

**Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre**  
**Constantine the Philosopher University in Nitra**

**Filozofická fakulta, Katedra filozofie**  
**Faculty of Arts, Department of Philosophy**

**Slovenské filozofické združenie pri SAV**  
**Slovak Philosophical Association**

# **Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí**

**Philosophy, Culture and Society in 21<sup>st</sup> Century**

**Recenzovaný zborník vedeckých článkov**

**NITRA 2012**

**Recenzenti / Reviewers:**

prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.

doc. PhDr. ThDr. Pružinec, PhD.

doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.

**Editori / Editors:**

Mgr. Lenka Čupková, PhD.

Mgr. Juraj Skačan, PhD.

Náklad: 70

Počet strán: 266

© Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SFZ pri SAV, 2012

**ISBN** 978-80-8094-967-9

**EAN** 9788080949679



## OBSAH

<b>Špirko Dušan:</b> Namiesto úvodu	5
<b>Aktuálne problémy filozofie a aktuálnosť jej výučby</b>	<b>7</b>
<i><b>Aktuálne problémy filozofie</b></i>	<b>9</b>
<b>Piaček, Jozef:</b> Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí	11
<b>Gáliková Tolnaiová, Sabína:</b> Človek a filozofia v čase elektronických médií (K aktuálnosti filozofie komunikácie a médií)	19
<b>Mayerová, Katarína – Hruška, Dušan:</b> Miesto filozofie v súčasnom sociálno-filozofickom priestore v kontexte premýšľania R. Rortyho	29
<b>Mitterpach, Klement:</b> Aktuálnosť filozofie	35
<b>Štúr, Martin:</b> Aktuálnosť Unamunovej filozofie života a filozofie jazyka	49
<b>Vašek, Martin:</b> Podmienky a špecifiká dialógu (K filozofickej reflexii dialógu u R. Schaefflera a J. Polákovej)	57
<i>Príspevky doktorandov</i>	
<b>Ďurek, Stanislav:</b> Erazim Kohák: Zodpovednosť ako základná kategória ekologickej etiky	63
<b>Gogora, Andrej:</b> Úver a pojem	69
<i><b>Aktuálnosť výučby filozofie</b></i>	<b>75</b>
<b>Čupková, Lunka:</b> Využitie neformálnej logiky pri edukácii poslucháčov humanitných vied	77
<b>Sťahel, Richard:</b> Výchova k občianstvu ako problém politickej filozofie	83
<b>Kaliský, Ján:</b> Miesto filozofie v kurikule etickej výchovy	91
<b>Filozofické odkazy</b>	<b>99</b>
<b>Ambrozy, Marián:</b> Vybrané problémy reflexie vedy u Martina Heideggera	101
<b>Jonášková, Gabriela:</b> Problém slobody vo filozofii slovenských tolstojovcov	111
<b>Nezník, Peter:</b> Mechanika slobody	117
<b>Predanocyová, Ľubica:</b> Dva pohľady na statočnosť	125
<b>Stachoň, Marek:</b> Kantove sociálno-politické úvahy a súčasnosť	133

*Príspevky doktorandov*

<b>Adamová, Veronika:</b> Tomáš Akvinský a jeho pohľad na človeka a spoločnosť v porovnaní s Aristotelom	141
<b>Fáčkovcová, Silvia:</b> Úžitok ako základ morálky v prácach Davida Huma	151
<b>Garaj, Radovan:</b> Chardinova anticipácia fenoménu globalizácie	159
<b>Ujházyová, Michalela:</b> Sociálne konflikty a projekt sociálnej rekonštrukcie	169
<b>Ukropec, Ján:</b> História a diskontinuita u Michela Foucaulta	177

**Kultúra a spoločnosť na počiatku tretieho tisícročia 183**

<b>Sivák, Jozef:</b> O kríze autority	185
<b>Jakubovská, Viera:</b> K niektorým problémom zobrazovania tela vo vizuálnom umení na konci 20. a začiatku 21. storočia	193
<b>Madaeva, Shahnoza:</b> National and religious identification of traditional society in contemporary Uzbekistan	201
<b>Skačan, Juraj:</b> Spoločenská kríza v pozadí medzináboženského dialógu	207
<b>Žilová, Zuzana:</b> Nabokov a Foucault alebo tragédia postmoderny v románe Lolita	215

*Príspevky doktorandov*

<b>Jakubovská, Kristína:</b> Revitalizácia tradície ukrajinského hopaka a jej vplyv na formovanie národnej identity Ukrajincov	221
<b>Klečková, Miroslava:</b> Sakralizácia politiky a jej interpretácia v diele N. A. Berďajeva	229
<b>Mravcová, Anna:</b> Problematika masovej kultúry a ohrozenie kultúrnej rozmanitosti	239
<b>Souček, Ivan:</b> Iniciačné rituály, ich štruktúra a súčasná podoba	251
<b>Šabíková, Kristína:</b> Politická participácia ako dimenzia globálnej spravodlivosti	257

**Obsah podľa abecedného zoznamu autorov 265**



## NAMIESTO ÚVODU

Magický rok 2000 je už „dávno“ za nami. Mnohé očakávania, ktoré sa s ním spájali, sa nenašli. Veď napríklad, sme už mali žiť v spoločnosti, kde sme mali „pracovať podľa svojich schopností“ a dostávať sme mali „podľa svojich potrieb“. Všade už mal byť mier, ničivé zbrane mali byť akurát tak v múzeách. Hlad a choroby sme mali poznať už len z rozprávania, a vôbec – všeličo už malo byť na „smetisku dejín“.

Skutočnosť je však iná. Oproti optimistickým očakávaniam sa zdá, že všeobecná kultúrna atmosféra na počiatku 3-teho tisícročia je omnoho pesimistickejšia, ako napríklad v 60-tich a 70-tich rokoch minulého storočia. Alebo, aby sme boli „trendy“, okolo nás je mnoho „negatívnej energie“. Vyhliadky do budúcnosti sú prevažne negatívne: degradácia životného prostredia; náboženské a kultúrne konflikty spojené s hrozbou terorizmu; úbytok zdrojov; možné vojny o vodu...

Symptomatikým znakom dnešnej doby je absencia vízie „lepšej budúcnosti“. Skôr sa zaoberáme tým, ako čeliť možným i aktuálnym hrozbám. Miesto toho, aby sme nachádzali to, čo sme očakávali, musíme hľadať cesty, ako sa vyrovnáť s tým, čo sme nečakali.

V predkladanom zborníku zhrňame niektoré dôkazy o takomto filozofickom a kultúrnom hľadaní. Príspevky sme rozdelili do troch tematických celkov.

V prvom „Aktuálne problémy filozofie a aktuálnosť jej výučby“ prezentujeme parciálne výsledky úsilia o filozofickú reflexiu súčasnosti a príspevky venované potrebe a aktuálnym otázkam výučby filozofie.

V každej prelomovej dobe sa ľudia snažili poučiť z múdrosti svojich predkov (v renesancii to bola napríklad antická múdrosť). Preto sme druhý tematický celok orientovali na filozofické odkazy. Environmentalistickým žargónom by sme to mohli formulovať tak, že často je lepšie „recyklovať „starú múdrosť“ ako produkovať nové hlúposti.

V tretej časti „Kultúra a spoločnosť na počiatku tretieho tisícročia“ predstavujeme mozaiku príspevkov venovaných rôznym spoločenským, kultúrnym a politickým fenoménom dneška.

V prvých dvoch častiach predstavujeme na úvod práce renomovaných autorov, potom nasledujú práce v abecednom poradí ďalších autorov. Tretiu uvádzajú práce podľa abecedného poradia autorov. Na konci každej tematickej časti uvádzame práce doktorandov v abecednom poradí. Na lepšie vyhľadávanie pripájame na konci zborníka obsah podľa abecedného zoznamu všetkých autorov.

V Nitre 27. 2. 2012

Dušan Špirko

# **Aktuálne problémy filozofie a aktuálnosť jej výučby**

# *Aktuálne problémy filozofie*

# FILOZOFIA, KULTÚRA A SPOLOČNOSŤ V 21. STOROČÍ

## Philosophy, Culture and Society in 21st Century

**doc. PhDr. Jozef Piaček, PhD.**

Katedra filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave  
Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava  
Tel.: +421(0)2/59244448  
e-mail: piacek@fphil.uniba.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok načrtáva cesty, ktorými sa dospelo k filozofii 21. storočia, situáciu tejto filozofie a hlavné úlohy, ktoré filozofia musí riešiť v období všeprenikajúcej krízy. Autor pristupuje k téme z pozícií synkriticizmu, jeho ontológie, najmä perichronozofie a egológie. Rozlišuje časové (chronické) a perichronické postupy vyrovnávania sa s ťažkosťami a skúma podmienky premeny civilizácie na kultúru ako pretváranie zla na dobro, škaredého na krásne, menej dobrého na lepšie a menej krásneho na krajšie. Za kľúčové body tvárou v tvár dnešným výzvam považuje obnovu a fixáciu rozlišovania ako základu múdrosti, zvládnutie IT a dosiahnutie stavu pokojnej mysle.*

**Abstract:** *The contribution outlines the ways in which it is come to the philosophy of the 21st century, the situation of philosophy in it, and the main tasks that must be dealt with in the period of all penetrating crisis. Author approached the subject from positions of syncreticism, its ontology, and especially perichronosofy and egology. Distinction of time (chronic) procedures and timeless (perichronic) ones is made to settle up with the difficulties and to understand conditions of changing civilization to culture seen as a transformation of evil into the good, the ugly into the beautiful, the less good into the better and the less beautiful into the more beautiful. The key points in the face of today's challenges are found in a reconstruction and fixation of making distinctions considered as a basis of wisdom, mastering the IT and the achievement of a peaceful state of mind.*

**Kľúčové slová:** *meditácia nahlas, analytická filozofia, kontinentálna filozofia, filozofia 21. storočia, rozlišovanie, informatizácia, vnútorné ticho, bezčasie, kultúra 21. storočia, spoločnosť 21. storočia, synkriticizácia*

**Key words:** *meditation aloud, scientism, anti-scientism, analytical philosophy, continental philosophy, 21st century philosophy, distinction, informatization, inner silence, a timeless, 21st century culture, 21st century society, syncretization*

Uvažovať o filozofii v jej kultúrnom a spoločenskom kontexte dvadsiateho prvého storočia musí byť sebareflexívne, ak to má byť uvažovanie filozofické. To znamená, že čitateľovi alebo počúvajúcemu a hovoriacemu sa vyklenúva v mysli priestor, umožňujúci slobodne nahliadať, nehatene presúvať pozornosť na ľubovoľný aspekt filozofickej situácie. Svoj pohľad môžeme uprieť na štruktúru filozofie tohto storočia, na kategórie, ktoré intervenujú pri jej tvorbe, na cesty, príčiny a motívy, ktorými dospela do svojho terajšieho štádia a na nevyhnutné súvislosti, v ktorých jej prichodí plniť úlohu sebareflexívnej vrstvy kultúry a spoločnosti. No zachovať naznačený systémovoanalytický duktus sebaskúmania filozofie je možné iba v monografii. V krátkom príspevku na kolokviu môže ísť len o viac alebo menej subjektívne motivované vyzdvihnutie priority alebo priorit, ktoré je zbytočné zakrývať objektivistickou dikciou.

Postup, ktorým sa tento príspevok obracia na čítajúceho/počúvajúceho, bol vyvinutý v druhej polovici osemdesiatych rokov minulého storočia na pôde Stáleho seminára Integrácia na Univerzite Komenského v Bratislave a nazýva sa *meditácia nahlas*. Zmyslom tohto postupu je vyvolať sebaidentifikačný proces v mysli čítajúceho/počúvajúceho, zameraný na spresnenie a prehĺbenie si vlastného stanoviska, na uvedomenie si jeho eventuálnych odliš-

ností od stanoviska hovoriaceho. Meditácia nahlas ráta s účasťou, participáciou, angažovanosťou. Eventuálny súhlas s jej autorom je však na druhom mieste, pretože meditácii nahlas ide o rozmnoženie pohľadov na čo ako evidentné skutočnosti, o to, aby sa tieto skutočnosti nestotožňovali s ich takým alebo onakým obrazom.

Ešte skôr než spustíme proces meditácie nahlas, pozrime sa krátko v intenciách pred-savzatej témy na cesty utvorenia sa filozofickej situácie dvadsiateho prvého storočia, a každá/každý si v sebe samej/v sebe samom pozvoľna rozviňme svoj vlastný meditačný priestor.

Tradícia filozofických smerov, hnutí a prúdov rozvíjajúca sa v devätnástom a dvadsiatom storočí najmä v krajinách pevninskej Európy (najmä v Nemecku a vo Francúzsku) paralelne s tradíciou analytickej filozofie (najmä angloamerickej proveniencie) dostala názov kontinentálna filozofia. Napriek tomu, že na Slovensku máme živo a presvedčivo sa rozvíjajúcu analytickú filozofiu aj s tlačeným časopiseckým orgánom, predsa len väčšina filozofém sa generuje ešte stále na pôde toho, čo sa nazýva filozofia kontinentálna. Tento termín analyticko-filozofického pôvodu sa zrodil v polovici dvadsiateho storočia pri uvedomení si dominancie mimo-analyticko-filozofických filozofém v rámci európskej pevninskej filozofie v kontrapozícii k dominancii analytickej filozofie na anglofónnej filozofickej scéne. Za filozofémy tvoriace kontinentálnu filozofiu sa zvyčajne pokladá novohegelovstvo (najmä nemecké), filozofia života, filozofická antropológia ako filozofický smer, fenomenológia, existencializmus, hermeneutika, štrukturalizmus, postštrukturalizmus a postmodernizmus, dekonštruktivizmus, francúzsky feminizmus, filozofia frankfurtskej školy alebo kritická teória, psychoanalyticky temperované filozofovanie, schopenhauerovské, nietzscheovské a kierkegaardovské filozofovanie a mimo-analyticko-filozofické marxistické a nábožensko-filozofické školy. V minulosti sa termínom *kontinentálna filozofia* spolumienila okolnosť minimálnej rezonancie týchto filozofém v empiricky a logicko-analyticky postupujúcich smeroch a školách filozofie analytickej. Analytíckí filozofi (pravda v postupne sa zmierňujúcej dikcii) vyčítali kontinentálnym filozofom najprv neverifikovateľnosť, potom nefalzifikovateľnosť, no stále nejasnosť, nedostatočnú precíznosť či konfúznosť významových útvarov, s ktorými prichádzali na scénu. Preto sa termín *kontinentálna filozofia* používal skôr pejoratívne.

Súbežne s intenzifikujúcou sa tendenciou k fúziám medzi pôvodne vyhranene scientistickým a antiscientistickým filozofovaním v priebehu druhej polovice dvadsiateho storočia a očividne od jeho sedemdesiatych rokov sa rozdiel medzi kontinentálnou a analytickou filozofiou začína naplňať vecným obsahom a hoci sa na tomto rozlíšení naďalej trvá, podčiarkuje sa skôr vecný a argumentatívny spôsob filozofovania na strane analytických filozofov a na druhej strane zasa prevažovanie skôr historicko- alebo kultúrno-sebareflexívnych spôsobov filozofovania u kontinentálnych filozofov. Tento depeiorativizačný trend sa umocňuje personocentrizáciou smerov do učení najvýraznejších predstaviteľov z oboch prúdov, čo možno markantne ukázať povedzme na R. Rortym a J. Derridovi. K pôvodným označeniam filozofických smerov sa začína pripisovať predpona *post-*, napríklad postanalytická filozofia alebo postštrukturalizmus. Načrtnutý proces sa ďalej intenzifikuje pod vplyvom prebiehajúcej globalizácie, prechodom do doby terorizmu a napokon do doby nekončiacej alebo nekonečnej (?) krízy všetkého a všade, nielen životného prostredia, financií a ekonomiky, politických režimov, ale aj noriem a ostatných pravidiel, vrátane pravidiel vedenia medzinárodných a občianskych vojen.

Nedávnosť alebo bezprostredná blízkosť týchto procesov zanecháva v stresovanej mysli dokonca aj u profesionálov dojem zmäti, neprehľadných polydimenzionálnych turbulencií. Ten však, čo si dokáže v chaotickej situácii globalnej krízy zachovať pokojnú myseľ, môže napriek všetkému rozpoznať dve hlavné línie smerujúce do budúcnosti: 1. líniu trvania na vecnom a argumentatívnom filozofovaní už nerelegovanom čisto len do sféry analyticko-filozofických spôsobov filozofovania, ale pestovanom aj vo sfére označenej svojho času ako

kontinentálna filozofia a 2. líniu v podstate kopírujúcu naznačený globálny chaos, jeho prenos do textotvorieb a myslí. Dnes už teda proti sebe nestojí scientistickej a antiscientistickej respektíve analyticko-filozofická a kontinentálno-filozofická tradícia alebo kultúra. Tieto línie dnes jasne vykazujú črty explicitnej spolupráce alebo koordinácie. V dvadsiatom prvom storočí, na začiatku jeho druhej dekády, máme tak pred sebou na jednej strane v náročnej fáze vývoja sa ocitnutejšie disciplinované filozofie/filozofémy kontrolované kategoriologickou sebareflexiou a na druhej strane rozklad filozofovania spočívajúci v strate posledných zvyškov profesionálnej sebadisciplíny a profesionálnej sebareflexie.

Je zaujímavé, že tak líniu filozofickej profesionálnej disciplíny, ako aj líniu jej rozpadu možno výrazne forsírovať počítačovo, webovsky, internetovo. To je aj jeden z dôvodov, prečo by bolo potrebné, užitočné a zaujímavé zamyslieť sa aj nad budúcnosťou vzťahu profesionálneho a parap profesionálneho (alternatívneho) filozofovania, filozofie a parafilozofie. Majú pre nás dnes parap profesionálne formy filozofovania pejoratívne zafarbenie alebo sa s nimi vyrovnávame bez ich apriórneho hodnotenia? Je to problém ťažký a vážny, a to o. i. aj v kontexte vyučovania, kde sa stretávame s poslucháčmi hľadajúcimi v smere stále pribúdajúcich foriem parafilozofovania spojeného s tak či onak chápaným pestovaním nejakej formy spirituality ale i politickej, ekologickej atď. aktivity.

Čo z naznačeného vyplýva pre ďalšie zmysluplné rozvíjanie nášho filozofovania? Možno by sa to dalo zhrnúť do troch bodov alebo okruhov:

1. Prvý bod sa týka rozlišovania. Uvedomenie si, že je to rozlišovanie (po latinsky *distinctio*, *distinguere*, v sanskrte *viveka*), ktoré zostáva základom múdrosti a pestovania akejkoľvek zmysluplnej činnosti a vôbec schodnosti tejto činnosti, a to tak na praktickej úrovni, ako aj na teoretickej úrovni, vrátane zmysluplného filozofovania. Rozhodujúce v súvislosti s rozlišovaním je rešpektovanie špecifickosti a istého (synkritického) typu ireducibility. To znamená, že má fatálne následky zamieňať si povedzme zákonitosti študované klasickou mechanikou so zákonitosťami študovanými mechanikou kvantovou, alebo zákonitosti študované kvantovou mechanikou so zákonitosťami skúmanými filozoficky. V ostatnom prípade treba rozlišovať napríklad typy univerzality alebo, ak chcete, fundamentálnosti. Treba si tu uvedomovať, či pojem hmoty používame vo filozofickom zmysle, alebo či tento pojem používame v špecifickom špeciálnovednom kontexte. Tieto poznámky sa rovnako vzťahujú na rozlišovanie typov univerzality a pojmového aparátu aj pri posudzovaní parafilozofických a filozofických prístupov k realite. Slovom, dôležité je uvedomiť si, že nie je možné bez reflexie a metodologického spracovania prenášať postupy a významové útvary v nich generované *brevi manu* z jednej sféry do druhej, a to ani v jednom smere. V kontexte života toho ktorého konkrétneho ľudského jednotlivca sa pri preberaní problematiky rozlišovania zasa ako kľúčové ukazuje vymedzenie si osobnej priority, či to bude profesionálny rozvoj, alebo rozvoj vedome alternatívny. S problematikou rozlišovania teda súvisí aj ochrana takej či onakej svojej vlastnej priority pred tlakom prívalových vln nekompetentných mimofilozofických komerčných a prestížnostných požiadaviek, vrátane požiadaviek inštitúcií. Treba si uvedomiť: Zmenia sa vedenia, zmenia sa aj požiadavky. Úspešnosť manipulácie s manipulovanými sa zakladá na neschopnosti manipulovaných rozlišovať.
2. Druhý bod sa týka využívania informačných technológií. Využívanie IT sa musí koncentrovať na *computer aided philosophical meditation and imagination* (počítačovo podporovanú filozofickú meditáciu a imagináciu). Dnes tu už nemôže ísť iba o zbieranie, filtrovanie, spracúvanie informácií, ale každý musí – ako ostatne naznačuje semantizácia a zobsažňovanie procesov svetovej počítačovej siete –

podporovať svoje osobné, individuové prenikanie do nových a stále hlbších vrstiev obsahu významového univerza. Jedným slovom, významové útvary, významové jednotky, prvky významového univerza nepreberať, ale rekonštituovať v kontexte osobnej priority. Ináč sa v cunami informácií utopíme.

3. Tretí bod sa týka vzťahu medzi uvedenými dvoma bodmi, vzťahu medzi rozlišovaním a využívaním IT. Rozlišovanie a informatizácia sa totiž musia udržiavať v perinke absolútnej vnútornej pohody, musíme si zachovať alebo obnoviť kontakt s tým, čo by sme obrazne mohli označiť ako *nadoblačie mysle*. Ide totiž o usadenie sa, ustálenie sa v tej vrstve mysle, cez ktorú prechádza všetko, čo nám pripadá zlé, i všetko, čo nám pripadá dobré, bez toho, aby sa to tejto vrstvy našej mysle dotklo. Ak to niekto vidí ako nirvánu čiže vyvanutie, alebo ako duchovné exercície alebo ako pestovanie logiky v zmysle *medicina mentis*, prosím. *De gustibus non est disputandum*. Podstatnou tu však je reverzibilita (obnoviteľnosť) vnútorného ticha za každých okolností. Bez vnútorného ticha, bez schopnosti zachovať si vnútorný pokoj, jasnosť alebo triezvosť mysle bude totiž aj vonku pretrvávajúť donekonečna zmätok.

Zastavme sa podrobnejšie pri rozbere prvého bodu, pri rozlišovaní. Povedľa niektorých vedľajších dištinkcií sa pokúsime rozvinúť najmä rozlíšenie kardinálne – rozdiel medzi časovou a bezčasovou cestou ťažkosťami dvadsiateho prvého storočia.

Cestou k dosiahnutiu stavu spomenutých troch bodov – rozlišovania, jeho počítačovej podpory a vnútorného pokoja – nie je prijímanie opatrení, ani pýtanie sa na to, ako ich dosiahnuť. Opatrenia, metódy, techniky, utváranie podmienok – to všetko sú zakrytejšie alebo otvorenejšie formy odkladania, odsúvania faktickej zmeny. Každý z nás tak ako tu teraz sedí, *hic et nunc*, vidí, že tak ako môže okamžite prijať opatrenia, predsavzatia, vytvoriť si plány a podobne, môže okamžite vykonať namiesto toho čin rozlíšenia, čin voľby priority a čin otvorenia sa nadoblačnej, transcendentálnej vrstve mysle. Nie je to samozrejme ľahké. No súbežne s uvedením si neľahkosti situácie, v ktorej sme sa ocitli v dvadsiatom prvom storočí, musí ísť aj o uvedenie si, prečo to nie je ľahké. Hlavná ťažkosť spočíva podľa nášho názoru v dvakrát sa práve mihnúvšom denotáte slova *okamžite*.

Čo nás núti donekonečna odkladať to, po čom túžime, to, čo chceme dosiahnuť? Prečo medzi náš cieľ a náš terajší biedny stav neustále vkladáme iné okamžité (rozumej: bezčasmo) realizovateľné sprostredkujúce články? Napríklad nudiť sa, zívajúť, stratiť pozornosť, dostať nádchu, ocitnúť sa v kríze dokážeme spontánne, hneď, bez akejkoľvek osobitnej prípravy. Prečo potrebujeme prípravu na omnoho kýmžejšie veci? Čo nám bráni dosiahnuť to, čo chceme? Znovuobnovené vážne, prakticky orientované štúdiá zabudnutých vrstiev vlastnej kultúry, dnes však nevyhnutne navyše v globálnom interkulturálnom kontexte, nám ukazujú, že sme sa odtrhli od bazálnych pred-ego-štruktúr, ktoré nám po narodení istý čas poskytovali výhľad na omnoho širšiu paletu dosiahnuteľností ako je tá, ktorú máme k dispozícii ako dospelí. Táto obmedzenosť sa nám dostavuje podobne ako napríklad smola alebo havária – je tu hneď, bez prípravy, bez osobitného úsilia. Doslova za chrptom. Prečo to tak nie je aj s tým, o čo nám ide? Prečo sa nám hneď podarí zväčša iba to, o čo nám nejde, a nie to, o čo nám ide?

Podstata ťažkostí sa zrejme skrýva v samom tomto idení-nám-o-niečo. Fenomén idenia-nám-o-niečo ako *télos* aj spoločnosti dvadsiateho prvého storočia sa štruktúruje dvoma zásadne odlišnými spôsobmi – časovo, v čase, alebo bezčasovo, mimo času. Pri vyrovnávaní sa s akokoľvek ťažkosťou sa teda vynárajú dve základné cesty – časová (chronická) a bezčasová (perichronická).

Pozrime sa najprv na prvú cestu. Časová alebo chronická cesta vyrovnávania sa s ťažkosťou spočíva v spiritualizácii ťažkosti do tvaru problému, vo formulovaní problému

do podoby otázky, v hľadani a nachádzaní odpovede na túto otázku, v premieňaní odpovede na otázku na riešenie problému, ktoré napokon, po určitom čase vedie k odstráneniu alebo zmierneniu samej ťažkosti.

Druhá cesta vyrovnávania sa s ťažkosťou je cesta bezčasová (perichronická), cesta nenahradzujúca priamy kontakt s ťažkosťou priamym kontaktom so spiritualizovanou formou ťažkosti čiže s problémom. V tomto druhom prípade ide o pretváranie ťažkosti *in statu nascendi* tejto ťažkosti, čiže o pretváranie ťažkosti v stave rodenia sa tejto ťažkosti. Vezmime si napríklad nástup nádchy, nástup svetovej hospodárskej krízy, nástup výbuchu sopky, nástup cunami atď., čiže nástup akejkoľvek ťažkosti. Na ťažkosť (napríklad na nádchu, na výbuch sopky) zvyčajne reagujeme až následne, chytáme ju obrazne povedané za chvost, namiesto toho, aby sme ju pristihli pri zrode, ak sme sa jej už nedokázali vyhnúť preventívne. Podstata tejto druhej cesty, cesty priameho, ničím nesprostredkovaného kontaktu s ťažkosťou sa skrýva vo vyradení akéhokoľvek sprostredkujúceho článku medzi stavom bez ťažkosti (bez nádchy, pred krízou) a stavom s ťažkosťou (stavom s nádchou, krízou). Pri tejto druhej ceste sa plne sústreďujeme na okamžikovú povahu intervalu medzi stavom bez ťažkosti a stavom s ťažkosťou. Kľúčovou záležitosťou pre pochopenie bezčasovej cesty zbavovania sa ťažkosťou a reálne absolvovanie tejto cesty je preto okamžitosť.

*Okamžite* sa po anglicky povie *instantly* (priamo, rovno, hneď) alebo *in no time*, čo znamená vlastne to isté. Ibaže v druhom prípade angličtina podčiarkuje bezčasie, hovorí doslova *v žiadnom čase*, čiže *v bezčasí*, *bezčasmo*. Čo nám bráni v tomto kvantovom preskoku (*quantum leap*)? Čo nám v ňom bráni na úrovni osobnej a čo nám v ňom bráni na úrovni kolektívnej, inštitucionálnej, spoločenskej?

Časová štruktúra alebo organizácia idenia-nám-o-niečo stavia na očakávaní nášho ega, ktoré sú tu evidentne vždy už (*always already*), bez čakania pred tým, než sa dostaví predmet očakávaní. Očakávania sú tu bezčasmo (*instantly, in no time*). Prečo vsúvame medzi náš terajší stav a iný stav (vrátane onoho Musilovho *anderer Zustand* alebo Wittgensteinovho *das Mystische*) očakávania? Načo očakávame niečo, čo tu nie je? Načo alebo prečo potrebujeme očakávania? Ukazuje sa, že očakávania nepotrebujeme my sami, nepotrebuje ich „naše“ *self*, ale potrebuje ich naše ego. Očakávania sa nedostavujú na úrovni transcendentálnej ale na úrovni empirickej. Hlavná ťažkosť spoločnosti dvadsiateho prvého storočia spočíva v stotožňovaní alebo v nerozlišovaní onoho *self* a ega, transcendentality a empirickosti. Naším je a môže byť iba ego; *self*/transcendentalita nie je ani naše/naša, ani sa ním/ňou nikdy nemôže stať. *Self* nemôžeme ani získať, ani stratiť, ani dosiahnuť ani nedosiahnuť. Môžeme sa mu však otvoriť. *Self* je totiž bezčasová a bezpriestorová, nonlokálna, nontemporálna štruktúra, osnova, textúra (*logos, tantra, rta*, transcendentálne) prenikajúca ďaleko za hranice, za obmedzenia nášho empirického bytia, nášho ega; je mimo chcení a túžob predkresľovaných našim egom, je vždy už v cieľi, je doma, je bezčasmo tam, kam oznamoval Sokrates, že ide, keď si bral život. Ak by sa nám *hic et nunc*, tu a teraz, splnili túžby nášho *ex definitione* empirického, čiže obmedzeného alebo smrteľného ega, boli by sme tými najnešťastnejšími bytosťami na svete, uviaznutými medzi stavom rozvedenosti a nerozvedenosti, medzi stavom kúpenia si bytu či nekúpenia si bytu, medzi zjedením alebo nezjedením nejakej maskrty a podobne. V podstate môžeme byť radi, že sa túžby nášho ega nerealizujú alebo nerealizujú v plnej miere, že z nich vyrastáme podobne ako z puberty. Otázka znie, prečo na to, aby nás puberta (nášho ega) prešla, musíme čakať tak dlho. Ukazuje sa, že je to preto, lebo čakať je ľahšie ako byť v stave bezčakajúca, v stave mimo čakania. A to napriek tomu, že čkanie nám nezriedka poriadne lezie na nervy (v puberte, u lekára, v dnešnej kríze atď.). Prečo nechávame čisté bytie, *actus purus*, zanešvárovať napríklad čakaním a inými nezmyslami? Prečo si nechávame číry zmysel bytia znečisťovať kalom očakávaní, nádejí, túžob, predsavzatí, plánov, ideálov, celou touto kolosálnou neprasknuteľnou a expandujúcou bublinou odkladania? Prečo odsúvame na neskoršie, prečo nesiahneme rovno a keď nemôžeme siahnúť,



keď nemáme po čom by sme siahli, pretože to nie je momentálne vôbec dosiahnuteľné, prečo autisticky stále znova a znova po tom siahame? Naozaj sme odsúdení na hlúposť? Nerobme iba to, že si o Kantovej osvietenej dospelosti čítame. *Self* našej dospelosti je tu stále, je dostupné a je to jediná priorita.

Pozrime sa stručne ešte na ostatné dva body, na informatizáciu a na cestu dosiahnutia vnútorného ticha, pokoja.

Pokiaľ ide o spomínaný druhý bod, o využívanie informačných technológií, je užitočné v prvom rade ich potenciál koncentrovať na udržiavanie nereduktívnej usúvzťažnenosti jednotlivých filozofém a ďalších prvkov, konfigurácií, systémov a procesov významového univerza, vedy a filozofie, náboženstva a umenia, čínskej a európskej duchovnej kultúry a tak ďalej. Informačnotechnologicky tu pokrývame jednak rozlišujúcu aktivitu z prvého bodu, jednak rozlišované nereduktívne uvádzame do zmysluplných väzieb. Počítač nám umožňuje pomerne ľahko zvládnuť tak zvanú metódu oindexovania, to jest tak či onak technicky zabezpečené pripisovanie indexov termínom pri špecifikácii oblastí ich použitia. Bez počítača to samozrejme dokážeme takisto, no v zložitejších prípadoch – a tie sú dnes štandardné – sa vynárajú ťažkosti. Skúsme si napríklad predstaviť prácu s termínom vyjadrujúcim význam *Rortyho chápanie Kantovho porozumenia Aristotelovmu pojmu logiky*. Vidíme, že to nemusí byť jednoduché. Počítačovo, pomocou metódy oindexovania, však daný termín zachytíme, uskladníme a ďalej budeme jeho význam spracúvať pod titulom *logika (Aristoteles) (Kant, I.) (Rorty, R.)*, pričom nám (v počítači) zostáva otvorená možnosť ďalšieho zjemňovania špecifikácie doplnením údajov o diele, v ktorom Rorty píše o Kantovom ponímaní Aristotelovej koncepcie logiky, až po stránky, odseky, riadky atď., kde tak činí. Príklady používania takto oindexovaného terminologického aparátu možno nájsť v našom voľne z webu stiahnuteľnom *Pomocnom slovníku filozofa* resp. v jeho prototypu FILIT preklopenom do Wikipédie.

Pokiaľ ide o tretí bod, o udržiavanie sa v stave uvoľnenosti, vnútorného pokoja a ticha, treba v 21. storočí informačné techniky už nielen fakultatívne, ale nevyhnutne a kontinuálne spájať s účinnými, nášmu temperamentu a svetonázorovej orientácii primeranými relaxačnými, koncentračnými a meditačnými postupmi v intenciách známeho postulátu Maxa Schelera požadujúceho vyrovnanie (*Ausgleich*) techniky Západu a meditácie Východu. V prvom rade tu treba vychádzať takisto zo základného predpokladu múdrosti, čiže z rozlišovania, a to konkrétne prinajmenšom zo spomenutého rozlišovania *self* a ega, pričom sa – pochopiteľne vzhľadom na sto rokov trvajúce zmeny, ktoré sa udiali od čias Schelera dodnes – netreba dogmaticky upínať len na vzťah Západu a Východu, ale čosi podobné nájsť aj v zdrojoch našej vlastnej domácej tradície. Nič nám však nebráni a situácia filozofie v tomto storočí si to aj bezpodmienečne vyžaduje inšpirovať sa pri zachovávaní princípu nereduktívnej usúvzťažnenosti štruktúrovanejšie videnými mimoeurópskymi vzormi viazanými na autochtónne zdroje čínskej, indickej, japonskej, arabskej, predkolumbovsko-americkej alebo subsaharsko-africkej kultúry, pričom kultúrou tu rozumieme pretváranie zla na dobro, škaredého na krásno, menej dobrého na lepšie a menej krásneho na krajšie príslušníkmi toho ktorého kultúrneho spoločenstva.

Túto definíciu myslíme vážne a univerzálne. To znamená, že ak by sme si napríklad v knihe o kontinentálnej filozofii prečítali nadpis *Two cultures in philosophy* (Dve filozofické kultúry alebo Dve kultúry vo filozofii), v synkriticizme, z pozície ktorého prednášame tento príspevok, by sme to chápali ako dve cesty alebo dva postupy pretvárania zla na dobro atď. vo filozofii, tu konkrétne na jednej strane vo filozofii analytickej a na druhej strane vo filozofii kontinentálnej. Podobne o ktoromkoľvek ďalšom vývinovom pásme civilizácie, o vede, umení, náboženstve, každodennom živote, o živote muža a ženy v partnerstve hovoríme ako o súčasť kultúry len potiaľ, pokiaľ participujú čo ako odlišným spôsobom na transformácii zla na dobro atď. Uvedomenie si okolností, že logicky medzi sebou inkompatibilné, vzájomne sa vyvracajúce svetové alebo kultúrne systavy významových útvarov, i štruktúry myslenia muža

a ženy, alebo katolíkov a protestantov, moslimov a židov atď. a pod. umožňujú kultúrnu transformáciu civilizácie v zmysle transformácie zla na dobro atď. alebo vedú k takejto transformácii má asi prevratný dopad. Prinajmenšom nám otvára výhľad na zmysluplné východisko zo závozu, v ktorom sme uviazli v tomto storočí alebo v nejakom partnerskom vzťahu. Zložitost' situácie, ktorej dnes čelíme, nesie totiž so sebou východisko z krízy: možnosť nereduktívne usúvzťazňovať vývinové pásma kultúr odlišných autochtónnych proveniencií. Môžeme si rozumieť a žiť v miery alebo zhode napriek tomu, že si logicky protirečíme, že logicky v zhode nie sme. Koreňom mieru alebo dorozumenia na akejkoľvek úrovni je **potešenie z inakosti** odlišných, tzv. cudzích foriem transformácie zla na dobro a škaredého na krásno. Choroba našej civilizácie (a keď chcete i partnerských vzťahov alebo v ktorejkoľvek oblasti života) sa nazýva neschopnosť tešiť sa z inakosti druhých, nespôsobilosť žičiť inakosť. Ukazuje sa, že riešením nie je tolerancia čiže doslova trpenie inakosti, ale ich žičenie inakosti.

Egon Bondy sa svojho času vyjadril v tom zmysle, že komplikovanosť súčasných ťažkostí dosiahla taký stupeň, že ich už nemožno ďalej úspešne zvládať mimo zohľadňovania prístupov východných. V 21. storočí musíme túto požiadavku rozšíriť na všetky kultúrne okruhy na svete, samozrejme, vrátane svojej vlastnej kultúrnej tradície. Dnes to však musíme robiť tak, že budeme stabilizovať vyšší stupeň diferencovania pri prístupe k mimoeurópskym inšpiračným zdrojom, že už nebudeme hovoriť o hinduizme, islame, čínskej kultúre vôbec, ale budeme si cvičiť citlivosť v rozlišovaní subštruktúr ich významových svetov. Asi by nás sklamal filozof z niektorého mimoeurópskeho kultúrneho okruhu, ktorý by nedokázal rozlišovať povedzme medzi katolíckym a protestantským pohľadom na emancipáciu žien, alebo medzi liberalistickým a konzervatívnym prístupom k ťažkostiam s oslobodením žien. Určite by sme zapochybovali o jeho profesionálnej kompetentnosti. Pokiaľ ide o našu vlastnú tradíciu, treba osobitne podčiarknuť nevyhnutnosť rešpektovať jej historicko-typologickú stratifikáciu. Stručne povedané ide o to, nemiešať postupy a významové útvary historicko-typologicky odlišné, ale nereduktívne ich usúvzťazňovať, v našej terminológii povedané – synkritizovať. Nemožno miešať rôzne historické typy racionality, pretože konfigurácie ich jadrových kategórií sú logicky inkompatibilné. Tento princíp, nazývame ho princíp alebo požiadavka synkritizácie, nám v podstate hovorí, že tam, kde nemáme alebo nepotrebujeme metódy alebo techniky, by sme ich nemali umelo vnucovať, vtláčať. Tam konajme priamo a spontánne. Tam zasa, kde metódy a techniky k dispozícii máme, automatizujeme ich, stereotypizujeme, a síce s cieľom ponechať si výhľad na mimometodické nahliadnutia. Ide tu o bezvýberovú pozornosť voči tomu, čo máme k dispozícii ešte skôr, než to začneme skúmať. Stereotypy sú prekážkou iba v stretnutí s inakosťou, kde by nám bránili otvoriť sa transcencii inakosti – inakosti nového pohľadu, nového nahliadnutia, inakosti tej či onej nám primeranej inšpirujúcej nás mimoeurópskej alebo domácej kultúrnej entity, inakosti blížneho, inakosti druhého pohlavia, inakosti od nás mladších alebo od nás starších, inakosti odlišnej politickej orientácie, odlišného svetonázoru atď.

Celkom naostatok možno azda konštatovať: kľúčovým problémom 21. storočia, ktorý stojí pred filozofiou, je pochopiť otvárajúcno sa inakosti v jej polydimenzionálnosti, pochopiť udržiavajúcnosť sa v stave kontinuálnej bezvýberovej pozornosti, čiže pozornosti neprefiltrovávanej obmedzenosťou egocentripetálnych štruktúr. Dnes už teda nestačí prekračovať obmedzenosť etnocentrizmu, religiocentrizmu, scientocentrizmu, logocentrizmu, falocentrizmu atď., ale kľúčovým predpokladom transcencovania marazmu, v ktorom sme sa ocitli, je prekonanie egocentripetálnosti ako takej. Tie či oné skupiny centrismov sú prejavom egocentripetálnosti ako zdroja úpadku civilizácií, zdroja ich neschopnosti udržať sa na kultúrnej výške. Devastáciu druhých a druhého nerobíme len bombardovaním, klčovaním, zamorovaním atď., ale aj obmedzenosťou svojej mysle na ego a následným kôrnatením do podoby tupej, necitlivej bytosti. S touto bytosťou sa dá pohodlne manipulovať a pohyb množiny takýchto individuí sa mení na replikovanie. Nijakou vonkajšou revolúciou, nijakými politickými jarami, sa nedá



zmeniť replikatívny chod spoločnosti a civilizácie na zmysluplný život kultúrneho spoločenstva a kultúry. Úlohou filozofie tvárou v tvár kultúrnej a spoločenskej realite tohto storočia je prepájať jednotlivé deegoizované enklávy v podobe tichých, koncentrovaných myslí do mostu klenúceho sa nad mŕtvym morom civilizácie.

# ČLOVEK A FILOZOFIA V ČASE ELEKTRONICKÝCH MÉDIÍ (K AKTUÁLNOSTI FILOZOFIE KOMUNIKÁCIE A MÉDIÍ)

## Man and Philosophy in the Electronic Media Era (To the Recentness of Philosophy of Communication and Media)

**Mgr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.**

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre

Hodžova 1, Nitra 949 74

e-mail: sgalikovatolnaiova@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Autorka reflektuje: Človek je bytosť komunikujúca. Celý vývoj ľudskej komunikácie dospel do štádia elektronicky mediovanej komunikácie. Poukazuje na neklasickú elektronickú paradigmu komunikácie ako na samotnú paradigmu postmodernej doby a spoločnosti. Venuje sa fenoménu mediomorfózy, ktorý sa dotýka človeka ako subjektu, jeho sveta, resp. spoločnosti a kultúry, rozlišuje a analyzuje jeho „slabú“ a „silnú“ verziu. Poukazuje ďalej na aktuálnosť filozofickej reflexie (elektronických) (mas)médií, na filozofický „obrat k médiám“. Za aktuálnu úlohu považuje tiež vymedzenie disciplíny filozofie komunikácie, resp. filozofie médií.*

**Abstract:** *The author reflects: Man is a being of communication. The whole development of human communication has lead to electronically mediated communication. It hints non-classic paradigm of communication to be paradigm of post-modern age and society. It deals with the phenomenon of mediamorphosis, which touches man as a subject, his world – society and culture, recognises and analyses his “weak” and “strong” version. It expresses the present validity of philosophical reflection (electronic) (mass)media, philosophical “turn towards media”. Defining philosophy of communication, or let us say philosophy of media, is also very actual.*

**Kľúčové slová:** *človek, (sociálna) komunikácia, (elektronické) médium, mediomorfóza, (mas)mediálna realita, filozofia médií, teória (mas)mediálnej komunikácie,*

**Key words:** *man, (social) communication, (electronic) media, mediamorphosis, (mass) media reality, philosophy of media, theory of (mass) medial communication*

## ÚVOD

Človek je komunikujúca bytosť a komunikácia je podmienkou, predpokladom existencie akéhokoľvek ľudského spoločenstva. Pritom vývoj (sociálnej) komunikácie dospel postupne do štádia elektronickej komunikácie. V súčasnom 21. storočí sledujeme veľmi rýchly vývoj a rozširovanie mobilnej a internetovej komunikácie, resp. komputerizácie a spolu s tým rozvoj samotnej telematickej a multimediálnej techniky. Vzhľadom k tomuto možno hovoriť, domnievam sa, o „dejinnom vpáde“ elektronických (mas)médií do nášho ľudského sveta.

Možno konštatovať, že život človeka, utváranie, formovanie jeho kultúry, spoločnosti a štýlu života sa v našich postmoderných časoch odohráva v znamení novej „elektronickej“ komunikačnej paradigmy (modelu), ktorú môžeme označiť za neklasickú. A to nielen v tom zmysle, že naše komunikačné aktivity, ktoré iniciujú, alebo na ktorých sa podieľajú dnešné elektronické (mas)médiá majú, resp. nadobúdajú svojbytnú podobu danú povahou týchto médií a predstavujú ako také v ľudskom živote osobitný moment štýlu života a kultúry súčasného človeka. Ide aj o to, že sa utváranie, formovanie tohto dnešného postmoderného štýlu

života, kultúry a spoločnosti deje vôbec v znamení „elektronickej“ komunikačnej paradigmy, ktorú možno pochopiť ako samotnú paradigmu súčasnej postmodernej doby a spoločnosti. V tejto súvislosti je vhodné spomenúť aktuálny fenomén „mediomorfózy“<sup>1</sup> ľudského subjektu a sveta, resp. jeho kultúry a spoločnosti, ktorý možno dnes identifikovať a ktorý si zasluhuje (aj) filozofickú pozornosť.

## ČLOVEK V KONTEXTE „MEDIOMORFÓZY“

Môžeme povedať, že proces „mediomorfózy“ je priamo viazaný na vstup ľudského subjektu do „kyberpriestoru“ – elektronického komunikačného priestoru. Tento vstup znamená „rozšírenie“ ľudského životného komunikačného systému a priestoru a v jeho dôsledku sa kyberpriestor, „komunikačný pohyb“ v ňom, stáva podstatnou súčasťou ľudského života, resp. životného štýlu človeka, jeho spoločnosti a kultúry. Elektronické komunikačné médiá pritom od svojho historického objavenia sa pôsobia nie zanedbateľne, ale výrazne na formy našej skúsenosti sveta, menia pomerne radikálne našu (prirodzenú) skúsenosť, resp. naše doterajšie chápanie skutočnosti (Gáliková Tolnaiová, 2007, 104). Ovplyvňujú myslenie, správanie a konanie ľudí, rýchlo menia vzťahy, kultúru, hodnoty (McLuhan, 2008). V tejto súvislosti J. Cejpek konštatuje, že napr. počítač „nie je len púhym technickým prostriedkom, ale novým sociálnym javom, ktorý výrazne mení spôsob života jedinca, jeho životný rytmus, pôsobí na štruktúru spoločnosti a jej životný štýl“ (Cejpek, 2005, 84).

Proces „mediomorfózy“ má za následok, že samu mimomediálnu realitu charakterizujú mediálne určenia. Ako hovorí W. Welsch, logika médií sa stáva logikou skutočnosti, každodenná skutočnosť čoraz viac podlieha mediálnym zákonom (vystavujúc sa napr. požiadavkám ako je obraznosť, rýchly strih, rytmické striedanie sekvencií a pod.). (Welsch, 1995, 4-5) Myslím si však, že za špecifický (epistemologický) výsledok mediomorfózy možno považovať aj skutočnosť, že sa médiá dnes stali „hlavným verifikátorom reálnosti nášho faktického života“ (Malík, 2008, 145). Tiež slovami W. Welscha možno ďalej skonštatovať, že reálne je to, čo sa vysiela – „prezentácia v médiách sa stala pečaťou akreditácie každodennej reality“ (Welsch, 1995, 4).

Domnievam sa v tomto kontexte, že teoreticky môžeme rozlíšiť „slabú“ a „silnú“ verziu či formu mediomorfózy, resp. jej pochopenia. Pokiaľ ide o „slabú“ verziu mediomorfózy, ide o to, že médiá dnes spoluutvárajú, spoluformujú súčasného človeka, jeho životný štýl a kultúru prostredníctvom vplyvu svojich obsahov, resp. posolstiev pre človeka. Médiá nám ako recipientom mediálnych posolstiev aj ponúkajú napr. obraz „hyperkonzumenta“ či „narcisa (Lipovetsky, 2008)“, teda nielen prakticky umožňujú byť ním. Ako konštatuje B. Seilerová, médiá masovej komunikácie sa stali najvýznamnejšou inštitúciou komunikácie významov, hodnôt (Seilerová, 2008, 135). Toto vytváranie a súčasné predostieranie obrazu štýlu života či jeho jednotlivých momentov, napr. axiologicko-etickej orientácie elektronickými komunikačnými (mas)médiami je už podľa mňa určitou dimenziou procesu, ktorý možno označiť za proces mediomorfózy človeka (napr. ako axiologického subjektu) resp. jeho životného štýlu v jej „slabej“ verzii, ktorá vedie k tomu, že naše spôsoby správania a konania prispôbujeme mediálne zobrazovanej skutočnosti, resp. komunikovaným axiologicko-etickým orientáciám.

W. Welsch poukazuje na skutočnosť, že dokonca mnohé reálne stavy, udalosti sa dnes od začiatku do konca inscenujú so zreteľom na ich mediálnu prezentovateľnosť, a niečo podobné možno skonštatovať aj o sebautváraní indivíduí, ktoré je poznačené mediálnymi typmi (Welsch, 1995, 2–6). Môžeme v tejto súvislosti tiež konštatovať, že elektronické médiá, ich

<sup>1</sup> Pojem „mediomorfózy“ použil napr. B. Malík v názve svojej práce Mediomorfóza sveta (Malík, 1998).

technológie majú vo vzťahu k ľudskému subjektu vplyv vstupujúc do ľudských snov, nádejí (Lohisse, 1998, 176) spoluurčujúcich naše životné aspirácie, axiologické orientácie, ktoré, ako vieme, determinujú človeka ako napr. axiologický a kultúrny subjekt.

V druhom kontexte skúmania fenoménu mediomorfózy v jej „silnej“ verzii podľa mňa nemožno obísť McLuhanovo konštatovanie či upozornenie, že už aj samotné „médiom je posolstvo“ (McLuhan, 2011, 20-35), že je vlastne čímsi viac, než len obyčajné „organon“, nástroj - prostriedok komunikácie (Lohisse, 2003, 167), a že jeho vplyv nie je determinovaný len samotnými obsahmi, ktoré komunikuje. Ide o to, že aj vďaka tomu „čo“ a „ako“ elektronické komunikačné médiom „je“, sa uskutočňuje jeho vplyv na človeka. Mediomorfózu je tu potrebné potom pochopiť ako proces virtualizácie, subjektivizácie, senzualizácie a inštrumentalizácie.<sup>2</sup> Podľa mňa má svoj základ fenomén mediomorfózy (post)moderného človeka práve v skutočnosti samotnej svojbytnej podstaty a povahy elektronických médií, ktorá determinuje povahu ich vplyvu na človeka.

Ako poukazuje nielen sám M. McLuhan (ako už bolo skôr naznačené), ale tiež N. Postman (Postman, 2010) aj J. Lohisse, médiom je viac ako nástroj, „zasahuje do spôsobu myslenia, usmerňuje obrazotvornosť, podmieňuje chápanie sveta“ (Lohisse, 2003, 167). Môžeme povedať, že v komunikácii cez elektronické médiá sa subjekt musí prispôbiť médiám, ich technickému nastaveniu. Alebo tiež, že sa musí prispôbiť spôsobu kódovania vlastných posolstiev konkrétneho média. Komunikácia (napr. cez internet) nadobúda technicko-humánnu povahu, pričom ľudský subjekt mediálnej technike prispôbuje svoje myslenie, cítenie, a následne aj konanie. Myslenie človeka sa napr. pri používaní internetu prispôbuje povahe toku informácií ako pri surfovaní na internete. V komunikácii sa informácie objavujú, menia, striedajú bez hlbších súvislostí, čo formuje myslenie v tomto duchu: charakterizuje ho skratkovitosť, fragmentárnosť, nesúvislosť, bez rozvíjania logickej argumentácie...

Elektronické médiá majú vplyv aj na zmyslové vnímanie. Používaním médií sa niektoré zmysly posilňujú a niektoré potlačujú a ako hovorí M. McLuhan, mení sa ich vzájomný pomer: „*Technológia nepôsobí na úrovni názorov či pojmov, ale stále a bez akéhokoľvek odporu mení vzájomný pomer jednotlivých zmyslov a modelov vnímania*“ (McLuhan, 2011, 32).

Samotnou prítomnosťou (realitou) elektronických médií v kontexte súčasného ľudského života, sveta, resp. ich vplyvom na človeka - v tom najširšom zmysle mediomorfózu, dochádza k virtualizácii ľudského sveta a života. Virtualizácia podľa W. Welscha vlastne znamená o. i. generálny útok na základné koordináty našej bežnej skutočnosti, ktorými sú priestor a čas. Tieto sa telekomunikatívne vyradujú, stávajú sa niečím marginálnym.<sup>3</sup> Skutočnosť potom aj čoraz viac chápeme ako ľahkú, premenlivú, posúvateľnú a neberieme ju až tak vážne. Naš postoj k nej je čoraz viac taký, akoby skutočnosť bola úplnou virtualitou alebo simuláciou. Podľa W. Welscha dochádza k virtualizácii ako derealizácii nášho chápania skutočnosti (Welsch, 1995, 4-6). J. Baudrillard je vo svojej koncepcii simulakrií, ako sa domnievam, ešte radikálnejší, pretože ako vysvetľuje Seilerová, podľa neho realita (v klasickom zmysle) neexistuje. Existuje totiž svet „simulakrií“, vlastne „hyperrealita“ ako „skutočnosť, ktorá je skutočnejšia než skutočnosť“ (Seilerová-Seiler, 2008, 63).

Toto prináša podľa W. Welscha zmenu našich spôsobov správania a konania: aj tieto sa stávajú čoraz viac simulačnými, premenlivými, zameniteľnými, ako poukazuje spomínaný autor (Welsch, 1995, 6).<sup>4</sup> V tomto kontexte možno skonštatovať, že mediomorfóza ako virtualizácia znamená zároveň vždy aj „zrýchľovanie“ životného tempa, resp. prežívania času. A môžeme sledovať napr. spolu T. H. Eriksenom ako samo zrýchľovanie vedie v ľudskom ži-

<sup>2</sup> Pozri a porovnaj (Kiepas, 2002, 100).

<sup>3</sup> Elektronické médiá významne „narábajú“ s priestorom a časom, jeho prežívaním (Eriksen, 2009, 54-73; Welsch, 1995, 5).

<sup>4</sup> Stretnúť sa dnes môžeme aj so skúsenosťou zmeny, resp. multiplikácie identity. Spomeňme rozšírený facebook, internetovú hru Second life, ale aj fenomén cosplay, „kostýmovú hru“ (Gálik, 2011, 51).

vote k fenoménu „tyranie okamihu“ (Eriksen, 2009, 54-77, 125-133). Mediomorfóza v tomto kontexte podľa mňa korešponduje s postmoderným rozpadom životného projektu na kaleidoskop samostatných prechodných epizód, ktoré nie sú prepojené ani kauzálne, ani logicky. Mediomorfóza ako virtualizácia životného štýlu prispieva k postmodernej kaleidoskopovej kultúre, ako ju označil Z. Bauman (Bauman, 2006).

Je zrejmé, že proces mediomorfózy zasahuje nielen človeka ako individuum, ale konzekventne celú štruktúru spoločnosti, ktorá sa prispôsobuje trendom komunikácie prostredníctvom elektronických médií. Zmeny vedú k utváraniu novej organizácii spoločnosti - k tzv. celularizovanej spoločnosti. J. Lohisse nazýva celulárnou - bunkovou spoločnosťou spoločnosť, v ktorej fyzicky izolovaní jednotlivci, ale zosieťovaní v kyberpriestore, komunikujú, pracujú, nakupujú, aj sa zabávajú cez tento kyberpriestor (Lohisse, 1998, 179 – 183). Môžeme teda podľa mňa povedať, že mediomorfóza prebieha na úrovni spoločnosti o. i. ako proces jej „celularizácie“, ktorý identifikuje spomínaný J. Lohisse (Lohisse, 1998, 179 – 183).<sup>5</sup>

Za týmto si dovoľím skonštatovať, že v kultúre a spoločnosti pod vplyvom elektronických médií sa zdá život človeka príjemným, zábavným a atraktívnym, a to aj práve vďaka samotným elektronickým komunikačným médiám. Myslím si však, že by nám to nemalo prekážať v uvedení si problematiky a istých rizík, ktoré pre človeka so sebou prináša (Gáliková Tolnaiová, 2007, 105). Postmoderna ako „éra prázdnoty“, či jej „stratégia“ (Lipovetsky, 2008), predstavuje aj isté riziko dehumanizácie životného štýlu<sup>6</sup> v rôznych oblastiach ľudského života, ktoré samozrejme môžeme oddeliť len v abstrakcii, pretože reálne sú v ľudskom živote prepojené, súvisia a vzájomne sa ovplyvňujú.

## K AKTUÁLNOSTI FILOZOFIE KOMUNIKÁCIE A MÉDIÍ

Súčasný teoretický záujem orientovaný na (mas)mediálnu komunikáciu, resp. elektronické (mas)médiá sleduje množstvo otázok, problémov a v celom jeho kontexte teoretici zdôrazňujú nezabudnúť na skutočne dôležité otázky, na tie, ktoré sú rozhodujúce. Ide napr. o otázku vplyvu (mas)médií na človeka, na jeho individuálny a spoločensko-kultúrny život, o otázku aký vplyv, dôsledky má na ľudí ich vystavenosť (mas)mediálnej komunikácii/(mas)médiám, ďalej otázku podmienenosti fenoménu masmediálnej komunikácie, predpokladov, ktoré vedú či umožňujú to, že sa médiá práve tak a nie nejako inak uplatňujú, vyvíjajú, rozširujú a pod.<sup>7</sup> Jedným z hlavných problémov je tiež postihnutie princípov, podstaty a povahy (mas)mediálnej komunikácie, resp. (mas)médií, čo je relevantným filozofickým problémom (Gáliková Tolnaiová, 2006).

Dôvody vzniku osobitnej oblasti vo filozofii, v ktorej je pozornosť sústredená na spomínanú problematiku, vidí napr. B. Seilerová v dvoch dôvodoch, pričom som si dovoľila v nadväznosti na spomínanú autorku tieto jej dva dôvody doplniť ešte o tretí dôvod, ktorý síce spomínaná autorka explicitne nevymedzila, avšak implicitne naň poukazuje.:

Prvý spočíva vo svetonázorových dôsledkoch pôsobenia (mas)médií v spoločnosti, pričom autorka osobitne akcentuje axiologický rozmer. (Mas)médiá podľa nej totiž rozširujú v spoločnosti obsahy svojich komunikátov, ktoré sa vyznačujú axiologickými orientáciami, čím ovplyvňujú jednotlivcov, resp. spoločenské vzťahy. Ide o hodnoty politické, mravné, resp. etické, tiež estetické, náboženské.. (Mas)médiá hodnotami komunikátov vytvárajú obraz spoločenskej reality, ale podieľajú sa aj na praktickej konštrukcii spoločenskej reality napr.

<sup>5</sup> Pozri Lohisse, 2003, 179 – 183.

<sup>6</sup> Pozri S. Gáliková Tolnaiová: Súčasný životný štýl z hľadiska filozofie komunikácie (v tlači).

<sup>7</sup> Porovnaj Defleur – Ballová Rokeachová, 1996, 40-43, 59; Jiráková – Koppllová, 2003; Ilowieccki – Zasepa, 2003.

tým, že participujú na politickom a ekonomickom rozhodovaní spoločenských inštitúcií, občanov, a teda aj na ich konaní (Seilerová – Seiler, 2008, 150).

Druhý je podľa nej spätý s rozvojom nedávno ustanovenej vednej disciplíny, ktorou je teória masmediálnej komunikácie. Autorka reflektuje spätosť filozofickej metodológie, epistemológie s rozvojom teórie masovej komunikácie. A k nim patria práve metodologické a epistemologické problémy teórie masmédií. Implementácia podnetov zo scientistickej orientovanej filozofie je tu zrejmá. Filozofia jazyka je v tomto prípade tiež aktuálne relevantná (Seilerová – Seiler, 148-149, 151-152).

Prvý dôvod korešponduje podľa mňa predovšetkým so spomínaným fenoménom, ktorý som označila za mediomorfózu v jej slabom zmysle. Filozoficky relevantná je v tomto prípade téma sociálnej manipulácie médiami, taktiež participácie masmédií napr. na utváraní špecifickej spoločenskej moci a iné, ako poukazuje Seilerová (Seilerová - Seiler, 2008, 150). V kontexte tohto prvého dôvodu je ďalej možné podľa mňa rozvíjať napr. skúmanie axiologicko-etických problémov vplyvu (mas)médií na človeka. Tiež je v tomto kontexte možná tematizácia filozoficko-pedagogického problému (mas)mediálnej výchovy<sup>8</sup>.

Druhý vyplýva z nárokov a potrieb v kontexte rozvíjania teórie masmediálnej komunikácie, t. j. metodologických a epistemologických. Domnievam sa nadväzujúc na spomínanú autorku (Seilerová – Seiler, 2008, 151), že problémy metodologického a epistemologického charakteru späté so vznikom a prudkým rozvojom teórie masovej komunikácie priam volajú po filozofickej tematizácii, resp. disciplinárnej spolupráci s filozofiou. Potrebné je napr. riešiť „*spôsoby integrácie výpovedí z množstva parciálnych vedných disciplín, ktoré skúmajú niektoré stránky komplexného predmetu masmediálna komunikácia*“ (Seilerová – Seiler, 2008, 152).<sup>9</sup>

V tejto súvislosti, skôr než pristúpim k identifikovaniu tretieho dôvodu, si dovoľím (Gáliková Tolnaiová, 2006, 219-220) niekoľko (metodologicky ladených) poznámok ohľadom participácie filozofie na samotnom štúdiu, výskume (mas)mediálnej komunikácie, resp. (mas)médií:

Predovšetkým treba pripomenúť, že filozofia, resp. filozofický prístup participuje na štúdiu, resp. skúmaní či teórii (mas)mediálnej komunikácie, resp. komunikačných (mas)médií, jej tvorbe, napríklad už z (princiálneho) dôvodu, že vlastne neexistuje a nemôže existovať žiadna vedecká teória – a teda ani teória (mas)mediálnej komunikácie a (mas)médií v pravom zmysle slova a samozrejme už vôbec nie ako ašpirujúca byť „všeobecnou teóriou“, ktorá by bola budovaná len z imanentne exakto-vedeckého empirického základu. Krajnosť, že filozofia nie je jednoducho prítomná vo vedeckej empirickej teórii, pri jej tvorbe, je totiž, ako vieme, len fiktívna, je, mohli by sme povedať, vedeckou pozitivistickou fikciou, scientisticým želaním.

Ďalej je pravdou, že niektoré princípy komunikácie sa podarilo mysliteľmi, filozofmi v minulosti odhaliť, čo nám môže pomôcť pochopiť komunikačné procesy v našom čase elektronickej (mas)mediálnej komunikácie. Môžeme ich nájsť a preštudovať v ich dielach, využiť ich, a to aj v zmysle kritického dištancu od nich, nielen v tom zmysle, že na ne môžeme nadviazať, zahrnúť do tvorby aktuálnych teoretických konceptov. Tiež niektoré aspekty ľudskej (mediovanej) komunikácie môžeme, a je aj potrebné vykladať z hľadiska dejín mysle-

<sup>8</sup> Problematika (mas)mediálnej výchovy sa stáva súčasťou teoretického záujmu o (mas)mediálnu komunikáciu. Pozornosť sa o. i. venuje napr. tzv. mediálnym kompetenciám. Pozri bližšie napr. zborník Mediálne kompetencie v informačnej spoločnosti, Trnava, FMK UCM 2007.

<sup>9</sup> Pri objasňovaní reálnych javov komunikácie, osobitne elektronickej mediovanej komunikácie, resp. elektronickej (mas)médií sa uplatňuje predovšetkým spektrum humanitných a sociálnych vied (Gáliková Tolnaiová, 2006, 219).



nia.<sup>10</sup> Tieto skutočnosti nás podľa mňa odkazujú k „dejinám filozofického myslenia“ ako osobitnému príspevku k štúdiu, skúmaniu (mas)mediálnej komunikácie, resp. (mas)médií.

Napokon filozofia je a mala by byť (o. i.) v rámci interdisciplinárneho prístupu k štúdiu, skúmaniu (mas)mediálnej komunikácie, resp. (mas)médií prítomná nielen vďaka či prostredníctvom svojho dejinno-filozofického rozmeru a jeho prínosu. Totiž teóriu, resp. teoretické koncepcie (mas)mediálnej komunikácie, resp. (mas)médií je možné aktuálne stavať na filozofii: Z oblasti (súčasnej aj minulej) filozofie môže táto čerpať napríklad nielen podnety, ale tiež vychádzať z najrozličnejších hľadísk filozofických subdisciplín, aj budovať svoje koncepcie prevažne s filozofickými postupmi, s pomocou filozofického kategoriálneho aparátu. Je ju možné i priamo „vyvodit“ z filozofických predstáv, koncepcií...

Dovolím si tu ešte tiež poznamenať, že o teórii, resp. teoretických koncepciách môžeme povedať, že sú „aspoň“ „filozofujúce“, ak nie sú „filozofické“, čo samozrejme záleží od toho, ako a do akej miery je v nich filozofickosť, filozofia prítomná, resp. od samotného konkrétneho (pred)porozumenia filozofie a vedy, ich vzťahu uplatňujúceho sa v tejto teórii.<sup>11</sup> Ako už bolo pritom naznačené, (mas)mediálna komunikácia je relatívne nová oblasť sociálnej reality a jej všeobecná teória je iba v stave zrodu, je teda prirodzené, že filozofické reflexie fenoménov (mas)mediálnej komunikácie a ich teórií boli doteraz sporadické, čo sa však podľa Seilerovej prekonáva. V súčasnosti čoraz viac smerujú ku komplexnosti a systematizácii (Seilerová – Seiler, 2008, 140, 146).

Myslím si, že tretí dôvod vzniku osobitnej oblasti vo filozofii, v centre pozornosti ktorej je (mas)mediálna komunikácia, resp. elektronické (mas)médiá, stojí (popri už skôr spomínaných dvoch dôvodoch) osobitne významne ako motivujúci činiteľ za aktuálnou snahou po filozofickej systematizácii, komplexného uchopovania tejto problematiky.

Tento tretí dôvod vyplýva podľa mňa priamo z fenoménu, ktorý som si dovolila označiť za mediomorfózu v jej silnom zmysle. Je ním podľa mňa aktuálna potreba – potreba svojím charakterom nielen noetická, ale aj ontopraktická. Ide o takú potrebu (resp. súbor potrieb), ako je potreba redefinovania samotnej reality a subjektu v relácii k fenoménu média, resp. (mas)mediálnej reality (ontologický, axiologický aspekt výskumu fenoménu média, (mas)mediálnej reality). Filozoficky relevantný je v tomto prípade napr. tradičný problém subjektívnej a objektívnej reality. Dôležité je podľa mňa riešiť problém ontologického statusu (mas)mediálnej reality či virtuálnej reality, resp. hyperreality, simulakier (Baudrillard), resp. obrazov reality, technickej imaginácie (Flusser)...

Ďalej sa ukazuje aktuálnou potreba interpretácie tejto reality, resp. obrazu reality, potreba skúmania fenoménu média vo funkcii epistémy (epistemologický výskum média komunikácie). Epistemológia médií komunikácie by podľa Seilerovej mala označovať filozofickú reflexiu/ bádanie z hľadiska pôsobenia médií ako epistémy nielen v noetickom zmysle, ale v zmysle ontopraktickom (Seilerová – Seiler, 2008, 57). Tu ide napr. o problém subjektívnej transformácie objektívnej reality, o problém média ako epistémy kultúry (napr. N. Postman, u U. Eca semiologické aspekty). Možno tiež sledovať povahu médií, napr. ich konštruktivistický charakter, charakter médií ako extenzií človeka, ich percepčné a kognitívne funkcie (McLuhan) (antropologický, resp. noetický aspekt) a pod.

Filozoficko-kulturologicky je podľa mňa možné a potrebné skúmať fenomén (mas)mediálnej kultúry, kyberkultúry a pod. Napokon sa ukazuje relevantná filozoficko-etická reflexia. (Mas)médiá, (mas)mediálna realita, kyberkultúra prinášajú totiž etické problémy, resp. antropologicko-etické riziká (ktoré som sa už pokúsila skôr načrtnúť). Podobne S. Gálik poukazuje, že nové médiá priniesli nové existenciálne skúsenosti (napr. prežívanie virtuálnej

<sup>10</sup> Pozri a porovnaj (Defleur – Ballová Rokeachová, 1996, 237, 238, 240).

<sup>11</sup> K porozumeniu „filozofickej“ a „empiricko-vedeckej“, resp. „exaktnej“ teórii, ďalej tiež „filozofie komunikácie“ a „filozofie médií“, ich vzťahu pozri (Gáliková Tolnaiová, 2006, 220).

reality, simultánneho času, multiplikácia identít, nové slasti, pocit neobmedzenej slobody a pod.), ktoré však môžu viesť k morálnej deintegrácii súčasného človeka (Gálik, 2011, 69, 80), teda sú pre neho antropologicko-eticky rizikové. Myslím si napokon podobne ako A. Kiepas či D. Fobelová, že sa stáva dnes zrejším a čoraz naliehavším nárok, aby sa vôbec nové informačné, resp. komunikačné technológie rozvíjali v humanistickej perspektíve (Kiepas, 2002, 76, 98; Fobelová, 2004, 64-65), aj preto je potrebná etická reflexia.<sup>12</sup>

Určite nie sú v predchádzajúcom vyčerpané všetky aspekty, z ktorých je možné skúmať, resp. zaoberať sa teoreticky, filozoficky vybranou problematikou. V danom čase podľa mňa – aspoň na Slovensku - ešte stále „exploratórny“ vstup do nej si to ani nemôže klásť za svoj cieľ. Avšak mojím cieľom je tu len naznačiť isté dôvody a možné cesty chápania a rozvíjania filozofie komunikácie, resp. filozofie médií.

V tomto kontexte si dovoľím spomenúť, že na Slovensku sa (okrem autorky príspevku) dotýkajú problematiky filozofie komunikácie, resp. filozofie médií (už častejšie spomínaná) B. Seilerová, tiež S. Gálik a V. Gažová. Posledná spomínaná autorka podáva náčrt definície filozofie médií chápanú ju ako disciplínu, ktorej „poslaním je analyzovať prepojenia a vzťahy medzi technickou, symbolickou, významovou, ale i zmyslovou stránkou ľudskej komunikácie a mapovať zmeny, ktoré s využitím/používaním nových technológií prichádzajú“ (Gažová, 2003, 20). Ako tiež konštatuje, počiatky filozofie médií sa obvykle hľadajú a nachádzajú v úvahách o znakoch a symboloch, o vehikuloch prenosu významov, o stratégiách komunikácie, o umení dialógu, so zvláštnym dôrazom na maieutiku, o agore ako priestore komunikácie (Gažová, 2003, 9).

Podľa S. Gálika filozofia médií je v prvom rade zameraná na filozofické skúmanie médií, a v druhom na filozofiu komunikácie, v ktorej médiá zohrávajú úlohu (napr. sprostredkovateľa, kanála komunikácie, avšak nielen – pozn. S.G.T). Filozofia médií a filozofia komunikácie sú podľa spomínaného autora vlastne len dve strany jednej mince, lebo každé médium je určené na komunikáciu a každá komunikácia je realizovateľná len cez médium. Rozdiel je skôr v dôraze na skúmaný predmet, a to, či ide o médium alebo komunikáciu. Gálik potom filozofiu médií vymedzuje ako filozofickú disciplínu, ktorá reflektuje, analyzuje a syntetizuje poznatky o štyroch hlavných médiách (reč, písmo, tlač, elektronické médiá – internet) a skúma ich vplyv na kolektívnu mentalitu a organizáciu spoločnosti. Samozrejme takáto filozofia médií využíva pritom filozofické prístupy, metódy, filozofický kategoriálny aparát (Gálik, 2011, 11-12). Autor reflektuje pritom (o. i.) rozhodujúci vplyv spomínaných 4 typov médií na utváranie významných kultúrnych epoch ľudstva v dejinách európskej kultúry, čo znamená prítomnosť kulturologického aspektu v jeho prístupe k problematike.

U B. Seilerovej<sup>13</sup> chápanie, resp. koncipovanie filozofie médií smeruje ku komplexnosti a systematickosti. Sama Seilerová kladie pritom dôraz na svetonázorovú stránku. Upred-

<sup>12</sup> Vstup do kyberpriestoru, resp. virtuálneho sveta by mal byť rozhodne pre nás, ako sa domnievam spolu s A. Kiepasom, a tiež D. Fobelovou (Fobelová, 2004, 56), spojený s nutnosťou prevziať zodpovednosť, čo je v situácii dnešnej sieťovej závislosti a axiologickej neprehľadnosti sveta, s ktorou sa stretávame, mimoriadne ťažké. (Kiepas, 2002, 103) Etika je tradične chápaná ako filozofická disciplína, ktorá patrí do sféry filozofovania a je označovaná ako praktická filozofia (Fobelová, 2004, 59), preto (všeobecná) filozofická etika by mala podľa mňa reagovať, nakoľko jej to umožňuje jej vlastná povaha, na problémy súvisiace s (mas)mediálnou realitou, resp. (elektronickými) (mas)médiami. Avšak možno len súhlasiť, že aj etika techniky a informačných technológií, etika vedy a ďalšie aplikované etiky by mali mať rozhodne svoje zastúpenie v novej kyberkultúre (Fobelová, 2004, 57, 67), pričom, myslím si, by sme nemali zabudnúť osobitne aj na etiku komunikácie a médií ako aplikovanú etiku.

<sup>13</sup> Možno poukázať na skutočnosť spolu so Seilerovou, že ani u F. Hartmanna nejde ešte o explicitný náčrt tematizovanej filozofickej disciplíny s názvom filozofia médií, hoci tento autor už vytyčuje a spracováva vyslovene filozofické témy o masmediálnej komunikácii a elektronických médiách. Podobne je to, zdá sa, podľa spomínanej autorky aj u M. Sandbotha napriek jeho pokusu o pragmatickú filozofiu médií v epoche internetu (Seilerová- Seiler, 2008, 146-147).

nostňuje teda svetonázorové dôsledky pôsobenia masmedií, resp. masmediálnych komunikátorov. Považuje za relevantné témy aj z oblasti explicitne svetonázorových smerov (napr. existencializmus, personalizmus, filozofia marxizmu), teda nielen z kontextu scientifickej filozofie. Zahŕňa však aj filozoficko-metodologickú stránku spätú s rozvojom teórie masmediálnej komunikácie. V centre jej pozornosti je napr. aj fenomén konštrukcie spoločenskej reality médiami. Podľa nej sa filozofia médií sústreďuje na niektoré fenomény masmediálnej komunikácie a na pojmy, ktoré ich vyjadrujú, napr. pojmy informácia, komunikácia, jazyk, znak, symbol, hra, pravda, realita, spoločenská moc, ideológia a pod. Tiež konštatuje, že z filozofických disciplín sa na výskume masmedií najviac podieľajú epistemológia, etika, filozofická antropológia, estetika (Seilerová – Seiler, 2008, 147, 152).

Podľa V. Gažovej môžeme sledovať, že sa filozofický (či filozofujúci – pozn. S. G. T.) záujem o masmediálnu komunikáciu výrazne pripája k tendenciám, ktoré bazujú na súbore problémov definovaných v priebehu 19. a 20. storočia na pôde epistemológie, filozofie vedy a filozofie jazyka, resp. rozvíjajúcu sa v duchu odkazov tzv. lingvistického obratu. Jej kriticko-filozofické reflexie, resp. teoretické koncepcie sú pritom významne obohatené práve o antropologické, resp. antropologicko-etické aspekty, perspektívy (Gažová, 2003, 10, 11). V tomto kontexte si dovoľím aspoň vymenovať niekoľko osobností, ktoré sa zaoberajú či zaoberali (mas)médiami, resp. (mas)mediálnou komunikáciou a realitou v spomínanom duchu: W. Welsch, J. Baudrillard, N. Postman, P. Virilio, M. McLuhana, F. Hartmann, M. Sandbothe a ďalší, z českých autorov V. Flusser, J. Bystřický, tiež napr. S. Hubík a iní.<sup>14</sup>

Okrem projektu filozofie médií rozvíjanej v tomto duchu je však možné podľa V. Gažovej identifikovať aj projekt filozofie médií s novou transdisciplinárnou orientáciou filozofických skúmaní, ktorému možno dať pomenovanie „pragmatický“ obrat. Za týmto označením sa podľa autorky skrýva v prvom rade snaha po filozofovaní, ktoré nemá ako svoje centrum teoretickú reflexiu striktne sledujúcu logiku súdobých noetických konceptov a prístupov, ale pragmatické otázky o využiteľnosti a účelnosti nášho uvažovania v konkrétnych morálnych, politických, kultúrnych a sociálnych rámcoch konania (Gažová, 2003, 10). Možno skonštatovať spolu so spomínanou autorkou, že čo do typu reflexie ako i z aspektu praktických konotácií ich výstupov sú dva naznačené projekty filozofie médií odlišné a bolo by potrebné, resp. užitočné chápať ich v kontexte súčasných filozofických reflexií médií ako komplementárne<sup>15</sup> (Gažová tamže, Gáliková Tolnaiová, 2006, 221).

## ZÁVER

Spomínaný fenomén mediomorfózy súvisí so skutočnosťou zachytenou W. Welschom: Dnes sa naozaj stávame mentálni, psychickí nomádi, začíname takmer so samozrejmosťou prechádzať medzi rozličnými formami skutočnosti. Naša kultúrna formácia sa čoraz viac stáva transkultúrnou, naše správanie sleduje viac možností a naša racionalita sa stáva transverzálnou. (Welsch, 1995, 9) Môžeme tiež skonštatovať, že dnes žijeme vo svete, v ktorom bola do krajnosti uskutočnená tendencia subjektívizácie sveta, jeho senzualizácia a inštrumentalizácia. Je to svet chvíľkových štruktúr, ktorému zodpovedá špecifická kultúra – kultúra prechodných okamihov dneška, ktorých zmysel sa stráca spolu s podnetom, ktorý ho vyvolal (Kiepas, 2002, 100). Táto tzv. kyberkultúra je výsledkom globálnej premeny civilizácie vďaka expanzii informačných technológií, záplave informácií a štandardov informačnej spoločnosti... Kyberkultúra sa stala esenciálnym výrazom nášho kultúrneho bytia, ktorý ovplyvňuje správanie a konanie ľudí (Fobelová, 2004, 56). Aj vzhľadom k spomenutému je podľa mňa dnes rele-

<sup>14</sup> K tomu pozri a porovnaj Seilerová – Seiler, 2008, 137 – 146; Gažová, 2003, 11.

<sup>15</sup> Podobne M. Sandboth identifikuje dva myšlienkové smery: teoretický a pragmatický, pričom obidve línie podľa neho vychádzajú z lingvistického obratu vo filozofii (Seilerová – Seiler, 2008, 147).

vaná filozofická tematizácia, resp. problematizácia ľudskej komunikácie a jej médií, osobitne elektronických.

Význam filozofickej problematiky (mas)mediálnej komunikácie, resp. ((mas)médií) najvýstižnejšie vyjadruje slogan obrat filozofie k médiám – *filozofický „medial turn“* (Seilerová-Seiler, 2008). Podľa B. Seilerovej slogan „medial turn“ je analogický výrazu tzv. *lingvistic turn* (obrat filozofie k jazyku) Tento obrat možno pokladať za paradigmatické pokračovanie programu filozofického výskumu jazyka. K obratu záujmov filozofov smerom k (mas)médiám pritom badateľne dochádza v poslednom desaťročí 20. storočia a rozvíja sa v 21. storočí. Je teda v počiatočnej fáze, no ako už bolo naznačené, záujem filozofie o problematiku ľudskej komunikácie (spočiatku o verbálnu) vôbec nie je nový (Seilerová-Seiler, 2008, 50, 137, 138).

Tu považujem za vhodné pripomenúť, že identifikovanie, resp. pokus o vymedzenie samotného miesta, predmetu, hraníc a povahy filozofie komunikácie, resp. filozofie médií považujem za *aktuálnu úlohu filozofie*. Je to však úloha s tým vedomím, že isté (aj vyššie naznačené) pokusy na „poli“ tematizácie (mas)mediálnej (elektronickej) komunikácie, resp. (mas)médií už boli podniknuté. Tento fakt sprevádza o. i. aj skutočnosť, že „okruh filozofického či filozofujúceho teoretického záujmu sa etabloval či etabluje ako jeden zo študijných predmetov na univerzitách. Ide o etablovanie predmetu napr. v rámci študijných odborov filozofia, masmediálne štúdiá, kultúrne štúdiá či vedy o komunikácii, pre ktorý, ako sa zdá, sa prijíma názov filozofia médií.“ (Gažová, 2003, 9)

## LITERATÚRA

1. BAUMAN, Z. 2006. *Úvahy o postmoderní době*. Praha : SLON, 2006.
2. CEJPEK, J. 2005. *Informace, komunikace a myšlení*. Praha : Karolinum, 2005.
3. DEFLEUR, L. M. – BALLOVÁ ROKEACHOVÁ, J. S. 1996. *Teorie masové komunikace*. Praha : Karolinum, 1996.
4. ERIKSEN, T. H. 2009. *Tyranie okamžiku*. Brno : Doplněk, 2009.
5. FLUSSER, V. 1994. *Za filozofii fotografie*. Praha : 1994.
6. FOBELOVÁ, D. 2004. *Tri rozmery kultúry*. Bratislava : Iris, 2004.
7. GÁLIK, S. 2011. *Úvod do filozofie médií*. Trnava : FMK UCM, 2011.
8. GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S. 2006. Filozofické aspekty masmediálnej komunikácie a jej výskumu. In: *Masmediálna komunikácia v interdisciplinárnom výskume*. Trnava : FMK UCM, 2006. S. 219-221.
9. GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S. 2007. Problém skúsenosti a orientácie človeka vo svete pod vplyvom elektronických médií. In: *Mediálne kompetencie v informačnej spoločnosti*. Trnava : FMK UCM, 2007. S. 104-107.
10. GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S. 2011. K filozofickému aspektu elektronickej (internetovej) komunikácie. In: *Megatrendy a médiá. Limity mediálnej internetovej komunikácie*. Trnava : FMK UCM, 2011. S. 97-108.
11. GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S.: Súčasný životný štýl z hľadiska filozofie komunikácie. In: *Fyzika a etika VI*. V tlači.
12. GAŽOVÁ, V. 2003. Filozofia médií. In: *Médiá na prahu tretieho tisícročia. Človek v sieti mediálnej recepcie*. Trnava : FMK UCM, 2003. S. 9-22.
13. HORROCKS, CH. 2000. *Marshall McLuhan a virtualita*. Praha : Triton, 2000.
14. ILOWIECZKI, T. M. - ZASEPA, T. 2003. *Moc a nemoc médií*. Bratislava : TYPI a VEDA, 2003.
15. JIRÁK, J. – KOPPLOVÁ, B. 2003. *Médiá a spoločnosť*. Praha : Portál, 2003.



16. KIEPAS, A. 2003. *Človek a dilemy filozofie techniky*. Žiar nad Hronom : Aprint, 2002.
17. LIPOVETSKY, G. 2008. *Éra prázdnoty*. Praha : Prostor, 2008.
18. LOHISSE, J. 1998. *Komunikační systémy*. Praha : Karolinum, 1998.
19. MALÍK, B. 2008. *Mediomorfóza sveta*. Bratislava : Iris, 2008.
20. MCLUHAN, M. 2008. *Člověk, médiá a elektronická kultura*. Brno : Jota, 2008.
21. MCLUHAN, M. 2011. *Jak rozumět médiím. Extenze člověka*. Praha : Mladá fronta, 2011.
22. POSTMAN, N. 2010. *Ubavit se k smrti*. Praha : Mladá Fronta, 2010.
23. SEILEROVÁ, B. - SEILER, V. 2008. *Človek-masmédiá-realita*. Bratislava : Iris, 2008.
24. WELSCH, W. 1995. *Umelé rajské záhrady? Skúmanie sveta elektronických médií*. Bratislava : Soros center for Contemporary Arts, 1995.

# MIESTO FILOZOFIE V SÚČASNOM SOCIÁLNO-FILOZOFICKOM PRIESTORE V KONTEXTE PREMÝŠĽANIA R. RORTYHO

## The Place of Philosophy in Contemporary Social-Philosophical Area in Context of R. Rorty's Thought

PhDr. Katarína Mayerová, PhD. – PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach, Šrobárova 2, 041 80 Košice  
Katedra filozofie a religionistiky GTF PU v Prešove, Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov  
e-mail: mayerova.katarina@gmail.com  
e-mail: dusanhruska.jr@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Príspevok by mal poukázať na pretrvávajúcu potrebu filozofie pri riešení problémov, zvlášť v sociálnej oblasti, ktorým by sa mohla venovať (zvýšená) pozornosť. Základnou otázkou, ktorú si autori v tomto kontexte kladú je okrem iného aj otázka budúcnosti a zmysluplnosti filozofie ako takej. Autori poukazujú na nezmysluplné stavenie filozofie na piedestál - ako nositeľky všetkých zmien v spoločnosti, či na scholastické pokusy vráť sa do ulity vlastnej disciplíny, akademizovať ju a vytvárať akúsi filozofiu pre filozofiu. Súčasťou príspevku je načrtnutie základných tendencií, otázok ako aj samotného vymedzenia postmetafyzickej kultúry v diele R. Rortyho. Tá pre neho predstavuje rámec, v ktorom by sa filozofia mala v súčasnosti realizovať s dôrazom na základné ciele (novo)pragmatizmu.*

**Abstract:** *This article should point out of ongoing necessity of philosophy in connection with solution of problems, especially in social area that we should pay attention. The main question in this context which authors are asking is (among other things) the question about the future of religion and about the advisability of philosophy as such. The authors points to meaningless sets the philosophy on pedestal – as holder each of changes in the society – or points to on its scholastic attempts retract to the shell of its own discipline, or to academising it and creates some philosophy for philosophy. One part of this article shows to outlining the basic tendencies, questions and the definition of post-metaphysical culture alone in R. Rorty's thought. That means for him a scope in which we could realise the philosophy with emphasis on main goals of neo(pragmatism).*

**Kľúčové slová:** *postmetafyzická kultúra, postreligiózná kultúra, filozofia, slabé myslenie, metafyzika, náboženstvo*

**Key words:** *post-metaphysical culture, post-religion culture, philosophy, soft thinking, metaphysics, religion*

Problematika opodstatnenia, významu, ale aj existencie filozofie, resp. rôznych filozofických iniciatív, či dokonca filozofických smerov a škôl zostáva aktuálnou aj v súčasnosti, kedy veda (a dovoľme si tvrdiť, že aj technika) sú schopné obsiahnuť priestor, s ktorým filozofia (zdanlivo) nemá skoro nič spoločné. Sú schopné postupne odpovedať na otázky, ktoré kladie aj filozofia, sú schopné podávať nám uspokojivé informácie a (domnelé) pravdy. Práve preto vzniká otázka, či naozaj filozofia má ešte zmysel a význam, či nám ešte môže vôbec niečo ponúknuť. Praktickosť a každodenný pragmatizmus vytvárajú priestor pre jednoduchšie uskutočňovanie vlastných potrieb, túžob, nádejí a cieľov súčasného človeka. Richard Rorty zdôrazňuje, že „filozofia sa zrodila ako pokus o únik do sveta, kde sa nikdy nič nemení. Prví filozofi predpokladali, že rozdiel medzi plynutím minulosti a plynutím budúcnosti je zanedbateľný. Až keď začali brať čas vážne, ich nádeje na budúcnosť tohto sveta postupne nahrádzali túžbu po poznaní druhého sveta“ (Rorty, 2006, 42).

Rorty je typom filozofa, ktorý zastáva názor, že filozofiu by sme nemali považovať za tú „najčistejšiu“ disciplínu a mali by sme prestať dramatizovať jej postavenie v úlohe akéhosi unaveného, ale neprekonateľného bádateľa pravdy. Ak si uvedomíme, že filozofia by nemala stáť na piedestále medzi všetkými disciplínami a vezmeme do úvahy skutočnú potrebu jej zamerania na šľastie a dobro jednotlivca, zistíme aká je jej skutočná úloha v spoločnosti. Napriek tomu, že všetci máme do činenia s akademickou filozofiou, mali by sme brať do úvahy aj inú možnosť jej uplatnenia, či spôsob jej realizácie. Filozofiu nie je nutné za každú cenu profesionalizovať a stotožňovať ju jedine s racionálnym myslením, jasným myslením, či hľadáním odpovede na otázku skutočného, pravého bytia. Na to, aby filozofia mohla zmysluplne vyjadriť aká je naša kultúra, kam smeruje a aké hodnoty v nej dominujú, nepotrebuje tzv. čistý filozofický základ a program odlišný od akejkoľvek inej spoločenskej (či dokonca politickej) disciplíny. Ako tvrdí Rorty, „*filozofia potenciálne nemôže zaniknúť, pokiaľ trvajú sociálne a kultúrne zmeny*“ (Rorty, 2006, 43). Filozofia v tomto zmysle sprostredkúva nový materiál pre vznik nových opisov. Opisy, ktoré opisujú nás, či situáciu, v ktorej sa nachádzame, postupne zastarávajú a vzniká potreba nových opisov a teda aj nových slovníkov. V slobodných spoločnostiach budú služby filozofov vždy potrebné, pretože jedine tie sa neustále menia a vzniká vždy naliehavá potreba tieto zmeny zachytiť novými opismi, či dokonca potreba klásť nové otázky. Pluralita ako taká je pre tento typ progresu nevyhnutná.

Rorty vníma filozofiu predovšetkým ako rozhovor, ako nástroj pre dosahovanie dobra pre človeka a nie ako hľadanie objektívnej pravdy. Taktiež vyjadruje nádej, že ešte stále môže nastať progres najmä v kladení otázok vo filozofii. Dúfa, že zanikne vnímanie úlohy filozofie ako hľadania objektívnej pravdy, prvých príčin a podstaty jestvujúcna, či bytia ako takého. Poukazuje na nesprávne chápanie a smerovanie fundacionalisticky aj esencialisticky zameraného učenia Aristotela a Platóna a následne na potrebný odklon od objektivistického metafyziky, ale aj na dôsledky a správne pôsobenie antiesencializmu, ktorý v 20. storočí začína uplatňovať svoj vplyv. Rorty je presvedčený aj o potrebe historizmu, pretože aj vďaka nemu môžeme dôslednejšie odbúravať metafyzické absolútne pravdy.

Novopragmatizmus ako inovačný filozofický postoj doslova bytostne provokuje k možnosti vyzývať ku zmene a utváraniu názorov na opodstatnenie pýtania sa (vo filozofii) hlavne na metafyzické otázky. Filozofia bola pre mnohých v dejinách výrazne konzervatívna a v dôsledku toho hľadala určitú stabilitu, pevné základy pre vlastné teoretické postoje a závery. Ako zdôraznil Dewey, „*metafyzika je náhrada za zvyklosť ako zdroj a zábezpeka vyšších mravných a spoločenských hodnôt – to je vedúca téma európskej klasickej filozofie, ako ju vyvinuli Platon a Aristoteles...*“ (Dewey, 1969, 93).

Rorty zdôrazňuje potrebu postmetafyzickej kultúry. Tú vníma hlavne ako „*básnickú kultúru, v ktorej niet miesta pre imperatív spoločný pre náboženstvo a metafyziku. Primárne sa zdôrazňuje hľadanie ahistorickej, transkultúrálnej formy pre myslenie, ktorá je nezávislá na mieste a čase*“ (Rorty, 2006, 46). Mala by to byť kultúra, v ktorej sa apeluje na otázky ľudského bytia, ale z iného uhla pohľadu. Ide o otázky bytia, resp. existencie, ktoré súvisia s konkrétnym formovaním ľudských životov, sveta okolo a nie o problémy bytia, ktoré sú podriadené vysvetľovaniu vlastnej podstaty sveta a sú viac či menej vzťahnuté k otázke Boha, ktorý je nielen v pozícii akéhosi garanta, ale aj v pozícii, ktorá sprostredkúva poznanie skutočnosti takej, aká je. Naozaj úlohou pragmatickej a analytickej filozofie je odporovať tradičnej metafyzike a takýto odpor sa postupne podľa J. Peregrina „...*vyvíja do akéhosi nového druhu metafyziky – akokoľvek metafyziky reflektujúcej výsledky modernej vedy a stávajúcej na modernej matematike a logike*“ (Peregrin, 1997, 11).

Obrat v pragmatizme a analytickej filozofii sa javí byť opodstatnený. Súčasťou tejto zmeny je odsúdenie snahy o poznanie založené na odhaľovaní sveta z pohľadu Božieho oka, pričom je to prinajmenšom neužitočné, pretože svet je tu pre nás, my ho dotvárame, prispôbujeme si ho a ciele či hodnoty, ktoré v ňom oscilujú, nezávisia od jeho podstaty, ale od indi-

viduálno-sociálnych aktivít človeka. Preto môže Peregrin právom konštatovať, že chceť „*poznať svet, aký skutočne je, bez ohľadu na tieto hodnoty, je... de facto nezmyselné*“ (Peregrin, 1997, 11).

V súvislosti s postmetafyzickou kultúrou zohráva jednu z najvýznamnejších úloh otázka náboženstva, či opodstatnenie budúcnosti náboženstva v súvislosti s vplyvom metafyziky naň. Santiago Zabala<sup>1</sup> poukazuje na postreligióznú kultúru, a tá, „*teda vlastne budúcnosť náboženstva po dekonštrukcii západnej ontológie, sa formuje v slabom myslení Richarda Rortyho a Gianni Vattima*“ (Rorty, 2007, 9). Toto slabé myslenie je poznačené prvkami novopragmatizmu a hermeneutiky. Základnou ideou slabého myslenia je najmä antimetafyzický postoj jeho predstaviteľov. Z neho vyplýva aj chápanie možného fungovania dekonštruovaného náboženstva v budúcnosti pre ľudí, kde by základným ideálom nemala byť idea absolútneho Boha, ale hlásanie solidarity, kresťanskej lásky a nápomocnej irónie. Na jednej strane je slabé myslenie odklonom od myslenia v tradičnom (teda metafyzicky definovanom) náboženstve, ale na druhej strane znamená aj návrat k tradícii, v ktorej však nie sú dominantné moc a dogmatizmus, ale človeku sa ukazuje možnosť disponovať s mocou a silou Boha vo svoj prospech. Človek si v tomto zmysle môže v každodennom živote vierou pomôcť, podriaďiť tak moc praktickému každodennému životu a nie svoj život podriaďovať dogmám. Slabé myslenie predstavuje alternatívu uvažovania o svete, kde sa do popredia dostáva inovácia a pokrok, je možnosťou, resp. nástrojom ako dospieť ku kompromisom.

Základnou úlohou slabého myslenia je dekonštrukcia metafyziky. Táto dekonštrukcia spočíva v prekonávaní tvrdení s nádychom jedinej existujúcej a jedinej možnej objektívnej pravdy – či sa to týka výrokov o bytí, pravde, jazyku, skutočnosti – o jedinej prapodstate všetkých vecí, z ktorých vzniká a vychádza všetko ostatné bytie. Dekonštrukcia v tomto zmysle by mohla poukázať na neopodstatnenosť tvrdení o existencii niečoho mimo nás a upriamiť pozornosť filozofov a teológov, ba dokonca aj vedcov na človeka a jeho intersubjektívny svet, na jeho potreby.

Zmysluplnosť a celosť dekonštrukcie spočíva v jej uplatnení vo všetkých sférach – ide o všeobecnú dekonštrukciu, ktorej všetko podlieha. Táto dekonštrukcia sa nesie v znamení konca logocentrizmu, ako takého narábania s pojmami, ktoré spôsobili absolutizáciu ich významu a ich uplatňovanie na všetky veci okolo nás s nádychom objektivity a možnosti poznania pravdy. Rorty sa (spolu s Vattimom) domnieva, že pokiaľ sa „*pravda nenachádza na úrovni faktov, ale len na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splyva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, analytickou a kontinentálnou filozofiou, ateizmom a teizmom*“ (Rorty, 2007, s. 13).

Ani logocentrizmus, ani nekonečné dokazovanie tvrdení vo forme experimentov a tvorby paradigiem, ani mytologické vnímanie existencie Boha a jeho nekonečných zásahov do života ľudí nie sú tou pravou cestou, ktorá vedie do budúcnosti, ktorá nás čaká, ktorú už dokonca možno aj žijeme. Základom životaschopnej spoločnosti je existencia dialógu, odstup od metafyzicky formulovaných dogiem, ale rovnako od vedeckého spôsobu vysvetľovania sveta. Vedenie dialógu nielen zmierňuje dogmatizmus v náboženstve, ale zároveň mu môže poskytnúť novú platformu s dôrazom na človeka, jeho hodnoty a jeho potreby – čo je predpokladom existencie spoločností fungujúcich v demokratickom duchu. Ak by náboženstvo prijalo takúto podobu, vzdalo by sa nárokov na absolutizáciu, jeho fungovanie v súčinnosti s filozofiou, vedou, ba aj politikou by mohlo byť zjavnejšie, skutočnejšie a efektívnejšie.

Slabé myslenie preto nespôsobuje len oslabenie tradičnej ontológie, ale stavia filozofa do novej úlohy, v ktorej sa môže stať spojovacím prvkom pri návrate vnímania dejinnosti a definitívneho odstránenia vzťahu k metafyzicky predstavovanej nemennosti ako štruktúry večnosti. Filozofia by mala prestať klásť nárok na demonštrovanie večnej pravdy, ale mala by

<sup>1</sup> Pozn.: Santiago Zabala – Ed. *Budoucnost náboženství*.



zdôrazňovať potrebu konsenzu, ktorý by sme na ceste hľadania pravdy mohli používať. Základným nástrojom akýchkoľvek úvah sa stáva dialóg a interpretácia. Uplatnenie interpretácie z pozícií slabého myslenia vytvára alternatívu k metafyzickému mysleniu najmä preto, že v súvislosti s otázkou existencie Boha nekladie dôraz ani na jeho existenciu, ani na jeho neexistenciu, ba ani nehľadá fakty a dôkazy bytia takejto entity, ale obracia sa na možnosti a rozsah interpretácie existencie Boha v individuálnom rozmere.

Dnes už sociologicky jasne pociťujeme odklon od dogmatických tvrdení v otázkach existencie Boha, čo však spôsobovali najmä inštitúcie sprostredkujúce moc náboženstva. Nemusíme už bezvýhradne tvrdiť, že existuje „*jediný, zásadný a normatívne pevný základ, o ktorý by sa mohlo opierať naše poznanie a etika*“ (Rorty, 2007, 17). Človek vstúpil do priestoru slobody a môže samostatne uvažovať a rozhodovať o spôsoboch dosahovania vytýčených cieľov a nemusí sa (ba často sa ani nechce) opierať o mystiku, falošné nádeje v otázke šťastia, o ktorého dosiahnutie sa neustále pokúša.

Ciele človeka v pluralitnom svete podliehajú neustálym zmenám. Už nehľadáme absolútne pravdy, lebo vieme, že všetko je možné podriaďovať pochybnostiam. Často prestávame absolutizovať aj v rámci súkromných cieľov, lebo sa to ukazuje ako nezmyselné. Sme uväznení v skutočnosti, ktorá podlieha neustálym zmenám a v relativizme našich dní. Jedinou možnosťou ako uspieť vo svete interpretácie je držať sa princípov demokracie, odvolávať sa na hermeneutiku, zaujať pragmatický postoj.

Rortyho prístup k náboženstvu je vskutku pragmatický a aj v tomto postoji sa uplatňuje jeho liberálne a individuálne vnímanie ľudských záujmov, potrieb každodenného bytia a spôsobov, akými dosahovať vytýčené ciele, hodnoty a šťastie vôbec. Rorty zdôrazňuje, že by sme nemali odsudzovať žiadnu skupinu ľudí – či už tých, ktorí sú ortodoxnými kresťanmi, alebo tých, ktorí sú ateistami, ale ani tých, ktorí nepotrebujú dokazovať ani popierať existenciu Boha, teda ani tých, ktorí sú „nábožensky nemuzikálni“ (termín prevzatý od M. Webera). Poslednú skupinu ľudí nemusíme bezprostredne označovať za ateistov, aj napriek tomu, že im akékoľvek spory v oblasti náboženských otázok pripadajú nezmyselné a aj zbytočné. Vo veku interpretácie ateizmus stráca na význame a nesiahá do takých obludných rozmerov ako kedysi, nevzbudzuje rozhorčenie a „*filozofi, ktorí nechodia do kostola, dnes už necítia takú nutnosť o sebe hovoriť, že žiadny Boh neexistuje*“ (Rorty, 2007, 35).

Rorty vníma spoločnosť ako kultúrny celok, v ktorom sú jej jednotlivé súčasti vzájomne úzko späté a prelínajú sa. Je to celok, v ktorom nie je nutné nadradzovať jednu oblasť nad druhú (či už ide o filozofiu, politiku, sociológiu a pod.). Je to súbor, ktorý pre svoje účinné fungovanie potrebuje čerpať zo všetkých svojich súčastí a to aj z pohľadu kritiky čerpania poznatkov v pozitívnom zmysle.

Práve pokusy o odlúčenie od metafyziky a od presvedčenia, že naše dejiny je možné uchopiť v zmysle epistemického absolútneho stavu poznania spôsobili aj nové chápanie náboženstva a prijateľnosť, či akceptáciu ako teizmu, tak ateizmu. Na jednej strane si môžeme predstaviť Hegela, ktorý nepripúšťa nahradenie pravdy láskou a na strane druhej Vattima, ktorý je presvedčený o prioritě kresťanskej lásky pred mocou, dogmatizmom a pravdou. Sme presvedčení, že varovanie pred dogmatizmom a mocou by „podpísal“ rovnako Rorty. Náboženstvo by si v tomto definovanom priestore malo prestať nárokovať na svoje (metafyzicky) tradičné miesto v epistemickom priestore, pretože na naplnenie takýchto cieľov nemá dostatok vedeckých nástrojov. Týmto spôsobom by sa mohol zotrieť spor medzi náboženstvom a vedou. Ak náboženstvo naozaj stratí (resp. dnes už stratilo) právo a možnosť dožadovať sa akceptácie v rovine, v akej je akceptovaná a chápaná veda, nemusí sa vnímať ako neúspešný konkurent empirického bádania ale ako zadosťučinenie v oblasti emócií. Je potrebné prestať ho vnímať v kontexte pojmu onto-teológia, čo neznamená dožadovať sa marginálneho priestoru pre jeho uplatnenie. Náboženstvo v tejto situácii ostáva súčasťou skutočných ľudských potrieb – stále zostáva možným horizontom zmysluplného dosahovania ľudských cieľov.

Človek v dnešnej dobe nepotrebuje objektívnu pravdu k tomu, aby sa dokázal orientovať vo svete. Nepotrebujeme ani projekciu nášho života prostredníctvom vzorcov, presných a nemenných pravidiel preto, aby sa nám ukázal život vo svojej celistvosti a naplnenosti. Dnes ide skôr o vzájomnú dohodu a konsenzus, na pozadí ktorých sa stále môžu zvyrazňovať naše kultúrne zvyklosti. Aj tradícia sa teda môže ukázať ako nástroj, ktorým môžeme dosiahnuť naše ciele.

Priestor, v rámci ktorého sa môže náboženstvo vykloniť do postmetafyzickej pozície predstavuje dialóg. Nevyhnutne však musíme zmeniť naše opisy a rozprávanie o skutočnosti a musíme začať interpretovať. Ak tomu tak ešte stále nie je, resp. toho nie sme schopní, tak to bude zrejme preto, že sme sa nestali dostatočne „veľkými nihilistami“ (Vattimo v tejto súvislosti vhodne parafrázuje Nietzscheho).

Či už ide o otázku filozofie, alebo náboženstva, obidve neustále rezonujú v myšlienkach nielen filozofov a teológov, ale aj v rámci diskurzu spoločnosti. Každá časť nášho spoločenského, kultúrneho života, každá oblasť nášho bytia nám ponúka nespočetné množstvo možností (často náhodných možností), z ktorých si vyberáme tie, ktoré nám aktuálne najviac vyhovujú, a ktoré dokážu byť nápomocné pri dosahovaní nami vytýčených cieľov. Dnes sa môžeme tešiť z možností, ktoré sú pluralitné, z možností, ktoré nás nemusia spútať metafyzicky univerzálnymi pravidlami, či tvrdeniami, ktorým sa musíme bezvýhradne podriaďovať. Je pravdou, že filozofia nám nemôže poskytnúť viac ako len hypotézy. Avšak aj hypotézy nadobúdajú význam zvlášť vtedy, ak dokážu urobiť človeka vnímavejším a citlivejším k svojmu životu, svojmu okoliu a spoločnosti vôbec.

## LITERATÚRA

1. DEWEY, J. 1996. Rekonštrukcia vo filozofii. In *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Zost. Bodnár, J. – Krajčovič, M. – Patočka, J. - Várossová, E.: Bratislava: Epoque, 1996.
2. PEREGRIN, J. 1997. Současná filosofie USA: analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu. In Putnam, H. – Rorty, R.: *Co po metafyzice?* Prel. J. Peregrin. Bratislava: Archa, 1997.
3. RORTY, R. 2006. *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Kalligram, 2006.
4. RORTY, R. 2006. Toward a Postmetaphysical Culture. In *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Interviews with Richard Rorty. By Eduardo Mendieta. California: Stanford University Press, 2006.
5. RORTY, R. – VATTIMO, G. 2007. *Budoucnost náboženství*. Ed. S. Zabala. Prel. L. Johnová. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007.

## AKTUÁLNOSŤ FILOZOFIE

### Actuality of Philosophy

**Mgr. Klement Mitterpach, PhD.**

Katedra filozofie, FF UKF Nitra  
Hodžova 1, 94974 Nitra  
e-mail: kmitterpach2@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok je venovaný otázke, v akom zmysle je filozofia aktuálnou? Pokúsim sa v krátkosti konfrontovať s takými koncepciami a postojmi voči filozofii, ktoré v mene jej neustálej aktualizácie odmietajú pracovať s filozofiou ako relevantným životným konceptom, resp. zmysluplnou aktivitou, „oslovením“, ktoré sa pohybuje mimo aprioristických trivializácií a bagatelizácií vlastného zmyslu a reči filozofie v schematických predstavách o jej dejinách, systéme, interdisciplinarite či výchovnom poslaní. Otázka aktuálnej „užitočnosti“ filozofie bude rekontextualizovaná s prihliadnutím na Aristotelovu špecifikáciu vlastnej oblasti skúmania etiky ako aj Heideggerovu interpretáciu poznania (epistémé) a reči.*

**Abstract:** *The paper is dedicated to the question: in what sense can philosophy be considered as actual? I would like to deal with those conceptions and attitudes towards philosophy which, in the name of its perpetual actualization, refuse to take philosophy as a relevant living attitude towards life, sense-providing activity, address, which moves outside aprioristic trivialization and under estimation of its own sense and speech as it often happens in schematic representation of philosophy within its history, system, interdisciplinarity or its subordination to educational goals. I will try to recontextualize the question of the actual “usefulness” of philosophy according to Aristotle’s specification of the region of the ethical (episteme ethiké) as well as according to Heidegger’s interpretation of the knowledge (epistémé) and language (logos).*

**Kľúčové slová:** *Aristotelova etika – konanie – teoretický život – epistémé – oslovujúca reč – polis*

**Keywords:** *Aristotle’s ethics – practical activity – theoretical life – episteme – speech of address – polis*

## ÚVOD

Uvažovať dnes o filozofii vážne bez prívlastku, ktorý by poukazoval na jej špecializáciu a v istom zmysle predstavoval aspoň minimálnu legitimizáciu jej odbornosti, dôveryhodnosti, t.j. aktuálnosti, je podozrivé. Práve dejinné či systémové traktovanie filozofie, resp. členenie filozofie do filozofických odborov, podľa ktorých dostáva filozofia svoje prívlastky, prípadne odvolávanie sa na jej interdisciplinaritu, resp. výchovnú funkciu, slúži okrem iného ako legitimačná prax, ktorou sa signalizuje určitá poslušnosť výzve k odbornosti alebo užitočnosti filozofie. Existuje aj iná prax, ktorá už nesleduje terén osamostatnených spoločenských či prírodných vied, ale skôr tematickú rôznorodosť rôznych regiónov súcna vyznačených základnými pojmami a z nich vyrastajúcich disciplín, ktoré uchopené filozoficky v podobe filozofií rozmanitých oblastí, resp. vedy zakladajúcich pojmov, poukazujú na relatívne samostatným disciplinám inak neprístupnú filozofickú jednotu ich pôvodu. Snaha filozoficky artikulovať vlastnú problematiku napr. dejín, systematiky vied, interdisciplinarite, resp. výchovy a i., avšak bez analytiky základov zmyslu ich spojenia, t.j. jednoty pojmu filozofie, zrejme tiež podlieha objednávke spôsobu tematizácie, ktorému ide predovšetkým o aktualizáciu úlohy filozofie. Ved’ ani v konštatovaní interdisciplinarite, či už ako nevyhnutnej vlastnosti alebo ako potreby súčasných vied, nejde primárne o vhlád do zmyslu aktuálneho rozvrhu proble-

matiky predmetných oblastí skúmania, teda možnosť artikulácie ich dejinnej súvislosti, ale o snahu resuscitovať filozofiu v úlohe sprostredkovateľa tam, kde jej patrila úloha artikulácie pôvodu, t.j. špecificky ľudskej základnej životnej praxe.

Je možné predstaviť filozofiu ako aktuálnu tam, kde ju treba neustále aktualizovať? Je to možné tam, kde táto aktualizácia prebieha ako „zachytávanie“ aktuálnych tém, vďaka čomu filozofia znova a znova potvrdzuje svoju aktuálnu schopnosť byť filozofiou toho vždy najsúčasnejšieho? Ladislav Benyovszky vo svojom texte *Náhlost. Myšlení bytí z času*, ktorý je rozhovorom s Heideggerovým myslením akcentuje túto nutkavú potrebu aktualizácie ako bytostný rys súčasnosti. V tejto perspektíve, nestáť pod vládou aktuálneho, neznamena venovať pozornosť aktuálne opomenutej či nedostatočne preskúmanej téme (Benyovszky, 2005, 14). To, čo možno heideggerovsky nazvať „vecou myslenia“ nespočíva v apelatívnom zachraňovaní či programovom projektovaní významu filozofického myslenia aktualizáciou myslenia konkrétneho autora, ale v Benyovszkeho dôraze, ktorým sledujúc Heideggerom otvorený problém „veci myslenia“, spočíva predovšetkým v predbežnom rozlíšení tematizácie súcna (*Betrachtung*) a premyslenia záležitosti myslenia (*Besinnung*) (Benyovszky, 2005, 22-23), v rozlíšení „predstavujúceho“ myslenia (*vorstellendes Denken*) a premyslenia „zasiahnutosti“ (*Betroffenheit*) myslením (Benyovszky, 2005, 22). Táto diferenciacia však nepredstavuje rozdiel alternatív, ale súvislosť a podmienenosť, ktorá vždy spočíva v určitom zakrytí pôvodnejšej možnosti tým, čo ju ako odvodené (*vorstellendes Denken*, *Betrachtung*) zdanlivo nahrádza.

Naším zámerom je akcentovať *aktualizáciu* ako požiadavku, ktorá sa kladie na filozofiu v mene jej „praktického využitia“. Ide nám teda o presvedčenie, podľa ktorého, aby bola filozofia aktuálnou, t.j. aby sme vôbec mohli v súčasnosti hovoriť o filozofii ako o niečom skutočnom a nie iba antikvárnem, musíme vykázat jej užitočnosť, jej praktickú využiteľnosť. Vychádzame teda z určitého *locus communis*, ktoré je možno naozaj iba „lokálnym“, avšak voči spomínanej vláde aktuálneho komplementárnym presvedčením. Podľa tohto presvedčenia, filozofiu nestačí aktualizovať úctivým pripomenutím, či muzeálnou archiváciou myšlienok, ale za aktuálnu ju považujeme vtedy, keď je praktickou, užitočnou, t.j. keď sľubuje „aktuálne“ využitie. Súčasťou tohto postoja je i presvedčenie, že filozofia, ktorá sa spolieha na svoj vlastný zmysel je principiálne neaktuálna, keďže jej zmysel musí spočívať v jej užitočnosti, t.j. v odkázanosti jej činnosti alebo produktov na „vonkajšie“ ciele, ktoré nestanovuje. Hovoriť v tomto prípade doslova o užitočnosti a produktoch nemožno, keďže filozofia, od ktorej očakávame jej vlastnú činnosť a produkty, filozofia, ktorá by sa spoliehala na vlastný zmysel, je vlastne iba *teóriou*, môže byť iba teoretickou nie praktickou filozofiou. Jej teoretickosť je pritom práve synonymom a zároveň exemplárnym príkladom „neužitočnosti“, pričom teoretickosť ostatných vied je „vykúpená“ práve ich užitočnosťou.

Čo považujeme za praktické tam, kde teoretickosť filozofie aktuálne pohoršuje svojou zbytočnosťou, t.j. nezodpovednosťou voči potrebám spoločnosti? To, čo smeruje k produktu, alebo to, čo je možné predstaviť ako produkt, dielo, ktoré môže byť užitočné. Užitočnou je preto tvorba, *poiésis*. Test praktickosti prebieha ako hľadanie produktu. Filozofia by tak, vyjadrené aristotelovskými výrazmi, nebola ani teoretickou ani praktickou ale *poietickou* – *produktívnou činnosťou*. Konanie (*praxis*) je substituované tvorbou (*poiésis*), namiesto rozumnosti (*fronésis*) uvažujeme o umení (*techné*)<sup>1</sup>. Aby bola teória užitočnou musí byť teóriou tvorby, nielen v zmysle návodu k tvorbe, ale i výkladom výhradne toho, čo je produktívne. Aj zmysel *teórie* sa teda dá čítať iba z *poiésis*, a to ako jej *techné*, ktoré navyše v tejto substitúcii zakrýva diferenciu *poiésis* a *techné*. Prax však vypadla z hry. Je tu reč o praktickosti, ale nie je tu reč o „*praxis*“. V tomto zmysle je to vlastne vyslovene „ne-praktické“ myslenie, t.j.

<sup>1</sup> Porovnaj VI. knihu Aristotelovej Etiky Nikomachovej. Aristoteles tu hľadá výmer *fronésis* v kontraste s inými dianoetickými zdatnosťami.

myslenie, ktoré sa dožaduje praktickosti, pričom nedokáže dať zmysel tejto požiadavke samotnej, t.j. v konečnom dôsledku rozlišovať medzi *praxis* a *poiésis*, medzi činnosťou a schopnosťou tejto činnosti. Úvaha o praxi tu bola nahradená úvahou o produktivite, ako podmienke každého skutočného a teda i aktuálneho vzťahu k svetu. V skutočnosti tu neexistuje žiadne „praktické“ myslenie, pretože tu nie je dôvod hovoriť o praxi samotnej, t.j. bez toho, aby bola pochopená už iba ako *výkon techné*. Zmysel praktického myslenia tak zvyčajne chápeme v intervale od rutiny po vynaliezavosť, z čoho je tiež zrejmé že inovácia a rutina v skutočnosti nepredstavujú dva bytostne rôzne postoje k myslieniu, ale dve možnosti *poietického* chápania praxe. Sme teda zneistení nielen ohľadom vlastného zmyslu *praxis* ale i zmyslu *poiésis*.

Ide teda o otázku „praktickosti“ *praxe*, ktorá v predchádzajúcom kontexte nielen úplne chýba, ale predovšetkým nedáva žiaden zmysel. Táto otázka nie je nová a nepatrí ani medzi aktuálne. V dejinách západného myslenia sa prvý raz stáva témou v Aristotelovej *Etike Nikomachovej*. Ide v nej doslova o skúmanie toho, čo tvorí praktickosť praxe. Aristotelova *Etika* je predovšetkým skúmaním oblasti ľudského konania (*prattein*), ako základnej charakteristiky pohybu ľudského života, ktorý zároveň zahŕňa jeho základnú tendenciu. Úlohou Aristotelovej *Etiky* je predovšetkým získať a zaistiť prístup k fenoménu praxe (konania), t.j. rozvrhnúť východiská a postup skúmania tak, aby bolo možné vôbec uvažovať o nejakej *epistémé praktiké*, t.j. rešpektovať svojbytnosť, pôvodnosť tohto fenoménu ako i špecifických požiadaviek týkajúcich sa tejto *epistémé* a jej artikulačných možností.

## ARISTOTELOVA ETIKA

Aristotelova *Etika* je pozoruhodná aj v inom zmysle: je nielen pojednaním o konaní, ale i o filozofii, a to práve v perspektíve tematizácie praxe ako vlastného pohybu ľudského života. V určitej trivializácii možno povedať, že Aristotelova *Etika* je pojednaním o „mieste“ filozofie v ľudskom živote, presnejšie o filozofii nielen ako o jednom zo spôsobov ľudského života, ale ako cieľi života. Aristotelov záver možno spočiatku podozrievať nielen zo straty vlastného fenoménu konania, ale predovšetkým z toho, že napriek pôvodnosti a sebestačnosti mravného konania prezentuje Aristoteles práve filozofiu ako posledný zmysel každého konania. Napriek tomu chce výslovne ukázať, že zvrchované miesto filozofie nie je výsledkom jeho filozofickej naivity, náruživosti, alebo pojmovej sofistiky, ktorá ťaží z vágnosti pojmu konania, ale je dôsledkom konanie ako konanie tematizujúceho výkladu, v ktorom sa ukazujú vlastná orientovanosť a určitosť výkonu ľudského života.

Pohyb ľudského života sa odohráva práve v konaní a vyznačuje sa tým, že cieľom života v jeho konkrétnom spôsobe (*bios*) je vždy život sám. Aristoteles tak vo svojej etike vystihuje základnú podmienku skúmania, a to, že život ako *praxis* je „produktom“, ktorý nie je „mimo“ (*para*) tejto činnosti života, lebo ním je ona sama. Práve kvôli tejto podmienke možno konanie hodnotiť, ba vôbec tematizovať ako pôvodný fenomén. Ak sa pozrieme na život ako na dielo (*ergon*), je zrejmé, že týmto produktom je žitie samo tým, o čo nám ide. Ono žitie však nie je minimálnou podmienkou všetkých ostatných cieľov, ale ako cieľ predstavuje „skutočný“ život. *Etika* nemá iba konkrétnejšie vymedziť, čo znamená „skutočný“ život, aké činnosti alebo vlastnosti majú na ňom svoj podiel, ale ukázať, že otázka jeho naplnenia a cieľa je predovšetkým otázkou pochopenia svojbytnosti ľudskej činnosti, a až v rámci tejto úvahy rozhodovaním o „hodnote“ rôznych cieľov, resp. druhov života (*bioi*). Aristotelovo chápanie činnosti sa tak dopĺňa s tým, ktoré poznáme z jeho spisu *O duši*, kde opisuje *dušu ako skutočnosť tela* (Aristoteles, 1995, 51). Aristoteles predovšetkým zdôrazní diferenciu, ktorá sa tu ukáže ako rozhodujúca: rozdiel činností, ktoré volíme a chápeme ako prostriedky a tie, ktoré naopak chápeme ako ciele, t.j. ich vykonanie samo je tým, čo nielen spô-

sobuje nejaké stavy a pocity uspokojenia, ale predovšetkým tým, čím má byť, t.j. práve ich uskutočnením. Aristotelova ontologická optika tu zvyrazňuje tie aspekty konania, ktoré v jeho inštrumentálnom chápaní vytlačame mimo zorné pole chápania činnosti vôbec.

*Ako vôbec možno hovoriť o konaní ako výsledku, konci, celi konania? Ako má tento dôraz na svojbytnosť konania ukázať zvrchovanosť svojbytnej filozofie?* Tieto zarážajúce otázky poukazujú na ešte základnejšiu otázku: *ako je vôbec možná etika?* Ako vôbec bolo možné niečo také zmysluplne obhajovať, prezentovať, a to navyše ako predmet špecifickej *epistémé* v antike? Rozumieť a vysloviť súvislosť vedenia (*epistémé*) a jej prívlastku „*praktiké*“ je filozofickou úlohou. Práve filozofia je postojom, v ktorom nám ide o uchopenie niečoho ako jeho samého, a to aj tam, kde by sa niečo také nielen z hľadiska *locus communis*, ale i z hľadiska teoretickej aporematickosti predmetu skúmania ukazovalo ako „nemožné“. Ide o filozofickú úlohu, napriek tomu, že Aristoteles vyslovene zdôrazní, že cieľom etiky nie je teoretické poznanie (Aristoteles 2011, 54). Je filozofickou preto, lebo vôbec dbá o svoj predmet tým, že mu prispôsobuje jemu vlastný spôsob predvedenia a výkladu. To znamená, že takto predvedená zostáva vec etiky kontextovaná do poriadku sveta, nie izolovaná v mriežke tradovanej filozofickej disciplinariny.

Pre pochopenie spôsobu, akým Aristoteles odкрýva povahu ľudského konania treba zdôrazniť, že konanie má svoj vlastný pohľad, náhľad na skutočnosť, ktorú „vidí“ ako situáciu, v ktorej sa rozhoduje nielen o prostriedkoch na uskutočnenie cieľov konania, ale aj o udržaní zacielenosti tejto situácie. Tento vid sa nedá redukovat' na nejakú teóriu praxe, ani na predstavu plánu, resp. programu konania. Konanie nie je slepou akciou, ktorou sa „vykoná“ to, čo bolo vopred rozhodnuté, nie je iba sprostredkujúcim prevedením postupu tvorby produktu. Konanie je spôsobom, akým sa nám ukazuje pravda, t.j. ukazuje skutočnosť situácie, a to ako „vždy mojej“ situácie, keďže vďaka konaniu a nie vďaka teoretickému vedeniu môžeme byť aktuálne v stave (*hexis*) správne konať, čo znamená artikulovane „vidieť“, mať vôbec možnosť rozvážiť situáciu. Aristotelov dôraz nespočíva iba v identifikácii života ako konania, ale predovšetkým konania ako určitého pochopenia toho, čo znamená žiť. Vďaka tomu dôrazu chápe situáciu ľudského života ako orientovanú, a jeho konanie ako zacielené. Táto orientovanosť neznamená iba vytýčenie cieľov, ale predovšetkým odkrýtie toho, čím konanie je a má byť ako ľudské, t.j. človeku primerané, rozumné. Tak možno vôbec zahliadnuť konanie ako cieľ, v ktorom sa odkrývajú počiatky konania. Tento vhl'ad *fronésis* sa spoluvykonáva v priebehu konania vždy znova, aby sme „to, čo môže byť vždy inak“ sprehľadnili s ohľadom na jeho v každom okamihu obnovovanú, resp. udržovanú orientáciu, t.j. rozhodovali o konaní v priebehu meniacich sa okolností.

Na *fronésis* ako aktuálnej, skutočnej schopnosti je zrejmé, že „byť v tomto stave“ neznamená, o tomto stave vedieť, resp. uvažovať o nejakom konaní, ale byť v stave výkonu konania, v ktorom sa táto rozumnosť vlastne uskutočňuje ako činný stav (Aristoteles, 2011, 165). „*Fronésis* sa vykonáva v predbežnom výhľade na konkrétne konanie a dokončuje sa v tomto konaní samotnom“ (Heidegger, 1992, 139).<sup>2</sup> Aristoteles vlastne zdôrazňuje, že ak má byť reč o ľudskom živote, tak nemožno redukovat' fakt, že ide o činnosť, pohyb a zároveň o schopnosť tejto činnosti, ktorá je sama bez ohľadu na jej výkon prítomná, aktuálna, t.j. má svoje bytie. Táto činnosť je nielen predmetom vhl'adu do situácie, ale tento pohľad sám, spôsob videnia pravdy sa uskutočňuje v súčinnosti s konaním. Nepredstavuje fázu procesu (najskôr teória potom konanie), nie iba nasledovaný alebo nahradený. Skutočnosť činnosti *fronésis* možno pochopiť ak vôbec ponecháme schopnosti jej vlastnú, činnosťou, t.j. konkrétnym výkonom neredukovateľnú skutočnosť. Konštatovať ich „dynamickú jednotu“ by bolo frázou, ak by sme nezdôraznili, že skutočnosť schopnosti je prítomnosťou samotného výkonu, avšak

<sup>2</sup> „Im Vorblick auf eine bestimmte Handlung wird die *fronésis* vollzogen, und sie kommt zu ihrem Ende in der Handlung selbst.“

práve v podobe *stavu*, t.j. bytia možnosti uskutočnenia. Samotný výkon, uskutočňované konanie, je zasa prítomnosťou tohto stavu schopnosti, t.j. skutočnosti tejto možnosti. Skutočné konanie sa preto nedá redukovať iba na prítomnosť výkonu, keďže mierou skutočnosti konania je skutočnosť konajúceho, ktorá nie je predpokladom ale výsledkom konania.

Aj keď by etika podľa Aristotela mala byť príkladom užitočného, t.j. nie čisto teoretického poznania, svojbytnosť teoretického poznania, ktorú predstavuje práve v jej kontexte, nespočíva v užitočnosti. V čom teda? Práve tento spôsob pýtania sa stáva možným v perspektíve etiky, a nevyhnutným, ak chceme hovoriť o teoretickej činnosti, ktorá nie je len zvláštnou eventualitou, ale vlastne plnou realizáciou toho, čo sa nám zdalo byť iba prostriedkom správneho konania: rozumu. Ide teda jednak o to, kam patrí v kontexte etiky teoretická činnosť, ak sa prejavuje v dištinkcii voči konaniu, ktoré má svoje vlastné videnie (*noein*). Môže byť vôbec teoretická činnosť cieľom? Fakt, že teória, tak isto ako život sám, nie sú iba automatickými pohybmi, dianiami, ale naopak môžu byť *cieľmi*, Aristoteles nenechá spadnúť pod stôl. Svojbytnosť teoretického poznania v kontexte účelového konania je otázkou, ktorá sa stane naozaj otázkou – niečím, čoho sa nechceme iba zbaviť, ale naopak, vidieť to v danej praktickej súvislosti ako dôležité - až tam, kde praktické konanie vidíme ako cieľ, t.j. práve vtedy, keď je ho volíme samo pre seba.

Teoretické poznanie v úlohe takéhoto cieľa nás možno prekvapuje menej ako etika v úlohe užitočnej teórie. Neprekvapuje nás, že teoretické poznanie patrí medzi neužitočné veci, a preto sa nás netýka ako nevyhnutný cieľ života. Viac možno prekvapuje konanie zamerané na vlastný život, ktoré je výzvou k takému postoju, k takej túžbe, ktorá chce brať správne konanie ako vlastné dobro, a to bez ohľadu na jeho užitočnosť. Možnosť etiky je daná možnosťou voliť konanie ako cieľ. Z toho je zrejmé, že táto možnosť nie je ukážkou v sebe uzavretej bezúčelnosti, ale skutočnosti činnosti, vďaka ktorej je „dobro“ (*to agathón*) nielen idealistickým projektom, úbežníkom cieľov iných činností, ale vždy otázkou našej vlastnej ontologickej prítomnosti, ktorá je v našich rukách.

Teoretické poznanie má pre svoju exemplárnu neužitočnosť v etickom vide svoje nezastupiteľné miesto, keďže je už z hľadiska *locus communis* tou vecou, ktorú niektorí volia pre ňu samotnú, a to aj bez toho, aby boli považovaní za cnostných, resp. bez toho, že by im osožilo (Aristoteles, 2011, 169). Je zrejmé, že vzťah teoretického ku praktickému nie je reflexívnym vzťahom. Toto videnie problému by zahľadilo skutočnú orientáciu Aristotelovho ale i antického videnia skutočnosti a povahy filozofie. Teória nie je reflexiou konania, teoretické poznanie nie je „uvedomovaním“ si konania v ideálnom prostredí neutrálneho vedomia. Z hľadiska jeho všeobecne uznávanej svojbytnosti ako cieľa je zároveň tradičným zdrojom rozpakov, pokiaľ ide o jeho hodnotu, úlohu v *polis*. Práve v tomto svetle tematizuje Aristoteles otázku teoretického poznania v *Etike* ako otázku porovnania miery sebestačnosti ako kritéria autonómnosti teoretického života ako cieľa. Otázka sebestačnosti nevedie iba k porovnávaniu, ale k tomu, čo je najvyššie (*akrotatón*), čo si vystačí ako cieľ. Ide teda o to, čo možno voliť iba ako ono samo, bez iných očakávaní či projektov, ktoré by počítali s možnou užitočnosťou teoretického poznania. Voliť teoretické poznanie pre niečo iné, neznamená zneužiť ho, ale minúť ho, a to práve ako skutočnú činnosť, o ktorej už bola reč. V tejto perspektíve sa teda teoretické poznanie ukáže v tom, čím je v „skutočnosti“, teda *činnosťou* (*energeia*), ktorá je neprenosná, t.j. možno ju voliť ako cieľ iba individuálne, nie kolektívne.

Skutočnosť čistého nazerania (*theórein*) je teda skutočnosťou toho, čo možno vyslovene voliť ako cieľ života, čím sa ukazuje, že nie je ani spontánnou a nevyhnutnou reflexívnosťou vedomia, ani automatickým uskutočňovaním potenciality sebakultivácie. Aristoteles vlastne ukazuje, že voliť teóriu nie je nevyhnutné, ale nesamozrejmé, že táto voľba je v skutočnosti vlastne radikálnou voľbou *života ako cieľa*, že nie je nejakým okamihovým testom evidencie sebareflexívneho *cogita*. Vedenie (*epistémé*) je tak nazeraním, ale ako skutočné je

vždy individuálnym „postrehnutím“ toho, čo sa dáva v jeho konštitúcii. Zrejmosť ale i mnohoperspektívnosť väzby nazerania a konania sa ukazuje práve v tom, ako Aristoteles chápe myslenie ako zdatnosť, ktorú mapuje v jej viacerých významoch, v rôznych spôsoboch nielen „videnia“, ale i uskutočňovania pravdy<sup>3</sup>, teda dia-noetických zdatnostiach, vďaka ktorým sa ukazuje nielen nejaká „verzia“ pravdy, ale pravda (bytie) určitej zdatnosti zodpovedajúceho súcna.

Aristoteles odlišuje *frónésis* od *sofia*, múdrosť, schopnosť nazerat pravdu vecí, ktoré sú vždy tak isto, nemenné. *Sofia* tak nepredstavuje „dodatok“, ale kontrast, v ktorom sa *frónésis* ukazuje vo svojom vlastnom spôsobe „sebestačnosti“. Mohlo by sa zdať, že toto kontrastovanie je vlastne zbytočné. Konanie je cieľom nie vo všeobecnom zmysle, ale ako konanie konajúceho. To však znamená, že konkrétnosť konajúceho je počiatkom konania. *Fronésis* nie je „poučením“, ale výkonom toho, kto je už *frónimos*, t.j. už je dobrý (*agathos*) kto je uskutočnený, kto spočíva vo svojom „konci“ (*telos*) (Heidegger, 1992, 166). Pôvodnosť *frónésis* spočíva práve v tejto podmienke, ktorá je zároveň jej nedostatkom, teda tým, na čo poukazuje každé konanie, t.j. na konajúceho ako toho, kto/čo je tým „iným“ konania, ktorého počiatky (*archai*) sú vždy „iné“. Rozumne konajúci je mierou skutočného konania. V Aristotelovej *Etike* ide nielen o neredukovateľnosť *frónésis*, ale aj o neredukovateľnosť konajúceho. Ak je v prípade *frónésis* konajúci posledným potvrdením jej nedokonalosti, ne-sebestačnosti, je konajúci v prípade *sofia* dokladom časového obmedzenia jej výkonu, jej ne-trvalosti.

*Sofia* je možnosťou činnosti, ktorá spočíva v nazeraní večného. Nepridáva k ľudskému životu nič a ten ani nie je jej témou. *Sofia* je možnosťou vidu toho, čo je večné, v nej sme orientovaní na to, čím sami nielen nie sme, ale ani nemôžeme byť. Večné znamená v tomto kontexte predovšetkým to, čo je stále prítomné. Svojbytnosť toho, čo je nazerané tam, kde sa *sofia* realizuje vo svojej vlastnej činnosti nazerania (*theórein*) paradoxne spočíva v svojbytnosti toho, čím nie sme, v sebestačnosti, ktorú nikdy trvalo nedosahujeme. Je pozoruhodné, že svojbytnosť tohto *theórein* ako najsebestačnejšej podoby ľudského života spočíva v nazeraní toho, čo nám tak radikálne neprináleží. Zároveň treba zdôrazniť, že je najlepšou ľudskou možnosťou práve preto, lebo netuži po inom ciele ako po tomto zotrvaní v prítomnosti toho, s čím sa pomeriavame iba myslením, t.j. činnosťou rozumu. Práve tu sa ukazuje, prečo ide o činnosť, ktorá nie je vynaliezanim, ani sprostredkovaním niečoho iného, nie je ani produktívnu ani užitočnú. Ak Aristoteles tvrdí, že nemá žiaden „vonkajší“ cieľ, je pozoruhodné, že sa neuskutočňuje tematizáciou seba samej, ale toho, čo je večné. Odpovedanie tomu, čím nie sme ani v možnosti, nazeranie toho, čím nie sme, sa odohráva ako činnosť, v ktorej sme sami sebe prítomní bez toho, aby sme sa stali sami sebe témou, ako je tomu v *praktiké epistémé* etiky.

Aristotelovo uchopenie skutočnosti ľudského života spočíva v presvedčení, že rozum nie je uzatvorenou cirkuláciou voľnobežnej špekulácie, ale predovšetkým otvorenosťou bytosti, kde sa táto otvorenosť odohráva ako činnosť, v ktorej sa táto bytosť ukazuje ako „hottová“ práve tam, kde je prítomná jestvujúcemu v jeho nazeraní. Fakt, že rozum ako nazeranie je primárne takouto otvorenosťou, znamená, že je vlastne radikálnou „poslušnosťou“ jestvujúcemu. Skutočnosť toho, čo nemôže byť prostriedkom konania sa v etickej perspektíve ne-stráca, neukazuje sa ako neutrálne vyskytujúce sa súcno, akási realita kozmického „pozadia“, nadbytku skutočnosti, ktorá nám nemá čo povedať, ale ukazuje sa v podobe permanentnej „dokonanosti“, v etickom zmysle „dokonalosti“.

<sup>3</sup>Heidegger interpretujúco prekladá „rôzne spôsoby, akým sa dostávame k poznaniu pravdy“, teda grécke *alétheuein* ako „verwahren“, uchovávanie, opatrovanie toho, čo sa v tej ktorej činnosti prislúchajúcemu nazeraniu opatrujúco udržuje (Heidegger, 2008).



Táto činnosť je vlastne rozpoznaním podoby života v jeho konštitúcii a to života nielen iného, ale vždy lepšieho ako ľudského, t.j. božského. Byť prítomný tak, že sa nielen ostatné súcno, ale práve to najlepšie, najprítomnejšie ukazuje v jeho počiatkoch je možnosťou ako vôbec otvoriť etickú perspektívu, ktorá spočíva na tejto otvorenosti lepšiemu.

Fakt, že bytosť, ktorá si vystačí vo svojom praktickom konaní a vo svojej činnosti má prístupný náhľad skutočnosti, ktorá vo svojej plnosti predstavuje predmet túžby, vôbec nie je samozrejímavý. Práve v etickom zmysle môže byť človek „prítomný“, pričom „byť prítomný“ tu znamená, že prítomnosť plnosti skutočného je nielen eventuálnym predmetom poznania, ale je prítomnosťou skutočnosti ako výzvy. To je opäť dôvod, prečo ide o prítomnosť skrze činnosť, ako prítomnosť pri ciele, ktorý sa nesnažíme naplniť, lebo vo svojom rozpoznaní a nazretí sa už vždy ako nazeraný naplnil.

Nazeranie sa týka toho, čo už nemusí byť vykonané alebo zhotovované, pretože je už vždy „tu“, t.j. ako vždy už hotové, celé a v tomto zmysle najlepšie, keďže mu nemôže nikdy chýbať jeho prítomnosť. Byť prítomný tomu, čo je takto prítomné je možné v pohybe, v činnosti, v ktorej nazeráť pokiaľ možno, čo najstálejšie, avšak vždy výhradne aktuálne, teda činne.<sup>4</sup> Nazeranie bezprostredne uchopuje. Toto uchopenie, aj keď samo bez reči (*aneulogú*) je tým, k čomu možno priviesť práve rečou. Nepredstaviteľnosť onoho *theórein* je príznakom práve hranice toho, čo je predstavované, teda prezentované ako niečo iné, a to v kontexte projektu či programu. Opäť vidno, že Aristotelova *Etika* nie je konštruovaná ako návod na sebarealizáciu, ale ako odkrývanie vrstiev toho, čo predpokladáme a vždy už chápeme tam, kde rozpoznávame určitosť a svojbytnosť ľudského života, ktorá sa demonštruje aj v tejto vyhrotenej a „nepredstaviteľnej“ možnosti aktuálneho nazerania toho, čo sme už vždy postrehli, prevzali, ale explicitne nielen neprivedli k slovu, ale v jeho samo-zrejmosti predovšetkým vôbec neregistrovali ako zrejmé.

Ak je Aristotelova *Etika* prvým *pojedením* praktickej filozofie, čo znamená prívlastok „praktická“? V Aristotelovom pojednaní *filozofia vystupuje ako „neužitočnosť“ par excellence a zároveň, krajnosť praxe, vďaka ktorej (z ktorej) je možné vôbec vidieť prax ako prax*. Ako rozumieť *Etike* ako pojednaniu, ktorého cieľ nie je poznanie ale rozumný život? Ako je možné tieto konštatovania zlúčiť, rozumieť im v nejakej súvislosti? Zdá sa, že ide vlastne o určitý rétorický obrat. Hovoriť o praxi predsa ešte neznamená urobiť niečo užitočným. Zdá sa, že jedinou možnosťou je predstaviť si túto prax pojednania ako prax vypovedania o praktickom, a toto vypovedanie ako vlastný zmysel praktickej filozofie. Filozofia by podľa toho bola praktickou iba v rétorickom zmysle slova ako *reč o praktickom*.

Otázka, čo znamená naše domáhanie sa „practickej“ filozofie ako jedinej skutočnej a aktuálnej filozofie, je tak konfrontovaná s inou otázkou: *ako súvisí konanie a reč*, akým spôsobom patrí ku konaniu reč?<sup>5</sup> Ak očakávame užitočnosť filozofie, tak očakávame práve príručku alebo komentár ako produkty skutočne „practickeho“ myslenia. Domnievame sa, že práve tu sa ukazuje, že jadrom predsudkov voči *filozofii ako určitému konceptu života* je práve určité *reduktívne chápanie reči a praxe*, chápanie filozofie ako reči o praxi.

<sup>4</sup> „Nous, jakožto čisté postřehování je za první ve své genuiní pohnutosti tehdy, když se jakéhokoli zařizujícího obstarávání vzdal a pouze postřehuje; za druhé je nous jakožto takovéto postřehování takovou pohnutostí, která tím, že dojde svého cíle, majíc na zřeteli to, co je čisté postřehovatelné, nejen neustává, nýbrž právě teprve tehdy – jakožto došlá ke svému cíli – je pohybem.“ (Heidegger, 2008, 49)

<sup>5</sup> Opäť je to otázka, ktorá je prvý raz výslovne prítomná práve v Aristotelovej *Etike*. Nejde pritom o zmysel toho, čo Aristoteles označuje ako *orthos logos* (správna reč). Ide o to, čo sa dá preložiť ako prejednávanie (*Durchsprechen*), teda *praxis metalogú*. Táto reč nie je komentárom k praxi, a nie je ani jej programom. Naopak, možno povedať, že praktický úsudok končí činom, ktorý je akoby záverom praktického sylogizmu. Je to reč, vďaka ktorej sa udržujeme „v strede“ (meson), v strede samotnej situácie, t.j. vďaka ktorej je možné túto situáciu nielen artikulovať, ale najmä konkrétnym konaním časovo vyhrotiť, t.j. konkretizovať sa v čase konania (kairos).

## HEIDEGGEROVA INTERPRETÁCIA OSLOVUJÚCEJ REČI

Z Aristotelovej *Etiky* vyplynulo, že *filozofia je činnosťou a zároveň predstavuje život v skutočnosti*, je najlepším životom, lebo je (už iba, a teda práve) *životom v činnosti*. Prvé vymedzenie zvyčajne chápeme predovšetkým ako prax interpretácie, prekladu, skúmania, výkladu filozofických textov. Horšie je to s druhým konštatovaním. Je zrejme, že tu nehovoríme iba o praxi interpretácie. Zdá sa, že očakávame ešte čosi nepredstaviteľnejšie ako Aristotelovo *noein*: súvislosť, v rámci ktorej táto prax interpretácie (textu) reči patrí k životu. V akom zmysle je interpretácia reči základným rysom či výkonom života?

Pochopiť práve interpretovanie filozofických textov z Aristotelovho vymedzenia ľudského života ako *praxis metalogú* – o to sa zaslúžil práve Heidegger. Nejde iba zdôraznenie filozofie ako diania výkladu textu, ale o výklad ako podobu reči, ktorá nás oslovuje a poukazuje na to, čo nie je našou vlastnou skúsenosťou, ale skúsenosťou filozofa, ako toho, kto hovorí o filozofii práve z kontextu úvahy o tom, čo znamená otvoriť možnosť vypovedať o ľudskom živote. Zrejme nie náhodou patrí posledná kapitola Aristotelovej *Etiky* otázke skutočného „pôsobenia“ úvahy, slova na „väčšinu“, na druhých (Aristoteles, 2011, 288).

Aristotelovu *Etika* nie je teda ukázkou toho, čo sa dá povedať o praktickosti filozofie. V silnom zmysle slova je filozofia „praktickou“ práve ak je filozofiou. Nejde o to, aký význam možno dať tomu, čo sa tradične nazýva praktickou filozofiou, ktorej praktickosti sa nedôveruje, pretože nie je dosť praktickou na to, aby prestala byť filozofiou. Návrat k Aristotelovi neukazuje nejaké zaujímavé, spracovanie témy netradičnými či archaickými výrazovými prostriedkami. Naopak, ukazuje takú expozíciu témy praktického, v ktorej je ľudské konanie predstavené ako spojené s rečou (*metalogú*), ktorá však vôbec nie je komentárom, ale rozvažujúcou artikuláciou „vždy mojej“, a teda „dejinnej“ situácie. Tento rekurz sa v neposlednom rade odvoláva na možnosť ako naraziť na reč, ktorá prekvapuje súvislosťami, ktoré považujeme dnes za nejestvujúce, alebo za číro rétorické, resp. dobovo podmienené a historickou praxou preverené ako naivné či neperspektívne. Nejde o konfrontáciu s tradičnou autoritou, ale o konfrontáciu s rečou, ktorá je praktickou, nielen preto, lebo ku konaniu vždy nejaká reč patrí, ale preto, lebo je *oslovujúcou rečou*. Neoslovuje nejakým historicky minulým ideálom, ale tým, čo aj keď sa v tejto reči nedostáva k vlastnému výrazu (Ausdrück), je tým, k čomu táto reč privádza.

Možno povedať, že ide o *heideggerovskú interpretáciu* Aristotela. *Etika* je potom *hermeneutikou každodenného rozvažovania, pôvodným kontextom filozofickej reči v praxi života*. Zdá sa, že rekurz k Aristotelovi v jeho heideggerovskej interpretácii potvrdzuje, že ak je *filozofia praxou, tak práve praxou čítania, resp. interpretácie textov*. Práve interpretačná prax by podľa toho bola zmyslom aktualizácie textu, a teda i filozofického myslenia. Čo to však znamená *čítať filozofický text*? Touto otázkou znova zdôrazňujeme zmysel reči, a to ako určitej *praxe* reči. Nie je práve reč tým hľadaným produktom filozofie a celá prax obstarávania a výskumu prameňov jedinou možnou legitimizáciou filozofie ako prameno-kritického výskumu, bádania a interpretácie toho, čo považujeme za samo o sebe bezprostredne neprístupné, teda vlastný zmysel vysloveného?

V kontexte Heideggerovho chápania filozofie ako *myslenia, ktorým odpovedáme na reč* možno povedať, že úlohou filozofického čítania je povedať to isté znova, t.j. nechať ukázať, ako sme voči tejto reči situovaní. Aristotelova *Etika* nás pouča o čítaní, pretože tematizuje vôbec prístupnosť výkladu ako výkladu ľudského života, a nie prístupnosť textu. Nie náhodou je preto Heideggerov náčrt fenomenologickej interpretácie Aristotela možný práve vďaka predbežnej charakteristike situácie výkladu, t.j. toho, akým druhom ľudského konania je vlastne samotný výklad, teda hermeneutickej situácie výkladu, ktorý nakoniec predstavuje i

zárodočnú podobu Heideggerovho *Bytia a času*. Je to vždy otázka, ako si rozumieme, ktorá tvorí rámec filozofického čítania, a v tomto zmysle je filozofická reč individuálne adresnou a zároveň dejinnou. Preto je neredukovateľným základom filozofie oslovenie, reč, ktorá nárok toho, čo má byť vyslovené, ukazuje vždy adresne a dejinne ako nárok na vyslovenie toho, čo považujeme za samozrejmé, na explikáciu tých základných pojmov, na ktoré sa odvolávame, keď vysvetľujeme zmysel tejto základnej explikácie. Sebestačnosť (*autarkeia*) teoretického života nespočíva v nejakom filozofickom súkromí, ale práve v spomínanej neredukovateľnosti individuálneho a konkrétneho uchopenia, na ktoré nemožno delegovať žiaden kolektívny subjekt.

Zmysel toho, čo nazývame oslovením nespočíva v motivačných diskurzoch, ani v osvetovom vychovávateľstve, či prehľadových alebo systematických zhrnutiach rôznych panoramatických obrazov sveta. Oslovenie je neredukovateľné, pretože vždy znova artikulované výslovne zamerané vyslovovanie tohto oslovujúceho. Tradične zdôrazňovaný rys kritickosti filozofie predstavuje predsa *étos*, ktorý, aj keby sme ho kvalifikovali ako minimum zachraňujúce vedeckosť filozofie, zostáva *étosom* bez ohľadu na to, ako skepticky, objektivisticky, realisticky budeme kvalifikovať náš základný postoj. Oslovenie nie je iba pedagogickým rysom filozofie ako školskej praxe, práve naopak, je práve tým rysom, vďaka ktorému školská ako aj vedecká prax formulujú svoje nároky na pravdivú výpoveď o svete alebo nároky na jej komunikovanie, výklad, resp. vyučovanie.

V Heideggerovom akcente práve antika nereprezentuje historický počiatok filozofie ako jej prvá fáza vývoja, ale fakticky, pretože exponuje zmysel filozofie z oslovenosti vecou, a z úlohy exponovať spôsob, akým „pristupujeme“ k veci tak, aby naše vyslovené jazykové vykazovanie využilo, (odpovedalo) reči tohto oslovujúceho. Určenie *zoónlogonechon* nehovorí o tom, že sme výhradnými vlastníkami reči, ale že sme tými, ktorí sú vždy už oslovení rečou, a to rečou, ktorá nie je mojou vlastnou, ba práve preto ju vôbec rozpoznávam vôbec ako reč, ktorá sa práve vo svojej fakticite toho, čo sa nás ako k nám pristupujúce „týka“, ukazuje ako nesamozrejmosť a výzva.

Podmienka *vypovedať v zhode s povahou veci* nám pripadá v antickom myslení ako akýsi štylistický úzus, ako relikvium nejakého nekritického pátosu, ktorý akoby dosvedčoval nedostatočné rozlíšenie dvoch poriadkov, poriadku reči, myslenia a poriadku vecí, a teda ako doklad toho, že sa toto myslenie stále naivne nedokázalo odpútať od sveta, aby jasne stanovilo rozdiel medzi tým, čo je v jazyku a tým, čo je vo svete. Ak čítame spolu s Heideggerom zmysel toho, čo sa neskôr u Aristotela vyslovuje vo vyhrotenej podobe ako „veda“, teda vedenie, poznanie, (*epistémé*), tak čítame nasledovné: „vedieť sa postaviť pred vec, to znamená rozumieť si s ohľadom na ňu“ (Heidegger, 1979, 192).<sup>6</sup> Niečomu rozumieť (*etwas verstehen*) znamená „rozumieť si s ohľadom na niečo“, z niečoho (*sich auf etwas verstehen*). V Heideggerovom akcente sa moje postavenie voči veci nielen nedá suspendovať, ale je vlastne tým, o čo ide. Znamená to vlastne „vedieť sa k tomu postaviť a v tomto zotrvať“, „zotrvať pri...“ (*verweilen bei*). K tomu možno uviesť ešte Heideggerovo zhrnutie: „*Epistasthai – postaviť sa pred niečo, stáť pred tým, a síce tak, že v tomto stáť pred niečím a pre ono samotné sa vôbec niečo ukáže, a to, my. Stáť-pred-niečím znamená: nechať si niečo ukázať, aby sme dokázali pred týmto ukazujúcim sa stáť, podľa toho, čím a ako toto ukazujúce sa je*“ (Heidegger, 1979, 200).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> „Dieses aufmerkende verweilende Vor-etwas-stehen, epistémé, er gibt und schließt in sich, daß wir dessen wovor wir stehen, kundig werden und kundig sind. Wir können, also kundig, der betreffenden Sache, vor der wir und zu der wir aufmerkend verweilendstehen, vorstehen. Einer Sache vorstehen können, d.h. sich auf sie verstehen. Epistémé übersetzen wir daher mit 'Sich-auf-etwas-verstehen'.“

<sup>7</sup> „Epistasthai – sich vor etwas stellen, davorstehen, und zwar, damit bei diesem Davor stehen und für dieses etwas sich zeige, und zwar uns (Medium). Vor-etwas-stehen besagt: sich etwas zeigen lassen, um dem Sich zeigenden vorstehen zu können, je nachdem, was und wie das Sich zeigende ist.“

Čo je teda *výnosom* (Austrag) takejto reči možno vidieť práve z týchto Heideggerových charakteristík: je to expozícia našej situovanosti voči veci ako tomu, čo nás oslovuje, osloveniu vecou. Oslovenie sa odohráva ako vyslovenie toho, čo je k dispozícii, t.j. ukáže sa, do akej miery sme vôbec schopní odpovedať, a to podľa toho, nakoľko túto reč rozpoznávame ako reč, ktorá odomyká našu situáciu, aj keď práve hovorí z úplne inej dejinnej situácie. Bez ohľadu na akékoľvek dejinné situácie je vlastne zarážajúce, že aj tam, kde je reč o konci filozofie, metafyzike, stále rozumieme – nie textu, významu viet či odkazu, ale práve závratnej cudzote (*Unheimlichkeit*), ktorej sa reč vystavuje v akejkoľvek epoche, ako reč filozofická. Nech by sme mali vyriešené otázky, ktoré predkladá naivne patetický antický autor akokoľvek, tak dôrazu na konfrontáciu s tým, čo je „nevlastné“ rozumieme práve vďaka tomu, že tu nejde o konkrétnosť určitého vystihnutia predmetu poznania, ale o vlastnú konkrétnosť toho, kto je oslovený, ktorú ako „konajúci“ musíme podstupovať, keďže práve prax života je vedecky a filozoficky neredukovateľná. Fakt, že étos otázky nepredstavuje vo filozofii zvyk, dobrý filozofický mrav, ale étos otáznostorientovanosti každého čítania (seba samého) umožňuje pochopiť, že nazvať čítanie konaním nie je zovšeobecniť a teda banalizáciou čítania, ale naopak konkretizáciou jeho odpovedajúceho charakteru, teda faktu, že odpovedá ani nie tak textu, ako veci, ktorá ten čítaný text zaväzuje k reči.

Filozofia je uchovávaním oslovenia ako oslovenia, uchovávanie veci ako oslovujúcej a v tomto zmysle i možnosti reči a poznania veci podľa nej samej (*kath' auto*). Ide o to, ako sme oslovení tým, čo odkrývame a vždy určitým spôsobom „udržíjeme“, „uchováваме“ ako odkryté, resp. držíme v „opatrovaní“ (*verwahren*), t.j. nechávame ukazovať sa práve to, čo zodpovedá napr. už spomínaným spôsobom odkrývania pravdy (*alétheuein*), o ktorých hovorí Aristoteles v šiestej knihe *Etiky*.

## FILOZOFIA V *POLIS*

Aristotelova záverečná úvaha o účinnosti reči vo výchove spoluobčanov je predovšetkým rečou o zmysle zákona a až v rámci toho o jeho uplatňovaní. Kto vlastne takto uvažuje o účinnosti slova? Aký je zmysel sebestačnosti filozofa v *polis*, ktorá je tým posledným kritériom, ktorému nevyhovuje praktický život?<sup>8</sup> Nejde iba o otázku vplyvu reči o filozofii v *polis*, ale práve o otázku oslovenia rečou, ktorá otvára skúsenosť s filozofiou vždy tam, kde je reč o vlastnom dobre rozumného konania. Navyše nejde o rozdiel medzi filozofom a občanom, ale o rozdiel medzi tými, pre ktorých môže byť reč oslovením a tými, ktorých neoslovuje.

Filozofia je činnosťou, ktorú možno voliť iba kvôli nej samotnej. Preto nie je hodnotená ako voľba morálne<sup>9</sup>, napriek tomu, že predstavuje samu blaženosť. Je pozoruhodné, že *Etika* vyznačuje filozofiu ako najlepšiu možnosť, avšak vôbec nie je projektovaná ako odporúčanie a návod na to, ako ju dosiahnuť. Dôvodom nie je aristokratická nedostupnosť najlepšieho života, ale predovšetkým absencia túžby „väčšiny“, ktorá sa prejavuje tým, že ich neoslovuje slovo o vlastnej hodnote dobrého konania ako vlastnej podobe dobrého života, od ktorého by už ako rozumní neočakávali viac ako tento život sám. Aristotelova úvaha pritom mieni reč, ktorá vedie k uskutočneniu toho, o čom vieme, ale netúžime po tom, naopak, riešujeme to iba zo strachu z trestu. Nejde tu však iba o úvahu o tom, ako priviesť čo najviac ľudí k prehodnoteniu životnej orientácie, ale o úvahu o spomínanej otázke súvislosti poznania a konania, kde sa ukazuje, že slovo, oslovenie je pôvodnejšie ako zákon, a to napriek tomu, že

<sup>8</sup> „Das bloße auf sich gestellte alethuein der fronesis trägt zur Handlung selbst nicht saus, es sei denn, daß diese fronesis von eine magathos selbst vollzogen wird.“ (Heidegger, 1979, 167)

<sup>9</sup> „Neboť z hlediska těchto („etických zdatností“, dopl. K. M.) se říká, že jsou lidé hodni chvály, kdežto z hlediska přednosti rozumové části nikdo chválen není; neboť nikdo není chválen proto, že je moudrý, ani proto, že je rozumný, ani vůbec z hlediska některé z takových předností.“ (Aristoteles, 2010, 19)

neúčinkuje na väčšinu. Iba interiorizovaný zákon môže skutočne oslovovať, inak ide o prinútenie. Je to však tiež úvaha o slove, ktoré vstupuje do diania ako cudzie, keďže neoslovuje kolektívne, ale práve vďaka špecifickosti *polis* individuálne, a to s ohľadom na to, čím síce nie sme celým svojim životom, ale iba „živým“ nazeraním. Tak ako samostatnosť (*autarkeia*) filozofického života neznamena pustovnícku izolovanosť jedinca mimo *polis* (Aristoteles, 1988, 22), tak neznamena dejinnú nepochopiteľnosť reči, izolovanosť nejakého ezoterického tajomstva uzavretej dejinnej epochy. Dejinnosť tejto reči spočíva už v tom, že Aristotelova *Etika* je heideggerovsky povedané práve *pojednaním o tom, ako je život pohybom v rozmanitých spôsoboch sebaodkrývania*. Videli sme, že oslovuje už tým, že znemožňuje redukciu cieľa na prostriedok, že oslovuje aj zo svojej uzavretej historickej epochy preto, lebo je oslovením nie aristokraticky (odborne)výhradným, ale neredukovateľne individuálnym, t.j. vstupuje nielen do fakticity konania, ale i vyslovenosti jeho cieľov.

Filozof nie je v nazeraní od *polis* závislý, ale nie je od nej ani oddelený. Sebestačnosť má svoj skutočný zmysel ako modus základnej štruktúry vzťahu k druhému, ktorý tvorí jej základ. Je to vlastne podoba tohto vzťahu a nie naopak. Z toho však vyplýva, že zmysel života v *polis* závisí od tejto možnosti sebestačnosti konkrétneho človeka v *polis*. Aristoteles to demonštruje na úvahu o zmysle zákonov, ktoré v skutočnosti, čo do zmyslu ich bytia, nie sú nariadeniami, ktoré nás obmedzujú ani povelmi, o ktorých sa nediskutuje. Práve na možnosti sebestačného nazerania ako možnosti života v *polis*, ktorej cieľom nie je *polis*, sa vlastne najradikálnejšie ukazuje, prečo obec nie je iba nevyhnutne „núdzovým“ riešením ľudského spolužitia. Aj keď zmyslom *polis* nie je teoretický život, nevylučuje ho, ba podporuje výchovu občana práve vyslovene neužitočnými činnosťami (Aristoteles, 1988, 261-262), ktoré ho majú naučiť byť slobodným (Aristoteles, 1988, 251-252). Leo Strauss vyslovene zdôrazní, že Aristoteles nepojednáva jednoducho o povahe obce, ale o dobrej obci (Strauss, 2007, 57), z čoho tiež možno rozumieť, že aspirácie obce nespočívajú v jej zachovaní, ale v naplnení jej zmyslu, tak ako je tomu aj pri konaní jednotlivého človeka. Preto možno hovoriť o sebestačných obciach ako o sebestačných ľuďoch a poukazovať pritom na zákonitosť, vďaka ktorej je sebestačný svet aj boh, ktorí nevykazujú žiadne „vonkajšie“ alebo iba „vnútorné“ činnosti (Aristoteles, 1988, 228).

Sebestačnosť preto neznamena zvrchovanosť nad zákonom, znamena iba možnosť nevidieť v zákone zmysel svojho bytia človekom, čo je práve to, k čomu poukazujú zákony samotné, t.j. oslovujú nás práve týmto spôsobom, a to práve vtedy, keď nazeráme ich povahu (počiatky), keď ich uskutočňujeme bez toho, aby nás niekto nútil. Filozofia však nie je podmienkou dobrého života vôbec. Podobne ako v prípade filozofie, byť politikom nie je vecou rozumnosti, ale vecou voľby spôsobu života. Práve preto má zmysel uvažovať tu o oslovujúcej reči, ktorá je v obci substituovaná silou „neutrálneho“ zákona. *Polis* je tým, čo máme namiesto plnosti božského života, ktorú nedosahujeme, je pozitívnym „vymedzením“: namiesto plnosti božského máme možnosť plnosti politického života, čo ešte neznamena, že je najlepšie.

Aristotelova úvaha v poslednej kapitole *Etiky* sa vlastne pýta na možnosť výchovy (*paidea*) a zákona ako jej substitúcie tam, kde slovo nielen nestačí, ale, kde predovšetkým neoslovuje zo svojej bytostnej povahy kolektívne, t.j. „väčšinu“. Moc zákona je tu podľa Aristotela podmienkou a zákonodarca vychovávateľom. Aristoteles pritom zdôrazňuje, že tí, kto učia iných, schopnostiam tieto schopnosti aj sami uskutočňujú. Príkladom nečinnosti vo verejnom živote tu však nie je filozofia, ale sofistika (Aristoteles, 2011, 292). Aristoteles vlastne celú úvahu uzavrie tým, čo zostávalo v pozadí nášho pýtania sa na povahu etiky: presvedčením, že etika nie je iba teóriou, t.j. návodom, vďaka poznaniu ktorého sa niekto stane rozumným, ale vyžaduje si vždy už skúsených ľudí, ktorý majú vďaka svojej skúsenosti vôbec posúdiť konkrétny výklad. Tentoraz to však demonštruje na súvislosti znalosti zákonov a politickej skúsenosti. V skutočnosti však ide o všeobecnejšiu úvahu o povahe návodu

a konania, kde návod je užitočný iba tým, ktorí už majú faktickú skúsenosť, ktorí nechajú cez tento návod prehovoriť samu skutočnosť ľudského bytia.

Filozofia by sa nelíšila od záujmov, záľub a koníčkov, keby nebola práve alternatívou k zákonodarstvu ako cieľu, politickému životu, keby nebola možnosťou voľby filozofického života. Filozof teda, napriek nenápadnosti takto orientovaného života (Aristoteles, 2011, 283), reprezentuje nárok, na ktorý nemožno odpovedať spoločne, resp. ani ho nemožno prezentovať ako spoločný. Inak predstavuje skôr kuriozitu, ktorá sa stáva podozrivou tam, kde nemá politickú autoritu, a znepokojivou svojou bytostnou nenápadnosťou, kolektívnou a politickou neuchopiteľnosťou jej cieľa. Skôr ako by sa chcel filozof izolovať spoločensky, je izolovaný v podobe akejkol'vek kolektívne rozpoznateľnej identity.

Možno to vlastne dobre demonštrovať na Sokratovi. Ak Aristoteles uvažuje o oslovujúcej reči ako o reči politika, tak môže poukázať na všetky dispozície rétoricky vedenej reči, ktorá má potenciál demonštrovať väčšine to, čo je najpravdepodobnejšie. Ak Aristoteles uvažuje o tomto oslovení verejnosti ako filozof, ktorý rozumie *polis* i zmyslu politického života, ale ako oslovujúci si realisticky uvedomuje, že jeho reč bude pre väčšinu iba *obhajobou* jeho vlastnej "súkromnej" existencie. Filozofia v styku s *polis* práve na prípade Sokrates ukazuje, že sa tento stret zväčša odohráva ako obrana, ktorá ak je naozaj vedená filozoficky je výchovou, resp. je minimálne rečou, ktorá oslovuje tým, že na naliehavú otázku, problém odpovedá „politicky“ nečitateľne – t.j. volá k obratu k veci samej a nie filozofovi ako nejakému politickému vodcovi.

Islo Sokratovi, filozofovi iba o filozofiu? O „jej“ prax? Alebo o jej autoritatívnu reč o „praxi“ všeobecne? Je v tomto zmysle nadradená nad spoločenskou praxou? Takto sa pýtame tam, kde stále uvažujeme o akejsi perspektíve odboru. Sokratova reč nebola obranou odboru ani obranou samotného Sokrata. Bola obranou onoho „môcť byť človekom“, ako podmienky zmyslu *polis*, ktorého zmysel treba *otvoriť* ako zmysel situácie rozhodovania o jeho vlastnom osude. Sloveso „otvoriť“ sa zdá byť v tomto kontexte veľmi slabé. Akoby znamenalo iba „nechať provízorne v neistote a neurčitosti, uvoľniť spod nároku, ktorým na nás realita *polis* dolieha“, pričom v sokratovskom zmysle znamená „odmoknúť“, „podrobiť skúmaniu“, „otvoriť otázku miery mojej vlastnej ľudskosti“, toho nakoľko som vôbec človekom, a to práve tam, kde sa tzv. povinnosť voči *polis* stala funkcionárskou rutinou (techné) a súd rituálom, resp. procedúrou s vopred jasnou rétorickou funkciou Sokratovej reči.

Táto reč sa vzdáva rétoriky v prospech pravdy, avšak nie teoretickej *pravdy večného*, ale *pravdy oslovenia*, v rámci ktorého takto situovaný robí z tohto oslovenia jedinou tému jeho reči, či už ide o tému božského hlasu daimonia alebo Sokratovho „preskúšavania“ spoluobčanov. Sokratova obhajoba nielen nie je obhajobou Sokrata, ale nie je ani „obhajobou“, je priam subverziou obhajoby. Nie je obranou, je vlastne výchovou, v mene ktorej Sokrates podstupuje riziko pseudo-identifikácie podľa zdania publika, t.j. usvedčenia z anarchizmu, či apoliticnosti, z ohrozovania *polis* znevážením jej predstaviteľov, a bezbožnosti, obvinenia, ktoré sa v obci stalo takmer povinným bodom obžaloby filozofa. Z hľadiska jej zmyslu je jeho reč práve poslušnosťou zmyslu zákona, ktorý tak nie je porušený ani ohrozený – ohrozená je iba jeho automatická a svojbytná samozrejmnosť, rutina jeho zmyslu.

*Paideia* nie je len výchovou filozofa ale i stavom schopnosti (*hexis*) viesť úvahu, teda schopnosťou nechať sa viesť vecou pri skúmaní a jeho výklade (Heidegger, 2002, 209). Filozofická reč je reč, ktorá to, čo pokladáme za banálne a triviálne vracia tejto otvorenosti, a rozhoduje, či ju svojou rečou rozdrobí alebo naopak. Filozofia je svedectvom o tom, že i banalizácia a trivializácia tejto výzvy k reči, predstavujú vždy nejako to, čo chcú umlčať už tým, že nepodliehajú povelu, ale predstave redukovaného postačujúceho obrazu skutočnosti a akémukoľvek druhu užitočnosti. Obrana voči redukcii nie je legitimizovaná užitočnosťou. Aristoteles predsa ukazuje aj samotnú obec ako nielen užitočné zriadenie, ale ako zriadenie, ktoré je v porovnaní s individuálnou ľudskou bytosťou svojím bytím pôvodnejší (Aristoteles,

1988, 22). Je však zrejme, že to nie je perspektíva politika, ktorému hrozí, že z tohto tvrdenia spraví projekt, t.j. umlčí Sokrata, kvôli „ochrane“ *polis*, ochrane dospelých od urážok a mládeže od škodlivého vplyvu. Fakt, že to vysloví filozof prezrádza slobodu, pri ktorej môj životný cieľ už nie je viazaný užitočnosťou, t.j. tým, s čím si skrátka vystačím buď súkromne, alebo, s čím vystačím na iných ako politik. Je to téza, ktorá ukazuje, že vzájomná neredukovateľnosť *sofia* a *fronésis* spočíva v odpovedaní tomu, čo nie je mojím vlastníctvom. Nakoniec obrana neužitočného je práve v Sokratovom prípade obranou toho, že byť s druhým, nepredstavuje úžitkový vzťah. Vypovedajú o tom okrem iných aj Aristotelove poznámky týkajúce sa priateľstva. Filozofia teda nie je redukciou sociality vzťahu k druhému už preto lebo jej nejde o užitočnosť druhého. Socialita založená v užitočnosti vedie práve k disociácii, lebo nie k jednote *polis* ale substitúcii *polis* inými druhmi jednoty, ktoré sú selektívne a ideologické, nie povolávajúce, vyzývajúce, resp. pedagogické.

Politický život sa nedá vytrhnúť z ontologického kontextu – znamenalo by to poprieť, nepriznať, zatajiť, redukovať, zmazať ba priam cenzurovať podstatu politického života vôbec, t.j. predovšetkým jeho fakticity. Dokladom toho je nielen Sokratovo svedectvo, ale i Aristotelov koncept teoretického života ako snahy, ktorá je bez ohľadu na programy a identity konfrontáciou s nárokom plnosti, t.j. neredukovateľnosti, t.j. neužitočnosti skutočnosti. Sokratov prípad ukazuje, že ono oslovenie nie je vyvolenosťou, neposlušnosťou, ktorá sa vyhýba či ironicky odstupuje od moci zákona, ale je individuálnou odpoveďou jeho zmyslu, ktorý ukazuje, že zákon je zákonom, iba ak je jeho cieľom plne rozvinutá *fronésis* a nie udržiavanie režimu mocou. Fakt, že orientácia na večné a zároveň zdôraznenie filozofie ako cieľa v najlepšej činnosti spôsobuje znepokojenie, nie je však možné odbiť aristokratickým sebedomím. Je znepokojivá tým, kde voči nej sme – nie ako teoretici, ale práve ako tí, ktorí vďaka istému praxi vlastnému videniu, sa domáhajú svojho vlastného „rozumu“, rozumnosti života. Znepokojivá identita Aristotelovej *Etiky* spočíva v „neužitočnosti“ jej *epistémé*, ktorá je sama o sebe neužitočná práve preto, lebo ukazuje, že vyznať a zariadiť sa vo svete znamená vyriešiť otázku bytia tohto života, ktorým sami sme.

Otázku užitočnosti filozofie Aristoteles nerieši a zdá sa, že ju ani neotvára. Ide mu o neredukovateľnosť filozofie, t.j. radikalizáciu ľudskej praxe, radikálnej a pritom nereduktívne uchopenej praxe teórie, ktorá sa neobmedzuje na úvahy o užitočnom, ale artikuluje zmysel užitočnosti. Teoretické nazeranie je radikalizáciou cieľa mravnej činnosti, konania. Dôležité je, že aj keď v prípade Aristotelovho videnia ľudskeho života možno hovoriť o projekcii ontológie diela na jeho chápanie *praxis*, je zrejme, v čom sa konanie a nazeranie kontrastívne líšia. Takto radikalizovaný cieľ ľudskeho života má svoju reprezentáciu v činnosti rozumu, ktorý nie je únikový ani aristokratický, ale zotrúvajúci pri večnom udržiava svojím nazeraním vlastnú otvorenosť sveta. Odpovedá na nárok, ktorý nemusí byť nárokom večnosti, ani prozretelnosti, ale jednoducho dejinného odpovedania, v rámci ktorého sa dívame na seba očami toho, čo je minulé.

Uzavretosť minulého a uzavretosť večnosti – to sú dve oblasti, v ktorých sa už nemôžeme realizovať. Mohli by sme povedať, že sú doslova neužitočné. Nemožno však poprieť, že sú nám otvorené. Je to otvorenosť, ktorá je navyše výzvou a nárokom, v ktorom nejde o realizáciu nemožného, ale práve zmyslu tohto obmedzenia, t.j. obmedzenia produktivity smerom k večnému a minulému, ako základu pozitívnej ľudskej určitosti vôbec. Fakt, že sme „vo“ svete preto nie je vágnym konštatovaním nemej uzavretosti. Táto zdanlivá uzavretosť je nám nielen prístupná vo svojom zmysle, ale vyžaduje si dokonca odpoveď, ktorá sa vždy už odohrala, t.j. odpoveď na to ako sme „v“ týchto medziach vôbec zameraní. Týmto „ako“ pritom nemyslíme iba otázku cieľa, ale práve otázku vysloveného uskutočňovania zámeru udržať sa v otvorenosti voči tomu, čo predstavuje naše limity. Teória vo svojej výslovnej podobe skrátka nie je pojednaním, ale predovšetkým videním toho, čo sa pojednaním prejednáva. V tomto zmysle podriaďovať teóriu užitočnosti, znamená vydierať ju užitočnosťou, resp.

chciet' disponovať minulým a večným bez toho, aby sme mu odpovedali, aby sme odpovedali na otázku zmyslu toho, čo nás oslovuje, t.j. vážili vôbec odpovede legitimizujúce otázku našej vlastnej, t.j. ľudskej dispozície a disponovateľnosti. Nároky akéhokoľvek programového aktivizmu podliehajú preto vždy týmto práve filozofa oslovujúcim vymedzeniam, filozofa, ktorý nás núti vždy znova vyslovovať to, o čo nám „vlastne“ ide, keď žiadame, aby bola teória „užitočná“.

## LITERATÚRA

1. ARISTOTELES. 2011. *Etika Nikomachova*. Bratislava : Kalligram, 2011.
2. ARISTOTELÉS. 2010. *Magna Moralia*. Praha : Rezek, 2010.
3. ARISTOTELÉS. 1995. *O duši*. Praha : Rezek, 1995
4. ARISTOTELES. 1988. *Politika*. Bratislava : Pravda, 1988.
5. BENYOVSZKY, V. 2005. *Náhlost. Myšlení bytí z času*. Praha : Oikúmené, 2005.
6. HEIDEGGER, M. 2002. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. (GA 18) Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann, 20012.
7. HEIDEGGER, M. 1979. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In: Heraklit. (GA 55) Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann 1979.
8. HEIDEGGER, M. 1992. *Platon: Sophist*. (GA 19) Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1992.
9. HEIDEGGER, M. 2008. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: Oikúmené, 2008.
10. STRAUSS, L. 2007. *Obec a člověk*. Praha: Oikúmené, 2007.



## AKTUÁLNOŠŤ UNAMUNOVEJ FILOZOFIE ŽIVOTA A FILOZOFIE JAZYKA

### Actuality of Unamuno's Philosophy of Life and Philosophy of Language

Mgr. Martin Štúr, PhD.

Katedra romanistiky FF UKF

Hodžova 1

e-mail: mstur@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *V našom príspevku sa venujeme aktuálnosti životného postoja a filozofie jazyka Miguela de Unamuna. Jeho postoj ukazujeme na jeho reakcii na totalitné a násilné konanie koncom jeho života v strete s fašizmom. Jeho analytiku dávame do súvisu s Heideggerovou, ako aj s postanalytickou americkou filozofiou jazyka. Ukazujeme aj jej potenciál pre našu dnešnú situáciu, humanitné vedy a hlavne pre modernú jazykovedu.*

**Abstract:** *In my contribution I focus on the actuality of Unamuno's attitude towards life and philosophy of language. His attitude can be demonstrated on his reaction to totalitarian and violent offence he was subjected to in his confrontation with fascism at the end of his life. I reflect on his analytics of language in relation with Heidegger's and American post-analytical philosophy of language. I tried to explain the potential of Unamuno's philosophy of language in our contemporary situation in humanities, particularly in modern linguistics.*

**Kľúčové slová:** *stret slobodného myslenia s totalitným, reflexné a reflexívne poznanie a funkcia jazyka, vitalizmus a existenciálna analytika u Unamuna, aktuálnosť zodpovednosti tvoriaceho, cítiaceho mysliaceho subjektu voči kultúre, spoločnosti a svetu*

**Keywords:** *conflict of a free and totalitarian thinking – reflex and reflective knowledge and a function of language – vitalism and existential analytics – actuality of the responsibility of the creative, receptive and thoughtful individual exposed to culture, society and world*

Kto to bol Miguel de Unamuno? Miguel de Unamuno y Jugo bol vynikajúci španielsky filológ baskického pôvodu, profesor gréčtiny, neskôr aj latinčiny a španielčiny, dlhodobo rektor Univerzity v Salamanke, historicky jednej z najväznejších a najstarších v Európe, uznávaný mienkotvorný publicista, literárny a umelecký kritik a geniálny literát.

U nás je dnes takmer neznámy a našim študentom pripadá pri čítaní príliš obrazný, zložitý, ba vnútorne protirečivý. Kto u neho hľadá jednoduchý, mechanicky a nekriticky osvojitelný model, neuspje. No ani bádatelia, ktorí sa mu venujú profesionálne, sa nezhodnú. Jedni o ňom hovoria, že bol nenapraviteľný utopista, podľa druhých až agonický pesimista, podľa niektorých bol geniálnym básnikom, vyznačujúcim sa mohutným prúdom tvorivosti, podľa iných mu chýbala jemná citovosť, neha intimity vlastná lyrike, bol vynikajúcim znalcom jazyka, no jeho kreácie boli považované za neštandardné, až ohavne násilné, najprv považovaný za nepriateľa domácej kultúry, hlavne divadla, ktorému vyčítal nízkosť a servilnosť, neskôr za extrémneho tradicionalistu, nepriateľa pokroku. Je považovaný za vrcholného predstaviteľa existenciálnej filozofie, následníka Kierkegaarda a predchodcu Heideggera, podľa iných vôbec nebol filozofom, veď nenapísal žiadny traktát.

Jeho filozofia je vykladaná v esejach, osobných listoch, ale aj v básňach, románoch, cestopisoch, poviedkach a divadelných hrách. Názory, ktoré vyjadruje, opiera o znalosť, ktorá siaha ku koreňom problému a jazyka, ktorým im dáva formu. Argumentuje subjektívne a zároveň objektívne, obraz, ktorý nám dáva, je vnútorne protirečivý a neredukovateľný, práve preto je realistický a zároveň objavný, vychutnáva si formu, ale odkrýva najhlbšiu podstatu.

Unamuno sa narodil v roku 1864 v baskickom priemyselnom centre Bilbao. Študoval v Madride filozofiu a filológiu, doktorát získal vo veku 22 rokov prácou *Crítica del problema obreel origen y prehistoria de la raza vasca* (Kritika problému pôvodu a prehistórie baskickej rasy). Tézou, že národ je pôvodom heterogénny a že ho obohatili heterogénne európske a severoafrické jazykové, kultúrne aj genetické zdroje, proti sebe poštval vznikajúcich nacionalistov. 26 augusta 1901 vzbudil takmer škandál, keď na slávnostnom otvorení sviatku povedal: „Baskičtina a kastílčina sú nekompatibilné, nech sa vraví, čo chce, a ak môžu byť bilíngválni jedinci, nemôžu byť také národy.“ Jeho vysvetlenie, prečo považuje baskický jazyk za odsúdený na zánik, je: „Prvou potrebou je prežiť, a potreba prežiť so sebou nesie nutnosť prispôbiť sa a adaptovať sa prostredie. Baskický ľud musí prežiť a preto sa musí prispôbiť kultúrnemu prostrediu, v ktorom žije, a v tejto adaptácii mu prekáža baskičtina“ (Sánchez-Marco, 2007).

Niekoľko rokov je členom socialistickej strany a prispieva do týždenníka *Luchadeclases* (Triedny boj) no v roku 1897 ju opúšťa. Marxistom a neskorším komunistom vyčíta sklon k totalitarizmu a stáva sa ich ostrým kritikom. Niekoľko rokov zastáva anarchistické názory, no postupne si vypracováva vlastný filozofický názor, blízky Kierkegaardovi a celkovo existenciálnej filozofii. Stáva vodcom umeleckej, filozofickej a politickej obrody krajiny. Odpor k boľševikom a celkovo totalitarizmu ho v roku 1933 vedie k opusteniu parlamentu aj ním vybojovanej Republiky a stavia sa tak proti jej väzbe na Sovietsky Zväz.

Prečo teraz hovoríme o aktuálnosti Unamunovej filozofie jazyka?

Veď od jeho smrti v roku 1936 ubehli desaťročia, počas ktorých bol dlhodobo zaznávaný, odsudzovaný a u nás na dlho aj zabudnutý, možno okrem hispanistov. Veď každá aprioristická a redukovájúca ideológia v ňom automaticky spoznala svojho nepriateľa. Obhajuje slobodný, celostný a kritický prístup k poznaniu a zároveň vyjadruje lásku k vede, umeniu, filozofii a celkovo k životu. A to životu konkrétnemu, jedinečnému, nevzdávajúcemu sa v boji proti akýmkoľvek obmedzeniam, ktorý je uňho východiskom, ale aj cieľom.

Jeho metóda bola zdanlivo jednoduchá – kedykoľvek niečo také postrehol, analyzoval to, hľadal korene, podstatu problému, aby udrel čo najúčinnnejšie – a darilo sa mu.

Vždy vychádzal z toho najlepšieho z domácej tradície, čo musel znova objaviť, reinterpretovať, aktualizovať, obohatil to tým najlepším z európskej a svetovej vedy, umenia a filozofie, a o tento základ oprel svoj individuálny výkon, neopakovateľný mohutným tvorivým prúdom, silou rozumu a citu, ak aj nie jemnosťou. A tento výkon bol zameraný na obrodu celej spoločnosti. Nielen vzdelania, ale aj zdravého sebauvedomenia. A to aj a hlavne v reflexii konania, cítenia a myslenia blížneho ako aj seba samého. Táto reflexia je podľa neho aj podľa nás funkciou, príčinou aj dôsledkom jazykovej schopnosti.

Ak u nás vidíme nedostatok a nezdravé tendencie v tejto oblasti, je nepopierateľné, že v Španielsku bol tento úpadok omnoho dlhší a krajina, kde toto myslenie dosahovalo kedysi svoje vrcholy, ako u Cervantesa alebo Calderóna, bola mimo hlavného prúdu európskeho a svetového myslenia a umenia a to po stáročia. To platilo ešte v Unamunovej mladosti a začalo znova platiť prakticky v momente jeho smrti. Nehovoríme ani zďaleka, že táto zmena bola výlučne jeho zásluhou, no bol jedným z jej iniciátorov, najhlbším mysliteľom, jej najsilnejším, hoci rozhodne nie najjemnejším protagonistom a zároveň najostrejším kritikom.

Aká bola Unamunova doba a jeho miesto v nej?

Španielsko bolo dlhodobo postihnutá tmárstvom, úpadkom vzdelania, morálnym rozkladom tlmeným už iba extrémnym klerikalizmom, konzervativizmom a až fundamentaliz-

mom, patologickými spoločenskými väzbami. Takéto javy nám nie sú neznáme, no ak hovoríme o krízach a úpadkových tendenciách, táto ukazuje, že žiadne obrazné dno, od ktorého by sa dalo odraziť bez nejakého skutočného úsilia, jednoducho neexistuje a pád nemusí trvať dočasne, ale, ako nám hovoria prírodné vedy, trvá, kým ho niečo nezastaví. Tento trval nie dekády, ale storočia. Krajina žila, alebo lepšie povedané živorila z vykorisťovania kolónií, z úspechov minulosti, keď vládla svetu. No práve tieto tenčiacie sa vonkajšie zdroje, ktoré neboli chápané ako duchovné, ale ako materiálne, veď indiánske zlaté sochy boli pretavené a počiatočná rovnocenná spolupráca s domorodými kultúrami bola historikmi utajovaná, univerzitné štúdium domorodých jazykov a kultúr zakázané, akékoľvek prejavy moslimského a židovského kultúrneho dedičstva prenasledované Inkvizíciou. Takýto nezdravý zdroj samozrejme živil iba korupciu, nepotizmus, všeobecnú nespravodlivosť, ožobračovanie až fyzickú likvidáciu tých, čo sa bránili, zo strany miestnych pánov, ktorí mohli všetko, ale o nič z toho ba sme nestáli. Izolované latifundiá boli podobne uzavreté, statické, bez nádeje na spoločenský postup podobne ako v posledných štádiách rozpadu Rímskej ríše. Kultúra a umenie mimo kráľovského dvora prežívali iba napriek a nie vďaka spoločenským podmienkam a o kontinuite nemôže byť reč. V duchovnom bytí sa naplňalo heslo našich krčmových spiatočníkov: „Svoje si nedáme a cudzie nechceme“. Výsledkom bolo, že nepoznali ani svoje, vlastná tradícia myslenia sa nepoznala alebo naopak kanonizáciou a nekritickým uctievaním vyprázdnila a stala sa vlastnou záhubou. Poznanie sa zveľaďuje iba zdieľaním.

V XIX storočí, vlastne až na jeho konci, sa objavili centrá, ktoré tento cyklus úpadku dokázali zastaviť, kde sa rozbehlo baníctvo, priemysel a obchod na svetovej úrovni. Bolo to hlavne Baskicko a Katalánsko, nie Madrid. Za tým nasleduje rozvoj, umenie, kultúry a vied. V jednej generácii sa spájajú osvietené, romantické aj realistické tendencie. Potrebu filozofie zabezpečujú iba preklady u nás neznámeho, ale španielskej tradícii vyhovujúceho filozofa nemeckého Krauseho.

Teda napriek jednoznačnému pokroku vďaka v priemyselnej revolúcii, ktorá sa tam neskoro, ale o to intenzívnejšie prejavila, Španielsko malo v myslení a vede nanajvýš provinčný charakter. No pod dlhej dobe vznikli podmienky pre rozvoj slobodného myslenia, vedy a umenia, pretože sa znova vytvorila vrstva, ktorá ich alebo ich výsledky potrebovala.

Túto príležitosť snáď najlepšie využil práve Unamuno, a to v oblasti akademickej, dlhodobo bol profesorom, dekanom, rektorom, v oblasti literárnej, ako jeden z najlepších spisovateľov svojej doby aj celej hispánskej tradície, v oblasti filozofie, kde bol svetoznámy a dodnes je s Ortegom y Gassetom, ktorý je, či chce alebo nie, jeho nasledovníkom, jedným z najvýznamnejších filozofov hispánskeho sveta. A pokiaľ vieme, teda podľa nás, najvýznamnejším.

Čo je pravdy na tom, že Unamuno podporoval fašizmus?

Unamuno vášnivo čítal aj Nietzscheho, hoci omnoho bližší mu bol Kierkegaard, obľúbil si jeho ideu nadčloveka, niekedy akoby sa za neho sám považoval. Spočiatku Frankovu revoltu podporoval, ako záchranu kresťanských hodnôt, civilizácie ako takej. Keď sa dozvedel o politických vraždách, terore a likvidácie slobody a kritického ducha, najprv navštívil osobne začiatkom októbra 1936 Franka, aby vyžiadal milosť pre intelektuálov zajatých režimom. Zbytočne.

Režim chcel slávneho spisovateľa a akademika využiť ako bábku, ako už nedobrovoľného podporovateľa. No 12. októbra 1936, ktorý sa oslavoval aj ako *Deň Rasy*, sa ako rektor zúčastnil na slávnostnom otvorení akademického roka, kde za účasti víťazných fašistických potentátov viacerí rečníci predbiehali vo vyjadrovaní servilnosti a opakovaní útokom proti takzvaným nepriateľom Španielska a španielskosti. Ako okrem iných situáciu popisuje Redondo (1993, 152 – 153): Mala sa z toho stať oslava režimu a vyjadrenie vernosti tej časti inteligencie, ktorá nebola popravená, nečakala na popravu alebo neušla do exilu. Profesor filozofie a literatúry Francisco Maldonado de Guevara y Andrés, neskôr veľmi úspešný a

uznávaný akademik, surovo napadol Katalánsko a Baskicko a vyhlásil o nich, že sú „*ložiskami rakoviny na tele národa. Fašizmus, ktorý je liečiteľom národa, ich dokáže zlikvidovať ako rozhodný chirurg, ktorý bez falošného sentimentu zareže do živého mäsa.*“ Nastali všeobecné ovácie, fašistické pozdravy a heslá. Pobúrený Unamuno nečakane vstal a predniesol pamätný prejav: „*Čakáte na moje slová. Dobré ma poznáte a viete, že nie som schopný ostať ticho. Niekedy mlčať znamená klamať, pretože mlčanie môže byť interpretované ako súhlas. Zamyšľam vysloviť niekoľko poznámok k prejavu - aby som to nejako nazval – profesora Maldonada, ktorý sa nachádza medzi nami. Hovorilo sa o medzinárodnej vojne na obranu kresťanskej civilizácie; ja sám som tak kedysi hovoril. Ale tak to nie je, naša vojna sa vedie proti vlastným občanom. Poraziť neznamená presvedčiť, a predovšetkým treba presvedčať, nemôže presvedčiť nenávisť, ktorá nepripustí súcit. Nechám bokom osobnú urážku, ktorá spočíva v jeho opakovaných výbuchoch proti Baskom a Kataláncom, keď ich nazval antišpanielskymi, veď oni z toho istého dôvodu môžu povedať to isté. Pán biskup je, či už chce alebo nie, Katalánc, narodený v Barcelone, a je tu, aby učil kresťanskú doktrínu, ktorú nechcete poznať. Ja sám som sa narodil, ako viete, v Bilbau, a po celý život učím španielsky jazyk ktorý neviete...“ (Redondo 1993, 153). Vtom bol prerušený výkrikmi prítomného generála Josého Millána-Astraya a jeho eskorta tasila zbrane. Generál zvolal: „*Katalánsko a Baskicko, Baskicko a Katalánsko, sú dve rakoviny na tele národa. Fašizmus, záchrana Španielska, ich pričádza zlikvidovať, zarezať do živého a zdravého tela studeným skalpelom!*“ Okrem toho, bolo hneď jasné, kto diktoval predchádzajúce prejavy, explicitne vyslovil zámer vraždiť aj nevinných, ak sú na prekážku. Unamunovi priatelia, ktorí sa previnili odlišným politickým názorom a nesprávnym náboženským presvedčením<sup>1</sup> a tisíce ďalších, ktorí sa previnili iba iným alebo slobodným myslením, vierou alebo vzdelaním, alebo boli zatknutí náhodou, mali byť zavraždení v mene blaha národa. Znova sa ozvali fašistické heslá a aj heslo légie: *Nech žije smrť!* Nastalo mŕtvole, šokované ticho a pohľady sa obrátili na Unamuna. Začal jeho posledný verejný prejav: „*Práve som počul nekrofilný a hlúpy výkrik ‚Nech žije smrť‘. Znie mi rovnako ako ‚Nech umrie život‘. A ja, ktorý som strávil život skladaním paradoxov, ktoré vzbudzovali hnev tých, čo im nerozumeli, vám ako expert vo veci musím povedať, že tento smiešny paradox mi pripadá odporný. Keďže bol vyslovený na chválu posledného rečníka, rozumiem to tak, že je namierený na neho, no nemiestnym a znetvoreným spôsobom, ako svedectvo toho, že on sám je symbolom smrti. Tento generál je invalid. Netreba to hovoriť potichu. Je to vojnový invalid. Bol ním aj Cervantes. No extrémny nie sú normou. Dnes je v Španielsku bohužiaľ priveľa mrzákov. A ak nám Boh nepomôže, onedlho ich bude mnohonásobne viac. Hrozím sa pomyslieť, že generál Millán-Astray má diktovať normy psychológie davov. Mrzák, ktorému chýba duchovná veľkosť Cervantesa, ktorý bol človekom, nie nadčlovekom, mužným a celým, napriek svojim zmrzačeniam, u mrzáka, ktorému, ako som povedal, chýba veľkosť ducha treba čakať, že nájde hrozné potešenie z toho, ako sa množia mrzáci v jeho okolí. Generál Millán-Astray<sup>2</sup> chce stvoriť nové Španielsko, a toto stvorenie má byť bezpochyby negatívne, na jeho vlastný obraz. A preto chce znetvorené Španielsko...“**

Vtom ho prerušuje generál výkrikom „*¡Muera la intelectualidad traidora! ¡Viva la muerte!*“ (Smrť zradcovskej inteligencii! Nech žije smrť!). No v hluku mu ho nebolo rozumieť a tí, čo boli ďalej, počuli, a tak sa to dodnes traduje: „*Smrť inteligencii! Nech žije*

<sup>1</sup> Na popravu čakali okrem iných blízki Unamunovi priatelia José Sánchez Gómez, novinár a presvedčený republikán, ktorý bol popravený bez rozsudku 21. decembra 1936, anglikánsky pastor Atilano Coco Martín, ktorého 9. decembra 1936 vyviedli z väzenia a podľa jednej verzie tajne popravili, podľa druhej zavraždili na ceste do Valladolidu. Mnoho ďalších už bolo zavraždených a schránka Unamunovho domu sa plnila listami matiek a sestier tých, čo boli zatknutí, a nik nevedel, či a kedy budú popravení. Preto tieto slová Unamuna vrcholne pobúrili.

<sup>2</sup> Skutočne neskôr zastával miesto šéfa propagandy. Z umenia sa zaujímal o japonské haiku, s manželkou žil bez sexu, v mene dokonalej čistoty. Nakoniec si však našiel milenkú a ušiel pred Francovým hnevom zo Španielska.

smrť!“ *Básnik fundamentalizmu José María Pemán to chcel napraviť slovami: „No! ¡Viva la inteligencia! ¡Mueran los malos intelectuales!“* (Nie! Nech žije inteligencia! Nech umrú zlí intelektuáli!).

Unamuno pokračoval: „*Toto je chrám poznania a ja som jeho veľkňaz! Vy znesväcujete jeho svätyňu. Ja som vždy bol, nech príslovie hovorí čokoľvek, prorokom vo svojej krajine. Zvíťazíte, pretože prevažujete surovou silou. Ale nepresvedčíte, nezískate skutočný súhlas, pretože na to vám niečo chýba: nemáte pravdu a váš boj nie je spravodlivý. Považujem za zbytočné žiadať vás, aby ste mysleli na Španielsko. Dohovoril som.*“

Rozzúrený dav sa naňho vrhol, falangisti tasili revoly, no Unamunov život zachránila nečakaná osoba. Za ruku ho vyviedla a až domov sprevádzala Carmen Polo de Franco, manželka samotného diktátora.

Bol zbavený všetkých funkcií a práv, no zachovali sa reportáže s ním. Z prvej, z 21. alebo 22. Októbra uvidíme dve kľúčové vety: „*Bolo by úbohé, keby sme barbarický, protiobčiansky a neludský bolševický režim chceli nahradiť rovnako barbarickým, protiobčianskym a neludským režimom totalitného otroctva. Ani jedno, ani druhé (neprijmem), veď v podstate sú tým istým*“ (Urrutia, 1998, 101).

Ďalší rozhovor s ním o pár dní robil rovnako známy Nikos Kazantzakis. Z neho vyberáme: „*Nezradil som vec slobody. Ale je to raz tak, že v tomto momente treba v prvom rade obnoviť poriadok. Ale onedlho povstanem – čoskoro – a vrhnem sa do boja za slobodu, ja sám. Nie, nie som fašista ani bolševik, som sám*“ (González Egido, 2006, 169).

Unamuno píše básne aj listy poskytuje ďalšie rozhovory, ale začína mu byť jasné, že skutočne zostal sám, žiadne domáce noviny nič od neho neuverejnia a pre verejnosť je stále podporovateľom režimu.

Pritom fašizmus a nacizmus vždy považoval za zvrhlosť, iba si s nimi spočiatku Franka nespojil. Presne tri roky pred prejavom v článku, *Zasa rasa*, kde kritizuje samotný pojem aj imperiálny a morálne pochybný charakter sviatku píše: „*Bude to rok, čo som v tomto čase a pri príležitosti takzvaného Sviatku rasy písal, ktorý je zároveň dňom Sv. Panny na Stĺpe v Zaragoze vydal článok nazvaný ‚Rasa je jazyk‘, v ktorom som sa snažil ukázať zločinnosť materialistického aspektu, ktorý sa zvykne prisudzovať antropologickému pojmu rasa. Toho, ktorý mu dávajú takzvaní rasisti. A dnes cítim povinnosť na tom nástojiť, pri pohľade na zúrivé barbarstvo – skôr divožstvo – ktorým sa takýto rasizmus stáva, a to hlavne v Nemecku. Lebo čo iné než divožstvo je všetko to o Árijcoch a hákovom kríži, ktorý je pravým opakom univerzálneho kresťanského kríža? Čím iným než divožstvom je prenasledovanie Židov? A tento rasizmus a tento divoký antisemitizmus začínajú zapúšťať korene v našom španielskom...*“ (Unamuno, O. C. E., 640). Jeho posledné verše znejú príznačne: „*Horas de espera, vacías; / se van pasando los días / sin valor, / y va cuajado en mi pecho, frío, cerrado y deshecho, / el terror*“<sup>3</sup> (preklad, bez náležitej formy, znie: Hodiny čakania, prázdne; / plynú dni, bezcenné / a v mojej hrudi, chladnej, stisnutej a zničenej, kľíči / hrôza (Unamuno, O. C. E., 1420.). Umiera náhle 31. 12. 1936.

Unamuno sa dnes nemôže brániť inak, ako vlastnými slovami, ktoré sa vydávajú, no náležite neštudujú. Fašisti ho pochovali ako svojho a snažili sa ho zneužiť, no nedarilo sa im to a dodnes sa to nedarí.

Tolko k jeho osobnému postoju, ktorý sa nelíšil od umeleckého, vedeckého a filozofického, pretože bol celým človekom. Vo všetkých je základom jeho stratégie aj taktiky paradox, vyhrotenie protikladov, extrémov, vytvárajúcich dynamickú harmóniu umožňujúcu slobodu, zodpovednosť, lásku, boj so závišťou, sebeckom a strachom. Smrť, hrôza, závišť, divožstvo, nenávisť a násilie zničili jeho telo, aj keď nie priamo, no nie slovami. Tie pre-

trvalí, ba s rôznym úspechom prešli hranicou jazyka. Ukazujú nám cestu, ako nestratiť sami seba, čo je pre Unamuna cestou prežitia.

Prečo teda hovoríme o jeho filozofii jazyka a nie o filozofii života?

Unamunova filozofia sa niekedy nazýva vitalizmom. Tento pojem sa ukazuje ako príliš jednostranný a zároveň mätúci. Unamuno sa zameriaval na skúmanie, precitovanie a zhodnocovanie konkrétnej životnej reality bez apriorizmov a redukovania. Paradox oddeliteľnosti subjektu a objektu, poznania a citu, života a smrti, to všetko je možné iba v reflexívnej stratégii jazyka. Unamunov vitalizmus spočíva v tom, že je vedome na strane života proti smrti, na strane slobodného tvorivého subjektu proti stádovitosti davu ako objektu manipulácie, rozvoja proti úpadku. To všetko zároveň založené na detailnom objektívnom analyticko – syntetickom poznaní a emotívnom životnom postoji.

Unamunova filozofia života je založená na jeho filozofii jazyka, ktorá je jej integrálnou súčasťou. Za to, čo robí človeka človekom považuje reflexné a reflexívne poznanie. A reflexívne poznanie a jazyk považuje za vzájomne podmienené.

Čo je to filozofia jazyka?

Problému jazyka sa venoval už Hérakleitos a ak rozšírime náš záujem na jazyk matematiky, tematizovali ho už najstarší nám známi filozofi Pytagoras a Táles. Jazyk skúmali, viac, ako sa nám dnes zdá, aj Parmenides, Sokrates, Platón a obzvlášť Aristoteles. Žiadna skutočná filozofia sa bez toho, že by nejako tematizovala jazyk, nezaobíde.

Bežne sa stotožňuje filozofia jazyka s analytickou filozofiou. Podľa nás je to nesprávne, nenáležite zjednodušujúce a teoreticky neutržateľné. Logický atomizmus skorého Wittgensteina v *Logicko – filozofickom traktáte* alebo Russella má svoju príťažlivosť, ale niečo mu chýba. Podobne ako fašistom, ktorým hovoril, že nepresvedčia, pretože im chýba to, čo chýba logickému atomizmu ako niečomu, čo chce byť definitívnym riešením, pritom je však prekážkou, ktorú treba prekonať pri skutočnom poznávaní. Jednoducho nemá pravdu. Wittgenstein ukázal svoju schopnosť skutočného bádateľa, keď tento omyl prekonal a oprel sa o to pri v *Logických skúmaniach*.

Dnes sa za prelomovú považuje postanalytická americká filozofia druhého kola obratu k jazyku, ako nám ju výborne predstavuje Peregrin. Omyly logického atomizmu analyzuje z hľadiska vlastnej tradície pragmatizmu, behaviorizmu a formálnej logiky. To, čo jej silou doma, stáva sa slabinou pre nás. Tieto apriorizmy sú nám cudzie, rovnako ako ahistorizmus a naivný pozitivizmus, a to, ako sa s nimi vyrovnávajú, je zaujímavé, ba nutné, no našej realite predsa cudzie.

Dnes doznieva v jazykovede pragmalingvistika, ktorá sa opiera o celostný a funkčný prístup k jazykovým javom. Prekonáva spor medzi štrukturalistami a pozitivistickými generativistami, nasledovníkmi Chomského, vytvára spoločný priestor, no jej užitočnosť je ohraňovaná jej neschopnosťou vysporiadať sa s pozitivizmom. V Európe sa o nápravu chápania jazyka z nášho pohľadu úspešnejšie snažili filozofi ako Unamuno a Heidegger. Ich cesta bola iná, čo majú spoločné, je, že ahistorizmus a pozitivizmus liečia úspešnejšie. Mitterpach (2007, 108) hovorí: „Heidegger sa vlastne neustále zaoberá hľadaním cesty k interpretácii sveta, k postihnutiu, k artikulácii jeho odomknutosti.“ Toto neustále hľadanie je jediným spôsobom, ako sa na ceste poznávania nestratiť.

V terminológii Ferdinanda de Saussure, zakladateľa modernej lingvistiky, je jazyk alebo *langue* ako abstraktný systém jazykových znakov slúžiaci jazykovej komunikácii predmetom skúmania jazykovedy, nie filozofie. Takisto *parole*, konkrétny fyzický jazykový prejav, patrí dnes skôr prírodovedným disciplinám ako je akustika, z jazykovedných je to fonetika. Filozofii nechal už iba *language* ako rečovú alebo jazykovú schopnosť alebo potrebu. Dnes sa aj o túto oblasť delí s jazykovedou a antropológiou. Zdá sa, akoby strácala pôdu.

Nič však nie je ďalej od pravdy, ak prekonáme myšlienkové stereotypy, ktoré sú výzvou nielen pre filozofa, ale pre každého samostatne a tvorivo mysliaceho človeka, nielen

vedca alebo umelca, ale každého, kto chce poznať a uvedomovať si svoje východiská, prekónávať ich aj vlastné obmedzenia. A vtedy naráža na hranice daného a aby sa dostal ďalej, ak ich chce prekonať, prekonať, musí hľadať vlastnú cestu k základom, fundamentom problému, pod úroveň daného a za hranice obmedzení, pritom sa nestratiť, ostať sám sebou. Tu sa jeho cesta stáva cestou filozofie, či už si to uvedomuje alebo nie. Mnohí toto dokážeme na chvíľu, v záblesku, v dočasnej kríze, no tí najlepší z nás idú stále touto cestou.

Človeka robí človekom potreba ukázať svoju cestu iným. Človek je spoločenský tvor, chce mať na svojej ceste spoločnosť, ale aj zároveň otvárať si ju sám. Unamuno bol taký. Jeho cesta ho zaviedla do sporu so spoločnosťou, ktorá bola unavená prehodnocovaním, reflektovaním svojich vlastných starých ciest, hľadania nových, osobnej a ľudskej zodpovednosti, ktorú od seba aj iných vyžadoval.

Táto cesta sa vyznačuje utrpením a nie pohodlným užívaním, redukovaním a nekritickým uctievaním čohokoľvek. Bádateľ, ktorý sa na túto cestu podujíma, sa nevyhnutne dostáva na terén filozofie. Unamuno si to uvedomoval a o tejto skúsenosti hovoril, a zároveň hovoril aj o skúsenosti z tohto hovorenia, ktoré rovnako musí prekročiť hranice obyčajného a zrejmého. Realizoval a reflektoval filozofiu jazyka v jej základoch aj vrcholoch, pričom netvoril nové slová, nové termíny ako Heidegger, aj pretože španielčina takúto voľnosť neposkytuje. Zvolil cestu paradoxu, spojenia zdanlivo nespojiteľného v pohodlnom apriórnom svete, aby si otvoril cestu do neznáma, cestu metafory, pretože bol geniálnym umelcom slova, bežný každodenný význam slov, pretože chcel osloviť každého, nielen snobov, špecialistov alebo odborníkov, zvolil etymológiu, pretože ju poznal a k jej poznávaniu viedol poslucháča a čitateľa.

Čo znamená Unamunov odkaz pre našu a svetovú jazykovedu?

Dnešná jazykoveda prežíva krízu. Dobré na tom je, že práve kríza nám poskytuje možnosť dostať sa v poznaní ďalej a inam.

V čom táto kríza spočíva u nás? Do istej miery v generačnej, metodologickej a filozofickej diskontinuite tradície, teda v tom, že v mnohých oblastiach nám chýbajú celé generácie osobností, a keď sa už objavia, nenájdu podporu, pochopenie, nie sú náležité reflektované u nás, kým ich neobjaví cudzina, často o nich ani nevieme. Existujúca odborná komunita je fragmentovaná, často o sebe navzájom nevieme a ochota k spolupráci naráža na uzavretosť a zdanlivú izolovanosť centier, ktoré majú nanajvýš periférny význam. Nová generácia o domácej tradícii často nevie alebo nechce vedieť. Prítom máme v našej jazykovednej tradícii osobnosti svetovej úrovne, ako bol Horecký a ako je Kačala, a je aj našou vinou, že o nich svet nevie. Z iných sme si spravili modly, ako z Mika, ktorého je u nás zvykom uctievať, no nie kriticky rozvíjať.

Unamuno vstúpil do doby, ktorá bola opisovanému stavu podobná, iba kríza, z ktorej hľadal cestu, bola hlbšia a dlhšia. Študoval to najlepšie zo sveta, a keďže takmer nič nebolo preložené, čítal originály. Dnes si teoretik bez jazykovej prípravy neporadí. Študoval a hľadal to najlepšie doma a potieral malomyselnosť, závisť, sebeckto a komplexy ako zásadné prekážky u seba aj iných. Z provinčného centra myslenia urobil svetové.

Málo sa vie o tom, že s Menéndezom Pidalom, dlhodobo najuznávanejším španielskym lingvistom sa stretol na konkurze o spracovanie *Spevu o Cidovi*, najstaršej zachovanej rozsiahlej umeleckej skladby v kastílskom jazyku. Unamuno bol jednoznačne fundovanejší, vzdelanejší, a nemal defekty, ktoré Menéndez Pidal zaviedol do domácej lingvistiky, no videl, že mladší bádateľ bol rozhodnutý venovať tomu viac času a energie ako on a preto mu víťazstvo prepustil. Jeho výsledky Unamuno korigoval bez toho, že by pôvodcu chyby menoval, pretože to robil iba vtedy, ak niekoho považoval za celkovo škodlivého.

Svetová lingvistika dnes zažíva krízu iného typu. Ak sa jej vrcholné osobnosti objavovali v minulých desaťročiach prevažne v USA, hlavne v dôsledku lepších podmienok pre bádateľa, dnes sa čoraz viac objavujú mladí špecialisti z krajín, ako Čína, Japonsko a India. Eu-

rópa nezažíva iba krízu ekonomickú, omnoho hlbšia je kríza hodnôt. Ak sa neotvoríme svetu a zároveň neaktualizujeme to najlepšie z toho, čím sme a čo je našou tradíciou, ak sa nezbačíme jalovej pýchy, nekritického alebo závistlivého prístupu, ak nesiahneme na dno svojich schopností, nemáme šancu.

## LITERATÚRA

1. GONZÁLEZ, E. L. 2006. *Agonizar en Salamanca: Unamuno, julio – diciembre de 1936*. Tusquets Editores, 296 s. ISBN: 8483103699.
2. REDONDO G. 1993. *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939: La Guerra Civil, 1936-1939* RIALP, 667 s., ISBN: 84-321-3016-8.
3. KRÁLIK, R. – ŠTÚR, M. Unamuno a Kierkegaard – filozofia a rebeli. In: *Kierkegaard as challenge to the contemporary world*. Toronto : Kierkegaard Circle, Trinity College, University of Toronto. ISBN 978-0-9809365-5-1. S. 281 – 294.
4. MITTERPACH, K. 2007. *Bytie, čas, priester v myslení Martina Heideggera*. Bratislava : IRIS, 2007. 225 s. ISBN: 978-80-89256-14-3.
5. RABATÉ, J.-C.: *Miguel de Unamuno frente a la guerra civil: entre historia y leyenda. Congreso La Guerra Civil Española 1936 – 1939*. [Online]. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Dostupné na internete: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=290456>>
6. SÁNCHEZ-MARCO, C. *La lengua en el crisol navarro un caso de involución lingüística "por vía de furto o maña"*. Fundación Lebré Blanco. 279 s. ISBN: 978-84-611-9728-6. Dostupné na internete: <<http://www.lebrelblanco.com/libro/?cat=60>>
7. UNAMUNO, Miguel de: *Denuevo la raza*, 12-X-1933. In: *Obras Completas*, VI. 1420 s.
8. Unamuno, Miguel de. 2011. *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Austral, (prvá edícia El Renacimiento, 1913). ISBN: 978-84-670-3722-7
9. URRUTIA, Manuel María. 1998. *Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre – principios de noviembre de 1936*. *Revista de Hispanismo Filosófico*. [Online]. N° 3, Año 1998. Dostupné na internete: <[http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13572721092135830532279/hisp03\\_urrutia07.pdf](http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13572721092135830532279/hisp03_urrutia07.pdf)>



## PODMIENKY A ŠPECIFIKÁ DIALÓGU (K FILOZOFICKEJ REFLEXII DIALÓGU U R. SCHAEFFLERA A J. POLÁKOVEJ)

### Conditions and Specifications of Dialog (To Philosophic Reflection of Dialog by R. Schaeffler and J. Polakova)

**Martin Vašek, PhD.**

Katedra filozofie FF UKF  
Hodžova 1, 94974 Nitra  
e-mail: mvasek@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *V mojom príspevku sa zamýšľam nad niektorými myšlienkami nemeckého filozofa Richarda Schaefflera a českej filozofky Jolany Polákovej, ktoré sa týkajú dialógu. Podľa Richarda Schaefflera je najzákladnejšou podmienkou dialógu priznanie sa k heslu „veritas semper maior“; uznanie obmedzenosti nášho poznania a uvedomenie si „veľkosti“ skutočnosti, ku ktorej sa vzťahujeme. Ak sa má dialóg podariť a uskutočniť, je potrebná „kultúra dialógu“. Zamýšľa sa nad jej subjektívnymi a objektívnymi podmienkami. Poláková v knihe *Smysl dialogu* uvažuje o dialógu v troch rovinách – dialóg ako techné, dialóg ako epistémé a dialóg ako mystérion. V príspevku sa zameriavam na časť venujúcu sa nástrojom dialógu.*

**Abstract:** *In my contribution I reflect on those thoughts of the German philosopher Richard Schaeffler and the Czech philosopher Jolana Poláková concerned with the theme of a dialogue. According to Richard Schaeffler, the most basic condition of a dialogue is to admit the slogan „veritas semper maior“, to accept the limits of our knowledge and to recognize the „greatness“ of the reality to which we comport to. „A culture of dialogue“ is necessary whenever one wants the dialogue to become reality. Schaeffler reflects on its subjective and objective conditions. In her book *The Sense of a Dialogue* Poláková deals with dialogue from three aspects – dialogue as techné, dialogue as episteme and dialogue as a mysterion. In my text, I will focus on the part dedicated to the dialogical tools.*

**Kľúčové slová:** *dialóg, kultúra dialógu, pravda, tolerancia*

**Key words:** *dialog, culture of dialog, truth, tolerance*

*„Dialóg je vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácií, alebo vytváraním konsenzu; týka sa ľudí nie ako spredmetnitelných a zastupiteľných jednotiek, ale ako jedinečných osôb s vlastnou slobodou a zodpovednosťou. Ich vzájomné porozumenie je cieľom dialógu.“*

*Jolana Poláková*

## ÚVOD

V mojom príspevku by som sa chcel zamyslieť nad niektorými myšlienkami nemeckého filozofa Richarda Schaefflera a českej filozofky Jolany Polákovej, ktoré sa týkajú dialógu. Na úvod vyslovím niekoľko poznámok a otázok. Pred viacerými rokmi som študentom položil otázku, či vedú dialóg aj o niektorých filozofických témach/problémoch a aké sú dôsledky, účinky či závery týchto dialógov. Odpoveď jedného študenta znela: „každý sa upevnil vo svojom vlastnom názore“. Dialóg skutočne môže viesť k upevneniu sa vo svojej vlastnej názorovej pozícii, k presvedčeniu o jej dôležitosti, významnosti, pravdivosti alebo pragmatickosti. Nie je to ale jediný cieľ a účel dialógu. Môže viesť aj k prehodnoteniu vlastného hľadiska, k jeho rozšíreniu o nové pohľady, resp. k úplnej prestavbe. Môžeme si ale položiť

i otázku, prečo je dialóg často nemožný, prečo sa vyhýbame dialógu, rezignujeme, zostávame v „rozhovore“ sami so sebou. Skúsenosť nás dokonca učí, že v niektorých situáciách je lepšie vyhnúť sa komunikácii, nevstupovať do spoločného priestoru s problémom, ktorý považujeme za naliehavý. Napadá ma v tejto súvislosti i spojenie dialógu a nádeje. Je jednou z príčin nemožnosti dialógu práve vedomie beznádeje – nedúfanie, že dialógom sa objasní, či rozrieši „spoločná vec“? Problematika je zložitejšia, nakoľko vstupujú do hry viaceré faktory znemožňujúce dialóg – strach, moc, neistota, neznalosť spolu-diskutujúcich a ich skutočných zámerov a pod.. Pre niektorých je dialóg niečím utopickým, iluzórnym, pre iných nechceným.

Veľkou ťažkosťou je i skutočný dialóg v politickej oblasti. Podľa nemeckého filozofa Roberta Spaemanna, ktorý uvažuje o probléme pravdy a relativity, je obmedzenie slobody mienky pokusom urobiť niektoré mienky vládnucimi; je to boj o moc. Na miesto pravdy a práva nastupujú záujmy; zámerom nie je iného presvedčiť, ale umlčať. Zaiste je problémom otázka samotnej pravdy. Ak by sme sa tomuto pojmu chceli vyhnúť a chceli ho nahradiť „vecnosťou“, i tak neodstránime diferencovanosti pohľadov a množstvo ťažkostí.

Kladiem si otázku, ako k téme „dialóg“ vôbec pristupovať a prečo o dialógu vôbec hovoriť? Nie je to s hovorením o dialógu tak, ako aj s mnohými ďalšími „hovoreniami o“ – ten, kto dokáže viesť dialóg a má vôľu k nemu, reč o dialógu zväčša nepotrebuje, pre toho, kto záujem o dialóg nemá, je reč o dialógu bezpredmetná?

## KRÁTKA HISTORICKÁ POZNÁMKA

Podľa Richarda Schaefflera, najzákladnejšou podmienkou dialógu je priznanie sa k heslu „veritas semper maior“; uznať obmedzenosť nášho poznania a „veľkosť“ skutočnosti, ku ktorej sa vzťahujeme. Filozofickým výrazom tohto postoja je *filo-sofia* – smerovanie k poznaniu, na rozdiel od *sofia* – ktorá jediným pohľadom chápe pravdu a ako hovorí Platón, je vyhradená jedine bohom. „Vôľa k dialógu teda pramení zo sebakritického vedomia človeka, že pravda je „vždy väčšia“ než ľudské poznanie o nej“ (Schaeffler, 2000, 11).

Vôľa sa ale môže rozhodnúť pre skepticizmus alebo relativizmus. Týmto sa značne komplikuje, alebo úplne znemožňuje vzájomná komunikácia. Dialóg, pokiaľ má vôbec byť dialógom, nesmie stratiť zo zreteľa „spoločnú vec“, kvôli ktorej sa podľa Platóna partneri dialógu môžu spojiť a môže preskočiť „iskra“ poznania.

Pripomenul by som i stredovekú *disputatio*. Ako ukázal nemecký historik filozofie Jozef Pieper, stredoveká dišputa bola sporom a súčasne rozhovorom. Na konci dvanásteho storočia bola bežnou zložkou univerzitného štúdia, ktorá určovala celkový obraz študijného systému. Dôležitou časťou tejto rozpravy bolo vypočúť si partnera v dialógu; v skutočnej dišpute primárne nešlo o nájdenie protivníkových slabín a rýchle hľadanie vlastných argumentov, ale predovšetkým o hlbšie pochopenie podstaty problému. Dôležitý bol i rešpekt k druhému, k jeho osobe, pretože druhý môže obohatiť moje poznanie. Diskutujúci bol zároveň pripravený korigovať svoj postoj, dobrovoľne sa vystavil možnosti opravy. Vyžadoval sa okrem iného i zrozumiteľný jazyk, pretože svojvoľná terminológia sa priečila duchu pravej dišputy. Pieper uvádza: „*Disputatio je výborný prostriedok, ako v oblasti hľadania pravdy odhaliť... krasorečenie, beletristiku a rétoriku a odstaviť tých, ktorým nejde o scire, ale o sciri, nie o poznanie, ale o to, byť známy*“ (Pieper, 1997, 83). Pieper si kladie otázku, prečo tak beznádejne klesla úroveň verejnej diskusie. Jednu z príčin vidí práve v absencii paradigmy, modelu, normatívneho vzoru pravej dišputy na tom mieste, kde by mala byť úplne prirodzene doma – na univerzite. Nejestvuje príprava, ktorá by neskôr viedla k tvorivému a vecnému riešeniu problémov prostredníctvom dialógu.

## HOVORENIE, POČÚVANIE, DIALÓG

Schaeffler pripomína dôležitú skutočnosť, ktorá je nesamozrejmá a v realite mnohokrát neuskutočňovaná. Schopnosť dialógu a láska k pravde, ktorá je väčšia ako my sami, nie sú vrodené, ale sa musia získať. Okrem toho jestvuje nebezpečenstvo straty tejto získanej schopnosti a preto jej uchovanie vyžaduje neustále úsilie. Preto ak sa má dialóg podariť a uskutočniť, je potrebná „kultúra dialógu“. Aké sú jej subjektívne a objektívne podmienky?

Podľa Aristotela každá reč je rečou niekoho, rečou zameranou na niekoho, rečou o nejakej veci. V moderných teóriách reči sa hovorí o „komunikačnom trojuholníku“: každý slovný prejav sa vždy týka hovoriaceho, obsahu – t.j. spoločnej veci a je zameraný na poslucháča.

Svoje úvahy Schaeffler rozvíja v nadväznosti na nemeckého psychológa a teoretika *Karla Böhlera*. Na základe popisu vzťahov vyvodzuje závery týkajúce sa podmienok úspešného dialógu. Nikto nevysvetlí, do akého vzťahu chce vstúpiť k adresátovi, pokiaľ nepovie, akým spôsobom je vec o ktorej hovorí, dôležitá pre neho samého a prečo má byť dôležitá i pre adresáta. Taktiež nikto nezistí, „ako druhému je“, neporozumie jeho „výrazu“, pokiaľ mu nerozumie „v jeho veci“ a „nie je ochotný vystaviť sa nároku takto dosvedčovanej veci“ (Schaeffler, 2000, 12). Problém nastáva vtedy, keď poslucháč chápe vyslovené iba ako výraz subjektívneho stavu hovoriaceho. Nechce chápať to, čo druhý k nám hovorí ako niečo, čo sa týka veci samotnej, „nároku veci“. „*Hovorca chce svojím slovom odpovedať tomuto nároku veci a urobiť ho vnímateľným i pre poslucháča. Zostane nepochopený, pokiaľ sa poslucháč tomuto nároku veci nevystaví*“ (Schaeffler, 2000, 12).

Čo znamená vystaviť sa nároku veci? Čo znamená odpovedať, reagovať, konať vo vzťahu k veci samej? Čo od oboch – hovoriaceho a poslucháča – vec vyžaduje, čo je pre oboch v hre, keď sa vystavia tomuto nároku, alebo aké dôsledky má uzatvorenie sa pred ním. Míňa sa Schaeffler jadra problému ak hovorí v súvislosti s dialógom o „nároku veci“, alebo práve naopak smeruje ku skutočnému základu a jednej zo zásadných podmienok dialógu? Z vlastnej skúsenosti vieme, ako sa môže identifikovať „nárok veci“ so subjektom hovoriaceho. Hovoriaci chce povedať: „nejde o mňa, ide o vec samotnú“, no poslucháč to takto nechápe. Poslucháč sa domnieva: „nejde o vec samotnú, ide o teba, o tvoje záujmy“. Dá sa predpokladať, že druhý bude reagovať inak, ak spozná skutočný záujem hovoriaceho o vec a odlišne sa bude správať, ak sa v nepochopení domnieva, že presadzuje iba subjektívne záujmy? Ako často vidíme, ak aj jednej strane ide o vec samotnú, poslucháč môže stále sledovať vlastné záujmy a ignorovať „nárok veci“, výzvy rečníka, apel hovoriaceho.

Schaeffler pokračuje: nikto sa nedozvie, o čom hovorí rečník, neporozumie skutočnému zmyslu hovoreného, pokiaľ vec, o ktorej sa hovorí, nie je „spoločnou vecou“, ktorá i jeho vyzýva k odpovedi. Hovoríme teda o spoločnej téme, probléme. Veľakrát usilujeme o vecnosť. No aj tu sa môže skrývať nebezpečenstvo. Nebezpečenstvom je „vecnosť“ vtedy, ak poslucháčovi ide iba o informáciu, s ktorou sa pracuje ďalej bez emócií, zanietenia; poslucháč nemusí vždy chápať, akým spôsobom vec hovoriacim hýbe a má pohnúť aj poslucháčom. Myslím si, že pohnutie býva skôr dôvodom k rezervovanému postojovi voči rečníkovi, odstupu od neho, dôvodom výsmechu či irónie; domnievame sa, že je „emocionálny“ (lat. emotio, znamená pohnutie). Podľa Schaefflera nikto nepochopí „čo od neho hovoriaci vlastne chce“, pokiaľ zároveň nepochopí oslovenie ako ponuku vystaviť sa „nároku veci“.

Nárok veci poznáme vždy len v ozvene vlastnej a cudzej odpovede; odpovede, ktorá nie je len vnútorným hovorením sebe samému. Vo vypočutí si slova, posolstva, či svedectva iného, sa môžeme stať schopnými novým spôsobom chápať vlastné skúsenosti vo svetle vypočutej reči a vo svetle vlastných skúseností zasa novým spôsobom vykladať vypočutú reč. Takto akoby sa „obrusovalo“, „kryštalizovalo“ to, čo patrí k veci samej. Čo som nadobudol na

základe osobnej skúsenosti a vypočutia skúsenosti druhého a čo má teraz význam pre mňa samotného, pretože ma určitým spôsobom formuje. Vypočuté môže viesť k novosti myslenia. „Slovo a odpoveď sa vzťahujú k veci o ktorej sa hovorí tým, že sa uplatní jej nárok“ (Schaeffler, 2000, 13). Schaeffler hovorí v tejto súvislosti o nároku na objektivitu.

## KULTÚRA DIALÓGU

Podľa Schaefflera sú na osoby realizujúce dialóg kladené štyri požiadavky: 1. dialóg vyžaduje vecnosť, 2. otvorenosť voči budúcnosti, 3. vedomie tradície, s ktorou sú diskutujúci spojení, 4. vyžaduje sa jasnosť v ich vzájomnom vzťahu a jasnosť v úlohách, ktoré v dialógu hrajú. Samozrejme je nevyhnutné objasnenie všetkých spomenutých termínov a hesiel.

1. „Spoločná vec“ nie je identická s našimi názormi a programami, ale je merítkom preskúšania našich názorov a programov. Partneri dialógu by si mali byť vedomí „vždy väčšej pravdy“ a na základe vysloveného a počutého obnoviť, či „korigovať“ vlastnú odpoveď.
2. „Otvorenosť voči budúcnosti“ neznamená zrieknutie sa všetkých doterajších presvedčení. Schaeffler píše: „*Ak sa má dialóg podariť, je potrebné v slove a odpovedi... nájsť dosvedčenie istoty, ktorá zároveň zdôvodňuje nádej: istotu, že sa nerozvíja iba subjektívne presvedčenie, ktoré sa dá zodpovedať, ale že v stretnutí so skutočnosťou bol zachytený nárok, ktorý už nemôže byť zabudnutý, pretože ukázal cestu k pokračujúcej obnove myslenia*“ (Schaeffler, 2000, 14).
3. Väzba k tradícii nezabraňuje otvoreniu sa budúcnosti. Nová situácia a skúsenosti nás ale privádzajú k tomu, že môžeme novým spôsobom vysloviť to, čo doposiaľ nikto nevyslovil. Dialóg si vyžaduje aktívnu jazykovú kompetenciu, nutnú k primeranej odpovedi na nárok skutočnosti. Je to schopnosť vysloviť v tradovanom jazyku čo už bolo predtým povedané a tiež formulovať nové, doposiaľ nevyslovené.
4. Pre úspešnú realizáciu dialógu je dôležité vyjasniť si špecifiká a funkciu konkrétnej dialogickej spoločnosti. Dialogické spoločenstvá by mali byť nevyhnutným prostriedkom, bez ktorého nie je možné vysloviť pravdu, ktorú dosvedčujú. Pravda je i merítkom, ktorým sa meria i „rozdelenie rolí“, nevyhnutné pre výstavbu dialogického spoločenstva.

## FILOZOFIA DIALÓGU JOLANY POLÁKOVEJ

Jolana Poláková vlastný filozofický prístup zaraďuje do „po-kantovskej“ tradície: špekulatívny prvok myslenia nepovažuje za prínosný, pokiaľ nie sú jeho koncepcie kontrolované a preverované analýzou skúsenosti. Pritom nejde iba o vedeckú empiriu, ale aj o fenomenologické poznatky, či existenciálne poznávanie. Čistú špekuláciu preto prijíma s kritickými výhradami. Filozoficky sa snaží premyslieť najmä podnety, ktoré filozofii prináša kresťanské a židovské myslenie – predovšetkým biblické svedectvo o poznaní, ako o živom vzťahu ku skutočnosti, ktorý je podmienený pokorou a „receptívne otvorenou sebakritikou všetkých prístupov“ (Poláková, 2005, 71). Z týchto dôvodov je jej najbližšia tá línia pokantovského filozofovania, ktorá v 20. storočí vyústila do „filozofie dialógu“. J. Letz zaraďuje Polákovú k dialogickému personalizmu katolíckej orientácie, podľa T. Tatranského by sme ju mohli zaradiť medzi tých mysliteľov, ktorí „idú s Lévinasom za Lévinasa“. Poláková má v českom prostredí zásluhu na recepcii Lévinasovej filozofie i na jej tvorivom rozvíjaní. Vo svojej filozofickej tvorbe sa však hlási tiež k ďalšiemu poprednému francúzskemu filozofovi J.-L. Ma-

rionovi (Letz, 2006, 265; Tatranský, 2004, 101). Bernhard Casper považuje za dôležité Polákovkej skúmanie problému, ako sa voči sebe chovajú hermeneutika fakticity responzórneho vzťahu k Bohu a filozofia.

Poláková v knihe *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*, uvažuje o dialógu v troch rovinách – dialóg ako *techné*, dialóg ako *epistémé* a dialóg ako *mysterion*. V prvom význame sa vracia k starogréckej etymológii slova a chce naznačiť, že „*dialóg aktívuje predovšetkým naše ne-suverénne a ne-pragmatické osobné hlbiny a to podobným spôsobom ako tvorba umeleckého diela*“ (Poláková, 2008, 10). Tvorba je vo svojom priebehu otvorená, vnímavá, objavujúca a necháva sa viesť svojimi inšpiráciami. Pojmom *techné* chce upozorniť na tvorivý charakter techniky dialógu. V druhom význame sa zameriava na jeho poznávací aspekt/charakter. Bez dialógu so skutočnosťou je poznanie v zásade nemožné. Dialóg je i určitá uplatňovaná znalosť (vedenie) a dialogická *epistémé* bráni tomu, aby sa doterajšie obmedzené vedenie oddelilo od živej skutočnosti a zavinulo sa do seba. V tretej rovine sa zameriava na samotných aktérov dialógu a pokúša sa priblížiť k najvlastnejšiemu jadrú (tajomstvu) dialógu.

Dialóg s Bohom je podľa konceptu dialogickej filozofie, podmienkou ľudského dialógu so skutočnosťou a tým podmienkou jej poznania. Je univerzálne otvárajúcim prístupom ku skutočnosti vôbec a tiež k partikulárnej skutočnosti. Z toho dôvodu má epistemologicky kľúčovú úlohu. Boh sám je pritom „najživší možný partner epistemického dialógu“ (Poláková, 2008, 52). Pre dialogický spôsob poznania je príznačná otvorenosť v poznávacom prístupe – neuspokojuje sa s vedením, ktoré potvrdzuje iba samo seba, ale smeruje k vedeniu, ktoré potvrdzuje samu skutočnosť. Je to postoj prijímajúcej otvorenosti k „inakosti“, alterite poznávanej skutočnosti, v ktorom sa ľudskému poznaniu odkrývajú doposiaľ skryté predmetné horizonty a metodologické hľadiská, umožňujúce novým spôsobom odpovedať na doposiaľ nezodpovedané náročné otázky. Poláková hovorí o *slobodnej receptívnej pokore pred skutočnosťou*.<sup>1</sup>

Podľa Polákovkej je dialóg natoľko tvorivý, nakoľko tvorivý, otvorený a zrelý sme my sami. Umenie vlastného rastu je preto pre dialóg vôbec a pre jeho kvalitu nevyhnutné. Ďalšou podmienkou je umenie dávať. Práve v komunite, spolu-bytí s inými sa odhaľujú naše medze a orientovanosť (či intencie) nášho ega. Česká filozofka uvádza myšlienky francúzskeho autora Jeana Vaniera. Keď žijeme s ostatnými, ukazuje sa naša zablokovanosť, rozrušená citovosť, túžby, frustrácie, nenávisť a túžba ničiť. „*Teraz, keď žijeme neustále s ostatnými, zisťujeme, nakoľko sme neschopní milovať, nakoľko druhých odmietame, nakoľko sme uzatvorení do seba*“ (Poláková, 2008, 33). Dávanie, ktoré je prostriedkom dialógu, nie je suverénnym aktom. Človek je ho schopný iba vtedy, ak si je vedomý i svojej vlastnej potrebnosti.

Dialóg je viac ako ktorékoľvek iné spôsoby komunikácie utváraný rešpektom. Umenie rešpektovať by sa malo primárne týkať tých účastníkov dialógu, ktorí sú voči iným v prirodzenej alebo funkčnej prevahe. „*V komunite sa musí každý cítiť slobodný, mať možnosť slobodne hovoriť o tom, čo mu káže svedomie. Je smutné, keď je svedomie udusené a paralyzované*“ (Poláková, 2008, 39). Súčasťou rešpektovania je nikoho z dialógu nevyklúčať a neabsolutizovať vlastné presvedčenie, nerobiť zo svojho doterajšieho horizontu všeobecne platné hľadisko.

<sup>1</sup> V širšej súvislosti by sme mohli pripomenúť niektorých mysliteľov 20. storočia, uvažujúcich o novom spôsobe myslenia a prístupe ku skutočnosti. Podľa M. Heideggera, jestvuje pre človeka ešte vždy nádej uvedomiť si, že je vydaný moci niečoho, čím sám nie je a čo nemá pod kontrolou a takto sa pokúsiť pripraviť cestu novému mysleniu. Ide o myslenie, „ktoré by si nerobilo nárok na žiadne autoritatívne výpovede, ale samé by problematizovalo každé ustrnutie v istote a samozrejmosti prostredníctvom ďalšieho hľadania a pýtania sa. Takéto myslenie vyzýva na zdržanlivosť k veciam a na otvorenosť, pohotovosť voči nedisponovateľnej oblasti.“ (Javorská, 2010, 121)

## ZÁVER

V každodennosti sa často stretáme s nepriaznivými podmienkami pre dialóg, resp. sami ich vytvárame a blokujeme dialogické vzťahy. Iniciatíva zameraná na vytvorenie podmienok sa ukazuje veľakrát ako nanajvýš problematická. Ako vidíme, spoločnosť 21. storočia vo veľkom rozsahu pokračuje v trende ne-dialogickosti. Dialóg v súčasnosti nie je prostriedkom a miestom riešenia napätí a problémov, nestal sa cestou k ich možnému zvládnutiu. Pochopiteľne ním ani vždy nemôže byť – ak sú východiská a postoje partnerov diferencované do tej miery, že spoločná reč prakticky možná nie je. Často musíme prijímať dôsledky ne-dialogických vzťahov a hľadáme vtedy riešenia s cieľom ochrániť podstatné, „korešpondovať“ s nárokom veci, vykonať to, čo je v danej situácii najlepšie. No sme i tými, ktorí dialóg viesť nechcú, ktorí zabraňujú skutočným dialogickým vzťahom. Dialóg niekedy nie je možný ani o odborných, profesijných problémoch.

Podľa Polákovej nedialogické vzťahy nemusia rušiť našu vnútornú slobodu. Domnieva sa, že zotročenie ovládaním, parazitovaním či ľahostajnosťou, je väčšie u toho, kto ich pôsobí, než u toho, kto je im vystavený. „*Ten môže byť i v úplne nedialogickej situácii vnútorne slobodný a uvedomovať si hodnotu dialógu práve tým viac, čím viac je v danej situácii ohrozená*“ (Poláková, 2008, 21).

Dovolím si na záver ešte jednu poznámku. Jolana Poláková – ako bolo ukázané – upozorňuje na viaceré podmienky dialógu. Jednou z jeho nevyhnutných predpokladov je i zodpovednosť. Nadväzuje tu na myslenie E. Lévinasa. „*Som za druhého zodpovedný, bez toho, aby som od neho očakával to isté, aj keby ma to malo stať život. Reciprocita je jeho vec*“ (Poláková, 2008, 24). Za akých podmienok je možné prísť k takémuto mysleniu a konaniu? Ako v človeku nastáva „otras“, „zasiahnutie“, „zdesenie“, uvedomenie si vlastnej zodpovednosti v plnej šírke? Ako sa môžeme stať bytosťami schopnými dialógu a zodpovednosti za druhého? Ako o dialógu vôbec hovoriť a z akých dôvodov?

## LITERATÚRA

1. JAVORSKÁ, A. 2010. Človek v masovej spoločnosti a duchovná situácia doby v reflexii M. Heideggera a K. Jaspersa. In: *Premeny obrazu človeka vo filozofii a etike. História – súčasnosť – perspektívy*. Bielsko-Biala – Bratislava : Wydawnictwa naukowe „Beskidzki instytut nauk o człowieku“, 2010. ISBN 978-83-62092-08-6. S. 117-122.
2. LETZ, J. 2006. *Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy I. Personalistické metafyziky*. Trnava : Trnavská univerzita, 2006. 358 s. ISBN 80-8082-059-7.
3. PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský*. Praha : Vyšehrad, 1997. s. 160. ISBN 80-7021-224-1.
4. POLÁKOVÁ, J. 2005. Rozum a víra. Rekapitulace jedného prístupu. In: *Skalický, K. – Svoboda, R. – Štěch, F.: Čeští svědkové promýšlené víry. Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*. Brno : CDK, 2005. s. 151, ISBN 80-7325-077-2.
5. POLÁKOVÁ, J. 2008. *Smysl dialogu*. Praha : Vyšehrad, 2008. 80 s. ISBN 978-80-7021-966-9.
6. SCHAEFFLER, R. 2000. Podmínky kultury dialogu. In: *Teologické texty*. Roč. 11, č. 1, 2000, ISSN 0862-6944. S. 11-15.
7. TATRANSKÝ, T. 2004. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : Trinitas, 2004. 137 s. ISBN 80-86036-92-8.

# ERAZIM KOHÁK: ZODPOVEDNOSŤ AKO ZÁKLADNÁ KATEGÓRIA EKOLOGICKEJ ETIKY

## Erazim Kohák: Responsibility as a Basic Category of Environmental Ethics

Mgr. Stanislav Ďurek

Doktorand

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UKF Nitra

Hodžova 1, 94974 Nitra

e-mail: stanislav.durek@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa zaoberá zodpovednosťou ako etickou kategóriou, ktorej prijatie a rozvíjanie zohráva kľúčovú úlohu v riešení ekologickej krízy na osobnej a spoločenskej úrovni. Kríza je chápaná ako dôsledok nezodpovedného správania sa voči prírode, ktoré je podporované individuálnou pohodlnosťou a konzumnou kultúrou. Kde pramení táto nezodpovednosť? Akú úlohu tu zohráva kategória slobody? V čom je dnes potreba zodpovednosti iná ako „včera“? Príspevok vychádza z myšlienok Erazima Koháka.*

**Abstract:** *The contribution deals with responsibility as an ethical category whose acceptance or refusal plays a key role in the solution of ecological crisis on both personal and social level. The concept of crisis is understood as a result of irresponsible behaviour towards the environment maintained by personal indolence and consume culture. What is the source of this irresponsibility? What role does the category of freedom play in it? In what way is the need of today's responsibility different from „yesterday's“? The paper is based on the thoughts of the philosopher Erazim Kohak.*

**Kľúčové slová:** *zodpovednosť, sloboda, kríza.*

**Keywords:** *responsibility, freedom, crisis.*

## KONŠTATOVANIE NA ÚVOD

Ekologická kríza je nepopierateľná. Prejavuje sa príliš markantne a globálne. Toto konštatovanie už dávno nie je len tvrdením ekologických aktivistov. Dnes nás o tomto fakte presvedčajú nielen hromadiace sa vedecké analýzy a štúdie, ale aj vyjadrenia predstaviteľov vlád sveta, ktoré sa stávajú predmetom diskusií na čoraz častejšie organizovaných summitoch. Nakoniec, tento fakt by nemal uniknúť nikomu, kto pozornejšie vníma svet, v ktorom žijeme. Ak chceme hovoriť o tomto fenoméne, respektíve ho podrobiť skúmaniu z určitého uhla pohľadu, je potrebné vyjasniť si samotný pojem „ekologická kríza“, nakoľko ten sa vyznačuje viacvýznamovosťou. Podľa Erazima Koháka sa pod ním skrývajú tri navzájom prepojené a zároveň odlišné skutočnosti (St'ahel, 2011). Keď teda hovoríme o ekologickej kríze, hovoríme o kríze v troch rovinách. Prvou rovinou je čoraz väčšie poškodzovanie životného prostredia človeka, a teda samotnej planéty. Ďalšou rovinou je rovina globálna, respektíve systémová. Proti sebe sa postavili dva ontologické poriadky. Mladším z nich je kultúra vyznačujúca sa bytostnou závislosťou na pôvodnom a prirodzenom poriadku, ktorým je príroda. Tento umelý ekosystém (kultúra) je však charakteristický aj tým, že sa rozširuje na úkor ekosystému prirodzeného (príroda), ktorý ho podmieňuje a v podstate mu dáva prostriedky na vznik a fungovanie (Šmajš, 2001). Poslednou rovinou je rovina osobná, ktorá predstavuje „dramatické skreslenie ľudských vzťahov k sebe, bližnému a k prírode. Zdá sa, že sme sa nechali presvedčiť, že zmyslom života je mať stále viac, že jedinou úlohou štátu je tomu

*napomáhať – a že vyššia spotrebná úroveň preklenie všetky problémy, ktoré nedokážeme vyriešiť. Lenže bezmedzný egoizmus povýšený na civilizačnú stratégiu trvalo udržateľný nie je“ (Kohák, 2006, 19). To sú podľa Koháka tri skutočnosti tvoriace podstatu pojmu ekologická kríza, ktoré tvoria východisko nášho skúmania, a ktoré sa v ňom budú prelínať.*

## HLADANIE PRÍČINY A NÁPRAVY

Praktická ochranárska ekológia chápe krízu ako následok odcudzenia sa človeka prírode v praktickom zmysle, v zmysle kontaktu so živými tvormi a celkom prírody. Človek vytvoril svet umelých artefaktov, ktorý postavil medzi seba a prírodu. Tu sa formovali jeho návyky a postoje. Tento svet výplodov strojovej výroby mu napomohol vytvoriť pocit, že je pánom a jediným zdrojom hodnoty a zmyslu vecí, ktoré ho obklopujú. Panský pocitsa však postupne rozšíril aj na svet prírody a on zabudol na to, že je to práve ona, ktorá mu také niečo umožnila. Zabudol, respektíve si prestal všímať, že je na prírode závislý, nielen čo sa týka vytvárania týchto artefaktov (nakolko príroda mu poskytuje potrebné suroviny na ich výrobu), ale aj v zmysle existenčného základu. Táto bariéra mu doslova neumožňuje pozrieť sa prírode do očí a pochopiť, akú hodnotu preňho predstavuje. Toto treba napraviť. Treba sa odvrátiť od sveta artefaktov a abstrakcií. Odpoveďou na krízu sa stáva návrat k prírode v celkom konkrétnom zmysle.

Hlbinná ekológia zas ponúka túto odpoveď: korene ekologickej krízy treba hľadať v reflexívnom myslení, respektíve v rozume, ktorý človeka vyčleňuje, stavia ho na inú cestu než živočíchy s nenarušenou pudovou sústavou. Kríza je následok odcudzenia sa človeka svojej prirodzenej podstate a prirodzenému poriadku sveta. Toto odcudzenie je sprievodným znakom umelo vytvoreného sveta. „*Tak ako hlbinná psychológia považuje za koreň patológie odcudzenie nášho vedomého ja od predvedomých a nevedomých hlbín nášho vedomia, tak hlbinná ekológia považuje za koreň našej ekopatológie naše odcudzenie od hlbín nášho prirodzeného bytia*“ (Kohák, 2006, 122). Život na Zemi vytvára celok - jednotu života, kde len dobro celku predstavuje skutočnú hodnotu. Na toto človek pri budovaní kultúry, ktorá vyústila do kultúry konzumnej, akosi pozabudol. „*Musíme pochopiť, že formy života netvorí pyramídu s našim druhom na jej vrchole, ale skôr kruh, kde všetko je prepojené so všetkým. Musíme si uvedomiť, že životné prostredie nie je ‚tam vonku‘, a že keď otravujeme vzduch, alebo vodu, alebo pôdu, otravujeme samých seba, pretože aj my sme pevne zakotvení v obrovských biologických cykloch*“ (Seed, 1993, 19). Túto jednotu si „uvedomuje“ prirodzene každý člen živého spoločenstva, až na človeka, ktorý musí v sebe poznanie tejto prepojenosti znova prebudiť. Hlbinná ekológia sa snaží znovuobjaviť spoločné vedomie, respektíve pravedomie všetkého bytia (Kohák, 2006, 123). Človek sa odcudzil vlastnému bytiu aktom reflexie, premýšľajúcim rozumom, ktorým síce získal určitú slobodu, jeho užívaním však postupne stratil schopnosť prirodzene chápať jeho prepojenosť so všetkým živým. Hlbinná ekológia stavia rozum, ktorý považuje za niečo individuálne, proti citom. Tie sú spoločné, zdieľané každým človekom a všetkým živým. Riešenie vzniknutého odtrhnutia sa od prírody vidí v návrate do nadčasovej citovej a pudovej hlbiny spoločnej všetkému životu. Toto sa snaží uskutočniť prostredníctvom výchovných či meditačných cvičení, ktoré sú vo svojej podstate rituálnym spojením s celkom prírody. Jej vízia nápravy krízy je víziou návratu k prapôvodnej nevinosti - pudovej prirodzenosti predreflexívneho nevedomia a prapôvodnej dobre citov.

## NEZODPOVEDNOSŤ – KOREŇ EKOLOGICKEJ KRÍZY

Existuje však takáto možnosť návratu k prírode, či už v zmysle ochranárskej, alebo hlbínnej ekológie? Čo sa týka ochranárskej ekológie je návrat k prírode vysoko problematický para-



doxne z praktických príčin. „Je možný len ako veľmi privilegovaná výnimka, nie ako spoločenská stratégia. Na preľudnenom svete proste nie je dost' odľahlých samôt. (...) Je nás toľko, že pokiaľ nechceme úplne zničiť to, čo z prírody zostáva, môžeme žiť len v meste, v sídliskových osídleniach.“ (Kohák, 1996, 16) Ideu takéhoto návratu možno označiť za príliš nezodpovednú, či skôr naivnú.

V hlbinej ekológii je zas riešením krízy akýsi mystický návrat k prapôvodnej nevinosti citov, ktorým sa má prenechať zodpovednosť za rozhodovanie a smerovanie človeka. Vinníkom a príčinou odcudzenia je reflexívne myslenie, čiže rozum. Otázne však podľa Koháka je, či je to práve on, ktorý spôsobuje, že sa človek odcudzuje. Je príčinou samotný rozum, alebo rozum v službách panovačnosti - rozum technický, rozum, pre ktorý vedenie znamená moc a možnosť ovládania prírody? Nedošlo by k náprave vtedy, ak by sa sloboda človeka orientovala na využitie rozumového potenciálu v mene lásky, pokory a pochopenia? Nie je to práve rozum, ktorý nám cez reflexívne myslenie hovorí, čo je správne a čo nie, čo podporuje život a čo ho ničí? (Kohák, 2006, 126)

Predstavitelia hlbinej ekológie ako napr. John Seed hovoria o prebudení citov. Nepatria však k základnej pocitovej výbave človeka tiež pocity ako nenávisť, sebecko a podobne? Na podobné otázky hlbinná ekológia neodpovedá. Existuje teda takáto možnosť návratu a má vôbec zmysel? Kohák aj v tomto prípade odpovedá negatívne. „*Hľadanie stratenej nevinnosti je márne, pretože nie je žiadna nevinnosť, ktorú by sme mohli opätovne získať, nie je stratený raj, do ktorého by sme mohli znova vstúpiť. Odklon ľudstva od pudovej prirodzenosti nie je prechodná úchylka od autentického ľudstva. Takí prasto sme – ani prirodzene zhubní, ani prirodzene blahodarní, iba prirodzene slobodní – či pojmom Neila Everndena, prirodzení cudzinci, the natural aliens. Nemusíme byť zhubní... Sme vyzvaní na prijatie zodpovednosti za svoje rozhodnutia*“ (Kohák, 2004, 119). Odklon človeka od ostatnej prírody spôsobený rozumovou reflexiou nie je náhodným javom, ale vlastným spôsobom bytia človeka. Toto odvrátenie, ktoré romantika, respektíve hlbinná ekológia, vníma ako odcudzenie, tak nemožno považovať za pôvodný hriech spôsobujúci ekologickú krízu. Hriechom sa stáva až nesprávne zaobchádzanie s nadobudnutou slobodou, ktorá je prirodzeným produktom ľudského vývoja. Slobodou sa človek nestáva vyšším druhom, ani nezískava právo na vykorisťovanie ostatnej prírody. Je síce slobodný, zároveň však zodpovedný za svoje konanie. Tu nachádza Kohák korene krízy. Človek prijíma slobodu, nie však zodpovednosť. „*Zodpovednosť za následky svojho chovania človeku pripadá vo chvíli, keď sa začne slobodne rozhodovať. Tým sa výrazne vyčleňuje z prírody. Jeho jednanie už neriadi inštinkt či pud – a nezodpovedajú za následky jeho konania. Zodpovedá človek, ktorý rozhoduje*“ (Kohák, 2004, 150). Sloboda so sebou prináša ťarchu rozhodovania a človek je zodpovedný za smer, ktorý si zvolí. „*Ide o voľbu. Tú za nás nevykoná citová hĺbka našich duší, napriek tomu, že s ňou nutne potrebujeme nájsť prepojenie. Nevykoná ju za nás ani príroda, hoci naliehavo potrebujeme obnoviť priamy vzťah k prírode, ku ktorej sami prináležíme. Nakoniec však sami musíme voliť: vedome doplniť svoju voľbu slobody zodpovedajúcou voľbou zodpovednosti. Základnou úlohou ekologickej filozofie a výchovy je obnova nielen vedomia, ale aj pocitu zodpovednosti za našu slobodu. K tomu môže prispieť hlbinná ekológia, ktorá nám pripomína spoločenstvo všetkých tvorov. Silne k tomu prispieva tiež ochránárska ekológia, ktorá predstavuje priame prijatie slobody. Nakoniec sa však nemôžeme vyhnúť potrebe morálnej ekológie*“ (Kohák, 1996, 19). Ľudstvo je schopné žiť v harmónii s prírodou, túto harmóniu však neobjaví a nepochopí za pomoci návratu k spontaneite cítenia. Človek si práve vďaka reflexívnemu mysleniu, ktoré hlbinná ekológia odmieta, začína uvedomovať, že harmónia s prírodou a jej časťami je potrebná, nakoľko len ona zabezpečí nielen samotné prežitie človeka, ale ako tvrdia mnohí myslitelia, aj šťastný život. Jeho samotné zachovanie, ale aj prežitie ostatných častí prírody, ktoré svojím nezodpovedným prístupom ohrozuje, záleží na jeho ochote zodpovednosť prijať.

Človek je vo svojej podstate stále rovnaký. Nikdy nebol príliš zodpovedný za činy, ktoré mal možnosť uskutočniť vďaka svojej prirodzene nadobudnutej schopnosti konať v určitom zmysle nezávisle od poriadku prírody. Podmienky jeho existencie ako živočíšneho druhu sa však v poslednej dobe zmenili natoľko, že svoju zodpovednosť nemôže naďalej ignorovať. „Zmenili sme sa my ľudia, a to v troch zásadných ohľadoch. Celé tisícročia nás bolo málo, boli sme skromní a bezmocní. V posledných troch storočiach sme sa stali nekončne mocní, neuveriteľne nároční a nepredstaviteľne početní“ (Kohák, 2006, 20). Príroda do určitého času dokázala znášať škody, ktoré na nej človek páchal, nakoľko jeho životný štandard, stav populácie, schopnosť a potreba využívať zdroje energie a techniku boli pre ňu znesiteľné. Dnes je však aj ona bezmocná. Zachovanie budúcnosti ľudstva vo veku technologickej civilizácie sa stáva základnou povinnosťou ľudského jednania. To sa dá uskutočniť len s úsilím o trvale udržateľný život a ochranou samotnej prírody a jej častí. Príroda mala a má nárok na ochranu pred našim bezohľadným a nezodpovedným správaním, plynúcim z nesprávne uchopenej moci, nakoľko len v nej a s ňou je možný náš život. Človek tak nesie zodpovednosť nielen za budúcnosť ľudstva, ale aj za budúcnosť prírody vo forme, akú ju poznáme dnes. Obe tieto povinnosti splyvajú dovedna, bez toho, aby sme prepadli antropocentrickému zúženiu.

Ľudská dôstojnosť doteraz stále prevyšovala nad dôstojnosťou prírody, aj keď tá bola uznávaná vždy. V mene zachovania a rozvoja druhu, v súlade so samotnou prírodou, dostával prednosť egoizmus človeka. Tento proces naberá na obrátkach rozvojom myslenia v mene technickej civilizácie a dospieva až do štádia, kedy človek ohrozuje všetky ostatné druhy (a tým aj seba). Hans Jonas k tomuto hovorí: „*Emancipovaný praktický rozum, ktorý vytvorila, veda, dedička onoho teoretického rozumu, stavia proti prírode nielen svoje myslenie, ale aj konanie, a to spôsobom, ktorý už nie je zlučiteľný s nevedomým fungovaním celku: V človeku príroda narušila samú seba a neisté nahradenie otrasenej istoty sebaregulácie ponechala na jeho morálnom vybavení.*“ (Jonas, 1997, 205)

Nachádzame tu paralelu s morálnou krízou v osobnej rovine, kde nezodpovednosť vedie k morálnej kríze jednotlivca alebo spoločnosti. Človek stráca schopnosť rozpoznávať, čo je dobré a čo zlé, nielen preňho, ale aj pre ostatných. V prípade ekologickej krízy nie je ohrozená len táto schopnosť správneho života, ale hlavne život sám. Situácia dospela do stavu, kedy už nejde o to, „*zaistiť trvalosť ľudskej podoby či ju vytvoriť ale v prvom rade udržať otvorený horizont možností, ktorý je v prípade človeka daný existenciou druhu ako takého a - ako musíme veriť na základe prísľubu, imago dei – stále nanovo bude poskytovať ľudskej podstate jej šance. V tomto okamihu a až do ďalšieho opatrenia je teda Nie k nebytíu – a predovšetkým k nebytíu človeka – to prvé, čo musí etika núdzového stavu ohrozenej budúcnosti premeniť v kolektívny čin Áno k bytíu, ktorý sa stáva povinnosťou človeka voči celku vecí.*“ (Jonas, 1997, 207)

## ZODPOVEDNOSŤ V PRAXI

Každé obdobie so sebou prináša určitú logiku správania, ktorá má človeka priviesť k šťastnému životu. Tak ako bol vyústením stredovekej dobovej logiky zmysel života v podobe dosiahnutia večnej spásy u Boha, tak je v dnešnej dobe zmyslom života spotreba (Kohák, 1996, 9). „*Podobne pokiaľ žijeme s nemenej hlboko zakorenenou a celkom nespochybniteľnou predstavou, že jediným zmyslom života sú jeho radosti a že základom všetkej radosti je spotreba, pre ktorú svet poskytuje suroviny, potom je celkom rozumné a 'logické zamerať všetko úsilie na to, aby som svet čo najúčinnejšie využil a maximálny konzum ako k jedinej záruke šťastia*“ (Kohák, 1996, 9). Je preto viac ako problematické hovoriť o zodpovednosti voči prírode, ktorej zneužívanie je podmienkou takéhoto šťastia. Navyše jednou z vlastností

konzumnej spoločnosti je to, že poskytuje akýsi druh azylu. Človek má pocit bezpečia pred svetom, ktorý predstavuje niečo chaotické a on má v ňom pocit bezmocnosti. „*Konzumovanie má dvojaké vlastnosti: utišuje úzkosť, pretože to, čo človek má, mu nejde odobrať; ale zároveň žiada, aby človek konzumoval stále viac, pretože predchádzajúca konzumácia čoskoro stráca svoj uspokojivý charakter. Moderní konzumenti sa môžu stotožniť s rovnícou som = čo mám a čo konzumujem*“ (Fromm, 2001, 43). Človek sa uchýľuje do konzumného sveta. Vlastnenie predmetov mu dodáva pocit plnohodnotnej existencie. Nakoľko však dochádza k neustálej produkcii nových, komfortnejších a výkonnejších výrobkov, táto honba nemá konca. Podľa Fromma človek v mene tejto filozofie volí existenčný mód „mať“, ktorý vyjadruje takú životnú orientáciu voči sebe a svetu, ktorá je vzťahom privlastňovacím a majetníckym. Tento postoj potom určuje jeho myslenie, cítenie a jednanie (Fromm, 2001, 40). Posilňuje sa nielen pocit ukotvenia človeka vo svete, ale aj trhový mechanizmus orientovaný na produkciu spotrebného tovaru. Výsledkom je neustála potreba vlastnenia, respektíve nakupovania, podporovaná zo strany výrobcov. Toto všetko pod heslami zvýšenia životnej úrovne a kvality života. Egoizmus v človeku je konzumerizmom naplno podporený a on chce mať čo najviac, a pritom nehľadá na to, aké škody týmto prístupom pácha na sebe, svojich blízkych a v neposlednom rade na prírode.

Pohľad človeka na svet a šťastie závisí práve od toho, aký máme zámer, alebo záujem. Sú záujmy, ktoré pravda podporuje, a sú záujmy, ktoré podporuje zastieranie pravdy (Fromm, 1993, 130 – 131). Konzumný spôsob života, masívne podporovaný trhom, pravdu o zmysle a potrebe zodpovednosti voči prírode zastiera. Dáva tak priestor pre kolobeh výroby a spotreby, ktorý už nemá pevne v rukách. V mene odvrátenia krízy by sa mala táto skutočnosť radikálne zmeniť. To sa dá len prostredníctvom osobnej, ale aj spoločenskej zodpovednosti. „*Domnievam sa, že v praxi to znamená predovšetkým jasne si uvedomiť plné dôsledky a dopad nášho konania. Je potrebné, aby si boli všetci vedomí všetkých následkov našich samozrejmostí, ktoré sú dnes zakrývané hmlami mlčania, neviditeľnými dotáciami a vedomými dezinformáciami. Potrebujeme všemožne zviditeľňovať následky našej konzumnej orientácie. Tak začína osobná zodpovednosť.*“ (Kohák, 2004, 152) Spoločenská zodpovednosť zas začína vyvíjaním tlaku na verejných činiteľov, politikov a samosprávy, aby „*legislatívou, vládnymi postupmi, ale aj príkladom podporovali ekologické správanie tak občanov, ako aj právnických osôb. Maximalizácia zisku je legitímna len vtedy, keď subjekt nesie všetky následky svojho podnikania pre trvalo udržateľný život.*“ (Kohák, 2004, 152)

## VÝBEROVÁ NÁROČNOSŤ – NÁSTROJ ZODPOVEDNOSTI

Existuje liek na konzumnú orientáciu? Kohák odpovedá kladne. Jedným z týchto liekov je výberová náročnosť, ktorú treba aplikovať na osobnej, ale aj spoločenskej úrovni. Jedná sa o „*vzburu proti snobizmu, ktorý v nás živí konzumnú toxikomániu. Zasadou snobizmu je, že potrebnjšie a úctyhodnejšie je vždy to, čo je nákladnejšie a náročnejšie, a že o to treba usilovať za každú cenu. Zasadou dobrovoľnej skromnosti čiže výberovej náročnosti je presný opak: predstava, že potrebnjšie je to, čo je menej nákladné a menej náročné, čo menej zaťažuje prírodu a ľudskú pospolitosť. Ide o to vážiť si nie toho, kto má viac, ale toho, kto dokáže byť rovnako šťastný či šťastnejší s menším zaťažením spoločnosti a Zeme*“ (Kohák, 2006, 83). Je uváženou voľbou zbavenou zbytočných túžob, ktoré voľbu ako takú ovplyvňujú a dávajú tak zelenú vonkajšej manipulácii. Je ovládnutím subjektívnej „potreby“ zapojiť sa do stupňovanej spotreby. Je dobrovoľnou sebadisciplínou, ktorá človeku napomáha zorientovať sa v návale iluzórnych podôb šťastia, ktoré mu predkladá konzumná mašinéria v mene akejsi pseudoslobody. „*Ludia spravidla považujú zvýšenú produkciu a spotrebu statkov za lákavý rys slobody, pretože z vonkajšieho pohľadu viac tovaru zväčšuje ich osobnú voľbu. Sloboda*

*dobrovoľnej skromnosti je naproti tomu sloboda, ktorej vonkajšie obmedzenia sú do značnej miery zrušené. Táto vnútorná sloboda nesmeruje k tomu, aby bola jedincovi umožnená voľba z viacerých statkov. Zameriava sa na schopnosť uvážlivej voľby, pri ktorej sa neberie do úvahy značný počet alternatív, ktoré sú považované za nerozumné“ (Shrader – Frechette, 1996, 113). Výberová náročnosť je cestou nielen k uvedomejšiemu a šetrnejšiemu vzťahu k prírode. Je získaním skutočnej slobody. Tá nás zbavuje tlaku zo strany konzumnej spoločnosti, ktorá nám podvedome diktuje, čo máme a čo nemáme považovať za to správne v živote. Zároveň nám dáva priestor pre rozvoj a pestovanie hodnôt, ktoré sú v konzumnej kultúre tak citeľne zatlačané do úzadia. Treba však dodať, že výberová náročnosť je vždy dôsledkom hľadania a uvažovania o hodnote, zmysle, pravde, dobre a kráse.*

## ZOPÁR OTÁZOK NA ZÁVER

Kohák hľadá príčinu ekologickej krízy a nachádza ju v tvrdení, že je následkom nezodpovedného konania človeka. Ten svoj život zasvätil konzumnému spôsobu života, ktorý sa však radikálne podieľa na ničení životného prostredia. Riešením krízy sa mu javí zodpovedné konanie, ktoré sa bude riadiť výberovou náročnosťou, ktorá je jednou z možných alternatív v mene zlepšenia kritickéj situácie. Na záver sa núka zopár otázok: Nie sú pre jednotlivca a samotné ľudstvo skôr typické sklony pre nečinnosť a pohodlie, ktoré majú so sústredeným myslením, hľadaním zmyslu a prijatím zodpovednosti len málo spoločné? Sú ľudia ochotní priniesť osobné obety vo veci zachovania samých seba? Je zodpovedné konanie ľudstva vlastne možné, alebo je len „výsadou“ malej skupiny skutočne uvedomelých? Treba zodpovedné konanie v človeku vypestovať výchovou, alebo mu ho normatívne prikázať? Nepomohol by v tejto veci skôr nejaký „trik“ (Machovec, 2008, 14), ktorý by v rukách uvedomelej elity umožnil využiť vôľu človeka a jeho egoizmus vo veci záchrany planéty?

## LITERATÚRA

1. FROMM, E. 2001. *Mít, nebo být?* Praha: AURORA, 2001.
2. FROMM, E. 1993. *Strach ze svobody.* Praha: Naše vojsko, 1993.
3. JONAS, H. 1997. *Princip odpovědnosti.* Praha: OIKOYMENH, 1997.
4. KOHÁK, E. 1996. Filosofická ekologie po dvaceti letech. In: *Závod s časem – Texty z morální ekologie.* Praha Ministerstvo životního prostředí – Torst, 1996. S. 7-19.
5. KOHÁK, E. 2006. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky.* Praha: SLON, 2006.
6. KOHÁK, E. 2004. *Zorným úhlem filosofa: Vybrané články a přednášky z let 1992 – 2002.* Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2004.
7. MACHOVEC, M. 2008. *Smysl lidské existence.* Praha: Akropolis, 2008.
8. SEED, J. – MACYOVÁ J. – FLEMINGOVÁ P. 1993. *Mysliet' ako hora.* Piešťany: Nadácia zelená alternatíva, 1993.
9. SHRADER-FRECHETTE, K. S. 1996. Dobrovoľná striedmosť a povinnosť omezovať spotrebu. In: *Závod s časem – Texty z morální ekologie.* Praha Ministerstvo životního prostředí – Torst, 1996. S. 107-113.
10. ŠTAHEL, R. 2011. Kohákov pojem ekologickej krízy. In: *Philosophica* 8. Nitra : FF UKF, 2011. S. 51-58.
11. ŠMAJS, J. 2001. Dva ontické řády. In: *Filozofia.* Bratislava: Ústav filozofie SAV, 2001, vol. 56, no. 1. S. 13 -23.

# ÚVER A POJEM

## Credit and Concept

**Mgr. Andrej Gogora**  
Filozofický Ústav SAV  
Klemensova 19, Bratislava 813 64, SR  
e-mail: gogora@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Tento článok hovorí niečo o tom, čo môžeme v súvislosti s finančnou krízou nazvať krízou filozofických pojmov. Analyzuje ju z hľadiska takzvanej účtovníckej metafory Bruna Latoura. Podľa nej ukazuje, akým spôsobom sa tvoria a udržiavajú filozofické pojmy, koľko ich stojí, aké veľké sú ich dlhy a nesplatené úvery, prípadne výnosy. Pojmy tiež nemajú nič zadarmo, musia splácať, vymieňať a kupovať. Čo a ako si to účtujú, je obsahom tohto príspevku.*

**Abstract:** *This paper says, in connection with the financial crisis, something about what we might call crisis of philosophical concepts. It analyzes it in term of the so-called accounting metaphor of Bruno Latour. According to this it shows how are philosophical concepts created and maintained, how much it costs, what are their debts and outstanding credits or revenues. Concepts also don't have anything for free, they have to pay, exchange and purchase. What and how it is accounted is the content of this paper.*

**Kľúčové slová:** *pojmem, kríza, účtovnícka metafora, úver, dlh, Bruno Latour*

**Key words:** *concept, crisis, accounting metaphor, credit, debt, Bruno Latour*

Len nedávno sme sa nepozorovane, no o to pevnejšie zaplietli do reťaze podozrivých súvislostí. Niektorí je s nimi zviazaný viac, iní menej, jeden na nich získal, druhý zase prerobil, sú aj takí, ktorých sa to netýka. Domino týchto neistých pôsobení nazývame krízou, v tomto prípade finančnou a globálnou. Dôsledky kríz boli vždy rôzne a príčiny trochu nejasné, zdá sa však, že tá súčasná výrazne súvisí s dlhmi a úvermi. Kto a čo komu dlhuje?

Hneď prvé stopy viedli k trom činiteľom – zbožný program podpory, toxické hypotéky a utajená rizikovosť. Vzorec bol jednoduchý, v snahe splniť sen každého občana o vlastnom bývaní sa uvoľnili lacné úvery, poskytovali sa takmer každému, teda aj tým, ktorí ich reálne nemohli splácať. Ratingové agentúry, ktoré posudzujú spoľahlivosť klienta, totiž ohodnotili mnohé rizikové hypotéky ako bezpečné, hrozba sa umelo znížila. Počet pôžičiek prudko rástol a s nimi aj tie, z ktorých sa stali nevyhnutiteľné pohľadávky. Návratnosť klesla a akciové trhy sa začali prepadať. Nejakú takto sa to začalo.

K tomu sa pridala panická nedôvera, ďalšie pochybné finančné produkty a všetko sa to prelialo do reálnej ekonomiky. Ako inak, ťaživá prítomnosť krízy vyvolala búrlivú diskusiu o jej hlbších príčinách, morálnej povahe, budúcich dopadoch a o veľkých zmenách. Každý tvrdí niečo iné a nikto sa nevie dohodnúť – napokon, kolektívna vina je najlepšia záruka čestnosti. Nepoznáme už tento scenár odkiaľsi?

## Kríza a pojem

Môžeme pokračovať a rozlíšiť čiastkové krízy – úverovú, menovú a investičnú. Finančná kríza, chamtivosť a prestavba kapitalizmu však nie sú hlavné témy tohto textu. No nezájedeme ďaleko, na pozadí týchto nestabilných podmienok a s motívmi prevzatými z účtovníctva a základných trhových pravidiel si povieme niečo o **kríze filozofických pojmov**. Nechceme si-

lou-mocou hľadať priliehavé analógie medzi nimi a trhom. Riadia sa odlišnými princípmi, uzatvárajú iné dohody a vymieňajú iné tovary. Napriek týmto rozdielom je z predošlej vety zrejmé, že vychádzame z predpokladu, ktorý hovorí, že filozofický pojem tiež niečo vymieňa a kupuje, požičiava a spláca. Tento prístup má pôvod v takzvanej účtovníckej metafore, ktorú vo svojich dielach načrtnol Bruno Latour – práve ona nám ukáže príčiny krízy týchto pojmov.

Prv než začneme, treba upozorniť, že v mene krízy nechceme biť na poplach, nariekať nad neznesiteľným stavom v spoločenských vedách a prorokovať ich novú podobu. Je to zbytočné, možno ju netreba brať tak vážne, kríza pojmov vo filozofii nám vlastne celkom vyhovuje. Mnohé pojmy sú častokrát hodnotné, teda sú ako-tak pravdivé a zároveň žijú na dlh, nespĺcajú svoje záväzky. Pojmy, najmä tie filozofické, nepoznajú náhle bankroty ani okamžité finančné injekcie. Nie sú také priame a rýchle ako obeh aktív, no sú jemnejšie, až rozvláčne, nepoctivé, a preto neraz úspešné. K príkladu sa dopracujeme, zatiaľ dúfajme, že zrozumiteľne vysvetlíme ich účtovníctvo.

Čo má pojem spoločné s peniazmi? Ako môže vôbec nakupovať, predávať, požičiavať a splácať? Čo a prostredníctvom čoho vymieňa? Samozrejme, tieto otázky sú oprávnené, veď spojenie filozofických pojmov a financií je prekvapivé. Prejdime bez zbytočného predslovu k účtovníckej metafore Bruna Latoura – pomocou nej pochopíme tento nečakaný a pre niektorých filozofov nedôstojný prístup, ktorý tvrdí, že filozofické pojmy nemajú nič zadarmo, a teda sa môžu ľahko dostať do mínusu.

## Bruno Latour a ANT

Bruno Latour je súčasný francúzsky sociológ, filozof, antropológ, ktorý skúma činnosť vedeckej komunity, spôsob sociálnej organizácie a vplyv nových technológií. Nejednoznačne, no často sa spája s pozíciou sociálneho konštruktivismu. V knihe *Nikdy sme neboli moderní*<sup>1</sup> definoval teóriu symetrickej antropológie. S kolegami Johnom Lawom a Michelom Callonom vypracovali teóriu siete agentov (*action-network theory*, ďalej len ANT). V poslednej období sa venoval témam z oblasti mestského priestoru, mýtov a umenia.

Účtovnícka metafora je u Latoura veľmi nenápadná, nehovorí o nej podrobne, neurčil jej jasné pravidlá a východiská. V jeho diele je skôr roztrúsená, nie presne opísaná, no často sa z ničoho nič objaví ako vedľajšia poznámka, princíp alebo nástroj analýzy. Preto budeme okrem interpretácie aj improvizovať, dopĺňať a spresňovať len zbežne načrtnuté schémy. Je to riziko, no znížime ho tým, že ako kľúč k pochopeniu účtovníckej metafory si zvolíme práve ANT – snáď to nebude zlá investícia.

Vráťme sa teda k ANT a stručne si ju predstavme. Pôvodne to bol prístup v teórii vedy a sociálnej teórii, dnes sa využíva najmä na medziodborové skúmania. Povahu ANT môžeme odvodiť z anglického prekladu tejto skratky (*ant* – mravec), robí mravčiu, teda dôkladnú, vytrvalú a pomalú prácu. ANT nie je v žiadnom prípade obraz sveta, je to nástroj na opis jeho častí – nemýľme si preto predmet s metódou! Táto teória je pomerne mladá, stále sa aktívne vyvíja a upravuje. Je antiesenciálna, performatívna, relačná a nedualistická.

Aby sme spoznali jej hlavný plán, vystačíme si s tromi pojmami – aktér, preklad, sieť. Sú úzko prepojené a pre všetky platí podmienka heterogenity. To znamená, že každý jav má vlastné hodnoty a intenzity, ktoré musíme pri skúmaní vždy presne vymedziť a odmerať. ANT sa posúva pomaly a postupne spláca cenu, ktorú si analýza pýta za uznanie a dodržanie tejto rozmanitosti.

**Aktér** je každý a hocijaký zdroj pôsobenia. Určuje sa vo vzájomnom pôsobení s inými aktérmi, nemá teda vopred danú povahu. Tá závisí od sprostredkovateľov, ktorých vypúšťa do

<sup>1</sup> Pozri LATOUR, B.: *Nikdy sme neboli moderní*. Kalligram : Bratislava, 2003.

obehu a tak sa spája s cudzími zástupcami. Keby ich neuvolnil pre vznikajúce pôsobenia, tak by ani nebol. Samozrejme, rozsah pôsobení z aktéra a na aktéra nie je nikdy celkom jasný, často sú to tiché a vzdialené spojenia. Dôležité je, aby nechali po sebe stopu alebo informáciu. Ako ju ANT vypátra? Jednoducho, vďaka **prekladu** – informácia je totiž pre Latoura transformácia. Aktér pôsobí a existuje iba vtedy, ak niečo mení a prekladá. Keby nezmutoval iných aktérov, teda by nič neurobil, nenechal by stopu, nebol by. Čiže pôsobenia sú prepisy a výmeny medzi aktérmi – nie je to hra s nulovým súčtom. Na tieto deformácie nadväzujú ďalší aktéri a pôsobenia, prepájajú sa, množia, zoskupujú a tvoria **sieť**. Tá musí byť vybudovaná prekladmi, inak je to len kopa priamok a uzlov. Siete sa nelíšia veľkosťou, ale počtom spojení – či sú husté alebo riedke závisí od množstva prekladov, či sú viac alebo menej súdržné záleží na súhlase s prekladom. Aktéri sa vzájomne prekladajú do rôznych sietí, no nepredstavujeme si ju ako inžiniersku sieť, pojem siete je v ANT len metodický nástroj určený na opis, nie je to zobrazenie, alebo tvar zoskupenia!

Samozrejme, všetko je to oveľa zložitejšie, viac hebké a tlmené, sem-tam ostré alebo surové. Schéma, ktorú sme si predstavili, obsahuje hlavné pravidlá, je prečistená a nehovorí nič konkrétne. Napriek tomu predpokladá okrem heterogenity aj hybridnosť aktéra. Povaha, ktorú nadobúda, je totiž zmiešaná a skrížená, nie je jednoznačné, či patrí do prírody, alebo spoločnosti. Pri analýze to netreba lúštiť, stačí, ak podrobne opíšeme pôsobenia a ich siete, teda budeme sledovať samých aktérov, nie hotové a ostré rozlíšenia. To je len úvod k ANT, no stačí nám to, aby sme pochopili účtovnícku metaforu a jej predpoklady<sup>2</sup>.

## Účtovnícka metafora

Už sa naozaj bližime ku kríze filozofických pojmov, stačí len vysvetliť účtovnícku metaforu. Tá má pôvod v ANT, a preto ju zdôvodníme tak, aby zapadla do predošlých bodov. Dôležitý je najmä pojem **prekladu** – podľa neho aktér pôsobí iba vtedy, keď niečo vymieňa, prepisuje, prijíma a odovzdáva. No ako všade inde ani tu nie sú výmeny zadarmo: „Na každom stupni prekladu sa vyžaduje poplatok v reálnom čase“ (Harman, 2009, 128). Musia sa uhradiť všetky náklady nevyhnutné na pôsobenia, teda na prepisy a sieťovania.

Prirodzene, nie sú to peňažné transakcie. V prvom rade hovoríme o uplatnení princípu výmeny, teda o tom, že nie je nič zadarmo alebo že niečo je vždy za niečo. Poznáme to zo supermarketu a z burzy a niečo podobné platí aj pre filozofické pojmy, no v inom prostredí, za iné platidlá a pre iný tovar. Skrátka, keby nepôsobili, teda nemenili a neplatili za to, nemali by význam. Čo vymieňajú, čím platia alebo ako sa zadlžujú?

Najskôr si musíme uvedomiť, že pojem ani aktér nie sú hotové alebo sebestačné veci. Možno nie sme na to zvyknutí, no musia práčne skladať drahé obvody a reťaze prepisov a o ne sa treba potom postarať, udržiavať ich a kŕmiť, znovu premieňať a spájať. Pojem potrebuje veľa námahy a prostriedkov, inak sa jeho prevádzka zastaví a skrachuje. Práve na tieto zložité obehly odkazuje princíp prekladu a výmeny. Účtovnícka metafora to zase všetko spíše, zaeviduje a prepočíta, či už výdaje, zisky, alebo straty.

Čo filozofický pojem vymieňa? Napríklad iné pojmy, ktoré ho podopierajú; základné predpoklady, ktoré ho držia pokope; princípy, ktoré dohliadajú na jeho platnosť; metódu, ktorá ho usporadúva; referenciu, ktorá mu zaisťuje vecnosť; pravdivosť, ktorá mu predáva vážnosť; označujúce, ktoré mu venuje výraz. Bez toho všetkého by žiaden filozofický pojem nevydržal, musí im niečo ponúknuť a niečo aj brať, musí byť medzi nimi čulá výmena a pravidelné styky, musí mať sprievod hovorcov, opatrovníkov a dozorcov – a to niečo stojí, aj keď len kúsok námahy, aktívnej účasti alebo snahy dosiahnuť nové spojenia, preklady a vý-

<sup>2</sup> Podrobnejšie o ANT pozri: LAW, J., HASSARD, J. ed. *Actor network theory and after*. Blackwell Publishing : Oxford, 2004.

hodné kšefty. Jednoducho, **niečo za niečo** – podporu druhého pojmu za stratu samostatnosti a protislužby; pevnosť predpokladov za dôsledky, redukcie a príležitosti; prísnosť princípov za vylúčenie nežiaduceho a ich neustále dodržiavanie; zhodu s realitou za empirickú spleť a nástrahy objektivity; pravdivosť za to, že hocikedy predloží presvedčivý dôkaz; výhody názvu za cenu ľahkovážnej kategorizácie. Mena a kurz zase závisia od typu výmeny a zúčastnených, môže to byť ústupok, záväzok do budúcnosti, okamžitý príkaz alebo ozajstná drina, práce a dôkladné pôsobenia. No žiadne obavy, nie je to vždy také ťaživé ako hypotekárne splátky.

Možno povedať, že filozofický pojem funguje ako továreň – akoby mal infraštruktúru, výrobné linky, prísun surovín, ich spracovanie, výsledný produkt a distribúciu. Aj doň sa musí niečo investovať, treba ho uviesť do chodu a rozprúdiť, zabezpečiť personál, dovážať a vyvážať, najímať a potom vyhadzovať, sledovať kurz a pohyb akcií, kupovať a rozpredávať, zdokonaľovať propagáciu a cenovú politiku, ustrážiť si účtovníctvo, reálne zisky a výdaje: „Ako získame ‚abstrakciu‘, ‚formalizmus‘, ‚exaktnosť‘ a ‚čistotu‘? Ako syr – filtrovaním, očkovaním, lisovaním, starnutím. Alebo ako benzín – čistením, štiepením, destiláciou. Potrebujeme mliekarnu a rafinérie. To všetko sú drahé procesy, špinavé remeslá, ktoré zapáchajú.“ (Latour, 1988, 221) Možno nám to nevoní, no dôležitá je spolupráca prekladu, princípu výmeny, údržby a účtovníctva – ak pri tvorbe filozofického pojmu dodržíme pravidlá prenosu, uhradíme protihodnotu, hneď alebo neskôr, postaráme sa o pôsobenia a robíme si podrobnú evidenciu účtov a faktúr, tak tento pojem bude pracovať pomerne spoľahlivo a presne.

Účtovnícka metafora je tu vysvetlená abstraktne a príliš všeobecne<sup>3</sup>. Hovorí len to, že filozofické pojmy nevznikajú len tak a nemajú vôbec nič zadarmo, musia niečo obetovať, skôr či neskôr. Dá sa to povedať inými slovami a oveľa jednoduchšie, no práve jej povaha môže zabezpečiť, že bude jedným z úspešných nástrojov na kritické hodnotenie filozofických pojmov. Veď koho nezaujímajú peniaze?

Zdá sa, že je to bezchybné, no niektoré pojmy takmer nič nevymieňajú, kašľú na bežnú údržbu a správu, siete nechajú ležať ladom, vodia za nos iné pojmy, nedržia slovo a nevedú si účtovníctvo, žijú na dlh a zakrývajú si oči pred skutočnosťou – takto strácajú dobré meno a stávajú sa z nich toxické podniky. Pozrime sa teda na jeden typ pojmu a cez neho vstúpme do problému krízy filozofických pojmov.

## Panoráma

Latour si vyrovnáva účty hlavne s tými pojmami, ktoré vo filozofickom diskurze používame bez toho, aby sme skúmali, čo všetko potrebujeme na udržanie ich významu a prevádzky. Takéto pojmy, teda tie, ktoré budia dojem, že sú zabezpečené a nevyžadujú žiadne preklady, nazýva **panorámy**. Už z názvu je zrejmé, že vidia všetko (predložka *pan* – všetko, celý). Panoráma premieta prehľadný a ucelený obraz, na scenériu sa pozerá z vtáčej perspektívy, a preto sa zdá, že jej nič neunikne a že vďaka nej máme všetko pod kontrolou a ako na dlani.

Ako si to môže dovoliť? Čo ju to stojí? Má tajné zásoby alebo si niečo ušetrila? Prvou úlohou panorám je vybrať vhodné miesto a tam postaviť nové základy, po nich nepriepustné predpoklady a pevné múry, tak ako o tom písal Descartes v *Rozprave o metóde*<sup>4</sup>. Výsledkom je bezchybný a prítlačlivý pojem bez ruchov, nečistôt a chýb. Medzi inými pojmami vyniká objektivnosťou – tento tovar je totiž najdrahší, stojí veľa námahy. Kým ho vybudoval a zabezpečil pred vonkajším pôsobením, minul všetky prostriedky, pretože počas toho takmer nič nevymieňal a neprekladal, staval z toho, čo mal v rezerve. Vzdorovať premenlivosti je šľachetná, no nie lacná záležitosť.

<sup>3</sup> Okrem Latoura nájdeme problém výmeny aj u iných autorov – napríklad Georges Bataille, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss a Jacques Derrida.

<sup>4</sup> Pozri: DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde*. SAV : Bratislava, 1954, s. 30 – 37.



Zaujímavé je, že mu neostalo na starostlivosť a údržbu, a to sú nákladnejšie položky než výstavba: „*Je v poriadku, ak chce ovládnuť všetko a navždy. No musí zaplatiť každú položku z výbavy nutnej na dosiahnutie všetkých miest, ktoré má v úmysle prirátať, a musí zriaďovať plynulý, drahý a obojsmerný vzťah*“ (Latour, 2005, 191). Cena za oživenie požiadavky stálosti a nespochybniteľnosti je nevyčísľiteľná a nesplätaná. Len si predstavme, koľko pôsobení, výmen, prekladov alebo obehov treba na splnenie tejto náročnej podmienky, koľko času, úsilia a výdavkov to zhltnie. Potom nie je prekvapením, že panoráma si často a rada berie pôžičku – samotný predpoklad univerzality a nemennosti jej nedovoľuje pôsobiť, vymieňať, robiť obchody a uzatvárať zmluvy, a tak nemá ako financovať tento komfortný predpoklad. Nič nie je totiž drahšie a zložitejšie ako rozvinúť a rozprúdiť siete prepisov, ktoré majú obopnúť a zaistiť celý rozsah panorámy.

Ako sa teda zadlžuje? Na čo si berie úver a za koľko? Ako je možné, že nič neprijíma a nevymieňa? Samozrejme, panoráma je očný klam alebo projekcia v zavretej izbe. Má také prehnané predpoklady a pravidlá, že sa musí uspokojiť s úlohou utópie. A prostriedky z úveru idú práve na tento účel, teda na skreslenú predstavu dokonalosti. Na dlh vytvára ilúziu, že vidí všetko, že do nej nič nevstupuje a nikto ju neruší, že s nikým nič nevymieňa, neprekladá a nesieťuje. Funkciou takéhoto pojmu je usilovná produkcia zdania exkluzivity a plnosti. Dá sa mu veriť iba vtedy, keď naozaj uchová dojem, že je izolovaný a neudržiava spojenia von a dnu. Len vtedy je príťažlivý a prepychový, má všetko a zadarmo. Nič iné nepotrebuje, nemusí a nechce platiť za drahé výmeny. Stačí, ak bude presvedčivo uzavretý – jeho skromná schéma bez prepisov je na to ako stvorená.

## Záver

Nie náhodou nachádza Latour panorámy najmä medzi modernými filozofickými pojmami. Ich ciele a úlohy sú také širokohlé, že ich nemôžu svojimi prostriedkami naplniť, a tak sa teda venujú skrášľovaniu vidiny ideálneho poriadku. Požičiavajú si od iných pojmov, princípov a predpokladov, dokonca od iných panorám. Ved' koľko toho dlhuje moderný pojem človeka pojmu prírody, pojem štruktúry pojmu udalosti. Úvery, ktoré si berú na zdanie dokonalosti a samostatnosti, sú vysoké a iba vďaka nim môžu čeliť dotieravým a pochybným prekladom. Zaviazali sa, že nebudú nič vymieňať, a preto ostali ich pôžičky a úroky nevyrovnané – takto nejako môžeme účtovať niektoré filozofické pojmy.

Panorámy chcú vidieť všetko, no sú toxické. Sú prvým príznakom krízy filozofických pojmov, teda ich neschopnosti plniť základné povinnosti. Po čase sa vynárajú nesplatené dlhy v podobe nevyžiadaných dôsledkov, odchýlok, protipríkladov a nekonzistentnosti. Strácajú dôveru a ich hodnota sa prepadáva. Tieto krízy trvajú naozaj dlho, no nemusíme ich brať tak vážne – sú oveľa častejšie než hospodárske krízy a ako sme už spomínali, niekedy nám ako filozofom vyhovuje žiť na dlh. Ved' splátky nie sú naliehavé, tak prečo si neužívať taký luxusný tovar, akým sú univerzálne princípy, tautológie a redukcie. Pôžičky sa vlastne nedajú zrátať, je toho príliš veľa a sú celkom samozrejme, vždy nás dobehnú. Aj tento text si veľa požičal a nesplatil.

## LITERATÚRA

- HARMAN, G. 2009. *Prince of Networks*. Melbourne : re.press, 2009.  
 LATOUR, B. 2005. *Reassembling the Social*. New York : Oxford University Press, 2005.  
 LATOUR, B. 1988. *The Pasteurization of France*. Cambridge : Harvard University Press, 1988.

# *Aktuálnost' výučby filozofie*

# VYUŽITIE NEFORMÁLNEJ LOGIKY PRI EDUKÁCIÍ POSLUCHÁČOV HUMANITNÝCH VIED

## The Use of Informal Logic in Education of the Humanities Science Students

**Mgr. Lenka Čupková, PhD.**

Katedra filozofie FF UKF

Hodžova 1, Nitra

e-mail: lcupkova@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa zaoberá možnosťami využitia neformálnej logiky v rámci kurzov logiky realizovaných pre poslucháčov humanitných odborov vysokých škôl. Pokúša sa o alternatívny pohľad na edukáciu v rámci andragogiky pre študentov, u ktorých sa nepredpokladajú iné ako elementárne znalosti matematiky, čím sa spôsoby efektívnej výučby logiky modifikujú.*

**Abstrakt:** *The aim of this paper is to consider the opportunity to use informal logic in the university courses of logic, if those courses are created for students of humanity science. It is supposed that those students do not have a large knowledge of mathematics and the absence of practical skills with set theory and Booleans algebras may be a reason to try implementing of an informal logic to the course as well.*

**Kľúčové slová:** *logika, didaktika, neformálna logika*

**Key words:** *logic, didactic, informal logic*

Vyučovanie logiky poslucháčov humanitných odborov je s univerzitami späté od ich počiatku<sup>1</sup> a doteraz sa v študijných programoch niektorých humanitných odborov udržalo. Čo sa však zmenilo je samotná logika, ktorá od čias logiky Aristotela a Chrysippa, prešla najmä od polovice 19. st. veľkými zmenami. Moderná logika je úzko spätá s matematikou, je symbolická a často predstavuje aj pre študentov filozofie, ktorí ju majú v porovnaní s inými humanitnými odbormi zväčša viac hodín, ťažko zvládnuteľný problém. Ešte slabšie výsledky dosahujú študenti odborov, ktorí ju absolvujú väčšinou len v rámci jedného semestra. Snahou tohto článku je načrtnúť možné príčiny a jednu z ciest, ako urobiť logiku pre študentov humanitných odborov zvládnuteľnejšou. V prvom rade sa príspevok bude týkať kurzov elementárnej logiky, ktorých cieľom je poskytnúť základné poznanie, čo je predmetom logiky, aké logické systémy v súčasnosti existujú, aké metódy využíva a predstaviť terminológiu predikátovej logiky prvého rádu a výrokovej logiky. Tieto kurzy bývajú zavŕšené nácvikom niektorej z metód dokazovania.

Problém, ktorý stojí hneď na začiatku, spočíva vo vymedzení, čo je tým základným poznaním, ktoré by mal taký univerzitný kurz logiky sprostredkovať a ako ho vymedziť tak, aby bol časovo zvládnuteľný a dostatočne informatívny aj pre študentov, ktorí sa už viac s logikou možno nestretnú. Na logiku sa dá pozeráť z viacerých uhlov pohľadu, niektoré majú bližšie k matematike, iné k filozofii. „Na jednej strane je logika analytickou teóriou umenia zdôvodňovať, ktorej cieľom je systematizovať a kodifikovať princípy platných úsudkov... Druhý aspekt symbolickej logiky je popretkávaný s problémami spätými so základmi matematiky. V skratke, matematická teória je formulovaná ako logický systém rozšírený o ďalšie

---

<sup>1</sup> Napr. pozri de Ridder-Symoens, H.(1992).

*axiómy*<sup>2</sup> (Stoll, 1961, 160). Táto špecifickosť logiky na jednej strane umožňuje poslucháčom humanitných vied spoznať účinný nástroj tvorby platných argumentov, ktorý, najmä v prípade absencie možnosti empirických metód výskumu a experimentu, uplatnia pri formulovaní vedeckých teórií, na druhej strane však vyžaduje zvládnutie špecifickej logickej syntaxe aj sémantiky, ktorá študentom tak nápadne pripomína matematiku, že si jej uplatnenie vo svojom humanitnom odbore nevedia predstaviť. Logika na elementárnej úrovni nie je náročnejšia, než sú v súčasnosti platné cieľové požiadavky pre matematiku na gymnáziách, avšak nie všetci študenti sú absolventmi gymnázií a málokto si vybral humanitné zameranie svojho štúdia s vedomím, že sa aj tak formálnemu jazyku nevyhnu.

To, čomu sa teda treba venovať v prvom rade, je problém s motiváciou. Študenti nevedia na čo im štúdium logiky bude a prečo ho majú v študijnom pláne, či už ako povinný, alebo povinne voliteľný predmet. Pred samotným uvádzaním študentov do základných postulátov elementárnej logiky nemusí byť na škodu venovať trochu času vysvetleniu, že aj keď na začiatku kurzu nevidia ako sa dá logika aplikovať priamo na filozofické argumenty v jednotlivých textoch, ktoré študujú na iné kurzy v rámci štúdia, funguje podobne ako napr. vojenské cvičenie, ktoré je tiež oproti tomu ako vyzerajú bitky iné, ale aj tak je tréning nevyhnutný pre úspešné zvládnutie prípadnej bitky.

Logika je veda a ako taká má svoju terminológiu aj metódy, ktoré je nevyhnutné poznať. Názor, že logika by mala poslucháčov humanitných vied učiť myslieť v súlade s logickými princípmi, či zlepšovať, alebo trénovať ich myseľ, nekorešponduje s predmetom modernej logiky, ktorá dávno prekonala psychologizmus minulých storočí a rovnako pôsobí pri edukácii kontraproduktívne. Snaha predstavovať logiku ako zábavnú hru a vyučovať ju cez riešenie paradoxov a imaginárnych prehľadne sformulovaných problémových situácií sa nezdá byť tou správnou cestou. Zbaví síce študentov strachu zo symbolického jazyka a axiomatických systémov, ale hrozí riziko, že logika sa po vyučovaní týmto spôsobom bude javiť študentom ešte viac ako zbytočná a neužitočná disciplína. Naopak sa zdá, že povzbudzovať poslucháčov, aby používali formálnu symboliku v čo najširšej možnej miere a zapisovali si aj prednášky, s čo možno najmenším využitím slov prirodzeného jazyka bude mať za následok, že rýchlo pochopia ako im symboly šetria čas a robia text prehľadnejším. Aj keď praktické výhody používania logickej symboliky v logike aj mimo nej, časom študentov presvedčia o jej nesporných výhodách, vzhľadom na krátkosť semestra a málo hodín venovaných kurzom logiky je vhodné dopĺňať štúdium na semináre o články a knihy, v ktorých sa logická notácia nachádza. Jej užitočnosť a tak ukáže v širšom kontexte a jej používanie sa rýchlo zautomatizuje.

Napriek tomu, že logika je úzko spätá s matematikou a jej jazyk tomu aj nasvedčuje, pre potreby študentov humanitných odborov sa javí predsa len účelnejšie sústrediť sa po zvládnutí nevyhnutnej sémantiky a syntaxe jazyka logiky na argumentáciu a zdôvodňovanie. Nisbett, Fong, Lehman a Cheng v roku 1987 publikovali výsledky výskumu v rámci kognitívnej psychológie, z ktorých vyplynulo, že ľudia pri deduktívnom usudzovaní robia veľa chýb v aplikácii aj takých jednoduchých formúl ako sú napr. *modus ponens*, či *modus tollens*. V prípade, že sa formuly zasadili do známeho kontextu, ktorým sa špecifikovali (napr. ako kauzálne schémy „*ak sa objavilo p, tak q sa objavilo ako jeho dôsledok*“), výsledky, ktoré *respondenti dosahovali boli výrazne lepšie*“ (Nisbett – Fong – Lehman – Cheng, 1987). Ľudia, podľa autorov výskumu, majú problém pri usudzovaní používať abstraktné formuly. V rámci formálnej logiky je interpretácia napríklad spomenutej dvojargumentovej extenzionálnej

<sup>2</sup> „On one hand it is logic – it is an analytical theory of the art of reasoning whose goal is to systematize and codify principles of valid reasoning... The other aspect of symbolic logic is interlaced with problems relating to the foundations of mathematics. In brief, it amounts to formulating a mathematical theory as a logical system augmented by further axioms“. (Prel. L. C).

spojky známej ako materiálna implikácia v pravidle modus ponens kauzálnym spôsobom, ale aj hocijakým iným špecifickým spôsobom neprijateľná. Význam spojky je jednoznačne určený jej sémantickou tabuľkou. Formálna logika nevytvára priestor pre „zatraktívňovanie“ pravidiel, či teorém. Ako jedna z ciest, ktorá by mohla pomôcť, sa črtá možnosť implementácie neformálnej logiky do kurzov elementárnej logiky.

Vznik a rozvoj neformálnej logiky bol od jej počiatkov spätý práve s edukačnými cieľmi. Väčšina teoretických prác spadajúcich pod neformálnu logiku sa v súčasnosti stále sústreďuje najmä na argumenty a zdôvodňovanie, rovnako ako to bolo v šesťdesiatych rokoch, keď vznikala. Vznik neformálnej logiky ako samostatnej disciplíny sa však datuje až od roku 1977, keď vyšla kniha Johnsona a Blaira *Logical Self-Defense* (Johnson –Blair, 1977). Možnosti jej aplikácie v rámci kurzov elementárnej klasickej logiky sú teda obmedzené na vyvodzovanie záverov z premís a využiť sa z neformálnej logiky dajú len deduktívne a formalizovateľné úsudky. Prípady generalizácií, induktívneho či nemonotónneho usudzovania sa nedajú uplatniť. Do akej miery je možné formalizovať samotné argumenty neformálnej logiky je otázkou stále otvorenou. Rovnako je otvorenou aj otázka predmetu, cieľov a metód samotnej neformálnej logiky a len úzky výsek z tejto relatívne novej akademickej disciplíny je využiteľný pre kurzy logiky formálnej na ich doplnenie.

Vzťah formálnej a neformálnej logiky nie je neproblematický. Tak ako ich spája záujem o argumenty a usudzovanie, dá sa vysledovať u mnohých autorov neformálnej logiky skôr zdôrazňovanie rozdielov, než záujem o pestovanie vzájomnej kooperácie. „*Samozrejme, že otázky ktoré skúma neformálna logika, nie sú nové; už Aristoteles mnohé z nich položil. Čo je nové, je hlavne zameranie sa na argumentáciu v prirodzenom jazyku ako na medziľudskú, sociálnu, zámernú činnosť. Čo je tiež nové, aspoň v porovnaní s inými filozofickými skúmaniami argumentov a usudzovania posledných 100 rokov, je skepticizmus ohľadom hodnoty formálnej logiky ako nástroja na analýzu a zhodnotenie argumentov prirodzeného jazyka. Tento skepticizmus vyplýva už z názvu 'neformálna logika', so všetkými jeho nešťastnými konotáciami na nedbalosť a chýbajúcu precíznosť.*“<sup>3</sup> (Hitchcock, 2000, 130)

Napriek tomu sa dá predpokladať, že existuje prienik medzi neformálnou a formálnou logikou, ktorý sa dá využiť pri kurzoch elementárnej logiky. Jednou z možných oblastí prieniku je argument. Neformálna logika pri skúmaní argumentov berie do úvahy aj ich použitie v rámci nejakého rečového aktu. V rámci komunikácie (v akejkoľvek jej podobe realizovanej verbálne), argumenty slúžia na racionálne presvedčanie. Od antiky sa za argument považuje schéma skladajúca sa z premís a záveru. Je to teda postupnosť výrokov, pričom deduktívny argument sa vyznačuje tým, že záver je nevyhnutne dôsledkom premís, teda záver z premís vyplýva. Pri deduktívnom argumente nie je možné, aby z pravdivých premís vyplynul nepravdivý záver, od pravdy vedie dedukcia k pravde. Neformálna logika, okrem deduktívnych argumentov, počíta aj s induktívnymi argumentmi. Induktívne argumenty sa od deduktívnych líšia tým, že ich závery sú len pravdepodobné, teda zostáva možnosť, že premisy sú pravdivé a záver nepravdivý. Práve v kontraste s jednou z najznámejších oblastí skúmania neformálnej logiky, induktívnym usudzovaním, sa tak črtá možnosť vysvetliť študentom podstatu deduktívnych argumentov. Záver deduktívneho argumentu je nevyhnutne pravdivý, iba ak sú nevyhnutne pravdivé premisy, resp. istota pravdivosti záveru je daná istotou pravdivosti premís.

<sup>3</sup> „Of course, the questions investigated by informal logic are not new; Aristotle already addressed many of them. What is new is the central focus on argumentation in natural language, as an interpersonal, social, purposive practice. What is new too, at least in comparison to other philosophical investigations of arguments and reasoning in the last 100 years, is the scepticism about the value of formal logic as a tool for analyzing and evaluating natural-language arguments. This scepticism is implicit in the very name "informal logic", with all its unfortunate connotations of sloppiness and lack of rigour". (Prel. L. C.).

Táto jednoduchá vlastnosť deduktívnych argumentov sa dá ilustrovať práve v korelácii s induktívnymi argumentmi a na konkrétnych príkladoch.

Pedagóg by mohol zväziť aj možnosť, že nemusí byť na škodu, v prípade vysvetľovania deduktívnych argumentov, prekročiť rámec kurzu a predstaviť aj iné typy argumentácií. „Očividne sú protipríklady k hypotéze, že argument je dobrý vtedy a len vtedy, ak je nesporný v technickom zmysle. Poukázaním na príklady dobre akceptovateľných argumentov, ktorých premisy, nie sú všetky pravdivé, alebo u ktorých nie sú jednotlivé kroky úsudku deduktívne platné, môžeme vidieť, že za dobré argumenty sú niekedy považované aj iné ako nesporné argumenty.“<sup>4</sup> (Hitchcock, 2000, 134)

Poslucháčov môžeme oboznámiť aj s príkladom opačným, keď je argument deduktívne platný a formálne správny, ale v prirodzenom jazyku pri argumentácii nemá žiadnu silu. Napríklad Hitchcock ako taký uvádza príklad výroku, ktorého pravdivosť nevyhnutne vyplýva z pravdivosti samého seba: „p, teda p“. Pravdivosť výroku p neznamená, že tento argument je správny, ani presvedčivý, pretože ak je pravdivosť p známa, argument je zbytočný a ak je pravdivosť p otázna, argument nijako nepomáha pri snahe, presvedčiť o pravdivosti p.

Druhou možnou oblasťou využitia neformálnej logiky v rámci kurzov elementárnej logiky na univerzitách je časť neformálnej logiky, ktorá sa venuje skúmaniam logického vyplývania. Neformálna logika sa v rámci svojho výskumu a aj snahy definovať vlastný predmet skúmania zaoberá odpoveďami na otázku, čo znamená, že jeden výrok je logickým dôsledkom iného. Venuje sa teda aj skúmaniu logického vyplývania, čo je aj predmetom klasickej modernej logiky. Otázka v akom zmysle vyplýva záver z premís, nie je stále vyriešená aj keď v priebehu najmä minulého storočia sa sformulovalo viacero teórií, ktoré sa na ňu pokúšali dať odpoveď. V konfrontácii s neformálnou logikou preferovanými teóriami je možné naznačiť prepojenie logiky a filozofie logiky, ktoré by mohlo byť obohatením základného kurzu elementárnej logiky. Rozlíšenie medzi deduktívnym a induktívnym vyplývaním, či medzi vyplývaním formálnym a materiálnym, môže poskytnúť poslucháčom nadhľad a podnety na premýšľanie filozofických základov logiky. Vďaka rozlíšeniu vyplývania na logické vyplývanie založené na dôkaze a na tzv. modelové vyplývanie by zase študenti mohli zhodnotiť niektoré typy argumentácií, s ktorými sa bežne v médiách stretávajú a preskúmať ich relevantnosť.

Vyučovanie logiky poslucháčov humanitných odborov má v Európe dlhú tradíciu. Nové logické skúmania nielen na poli formálnych systémov, ale aj rozvoj neformálneho usudzovania, umožňujú zväziť a prehodnotiť relevantnosť a využiteľnosť niektorých logických poznatkov u poslucháčov, ktorí neštudujú priamo filozofiu. Niektoré oblasti neformálnej logiky sa zdajú byť prínosom pri edukácii a ponúka sa možnosť ich využitia v rámci kurzov elementárnej logiky.

## LITERATÚRA

1. GOVIER, T. 1987. *Problems in Argument Analysis and Evaluation*. Amsterdam: Mouton de Gruyter/Foris, 1987.
2. HALE, B. 2002. Basic Logical Knowledge. In: O'Hear, A. (ed.): *Logic, Thought and Language*. Cambridge University Press : Cambridge, 2002. 279-304.

<sup>4</sup> „There are obvious counter-examples to the hypothesis that an argument is good if and only if it is sound in this technical sense. We can see that some arguments which we take to be good are not sound by reflecting on examples of perfectly acceptable arguments whose premisses are not all true, or whose inferential step is not deductively valid“. (Prel. L. C.).

3. HITCHCOCK, D. 2000. The Significance of Informal Logic for Philosophy. In: *Informal Logic XX*. [Online]. 2000, Vol. 20, No.2. Dostupné na internete: <[http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal\\_logic/article/view/2265/1709](http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal_logic/article/view/2265/1709)>. ISSN 0824-2577. S. 129-138.
4. JOHNSON, R. H. – BLAIR, J.A. 1977. *Logical Self-Defense*. Toronto: McGrawHill-Ryerson, 1977.
5. LANGSDORF, L. 1986. Is Critical Thinking a Technique, Or a Means of Enlightenment? In *Informal Logic VIII*. [Online]. 1986, Vol. 8, No.1. Dostupné na internete: <[http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal\\_logic/issue/view/317](http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal_logic/issue/view/317)> ISSN 0824-2577, s. 1-16.
6. NISBETT, R. E. – FONG, G. T. – LEHMAN, D. R. – CHENG, P. W. 1987. *Teaching reasoning*. In: Science 238, 625-631.
7. DeRIDDER-SYMOENS, H. 1992. *A History of the University in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. ISBN 0-521-36105-2. S. 47–55.
8. STOLL, R. R. 1961. *Set Theory and Logic*. Dover Publications, Inc. New York, 1961.
9. SVOBODA, V. – PEREGRIN, J. 2009. *Od jazyka k logice*. Academia, Praha, 2009.
10. WALTON, D. 2000. Problems and Useful Techniques: My Experiences in Teaching Courses in Argumentation, Informal Logic and Critical Thinking. In *Informal Logic XX*. [Online]. 2000, Vol. 20, No.2. Dostupné na internete: <[http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal\\_logic/issue/view/277](http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal_logic/issue/view/277)>. ISSN 0824-2577. S. 35-38.

# VÝCHOVA K OBČIANSTVU AKO PROBLÉM POLITICKEJ FILOZOFIE

## Education for Citizenship as a Problem of Political Philosophy

**Mgr. Richard St'ahel, PhD.**

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

Tel.: +421-37-6408368

e-mail: rstahel@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa zameriava na občianstvo ako problém politickej filozofie. Vychádza z reflexie občianstva v Aristotelových a Platónových dielach. Súčasné občianstvo však vníma v dimenziách načrtnutých T. H. Marshallom. Sociálnu rovinu občianstva vníma ako predpoklad i súčasť roviny politickej a právnej. Tento model občianstva však ohrozuje presadzovanie ideí trhového fundamentalizmu v posledných dvoch desaťročiach. Kládne otázku čo má byť obsahom výchovy k občianstvu v stave politickej, sociálnej, ekonomickej a environmentálnej krízy.*

**Abstract:** *This article focuses on citizenship as a problem of political philosophy. It comes from reflexion of works of Aristoteles and Platon. Contemporary citizenship is viewed in dimensions suggested by T. H. Marshall. The social level of citizenship is viewed as an assumption as well as part of political and legal level. This model of citizenship jeopardizes promotion of ideas of market fundamentalism in the last two decades. It poses a question of what should be the contents of education for citizenship in the situation of political, social, economic and environmental crisis.*

**Kľúčové slová:** *Občianstvo, rovnosť, výchova k občianstvu, politická filozofia, tradícia, identita*

**Key words:** *Citizenship, equality, education to citizenship, political philosophy, tradition, identity*

Občianstvo sa pomerne často prezentuje ako právny a politický, prípadne sociálny inštitút. Pokúsím sa však ukázať, že občianstvo je skôr stav ducha a mysle, stav, ktorý nie je ničím prirodzeným, pôvodným, ale zároveň je to stav, ku ktorému sa dopracúvame pomerne zložitým procesom. Najprv sa preto zameriam na bližšie vymedzenie toho, čo by vlastne malo byť obsahom pojmu občianstva, vzhľadom na to, ako je tento problém tematizovaný niektorými klasikmi politickej filozofie. Potom sa pokúsím vysvetliť, prečo je občianstvo ne-samozrejmým stavom, a teda skôr dôsledkom cielenej výchovy než spontánneho vývoja. Na záver sa pokúsím sformulovať otázku, či skôr sériu otázok zameraných na to, čo by malo byť obsahom výchovy k občianstvu v súčasnej situácii.

## KTO JE OBČAN, ČO JE TO OBČIANSTVO?

Odpoveď na túto otázku nie je vôbec jednoznačná a samozrejmá. Z toho, ako sa na túto otázku snaží odpovedať Aristoteles vidno, že podobné, ak nie rovnaké, problémy sa v tejto súvislosti vynárali už v aténskej polis. Občanom je podľa Aristotela ten, „kto má právo na účasť v poradnom alebo súdnom úrade“ (Aristoteles, 1988, 87), z čoho by vyplývalo, že občianstvo je právo podieľať sa na činnosti verejných orgánov obce, no vzápätí píše, že: „V praxi sa však označuje za občana ten, kto pochádza z oboch rodičov“ (Aristoteles 1988, 87), z čoho možno usudzovať, že v čase Aristotelovho života bolo občianstvo vnímané skôr ako otázka pôvodu než výkonu práva. Jeho skúmanie pokračuje konštatovaním, že „pojem občana



je definovaný znakom istej vládnej moci“ (Aristoteles, 1988, 88). Občianstvo teda už nie je len otázkou práva a pôvodu, ale aj moci. Moc je spojená s vládou a Aristoteles vidí, že určitému druhu vlády zodpovedá aj určitý druh občianstva, ale človek je občanom v plnom zmysle slova iba v takom druhu vlády, „v ktorej sa vládne nad seberovnými a slobodnými ľuďmi. Túto vládu nazývame politickou vládou (politeion) a ten, kto vládne, sa ju musí naučiť tým, že je ovládaný... Preto sa aj oprávnene hovorí, že nemôže dobre vládnuť ten, kto sa nenaučil poslúchať“ (Aristoteles, 1988, 92).

Tu už jasne zaznieva presvedčenie, že skôr ako narodením sa človek stáva občanom tým, že sa naučí určitej schopnosti, či priamo cnosti, čo Aristoteles zdôrazňuje tvrdením, že „...dobrý občan musí vedieť a môcť i poslúchať, i vládnuť, a to je cnosť občana: rozumieť vláde nad slobodnými po obidvoch stránkach“ (Aristoteles, 1988, 92 – 93), pričom podľa mňa treba zdôrazniť to, že občan musí vláde rozumieť, teda nie sa len na nej podieľať, či sa jej podriaďovať, poslúchať.

Z uvedeného vyplýva, že skutočné občianstvo, teda občianstvo, ktoré nie je len privilegiom nemnohých, už podľa Aristotela predpokladá rovnosť, či presnejšie, občiansku rovnosť. Bez ohľadu na ťažkosti, do ktorých sa dostane takmer každá snaha definovať obsah a rozsah občianskej rovnosti, treba mať na zreteli skôr to, že v realite väčšiny ľudských spoločností, minulých i súčasných, prevláda nad rovnosťou hierarchia, teda vzťahy dominancie jedných a subordinácie druhých. Ak aj medzi občanmi aspoň na čas zavládla rovnosť práv a povinností, či už v aténskej polis, alebo rímskej res publica, aby sme zostali len pri tých najznámejších prípadoch, postupom času postulát rovnosti opustili. Rousseau k tomuto problému poznamenáva, že „práve preto, že sila vecí vždy smeruje k odstráneniu rovnosti<sup>1</sup>, musí sila zákonodarstva smerovať k jej udržaniu“ (Rousseau, 2010, 75). Grécka ani rímska demokracia takéto zákonodarstvo napriek mnohým snahám nevytvorili, resp. ak aj áno, nedokázali ho v praxi presadiť, a tak občianske cnosti podľahli mocenským nástrojom a privilegiám plynúcim z bohatstva.

Pri konfrontácii teórie a praxe občianstva, a to tak v antike ako i v súčasnosti, vystupuje do popredia otázka vzťahu právnej, politickej a sociálnej rovnosti, či presnejšie otázka ich vzájomnej podmienenosti alebo indiferentnosti. Alebo ešte inak: Je právna a politická rovnosť medzi občanmi dlhodobo udržateľná, keď sa miera sociálnej nerovnosti medzi nimi ustavične zväčšuje?

Odpoveď na túto otázku si vyžaduje iný prístup k problematike občianstva, než ponúka Aristoteles<sup>2</sup>. Možno ho nájsť v slávnej eseji *Citizenship and Social Class*, ktorú v roku 1949 v Cambridge napísal britský sociológ T. H. Marshall<sup>3</sup>. Marshall uvažuje o občianstve v rámci inštitútu národného štátu. To je úroveň, na ktorej možno ešte aj dnes naplniť pojem občianstva aspoň ako-tak konkrétnym obsahom<sup>4</sup>. Skutočne plnohodnotné občianstvo podľa Marshalla obsahuje tri vrstvy práv, ktoré sa v dejinách presadili len postupne.

Najstaršiu vrstvu tvoria občianske práva, ktoré zaručujú osobnú slobodu. Občianstvo v tejto základnej rovine možno vnímať predovšetkým ako opak poddanstva.

Druhú vrstvu predstavujú politické práva, teda právo podieľať sa na kreovaní orgánov

<sup>1</sup> E. Lalíková upozorňuje, že Rousseau v súvislosti s postavením človeka ako občana tematizuje nielen problematiku spoločenskej a ekonomickej nerovnosti medzi ľuďmi, ale aj problematiku výchovy (Lalíková 2008).

<sup>2</sup> Už len preto, že Aristoteles uvažuje o občianstve iba v dimenzii mestského štátu, ktorý by navyše podľa neho nemal mať viac ako 10 000 občanov, pretože inak by sa už nemohli navzájom poznať a získať pocit spolupatričnosti. Moderný štát s miliónmi obyvateľov preto musí hľadať iné zdroje spoločnej identity, a preto sú potrebné aj iné modely občianstva.

<sup>3</sup> Prvýkrát bola táto esej publikovaná v roku 1950.

<sup>4</sup> Napriek teoretickej i legislatívnej snahe budovať „európske občianstvo“ v rámci Európskej únie, či svetobčianstvo (kozmpolitizmus) ako odpoveď na globalizačné trendy, tvorí základný rámec práv a povinností i východisko osobnej identity jednotlivca stále štát.

verejnej moci, prípadne priamo na ich rozhodovaní. Tejto rovine teda zodpovedá rozšírenie volebného práva na väčšinu populácie, najprv mužov a neskôr aj žien<sup>5</sup>.

Do poslednej, historicky najmladšej vrstvy Marshall zaraďuje celú oblasť sociálnych práv. Občianstvo je tak podľa Marshalla status, ktorý je priznaný tomu, kto je plnoprávnym členom spoločnosti. (Marshall, 2009, 149) Občanom je teda nielen ten, kto disponuje formálnymi občianskymi a politickými právami, ale ten, kto tieto práva môže reálne využívať, môže a vie sa ich dožadovať, môže a vie ich uplatňovať, pretože nie je sociálne vylúčený. Čiže občanom je ten, kto je plne socializovaný, teda zaradený do spoločnosti svojou životnou, ale aj vzdelanostnou úrovňou<sup>6</sup>. Ide teda o sociálny aspekt občianstva, a ten považujem sa širší pojem než je pojem sociálnych práv. Nezahŕňa len ústavne deklarované právo na sociálne, dôchodkové a zdravotné zabezpečenie, ale aj celkovú mieru socializácie, sociálnej inklúzie alebo, naopak, exklúzie, ktorá sa prejavuje napr. v prístupe k vzdelaniu, resp. ešte presnejšie v obsahu, rozsahu a kvalite všeobecne prístupného vzdelávacieho procesu<sup>7</sup>. Lebo práve to vedie k tomu, čo Aristoteles označuje za občiansku cnosť: schopnosť „rozumieť vláde nad slobodnými po obidvoch stránkach“ (Aristoteles, 1988, 93). V našich reáliách by to teda mohlo znamenať napr. to, či sa výchova a vzdelávanie aspoň v rámci povinnej školskej dochádzky zameriava na prípravu budúceho občana na pôsobenie na trhu práce, alebo pôsobenie v rámci občianskej spoločnosti, či sa sústreďuje na vštepenie hodnôt výkonu a konkurencie, teda hodnôt trhu, alebo hodnôt a predpokladov občianskej spoločnosti, ktorými sú spolupatričnosť a kooperácia.

Ako však ukazuje J. Keller, politika Margaret Thatcherovej, ktorá sa v posledných dvoch desaťročiach stala vzorom „transformačných a reformných“ procesov i v našej krajine, predstavuje nielen teoretické, ale aj faktické „zamietnutie myšlienky sociálnych práv ako súčasť práv občianskych“ (Keller, 2005, 58). Privatizácia verejného sektora, vrátane systému zdravotného a sociálneho zabezpečenia či systému vzdelávania, je na jednej strane len logickým dôsledkom tohto zamietnutia, na druhej strane však opätovne nastoľuje otázky zamerané na podstatu a rozsah občianstva. Rastúce percento sociálne vylúčených aj v tých najbohatších európskych krajinách, úpadok vzdelanostnej úrovne i úrovne občianskeho povedomia v niektorých sociálne vylúčených komunitách takmer až na úroveň pred zavedením povinnej školskej dochádzky v 18. storočí ukazuje, že to zďaleka nie sú len akademické otázky. Aj u nás zaznamenané prípady predávania voličských hlasov pogramotnými alebo priamo negramotnými občanmi za teplé jedlo či jeho ekvivalent v peniazoch, sú len povestným „vrcholom ľadovca“ rozsahu tohto problému.

Občianstvo je totiž do značnej miery prekonaním, ak nie priamo popretím prirodzených, teda prvotných väzieb jednotlivca na rodinu, rod, kmeň, cirkev, cech či inú komunitu, ktorej je jednotlivец pôvodne súčasťou. Vývoj inštitútu občianstva v antickom Grécku i Ríme, rovnako ako v novovekých národných štátoch to pomerne jasne dokumentuje<sup>8</sup>. Jedinec sa

<sup>5</sup> Z historického hľadiska k nemu došlo naozaj len pred nedávnom. Na našom území a aj vo väčšine krajín Európy až po prvej svetovej vojne.

<sup>6</sup> To je jedna zo základných myšlienok tzv. sociálneho štátu alebo štátu blahobytu, k budovaniu ktorého po druhej svetovej vojne pristúpila prinajmenšom väčšina európskych štátov, a to aj v snahe zabrániť opakovaniu sociálnej situácie, ktorá vyústila do druhej svetovej vojny.

<sup>7</sup> T. H. Marshall píše: „By the social element I mean the whole range from the right to a modicum of economic welfare and security to right to share to the full in the social heritage and to live the life of a civilised being according to the standards prevailing in the society. The institutions most closely connected with it are the educational system and the social services.“ (Marshall, 2009, 149)

<sup>8</sup> Ako príklad možno uviesť fenomén dohodnutých sobášov v niektorých prisťahovaleckých komunitách vo viacerých krajinách západnej Európy. Ich príslušníci sa často dlhé roky snažili o získanie občianstva príslušnej krajiny, ale neraz ani v tretej generácii neakceptovali hodnotu osobnej slobody jednotlivca vybrať si svojho životného partnera. Kto sa tejto rodinnej a často náboženskej tradícii vzoprie, čelí nielen hrozbe vylúčenia z rodiny, ale neraz aj smrti z rúk členov rodiny, ktorej časť bola podľa nich poškvrnená neposlušným potomkom.

stáva plnoprávnym subjektom práva, nositeľom práv a povinností iba ako občan. Ešte predtým je vždy členom rodiny, náboženskej komunity či sociálnej skupiny, ale to, čo umožňuje prekonať tieto partikulárne príslušnosti, teda primárne väzby solidarity a poslušnosti, a tým získať aj bazálnu úroveň osobnej slobody, je práve inštitút občianstva. Občianstvo sa preto musí ustavične re-kreovať, obnovovať, nanovo tvoriť minimálne v každej nasledujúcej generácii, lebo inak upadá a jednotlivec sa pomerne rýchlo opäť stáva členom rodu či klanu<sup>9</sup>, záujmovej skupiny či spoločenskej triedy, odvodzuje svoju identitu skôr z etnickej, religióznej, než štátno-občianskej príslušnosti, a tým sa v spoločnosti opäť zvyrazňujú všetky konfliktné línie predznačené týmito pred-občianskymi väzbami.

Množstvo historických príkladov však ukazuje, že nestačí prijať zákonodarstvo, ktoré poddaných, či dokonca otrokov formálne vyhlási za slobodných občanov. Aj dobré zákonodarstvo totiž zmôže len málo, ak občania nedostali vhodnú výchovu. Ak však výchova k občianstvu pozostáva zo zdôrazňovania občianskych práv a slobôd, prípadne dokonca osobných a hospodárskych práv a slobôd, pričom sa opomínajú občianske povinnosti a solidarita, spoločnosť sa skôr či neskôr premení na arénu zápasiacich egoistov, ktorá nemá ďaleko od Hobbesovej vízie prirodzeného stavu (Hobbes, 2009, s. 87-90).

## Z ČLOVEKA SA STÁVA OBČAN VÝCHOVOU

Právny a politický status občana síce jednotlivec v drvivej väčšine prípadov získava narodením, v zriedkavejších historických situáciách politickou deklaráciou alebo ústavou, ale ako vedel už Platón a Aristoteles, plnohodnotným, teda socializovaným občanom sa človek stáva až výchovou.

Platón v štvrtej knihe svojho dialógu *Ústava* stanovuje ako hlavnú úlohu vládcov pri snahe o blaho štátu starostlivosť o vzdelanie a výchovu (Platón, 1980, 161 – 162), pretože dobrá výchova, o. i. „nahradí podrobné zákonodarstvo“ (Platón, 1980, 163)<sup>10</sup>. Realistickejší prístup však ponúka Aristoteles. V *Etike Nikomachovej* tvrdí, že občanov má formovať veda o štáte (Aristoteles, 2011, 44), a preto považuje výchovu k občianstvu za súčasť politickej vedy (Aristoteles, 2011, 136). V nadväzujúcom spise *Politika* potom priamo uvažuje o občianskych cnostiach a spôsoboch a obsahoch výchovy, ktorým sa majú tieto cnosti u budúcich občanov budovať, a dokonca, podobne ako Platón tvrdí, že „sa zákonodarcia má starať predovšetkým o výchovu mládeže. Kde sa to v štátoch nerobí, škodí to ústavám, lebo ľudia musia byť vychovávaní so zreteľom na práve platnú ústavu“ (Aristoteles, 1988, 259). A v tejto súvislosti odmieta aj súkromné vzdelávania, pretože „spoločné úlohy musia mať spoločnú prípravu“ (Aristoteles, 1988, 259) a spoločnou úlohou je občianstvo práve

---

Takto postihnutý jedinec sa dožaduje svojej osobnej slobody a jej ochrany v rámci inštitútu štátneho občianstva, čím však zároveň prekračuje rámec tradičnej rodiny či náboženskej komunity.

Inštitút občianstva tak poskytuje osobnú slobodu tým, že umožňuje prekonanie primárnych väzieb solidarity a poslušnosti. Moderný štát vytvára nielen legislatívne inštitúty a výkonné orgány umožňujúce a ochraňujúce osobnú slobodu, ale aj systémy vytvárajúce reálne predpoklady na ich uplatňovanie v tom zmysle, ako o nich hovorí T. H. Marshall. Ako upozorňuje J. Keller, systém sociálneho poistenia zavádzaný sociálnym štátom je formou sekundárnej (inštitucionalizovanej) solidarity, ktorý „umožňuje každému jednotlivcovi mať výhody z výhod celku, zároveň však ponecháva každému slobodu existovať ako nezávislý jedinec. Tým sa líši systém poistenia výrazne od väzieb primárnej solidarity, ktoré zväzovali členov skupiny a znižovali na minimum priestor na ich osobnú slobodu“ (Keller, 2005, 97).

<sup>9</sup> V krajnom prípade „rodiny“ v zmysle zločineckej organizácie, ktoré majú tendenciu vytvárať paralelné mocenské a sociálne inštitúcie práve tam, kde sú štátne mocenské a sociálne inštitúcie v spoločenskom i občianskom vedomí zakorenené nedostatočne, alebo sú oslabené.

<sup>10</sup> Zdá sa, že súčasťou súčasného verejného diskurzu je skôr opačné presvedčenie. Prinajmenšom tomu nasvedčuje rastúca rozsiahlosť a neprehľadnosť legislatívy, k tvorbe ktorej vedie presvedčenie o potrebe upraviť čo najviac aspektov spoločenského i súkromného života zákonom.

v demokratických štátoch. Dejiny mám však ukazujú, že dôležitosť výchovy k občianstvu si viac uvedomujú predstavitelia a občania režimov absolutistických, autoritárskych či totalitných než demokratických. A to napriek skúsenostiam s tým, že demokraticky môže byť zvolený aj autoritársky, či dokonca totalitný režim.

Napriek snahám Platóna, Aristotela a iných nedokázali starogrécke mestské štáty dlhodobo udržať svoju politickú identitu, a teda ani inštitút občana. Erazim Kohák upozorňuje na to, že demokracia v antickej polis skolabovala, lebo nedokázala vytvoriť kompenzačné mechanizmy, ktoré by bránili stupňovaniu sociálnej polarizácie medzi jej občanmi až za hranicu udržateľnosti. Občianske povedomie nebolo dostatočne silné na to, aby dokázalo preklenúť rozdiely a protikladné záujmy vyplývajúce z priepastných rozdielov v príjmoch bohatej menšiny a chudobnej väčšiny. Kohák píše, že antická polis „prenechala vývoj anonymným mechanizmom, ktorých si ani nebola vedomá. Preto jej ekonomický úspech doviedol pôvodne samosprávnú aténsku obec k podmienkam dnešného tretieho sveta, kde hrstka nesmierne bohatých ovláda demagógiou a mocou zástupy beznádejne biednych. Antický pokus o demokraciu zahynul na neschopnosť a nechotu vyvážiť individuálne záujmy sociálnou zodpovednosťou.“ (Kohák, 2002, 24)

Inými slovami, antická polis sa v teoretickej ani v praktickej rovine nedopracovala k sociálnej dimenzii občianstva, je však jedným z príkladov, z ktorého možno vyvodzovať, že bez tohto rozmeru je aj právny a politický rozmer občianstva len prechodným javom. Demokracia totiž, ako zdôrazňuje E. Kohák, „vyžaduje morálne vyspelých občanov a tiež znalosti, návyky a mechanizmy slobodného spolužitia. ... Dnes ich potrebujeme znova vybudovať – a to pod bubnovou paľbou reklamy a ideológie, ktorá dáva prednosť individuálnemu egoizmu pred občianskou zodpovednosťou...“ (Kohák, 2002, 29). Znova vybudovať znalosti slobodného spolužitia by v spoločnosti disponujúcej súčasnými technológiami masovej komunikácie nemal byť problém. Práve schopnosť masmédií ovplyvňovať hodnotový systém spoločnosti sa však ukazuje ako najväčší problém vzdelávacieho systému. Občianske hodnoty a znalosti sú totiž až príliš často v rozpore z hodnotami a znalosťami, ktoré ako vzory hodné nasledovania poskytuje väčšina súčasných masmédií.

Zastavil by som sa pri pojme individuálneho egoizmu, alebo Habermasovou terminológiou občianskeho privatizmu. Súčasný stav občianstva vystihuje omnoho lepšie ako Aristotelom predpokladaný aktívny občiansky postoj, občianstvo ako verejnú činnosť, angažovanosť. Podľa J. Habermasa je občiansky privatizmus, teda „politická zdržanlivosť v spojení s orientáciou na kariéru, voľný čas a spotrebu“ (Habermas, 2000, 52) systémovo konformným prejavom depolitizovanej verejnosti a ako taký je predpokladom fungovania ekonomicko-politického systému neskorého kapitalizmu. Ak by sa občianska verejnosť naozaj aktivizovala a začala sa zapájať do všetkých verejných rozhodovacích procesov len v medziach existujúcej legislatívy (petičné právo, referendum, verejné pripomienkové konanie, verejné prerokovávanie napr. investičných zámerov, atď.), znamenalo by to nielen kolaps formálne demokratických inštitúcií a ich rozhodovacích procesov, ale fakticky by to spochybnilo aj legitimitu týchto inštitúcií a rozhodovacích procesov. To, že občania prenechávajú väčšinu rozhodnutí na raz za čas volené politické elity a nevolené, ale o to vplyvnejšie ekonomické elity, a väčšinu svojej energie venujú budovaniu vlastnej kariéry, súkromným voľnočasovým aktivitám, prípadne nakupovaniu ďalších a ďalších vecí, umožňuje síce aspoň súčasné fungovanie ekonomicko-politického systému spoločnosti, zároveň to však vedie k „premene moderných buržoázných národov na „demokratické oligarchie“...“ (Balibar, 2011, 41), v ktorých majú demokratické inštitúcie čoraz formálnejšie postavenie.

Zároveň je nutné konštatovať, že bez zamerania väčšiny občanov na kariéru, voľný čas a rast spotreby nie je pri rastúcej produktivite výroby, ale aj početnosti populácie možné udržiavať na prijateľnej úrovni zamestnanosť. Súčasný politicko-ekonomický systém teda už len z tohto hľadiska potrebuje udržiavať kolobeh výroby a umelo stimulovanej spotreby,

a teda preferovať skôr občiansku pasivitu (privatizmus) než aktivitu. Stabilitu a udržateľnosť takého ekonomicko-politického systému však ohrozuje minimálne konečnosť surovínových zdrojov a rovnako obmedzená kapacita planetárneho ekosystému absorbovať znečistenie, ktoré zrýchľujúci sa kolobeh výroby a spotreby produkuje<sup>11</sup>.

## ČO MÁ BYŤ OBSAHOM VÝCHOVY K OBČIANSTVU V SÚČASNOSTI?

Nielen v tejto situácii je výchova k občianstvu dvojznačnou úlohou – vyžaduje si narúšanie i budovanie tradície zároveň. Tradície klientelizmu a rodinkárstva majú u nás omnoho hlbšie korene<sup>12</sup> než tradície transparentnosti a skutočného výberu najlepších ľudí a riešení, bez ohľadu na to kto za nimi stojí, resp. odkiaľ pochádzajú. Tradícia občianskeho privatizmu prevažuje nad tradíciou občianskeho aktivizmu. Tradície sú však predpokladom osobnej i spoločenskej identity – v kultúrnej, národnej, náboženskej a v neposlednom rade i v politickej rovine. Výchova k občianstvu preto znamená spochybňovanie a odmietanie tradícií predobčianskych a budovanie a kultivovanie tradícií občianskych. Čo je však ich obsahom, a predovšetkým, čo má byť ich obsahom, to je zasa tradičnou otázkou filozofie.

Úloha filozofie pri výchove k občianstvu nie je kľúčová iba v Platónovom a Aristotelovom myslení, ale aj v tradícii nášho vzdelávacieho systému. Nielen pri výchove a vzdelávaní, ale aj pri koncipovaní jeho obsahu možno nadväzovať na jeden zo základných aspektov filozofického snaženia, ktorý je prítomný už v Sokratovom snažení. Max Horkheimer zdôrazňuje, že: „Filozofia trvá na tom, že konanie a ciele ľudí nemusia byť produktom slepej nevyhnutnosti. Ani vedecké pojmy, ani forma spoločenského života, ani vládnucci spôsoby myslenia a mravy by sa nemali preberať zo zvyku a nekriticky praktizovať. Impulz filozofie smeruje proti čistej tradícii a proti rezignácii v rozhodujúcich otázkach existencie. Filozofia prevzala nevďačnú úlohu vrhnúť svetlo vedomia na tie ľudské vzťahy a spôsoby reagovania, ktoré sú tak hlboko zakorenené, až sa zdajú prirodzené, nezmeniteľné a večné.“ (Horkheimer, 1999, 117) Takto ponímaná filozofia má všetky predpoklady byť východiskom nielen výchovy k občianstvu, ale aj platformou verejnej diskusie vôbec.

Súčasná úloha filozofie je však ešte náročnejšia, pretože v dôsledku dynamickej povahy industriálnej i postindustriálnej spoločnosti, v ktorej ako upozorňuje Horkheimer, „žiadna oblasť priemyslu, či už materiálna alebo intelektuálna, nedospela do stavu úplnej stability. Zvyky a obyčaje už nemajú čas na sedimentáciu“ (Horkheimer, 1999, 117). Už len rozoznať, čo je tradícia a čo móda, čo je predsudok a čo jeho prekonanie, čo je skutočná hrozba a čo len zdanlivá, si vyžaduje nesmierne úsilie.

Súčasná kríza tento problém ešte prehľbuje. Kríza je totiž vo všeobecnosti radikálnym spochybnením všetkých zvykov, obyčajou a tradícií, rovnako ako doteraz úspešných a overených metód riešenia spoločenských problémov. A v súčasnosti už krízou nie je postihnutý len ekonomický, ale aj sociálny a politický systém spoločnosti<sup>13</sup>. Popri tom sa pre

<sup>11</sup> K problematike vzájomnej podmienenosti ekonomickej a environmentálnej krízy pozri Sťahel, 2005.

<sup>12</sup> Feudalizmus s jeho systémom osobných a rodinných vzťahov, so systémom lojality klienta voči svojmu ochrancovi či donátorovi, s vnímaním verejnej funkcie ako osobného či dokonca dedičného léna, končí u nás len v roku 1918. Z historického hľadiska teda prešlo veľmi málo času na to, aby tieto vzorce spoločenských vzťahov upadli do zabudnutia a stratili svoju funkčnosť. Demokratické princípy obsadzovania verejných funkcií, ale aj v funkcií v súkromnom sektore, majú ešte stále neraz skôr úlohu vonkajšej formy či priamo formality, ktorá len zakrýva skutočné rozhodovacie procesy. Spoločenské a politické udalosti posledných dvoch desaťročí poskytujú množstvo príkladov potvrdzujúcich toto tvrdenie.

<sup>13</sup> Slovensko ešte nestihlo vybudovať tradície štátneho občianstva a už sa súčasťou výchovy k občianstvu stala potreba budovať povedomie o občianstve Európskej únie. Ešte skôr, ako stihla táto úloha preniknúť do širšieho povedomia, začala už časť politických elít vyslovovať pochybnosti o dlhodobej životaschopnosti projektu európ-

nalievavosť a zdanlivo väčšiu aktuálnosť týchto kríz zabúda na krízu environmentálnu, ktorá vo svojich potenciálnych dôsledkoch ohrozuje nielen ekonomický, politický a sociálny systém štátov, ale základné predpoklady akéhokoľvek z týchto systémov.

Ako potom, resp. k čomu teda vychovávať občana v pluralitnej trhovej spoločnosti? Alebo ešte inak – čo všetko treba považovať za občianske cnosti súčasnosti? Ak sa opäť vrátíme k Aristotelovi a jeho tvrdeniu, že výchova k občianstvu má byť vecou verejnou, pretože „spoločné úlohy musia mať spoločnú prípravu“ (Aristoteles, 1988, 259), vynorí sa otázka, čo sú spoločné úlohy v pluralitnej spoločnosti?

Aristoteles tiež spája občianstvo so schopnosťou a ochotou vykonávať verejné funkcie, podieľať sa na živote polis. Z dnešného hľadiska je to ideál aktívneho občana, ktorý je do značnej miery v rozpore so spoločenskou realitou, dokonca v rozpore so systémovou potrebou občana politicky pasívneho, ale ekonomicky aktívneho a konzumne zameraného (pozri Sťahel 2002). Z dlhodobého environmentálneho hľadiska by, naopak, bolo potrebné zásadným spôsobom zmeniť nielen systémové imperatívy (udržateľnosť systému, namiesto rastu, nie udržateľný rast<sup>14</sup>), ale aj hodnotový systém jednotlivcov, ktorý je teraz formovaný predovšetkým modelmi sebeckého a konzumného správania propagovanými nielen v rámci reklamy a marketingu, ale aj dominantnými politickými ideológiami<sup>15</sup>. Vzniká tak otázka či sa výchova k občianstvu má zameriavať na oboznámenie budúcich plnoprávných občanov so spoločenskou realitou, alebo im má predkladať ideál, ktorého naplnenie by znamenalo faktické zablokovanie činnosti existujúcich spoločenských a politických inštitúcií.

## ZÁVER

Jednou z úloh filozofie a politickej filozofie zvlášť, je výchova k občianstvu, a predovšetkým diskusia o obsahu takejto výchovy. Svedčí o tom aj tradícia výchovy a vzdelávania učiteľov výchovy k občianstvu na katedrách filozofie.

Výchovu k občianstvu možno vnímať aj ako protitáh k atomizujúcim tendenciám trhovej spoločnosti s dominantným vplyvom konzumerizmu a ekonomizmu (trhového fundamentalizmu). Iba tak je možné rozvíjať napr. environmentálny rozmer občianstva, ktorý vzhľadom na vážnosť globálnej environmentálnej krízy bude, ak už nie je, kľúčovým.

Vyššie som načrtol niekoľko otázok, ktoré si zaslúžia omnoho dôkladnejšie, a teda aj rozsiahlejšie skúmanie, než dovoľuje rozsah tohto textu. Z uvedených problémov však možno vyvodit' minimálne tri základné problémy, resp. hrozby, ktoré by politická filozofia mala podrobiť svojej reflexii, aby súčasný systém výchovy k občianstvu naďalej pripravoval občanov k zodpovednému riešeniu spoločných úloh, ktorým budú už v blízkej budúcnosti musieť čeliť. Prvou hrozbou je tendencia trhu pohltiť spoločnosť, teda v zmysle ideológie trhového fundamentalizmu komercionalizovať všetky spoločenské hodnoty a inštitúcie, vrátane občianstva. Bez zvládnutia tejto hrozby je asi naozaj len otázka času kedy sociálna polarizácia spoločnosti prekročí hranicu, za ktorou už nemožno hovoriť nielen o sociálnej dimenzii občianstva, ale ani o sociálnom zmieri. Druhou hrozbou je tendencia súčasného ekonomicko-politického systému trhovej spoločnosti ničiť environmentálne predpoklady svojej existencie.

---

skej integrácie.

<sup>14</sup> Ako však upozorňuje J. Habermas, rast výroby, produktivity i počtu obyvateľov je základný systémový imperatív kapitalizmu (Habermas, 2000, 57-58), takže „kapitalistické spoločnosti nemôžu obmedzovať imperatívny rast bez toho, že by sa vzdali princípu svojej organizácie“ (Habermas, 2000, 59).

<sup>15</sup> V rámci protikrizových opatrení vyzývajú politici občanov, aby neobmedzovali svoju spotrebu, lebo tým klesá dopyt a následne počet pracovných miest, čo prehlbuje krízu, ale zároveň prijímajú úsporné opatrenia znižujúce príjmy značnej časti populácie. To zreteľne dokumentuje na jednej strane krízu racionality systému, ako o nej hovorí Habermas, a na druhej strane potrebu kritického filozofického myslenia, ktoré by v politickom i celospoločenskom diskurze poukazovalo na tieto, i na menej zjavné systémové protirečenia.

Tretím problémom je ako v otvorenej, globalizačným procesom vystavenej spoločnosti udržať súčasne politickú pluralitu i kultúrnu a národnú identitu. Tieto problémy však bude potrebné podrobne rozpracovať na inom mieste.

## LITERATÚRA

1. ARISTOTELES. 1988. *Politika*. Bratislava : Pravda.
2. ARISTOTELES. 2011. *Etika Nikomachova*. Bratislava : KALLIGRAM.
3. BALIBAR, E. 2011. K zdieľanému občianstvu. In Tassin, E. – Karul, R.: *Občianstvo bez hraníc*. Bratislava : Filozofický ústav SAV.
4. HABERMAS, J. 2000. *Problémy legitimity v pozdním kapitalizme*. Praha : Filosofia.
5. HOBBS, T. 2009. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha : Oikymenh.
6. HORKHEIMER, M. 1999. Spoločenská úloha filozofie. In *Filozofia*, č. 2/1999, s. 114-125.
7. KELLER, J. 2005. *Soumrak sociálního státu*. Praha : Slon.
8. KOHÁK, E. 2002. *Průvodce po demokracii*. Praha : Slon.
9. LALÍKOVÁ, E. 2008. Jean-Jacques Rousseau (1717 – 1778). In Remišová, A.: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava : Kalligram, 2008. S. 221-230.
10. MARSHALL, T. H. 2009. Citizenship and Social Class. In Manza, J. – Sauder, M. (eds.): *Inequality and Society*. [Online]. New York : W.W.Norton and Co., 2009. S. 148-154. [Cit. 15. 10. 2011]. Dostupné na internete: <<http://academic.udayton.edu/clarakim/inequality/articles/1-intro/Marshall-Citizenship%20and%20Social%20Class.pdf>>
11. PLATÓN. 1980. *Ústava*. Bratislava : Pravda.
12. ROUSSEAU, J. J. 2010. *O spoločenskej zmluve*. Bratislava : Kalligram.
13. ŠTAHEL, R. 2002. Striedmosť nepatrí medzi občianske cnosti. In *Enviromagazín*. Roč. 7, č. 1 (1.2002), s.7 - 8. Banská Bystrica : Ministerstvo životného prostredia SR a Slovenská agentúra životného prostredia.
14. ŠTAHEL, R. 2005. Esej o nevyhnutnosti krízy priemyselnej civilizácie. In Plašienková, Z. – Lalíková, E. (Eds.): *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005. Bratislava : All Acta s. r. o., 2005. S. 293 – 301.

# MIESTO FILOZOFIE V KURIKULE ETICKEJ VÝCHOVY

## Position of Philosophy in Ethical Education Curriculum

Mgr. Ján Kaliský, PhD.  
Katedra etickej výchovy PF UMB  
Ružová 13, Banská Bystrica  
e-mail: jan.kalisky@umb.sk

**Abstrakt:** Autor obhajuje tézu, že filozofovať môže každý človek a aj malé deti. Uvádza princípy „filozofovania s deťmi“ a načrtáva miesto filozofie vo vyučovanom predmete etická výchova. Tvrdí, že každý tematický celok v etickej výchove sa dá vystavať filozoficky, keďže od konkrétnosti každodenného života sa môže smerovať až k filozofickým zovšeobecneniam. V závere autor uvádza príklady filozofických otázok pre deti do dvanásť rokov a obraňuje významné miesto filozofie v etickej výchove.

**Abstract:** The author espouses the thesis every man and as well every child can philosophize. He mentions the principles of „philosophizing with children“, and designs the place of Philosophy in the Ethical education at schools. He claims every thematic topic in Ethical education can be based on philosophical principles; from the concrete everyday life it can be led to philosophical generalization. At the end, the author lists several examples of philosophical questions for children till the age of twelve-year-olds, and he defends the importance of Philosophy in Ethical education.

**Kľúčové slová:** praktická filozofia, etika, etická výchova, filozofovanie s deťmi

**Key words:** Practical Philosophy, Ethics, Ethical education, philosophizing with children.

„Všetci ľudia sú filozofi,  
lebo zastávajú to alebo iné stanovisko a postoj k životu a k smrti.  
Sú takí, ktorí považujú život za bezcenný, lebo má koniec.  
Prehliadajú, že sa dá zastávať aj opačný argument:  
ak by nebol žiaden koniec, tak by život nemal hodnotu.  
Prehliadajú, že stratiť život je stálym nebezpečenstvom,  
ktoré nám pomáha uchopiť hodnotu života.“

(K. Popper)

## AKO VYZERÁ PRAVÝ FILOZOF?

Ako Arthur Schopenhauer s hustými vlasmi, oceľovým pohľadom a nazlostenými ústami, alebo ako David Hume, tučný a guľatý, s tvárou guľatou ako mesiac? Ako žije filozof? Pustovnícky ako Herakleitos, alebo tiež chudobne a skromne ako Diogenes, ktorý nič viac ako sud na spanie nepotreboval a k jedlu len vlastné ruky, lebo ani zviera nepotrebuje pohár a tanier keď sa chce najesť? Alebo je filozof bohatý a žije v zámku, tak ako Voltaire, ktorý raz povedal: „Boh nás dal na svet, aby sme sa zabávali.“ Ako hovorí filozof? Je hanblivý ako Ludwig Feuerbach, ktorý chcel byť radšej drevorubačom ako filozofom? Alebo je znamenitým rečníkom ako Gorgias, ktorý mohol hovoriť na hocakú tému? Aj na smrteľnej posteli ho napadlo vhodné vyjadrenie: „Spánok ma odovzdáva svojmu bratovi.“ Ako zmyselný je filozof? Vyhladáva absolútnu striednosť, tak ako Origenes, ktorý sa nakoniec vlastnoručne vykastroval? Alebo si užíva výstrednosti ako Markíz de Sade, po ktorom sa pomenoval sadiz-



mus a za svoje „experimenty“ putoval do vedenia? O čom premýšľa filozof? O nebytí ako nutne nejestvujúcim a bytí ako nutne existujúcim a následne nepohybujúcim a nemennom, tak ako to čítame u Parmenida, ktorý dokonca svojmu názorovému protipólu Herakleitovi pre jeho temný filozoficko-básnický jazyk niekedy ani nerozumel? Alebo filozof premýšľa o vlastnom výzore, jeho súmernosti, zdraví či chorobe tela, popise svojho denného programu a správe majetku ako nám v esejach zanechal Michel de Montaigne? A v akej pozícii (situácii) filozof filozofuje? Musí filozof sedieť v studni ako Táles, účastniť sa vojenských ťažení ako Marcus Aurelius, alebo viesť rozhovory v uliciach ako Sokrates? Alebo môže filozof vyseďavať doma a z rodného mesta nevytiahnuť celý život ani nohu ako Immanuel Kant?

Ako vidíme, v dejinách filozofie nájdeme najrôznejšie postavy. Prototyp filozofa nejestvuje, a preto ani filozofovanie osebe nejestvuje. Parmenides svoju náuku formuloval do veršov, Platón uprednostňoval dialóg, Kierkegaard písal prevažne pod pseudonymom, Nietzsche v aforizmoch. U Kanta a Heideggera sa vety naťahujú skoro donekonečna, zatiaľ čo Wittgenstein uprednostňoval krátke a plnovýznamové formulácie podľa kréda: „Všetko, čo sa dá vysloviť, dá sa vysloviť jasne.“ Neexistuje ani žiaden vlastný typ jazyka pre filozofovanie.

Preto otázka znie: Podľa čoho rozoznáme, ak niekto filozofuje? Avšak začnem opačne a najskôr zodpoviem čím filozofia nie je. Nie je mnohoučenosťou. Herakleitos aj Montaigne svorne tvrdia, že mnohoučenosť je na nič. Ak aj prečítame celú Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, neznamená to, že sme filozofom. A ak sa naučíme dáta narodení a úmrtí hoci aj všetkých filozofov, tiež nás to za filozofov nekvalifikuje. Ďalej filozofia nie je len žiadnou čistou teóriou, ako často počuť výčitku na jej adresu; práve naopak, filozofia učí konať, nie hovoriť. To iste neznamená, že filozof si vlastnoručne obkľadačkami obloží kúpeľňu. Ale to znamená, že filozof nemusí vysvetľovať čo myslí, stačí, ak ho to podnecuje k činnosti. Ešte lepšie je, ak na jeho činnosti vidíme ako myslí, teda ak sa viac vyjadruje cez svoje činy ako cez slová. Mahatma Gandí a Diogenes boli také príklady. V zen-budhizme je mysliteľ, ktorý na ceste k pravde za zbytočné považoval každé slovo a preto mlčal. A Seneca sa pýtal, prečo by nemal za filozofa považovať niekoho, kto nevie prečítať ani slovo, keďže pravda nie je totožná s odbornou literatúrou.

## FILOZOFOVANIE S DEŤMI

Ak nejestvuje prototyp filozofa a filozofovania, tak **filozofom môže byť aj malé dieťa**. Dokonca má k tomu lepšie predpoklady ako dospelý. K filozofovaniu ho kvalifikuje skoro neustály stav údivu a odvaha klásť otázku. Veľa dospelých túto schopnosť stratilo a cítia sa zviazaní vedomosťou možného a nemožného. Napriek tomu dieťa položí otázku aj tam, kde dospelý už žiadnu cestu pre pýtanie nevidí. Ak definujeme filozofiu podľa Weizsäckera, tak povieme, že „filozofia je myslieť ďalej“ (Martens, 2007, 101). Ak sa detí spýtame napríklad: Môžu byť kvety šťastné? A tento tu zvädnutý kvietok je šťastný? Mnohé malé deti hneď odpovedia, že áno, môžu byť šťastné, avšak tento tu nie je. Rozvinú celý rad dôvodov a o to práve ide. Od konkrétneho príkladu zo životného sveta detí sa dostaneme až k všeobecnej rýdzo filozofickej otázke, ktorá potrápila hádam všetkých filozofov od Sokrata: Čo je šťastie?

Avšak ešte raz a precíznejšie, čo to vlastne znamená filozofovať s deťmi na rozdiel od toho, že sa s nimi diskutuje, premýšľa, vedie zaujímavé rozhovory alebo len tak tára? Prechádzajúc cez ciele, obsahy, metódy a médiá to vyjadrim v niekoľkých princípoch (charakteristikách).

Všeobecne môžeme povedať, že vzdelávanie je orientácia ľudského bytia v celku bytia. Je to proces, v ktorom sa človek pokúša orientovať ako človek vo svojom priestore a čase. A filozofovanie je možnosť a pomoc k tomu, lebo prostredníctvom filozofovania človek získava zručnosti a schopnosti, poznanie a možnosti, ktoré sú potrebné, ak priamo nie nevy-

hnutné, aby sa vedel orientovať vo svete, ísť cestou ľudského stávania sa, teda môcť sa vzdelávať. Vo filozofovaní sa deti nerozvíjajú len v kognitívnom smere, ale aj v morálnom, estetickom, emocionálnom a pod. V tomto zmysle chápem prvý princíp: **filozofovanie s deťmi je, ako každé filozofovanie, odhaľovanie (odkrývanie, objavovanie) sveta čo v podstate podporuje celostný osobnostný rozvoj.**

Filozofovanie môže byť v školskom kurikule ukotvené dvojako: v samostatnom predmete, teda ako samoúčel, alebo ako vyučovací princíp, teda s podpornou funkciou. Ideálne je samozrejme oboje. V oboch prípadoch (2.) **filozofovanie s rôznym akcentom realizuje dialogickú činnosť, tvorbu pojmov a údiv (žasnutie).** Pod „dialogickou činnosťou“ sa rozumie, že pri filozofovaní sa deti zúčastňujú dialógu a tým sa učia základným dialogickým štruktúram ako napríklad zdôvodňovanie, dopytovanie sa, spochybňovanie, tvorbu záverov, preskúšanie, rozlišovanie, popieranie a súhlas. Pri „tvorbe pojmov“ ide najmä o správne zaobchádzanie s rôznymi a meniacimi sa pojmi a o reflexiu a schopnosť kritiky voči jazyku. „Údiv“ (žasnutie) odkazuje v prvom rade na rozvoj osobných kvalít ako fantázia a schopnosť predstavivosti.

Bezpochyby, ako som už vyššie uviedol, šťastie je filozofickou témou. Čo však je typické pre také témy? O čom s deťmi filozofovať? To, na čom sa na základe dostatočných dôvodov môžeme zhodnúť patrí do oblasti vedeckého poznania, to už nie je filozofiou, ale sa vzťahuje na oblasť poznateľného. Avšak filozofia po tisícročia k takýmto poznatkom neprichádza. Svoje pýtanie obracia k nepoznanému a subjektivisticky to zodpovie. Preto (3.) **principiálne sa s deťmi dá filozofovať o všetkom, čo leží mimo oblasť poznaného.** Kurikulum pre filozofovanie by iste bolo istým orientačným prostriedkom, avšak ak vyjdeme z pedagogického postulátu, že deti sa lepšie učia, ak sa vychádza z ich záujmu a zohľadní sa ich životná skúsenosť, potom sa dostaneme k štvrtému princípu: **otázky a myšlienky detí majú byť východiskom pre filozofovanie s nimi.** Ak umožníme dieťaťu neustále klásť otázku „prečo?“ (ako to ony tak rady robia), skôr, či neskôr strácame (ak nie trpezlivosť tak schopnosť na ňu odpovedať. Dostaneme sa mimo oblasť poznaného. Avšak pri filozofovaní s deťmi nejde o takýto vertikálny dialóg, kde učiteľ kladie otázky a dieťa na ne odpovedá (alebo opačne). Pedagogická situácia umožňuje, aby si deti v horizontálnej rovine vymieňali názory na svet a navzájom ich svojimi argumentmi podporovali. Prax neustále potvrdzuje, že filozofovanie bez dvoch vlastností nie je možné; je potrebný údiv a pochybnosť. V konkrétnej pedagogickej situácii, je filozofovanie navodené príbehom s otvoreným koncom, ktorý dáva podnet k zamysleniu a zváženiu (prehodnoteniu). Prostredníctvom provokujúceho rozprávania dochádza k nevyhnutnému prekvapeniu (údivu) u detí, ale tiež ku kritike a reflexii. Prekvapenie a údiv sa u detí realizuje častejšie ako u dospelých. Filozofovanie znamená neustále spochybníť istotu poznaného a pochopiť, že za domnelými skutočnosťami sa často dá nájsť nejaká druhá, tretia alebo ďalšia pravda. Preto (5.) **údiv a pochybnosť sú základné metodické podmienky pre filozofovanie s deťmi.** Provokujúca situácia je väčšinou ambivalentná situácia akou je napríklad „šťastie v nešťastí“. Avšak k filozofovaniu patrí aj viac. Filozofovanie je komunikatívne. Filozofia sa dá sprostredkovať a počúvať. Sokrates to pripodobnil k pomoci pôrodnej baby. V „sokratovskom dialógu“ sa hovoriacemu pomáha objaviť múdrosť prostredníctvom cielených otázok, ktoré podporujú, rozvíjajú a inak „roztvárajú“ dialóg. Táto metóda sa dá použiť aj pre filozofovanie s deťmi. A tak ako u Sokrata cieľom dialógu nebolo dokázať, že partner v rozhovore nevie a že ja mám silnejší argument, ale „snaha dôjsť k pravdivým záverom, (spolu) hľadať spôsoby riešenia“ (Mackú, ob. 3). Tiež treba doplniť, že filozofický rozhovor je charakteristický formami analytickými, hermeneutickými, fenomenologickými a dialektickými. Zhrňujúc teda povieme, že (6.) **centrálnou metódou filozofovania s deťmi je rozhovor, ktorý je charakteristický formami analytickými, fenomenologickými, hermeneutickými a dialektickými, a v ktorom učiteľovi prináleží centrálna úloha.** Avšak vzhľadom na vek dieťaťa a stupeň jeho rozvoja je žiaduce a možné tento prin-

cíp rozvíť o siedmy: **filozofovanie s deťmi zahŕňa vedľa verbálneho spôsobu zmocnenia sa skutočností aj nonverbálny**. Práve deti od šesť do dvanásť rokov majú postoj k svetu, ktorý je charakteristický bezprostrednosťou a aktivitou. Preto môžeme použiť aj ďalšie pomocné prostriedky: hudobné, pantomíma, vyrábanie niečoho, kreslenie, hry na pozorovanie.

## FILOZOFOVANIE V ETICKEJ VÝCHOVE

Hoci koncepcia vyučovacieho predmetu etická výchova nie je filozofickou koncepciou, dokonca jej autor L. Lencz odporúča na hodinách etickej výchovy sa vyhnúť nadmernému filozofovaniu (Lencz, 2004, 9), jej filozofický potenciál v súčasnosti rastie z viacerých dôvodov. Na jednej strane, po poslednej kurikulárnej transformácii, je to vytesnenie základov etiky (v 3. ročníku strednej školy) a zredukovanie filozofie (v 4. ročníku strednej školy) v predmete občianska náuka, na druhej strane je to v podstate náukový charakter občianskej výchovy/nauky/nauky o spoločnosti. Ak učiteľ učí čisté dejiny filozofie, vystavuje sa riziku, že sa celá aktivita bude s filozofovaním mňať. Okrem toho etická výchova nadväzuje na psychologický koncept rozvoja prosociálneho správania, aj to je dôvod prečo etickú a filozofickú neukotvenosť konceptu etickej výchovy kritizovali už viacerí (Grác, Gluchman a i.). Možno sa domnievať, že podvedomým dôvodom, prečo bolo žiaduce vyhnúť sa filozofovaniu (pri koncipovaní predmetu etická výchova začiatkom 90. rokov), bola silná svetonázorová ideologizácia spoločnosti predošlého obdobia. Nakoniec slovenskí učitelia 90. rokov na filozofovanie neboli pripravení a rekvalifikačné kurzy Metodicko-pedagogických centier túto medzeru tiež nevykrývali. Napriek tomu L. Lencz psychologický koncept rozvoja prosociálnosti R. R. Olivara doplnil o tzv. „aplikačné témy“, v ktorých to bez filozofovania ak ide, tak len ťažko.

Filozofovanie podporuje kompetenciu kognitívnu, sociálnu, jazykovú (v oblasti syntaxe a sémantiky), zaobchádzanie s úspechom a frustráciou a v neposlednom rade posilňuje otvorenosť pre iné a nové oblasti poznania. Filozofovanie ako metodický princíp aj v etickej výchove výrazne môže posilniť hlavne uvažovanie v mravnej rovine. Umožňuje racionálne preskúšať a posúdiť dôležité otázky života ako dobro, šťastie, spravodlivosť, pravdu, realitu atď.. **V podstate každý tematický celok v etickej výchove sa dá filozoficky vystavať, keďže od konkrétností každodenného života sa dá smerovať až k filozofickým zovšeobecneniam.** To však nie je nutné keď si tiež uvedomíme, že jednou z hlavných metód pre nácvik prosociálneho správania v etickej výchove je sociálno-psychologický tréning, v ktorom sa aktívne nacvičujú sociálne zručnosti („dobrá prax“). Avšak filozofovanie môže byť obohatením v mnohých tematických celkoch a predovšetkým vo vyšších ročníkoch výrazne žiaduce, kde žiaci intenzívne „budujú“ svoju identitu a svoju svetonázorovú pozíciu chcú aj artikulovať a v argumentačnej diskusii obhájiť.

Na záver uvediem možné filozofické otázky vybraných tematických celkov etickej výchovy, avšak (vychádzajúc z rozloženia tematických celkov v súčasných učebných osnovách) zameriam sa nateraz len na žiakov do 12 rokov, aby som ukázal, že filozofia nie je len pre dospelých.

**Otázky pre 1. ročník základnej školy:** Pomôžem spolužiakovi aj keď si myslím, že mi to nikdy nevráti? Prečo si mám vážiť rodičov? A prečo školníka? Môžem/mám dôverovať cudziemu človeku? Keď sa ráno nepozdravím pani učiteľke, čo si o mne pomyslí? A je to pre mňa dôležité? Keď budem kričať na brata ul'ává sa mi? Koľko pravidiel unesiem: doma, v škole, na ulici? A ktoré sa dá porušiť len raz? Aké pod'akovanie je primerané? A podľa akého kritéria? Kto, alebo čo som? Čím sa odlišujem od stola, a od psa? Mám dvojníka? Aké moje vlastnosti sa páčia mojim kamarátom? Prečo pochváliť kamaráta? A či ho aj niekedy kritizovať? Čo je hodnota? Podľa čoho hodnotím? Je sympatia v hodnotení dôležitá? Žijú

v rodine aj zvieratá? A stromy? Je rodina pre mňa dôležitá? Je možná rodina bez lásky? A bez spolupráce? Môžeme v rodine nekomunikovať? Ako by sa mi žilo na svete, ak by som nikoho nepoznal?

**Otázky pre nové témy (teda tie, ktoré v predchádzajúcom ročníku neboli) 2. ročníka ZŠ:** Kedy tvorím? Tvorí aj rieka? A lastovička? Čím sa vyznačuje tvorba? Je pre ňu dôležitá sloboda? Tvorím, ak opakujem po niekom? Som génius? Je dôležité sa angažovať? Môžem sa angažovať primálo? A môžem aj neúmerne veľa? Môže mi byť zazlievaná moja aktivita? Musím ovládať svoj hnev? Ak sa pobijem ako tiger, budem ešte človekom alebo tigrom? Je vhodné byť tigrom v spoločnosti ľudí? Kedy smútim? A chcem smútiť? Čo dobré môžem nájsť v smútku? Čo mi dáva naša trieda? Sme známi, no sme aj priatelia? Nakoľko je priateľstvo dôležité v mojom živote? Sú potrebné pravidlá aj medzi priateľmi?

**Otázky pre ďalšie nové témy 3. ročníka ZŠ:** Nakoľko byť úprimný v komunikácii? Čo je „vlastná tvár“? Čo znamená človek bez tváre? Prečo vážiť slová pri komunikácii? Je asertivita formou mojej slobody? Keď mi kamarát rozpráva o jeho dovolenke pri mori, môžem cítiť vôňu toho mora? A keď mi rozpráva o tom ako si zlomil ruku, môže ma náhle bolieť tá moja? Môžem sa pozrieť na svet jeho očami? Je priznanie svojej chyby stratou tváre? Alebo to veci pomáha? A bude mi odpustené? Prečo chcem, aby bolo? Môžem sa hnevať až „za hrob“? Mám kamaráta „predbehnúť“, alebo ho „potiahnuť“ k lepšiemu? A neznámeho človeka tiež? Prečo chrániť zvieratá a prírodu? Zdedili sme prírodu po predkoch, alebo sme si ju vypožičali od našich potomkov? Načo je dobrá vydra? A načo som dobrý ja? A musí byť vydra pre niečo dobrá, aby mohla byť chránená tak, ako som chránený ja? Podporiť školský parlament ako formu školskej demokracie? Ak sa na školských voľbách zúčastní len 50% voličov a 51% z nich volili Fera, znamená to, že Fero zastupuje názor väčšiny žiakov v škole, alebo len 26% žiakov v nej? Má sa to potom volať ešte demokracia?

**Otázky pre ďalšie nové témy 4. ročníka ZŠ:** Nakoľko sa budem podobat' Diogenovi zo Sinopy, ak do školy prídem v otrhaných špinavých džínsoch, vyťahanom tričku, s dlhými vlasmi a prázdnyimi rukami? Čo alebo kto ma v živote motivuje a inšpiruje? V čom je rozdiel medzi Sokratom, Ježišom a Spidermanom? Nakoľko reálne je televíziou zobrazované? Môžem sa televízie „prejesť“? Dá sa svet poznávať len cez televíziu? Bytosti v Platónovej jaskyni sa tiež pozerali na obrazy, v čom sa odlišujú od tých televíznych? Môžem byť supermanom? Majú mať deti práva? A ktoré deti a ktoré práva? Sú všetky deti na celom svete rovnaké? Nakoľko podobné životy žijú? Čo znamená, že som Slovak? A čo, že som dieťa? A čo, že som človek?

**Piaty a šiesty ročník** nové témy neobsahujú, špirálovito sa navracajú už použité témy, v nich sa generujú v inej kvalite ďalšie filozofické alebo etické otázky vhodné (náročnejšie) s ohľadom na vývojový stupeň žiakov.

## ZÁVER

V článku som chcel ukázať, že aj malé deti majú veľa filozofických otázok (a dospelí ich v tom môžu podporovať) a vyučovacím predmetom etická výchova je k tomu vhodným priestorom. Preto sa v zahraničí už od 70. rokov **rozvíjajú inštitúcie alebo vyučovacie predmety** etablované v školskom kurikule, ktoré chcú podchytiť a ďalej rozvinúť detskú „filozofickú naladenosť“ (Platón). Prvý koncept je *Philosophy-for-Children* od amerického filozofa Matthewa Lipmana koncom 60. rokov. Túto myšlienku do Európy koncom 70. rokov sprostredkoval Ekkehard Martens, profesor didaktiky filozofie v Hamburgu. Začali vznikať filozofické projekty pre malé deti (s ťažiskom tém napr. šťastie, dobro – zlo...), dokonca realizované už v

materskej škole. V niektorých krajinách bolo filozofovanie s deťmi implementované do štátneho vzdelávacieho kurikula.<sup>1</sup>

Verejný demokratický diskurz závisí od toho, či jednotlivci v spoločnosti sú schopní a majú záujem orientovať sa v živote autenticky a nie v závislosti od autorít. Preto primárnym argumentom, ktorý oprávňuje filozofiu na škole je osobná existenciálna perspektíva jednotlivca vo význame sokratovského presvedčenia, že „**nepreskúmaný život nestojí za to žiť**“ (Platón, in Martens 2005, 36). Inými slovami, vo svojom vývoji sa každý človek (pokým nespácha samovraždu) individuálne rozhodne pre život. Toto svoje rozhodnutie má nejako argumentačne zakotvené vo svojom svetonázore.

Životný priestor, ktorý toto umožňuje, je demokratická, pluralitná, otvorená spoločnosť. Tá môže byť subjektívne pociťovaná (pozitívne) ako šanca pre zmenu, ale aj (negatívne) ako strata orientácie a preťaženie. Ale ľudský život je potrebné (pre psychickú harmóniu) svetonázorovo zakotviť (každý pre seba, najskôr filozofujúc, no nie samoúčelne, ale hľadajúc pravdu a poznanie, ktoré sa následne transformuje do svetonázoru). Vo svojom svetonázore máme ukotvené aj morálne normy. Toto sa dá rozvíjať od útleho detstva. Náboženská výchova sa okrem výchovy k viere venuje (hoci dogmaticky) aj problematike zmyslu života, podstaty človeka. Etická výchova sa týmito témami môže zaoberať už na základnej škole. V dnešnom zrýchľujúcom sa pluralitnom svete často rodičia na výchovu nemajú čas, mnohokrát sú aj sami životom zneistení. Následne bude „**strata orientácie súčasne aj krízou výchovy. Ak nie sme si istí, kam, alebo ako máme smerovať náš život a konanie, bude otáznym aj spôsob života** alebo kritériá života“ (Martens, 2005, 13). Preto je žiaduce, aby aj otázky zmyslu života, podstaty človeka, rôzne svetonázory, ktoré odpovedajú na otázky „čo môžeme poznať“, „čo máme robiť“, „v čo sme dúfať“ – teda „čo je človek“, boli delegované na školu.

A tak je orientácia žiakov na **racionálnu kultúru dialógu** najdôležitejšou úlohou vyučovania etiky a filozofie. Lebo súčasné vývojové tendencie spoločnosti sa vyznačujú narastajúcou pluralitou hodnôt, životných foriem a náboženských presvedčení. Zaoberať sa nimi na racionálnej úrovni by mala byť dôležitá kľúčová **kompetencia filozoficko-etických súdov**, ktorú chápem ako všeobecný kurikulárny cieľ vyučovania etiky a filozofie.

„Deti nemôžu byť len objektom štúdií; sú tu spolu s nami ako členovia toho, čo Kant nazval ‘ríša účelov’.“ (Matthews, in Weber)

## LITERATÚRA

1. LENCZ, L. – KRÍŽOVÁ, O. *Metodický materiál k predmetu etická výchova*. Prešov : Metodicko-pedagogické centrum v Prešove, 2004.
2. MACKŮ, R. *Filozofie pro děti – specifický způsob výchovy zážitkem*. [Online]. [cit. 19.10.2011]. Dostupné na: <http://www.gymnasion.org/archive/article/filozofie-pro-deti-specificky-zpusob-vychovy-zazitkem>.
3. MARTENS, E. 2005. *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik*. Hannover : Siebert Verlag, 2. Auflage 2005. ISBN 3-937223-00-2.

<sup>1</sup> Napríklad do vyučovacieho predmetu filozofia (Šlesvicko-Holštajnsko, Brémy) alebo do predmetu filozofovanie s deťmi (Meklenbursko-Predpomoransko). V Mníchove nájdeme *Akademie Kinder philosophieren* a v Grazi *Institut für Kinderphilosophie* ako aj *Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie*, ďalšie inštitúcie sú aj v Švajčiarsku, Dánsku, Holandsku, Belgicku, Fínsku, Anglicku, Španielsku, (dokonca aj) na Ukrajine a inde.



4. MARTENS, E. 2007. Lust am Philosophieren – nicht nur fuer Kinder. In Herb, K. – Höfling, S. - Wiesheu, R. (Hrsg.) *Kinder philosophieren*. München : Hanns-Seidel-Stiftung, Akademie für Politik und Zeitgeschehen, 2007. ISBN 978-3-88795-302-7.
5. POPPER, K. 2000. In Wohlgemuth. *Was heisst philosophieren lernen?* Frankfurt am Main : Peter Lang Pub Inc, 2000. ISBN 3631356390 (úvodný citát zo s. XV).
6. WEBER, B. 2007. Die Würde der Zukunft ist unantastbar. In Herb, K. – Höfling, S. - Wiesheu, R. (Hrsg.) *Kinder philosophieren*. München : Hanns-Seidel-Stiftung, Akademie für Politik und Zeitgeschehen, 2007. ISBN 978-3-88795-302-7.

*Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0690-10.*

# **Filozofické odkazy**

## VYBRANÉ PROBLÉMY REFLEXIE VEDY U MARTINA HEIDEGGERA

### Selected problems of reflection on science by Martin Heidegger

**Mgr. Marián Ambrozy, PhD.**

Katedra spoločenských vied a SNC

PF, Katolícka univerzita

Nábřežie Jána Pavla II. 15, Poprad, 058 01

e-mail: ambrozy.marian@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Filozof Martin Heidegger rozhodne nepatrí k typickým filozofom vedy. Napriek častým nálepkám, keď býva označovaný ako fenomenológ i ako existencialista je jeho reflexia vedy nielen okrajovou časťou jeho diela. Pomer k vede je v jeho prácach významný. Vnímavé čítanie mnohých jeho textov nielenže vedie ku konfrontácii a hodnoteniu Heideggerových reflexívnych postrehov, ale občas nespôsobí nutku k hľadaniu analógií medzi textom a konkrétnymi faktami špeciálnych vied. Nech je táto štúdia opatrným nábádaním k pokusom hľadať zhody v Heideggerovej reflexii a v konkrétnych situáciách budovania teórií, overovania a falzifikovania invariantnosti a faktov u jednotlivých vedeckých disciplín.*

**Abstraction:** *The philosopher Martin Heidegger certainly does not belong to the typical philosophers of science. Despite frequent labels, though known as a phenomenologist and existentialist is its reflection not only of science as part of his work the outermost. The ratio of the science is in his work significant. Read many of his texts are susceptible not only leads to a confrontation and evaluation Heidegger's observations, but occasionally have to the search for analogy between the text and the specific facts of the special Sciences. Let this study by careful encouragement of an attempt to seek consensus in the discussions on Heidegger's and in specific situations of building theories, facts and verification for each individual scientific disciplines.*

**Kľúčové slová:** *veda, invariantnosť, vedecký fakt, predmetňovanie, príroda*

**Keywords:** *science, invariance, scientific fact, becoming the subject, nature*

Heideggerova reflexia vedy patrí medzi vážne a významné počiny, ktoré sa udiali vo filozofii 20. storočia. Možno konštatovať, že jeho vlastná reflexia je bohatá na výzvy, pre holistický pohľad na poznanie človeka z nej plynú viaceré konzekvencie. Medzi Heideggerovým pohľadom na vedu v období pred obratom a po ňom nie je bytostný rozdiel a v celom diele možno v otázke vedy nájsť mnohé spoločné postoje. Celkovo má otázka vedy významné miesto v Heideggerovom myslení.

O Heideggerových textoch rozhodne platí imperatív, ktorý vyslovil Pavol Sucharek: „text sa nesmie do seba herme(neu)ticky uzatvárať, ale musí byť otvorený a prístupný novým interpretáciám, novému čítaniu“ (Sucharek, 2009, 791). Heideggerove práce, a zďaleka nielen tie o vede, by mali byť znovu a znovu čítané, privádzajúc k ďalším inšpiráciám. Určite majú veľkú (nielen) heuristickú hodnotu.

Určité korene inšpirácií názorov na vedu u Heideggera sa dajú nájsť v Diltheyovi a Husserlovi. Raný Heidegger sa usiluje koncipovať logickú štruktúru teórie vedy. Logický pojem vedy hľadá Heidegger predovšetkým v prednáške *Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Hovorí, že sa vo filozofii vedy prejavuje metafyzická túžba. Získanie obrazu o logickej štruktúre vied by viedlo k základným pojmom vedy, ku kategóriám. Teória vedy má za úlohu aj odlišiť prírodné a dejinné vedy. V oboch hrá kľúčovú rolu čas. V prednáške *Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* analyzuje Heidegger poňatie času vo fyzike po Galileim. Za základný pojem pokladá polohu, sama vyjadruje v čase pohyb. Tento spôsob pohybu zaviedol



Galileo Galilei a odvtedy v základnej podobe pretrváva. Novoveká fyzika sa tak dá vyjadriť aj ako matematicky vyjadriteľný invariant pohybu. Tento názor bol vyslovený v dobe etablovania ŠTR a vzniku VTR a sám Heidegger i cituje Einsteinov článok *Zur Elektrodynamikbewegter Körper*, kde uvádza: „*ak chceme popísať pohyb akéhokoľvek materiálneho bodu, udávame hodnoty jeho súradníc vo funkcii času*“ (Kružíková, 2010, 22). Jedná sa o hodnoty  $x$ ,  $y$  a  $z$ , ak opisujeme v trojrozmernom priestore. Pokiaľ sledujeme stav sústavy v pohybe, potom uvedené hodnoty „závisia na príslušnej hodnote  $t$ , t. j. sú funkciami času [ $x=x(t)$ ,  $y=y(t)$ ,  $z=z(t)$ ]. Ak sa zmení hodnota času  $t$  o nekonečne malú hodnotu, potom sa menia taktiež hodnoty súradníc“ (Kružíková, 2010, 22). Predpokladá sa, že čas sa mení kontinuálne, spojitou. V dejinných vedách je pochopiteľne úloha času iná.

Obdobie pred Kehre nie je na vyjadrenie názorov na vedu u Heideggera chudobné. Vyjadruje sa k tomu i vo *Fenomenologickej interpretácii Kantovej Kritiky čistého rozumu*. Súcno sa vo vede odhaľuje ako poznávané súcno. V prednáške *Fenomenológia a teológia* hovorí, že veda je odhaľovanie do seba uzavretej oblasti súcna. Každá oblasť súcna je v spôsobe odhaľovania vlastnou príslušnou vedou špecifická. Pojmové uchopenie súcna nazýva jeho ontologickým uchopením. Už v tomto diele hovorí o spredmetňovaní. Doslova to definuje ako „učiniť niečo predmetom“ (Heidegger, 2004, 34). Súcno, ktoré je vnútrosvetsky vystupujúce sa odkrýva ako predmet. Ide o porozumenie bytia súcna, ktoré sa stáva predmetom a takto vznikajú i základné pojmy vied. Celkovú novovekú matematickú prírodovedu charakterizuje ako možnosť vymedzenia spredmetnených súcien pomocou pojmov. Na prírodu možno nahliadať ako na spredmetnené súcna, ktoré sú v spôsobe jestvovania pojmov vopred určené.

Známe dielo *Bytie a čas*, ktorým „sa Heidegger razom ocitol v povedomí verejnosti“ (Turner, 2009, 270), taktiež obsahuje momenty reflexie vedy. V § 3 rozoberá vzťah medzi ontológiou a pozitívnymi vedami. V tomto období zastáva názorovú pozíciu, podľa ktorej je ontologické pýtanie sa pôvodnejšie, než otázky jednotlivých vied, skúmajúcich vecné obory. Ak je bytie vždy bytím nejakého súcna, potom vedeckému skúmaniu patrí príslušnosť nejakému vecnému oboru. Dôležité sú tzv. základné pojmy vecných oborov, ktoré sú pre nás tým, čo pomáha spoznať základy odboru. V tomto pýtaní sa tkvie i samotná podstata pohybu k vede, „*k vlastnému pokroku bádania nedochádza ani tak k získavaniu výsledkov a ich ukladaní do „príručiek“, ako skôr v pýtaní sa po základnej skladbe toho ktorého odboru, ktoré je vyvolané najviac ako reakcia na túto narastajúcu zrelosť vecí*“ (Heidegger, 1996, 25). Práve revízia základných pojmov vedy je ukazovateľom úrovne vied. Kríza vo vedách, kríza jej základov je prítomná často v jej dejinách, podľa Heideggera ide o krízu spôsobu pýtania sa v konkrétnej vede. Pokiaľ máme v úmysle prebádať základné pojmy vecného oboru ktorejkoľvek vedy, malo by toto skúmanie predchádzať vlastné pozitívne vedy. Ak ontologické pýtanie sa poukazuje na základnú skladbu bytia určitého odboru, potom jeho odhalenie je tzv. „produktívnou logikou“. Ontologické skúmanie pokladá Heidegger za pôvodnejšie než skúmanie špeciálnych vied a jeho hlavnou, základnou úlohou je zodpovedať otázku zmyslu bytia. Vedy sa pohybujú „v nejakom porozumení bytia“ (Heidegger, 1996, 27), bádajú po súcne súcom nejakým spôsobom. Samotné vedy majú svoj spôsob bytia, ktorý nie je jediný možný. „*Botanikove rastliny nie sú kvetiny na medzi, zemepisne fixovaný prameň nie je „žriedlo v hlbine“*“ (Heidegger, 1996, 91). Sú spôsobom bytia pobytu, ktorým sa tento pobyt vzťahuje k súcnu. Príroda sama je súcno, ktoré je poznávané.

Názor nášho filozofa sa nemení ani v jeho prednáške *Čo je metafyzika?*. Aj keď sú obory navzájom často dosť vzdialené a spôsoby prejavovania predmetov sa líšia, v každej z vied ide o vzťah ku súcnu. Nijaký vedný odbor nemá prednosť pred iným. Vedecká prísnosť nie je vypuklejšia pri filológii než pri matematike. Každá z vied hľadá súcno a urobí bytie predmetom určovania podľa svojho spôsobu. „*Vedy sú vo svojej idej približovaním sa k bytnosti všetkých vecí*“ (Heidegger, 1993, 39). Veda dáva veciam samotným prvé slovo, je

na súcne samotnom, či sa zjaví. Prevádzka vedy, ktorú pobyt vykonáva je vlastne vpád do súcna. Súcno sa roztvára a ukazuje, čím je.

V dejinách Heideggerovej tvorby dôležitým medzníkom je tzv. obrat (Kehre). Pred obratom, ako je známe, bola fundamentálnou otázkou otázka po zmysle bytia. Po obrate sa situácia mení, „*teraz sa pýta na to, ako sa v týchto metafyzických určeníach bytia bytie samo odkrýva a súčasne skrýva a odopiera*“ (Thurner, 2009, 325). Kým pred obratom ide o zmysel bytia, po ňom ide o otvorenosť pobytu cez svetlinu. Ak sa deje zjavnosť súcna, deje sa z bytia a človek ek-sistuje, je vystavený tvár do tváre zjavnosti. Bytnosť pravdy nie je možné vyvodiť z pobytu, ale z bytia samého. Pravda, pobyt voči otvárajúcemu sa bytiu ek-sistuje, avšak aj in-sistuje pokiaľ sa súcno zakrýva a zastiera, t.j. necháva sa poznať len nedostatočne a jednostranne, skrývanie sa bytia i jeho otváranie sa nemožno pripisovať na vrub pobytu. Ide o otvorenosť bytia samého, nie o otvárajúci sa pobyt. „*V takomto obrate vychádza najavo, že sme vždy už nielen ek-sistujúci, ale aj in-sistujúci (zamestnaní, zaujatí jestvujúcim). Ide o to, že toto myslenie nás kladie nie ,nad‘ ako ukazujúce a tematizujúce bytosti, ale ,pod‘ oslovujúce, ktorého podstata nie je finálnou úlohou filozofického výkladu, ale zdrojom odhodlania ,neprepočúť‘ túto výzvu v spleti rozptyľujúceho komunikovania*“ (Mitterpach, 2011, 53).

Aj keď základné kontúry vzhľadom na názory na vedu ostali u Heideggera i po obrate, k určitým zmenám došlo predovšetkým v polovici 30. rokov. V známej prednáške *Sebaurčenie nemeckej univerzity* za určenie vedy pokladá postoj, v ktorom sa nepokryte pýta v neistote súcna. Podobne ako v metafyzike nie je už základom pobyt, ale je ním v spojení s dejinami bytia Gestell, vyšší údel, ktorý ovláda i vedu. Po obrate, najmä v období 50. rokov Heidegger reflektuje súčasnú vedu, nie vedu novoveku ako pred obratom.

Z hľadiska vzťahu k vede je v dobe po obrate významná prednáška *Vek obrazu sveta*, ktorú predniesol roku 1938. Z hľadiska vedy dôležitým javom je tzv. odbožštenie. Heidegger tým myslí „stav nerozhodnosti, pokiaľ ide o boha a bohov“ (Heidegger, 1995, 126). Moderná fyzika po Newtonovi je charakteristická vyjadrovaním invariantností. Už pred Galileim a po ňom jestvoval úplne iný výklad súcna, medzi *doctrina et scientia*, antickou *ἐπιστήμη* a novovekou vedou jestvuje veľký rozdiel. Porovnanie Galileiho a Aristotelovej teórie voľného pádu ukáže na rozdielny pohľad na *τοπος*, ako aj na *ουσια* ohľadom telies. Vo fyzike novoveku už nejestvuje nijaké privilegované miesto. Omnoho skôr ako Kuhn hovorí o faktickej nesúmerateľnosti kritérií vedy rozličných epoch.

V tejto prednáške hovorí, že novoveká veda súcno spredmetňuje, a pri tomto procese ho v spredmetnených pojmoch nechá vyvstávať pred človeka vytrhnuté z kontextu. Výskum chápe ako rozvrh, ktorý „*predpisuje, akým spôsobom sa má poznávací aktivita viazať na onen otvorený okruh*“ (Heidegger, 1995, 127). Pri premene faktov na predmety sú fakty akoby bez pohybu, fakty sú pokladané za nehybné a vyjadrenie zmeny sa deje prostredníctvom invariantnosti. Veda je tak ponímaná cez zákon a pravidlo, ako spojenie nehybnosti a invariantu.

Novoveká prírodoveda, od čias Descartesa prepojená s filozofiou môže byť označená ako matematická. Heidegger sa nazdáva, že „*na matematickom rozvrhu prírody stojí novoveká prírodoveda, ale od čias R. Descartesa aj novoveká filozofia*“ (Tholt, 2003, 86). Matematický je samozrejme odvodený od *τα μαθηματά*, to čo je vopred dané ako naučiteľné. V uvedenej prednáške termín matematická príroda opisuje ako „*v sebe uzavretá súvislosť pohybu bodov más vzťahujúcich sa v sebe v čase a v priestore*“ (Heidegger, 1995, 127). Ide o väzbu na predmetný okruh, kde sa jedná o kvantitatívne vyjadriteľné určenie pohybu bodov v čase a priestore.

Rovnako tu filozof upozorňuje, že vo vede dominuje plánovanie, ktoré môže nevedomky eliminovať možnosť prekvapenia, pripraviť sa o potenciálny zvrat. Z invenčne mysliačeho učenca, využívajúceho veľký potenciál základov mnohých vied sa stáva výskumník. Vykonáva prevádzku spojenú s plánovaním. Samo plánovanie často postupuje s economic-

kými záujmami, ktoré samy determinujú činnosť nakladateľstiev a výber plánovaných publikácií. Pokiaľ výskumník nasleduje vopred určené direktívy a neostane mu taký priestor na voľný postup, môže sa to odraziť na potencialite využívať široký komplex heuristických riešení. Veda je špecializovaná, no nejedná sa o negatívny jav. Špecializácia vedy je sama príčinou pokroku vo vede. Tento znak modernej vedy je spätý s potrebou rozvoja vo svojom odbore vedeckej činnosti. Ak vo vede jestvujú vedecké inštitúcie, je to samotný dôsledok prevádzkového charakteru vedy. Veda a s ňou ruka v ruke idúce vzdelávanie sa stáva prevádzkou. „Zvyšovanie vedomostí vzdelávanie už neprebíha iba na školách, ale i v určitých organizáciách, ktoré majú povolenie vykonávať túto činnosť“ (Čevan, 2011, 106). Napríklad postup fyziky možno zdokumentovať pomocou jestvovania moderných technických vymožeností, používaných pri experimentoch. „V strojnóm zariadení, ktoré fyzika potrebuje k rozbitiu atómu, väzí celá doterajšia fyzika“ (Heidegger, 1995, 130). Výsledky sú preverované za pomoci strojnej techniky.

Prisnosť a exaktnosť akejkol'vek vedy je špecifická podľa jej povahy. Každá veda má inú formu exaktnosti, iný spôsob verifikácie a falzifikácie. Akákoľvek veda si vytvára svoj predmetný okruh. Vo vede sa niekedy objavuje, že niečo známe zdôvodňuje niečím neznámym. Novoveká veda je typická kauzálnym myslením. Experimentálny charakter vedy znamená to, že sa poznanie premieňa na výskum. Práve vo výskume ide o odhalenie invariančnosti. Ak sa snažíme experiment zapojiť do výpovede o zákone, buď určitý invariant potvrdí, alebo ho zavrhne. Experiment funguje ako kánon empirickej novovekej vedy, nie je len na poukázanie ako teória funguje ako to bolo napr. u Aristotela alebo Rogera Bacona.

V prednáške *Die Frage nach dem Ding* navrhuje deliť vedy na matematické a empirické. Treba však oddeliť adjektívum matematický od odvedenia z vedného odboru matematika, matematické znamená, že „metodicky prevádzajú skúmanie predmetných oblastí“ (Kružiková, 2010, 75). Výskum je plánovaná prevádzka postupu. Veda pracuje so súcnom, ktoré je vopred známe. Samotnému vecnému obsahu je prispôsobený aj postup jednotlivých vied.

Z hľadiska problematiky Heideggerovej reflexie vedy je nesmierne dôležitá prednáška *Veda a zamyslenie*. Úvod prednášky pojednáva o úlohe Gestell vo vede, potom nasleduje etymologické vysvetľovanie pojmov skutočné a teória, kde ide o spoločné indoeurópske korene gréckych a nemeckých pojmov. Heidegger sa nazdáva, že *das Wirkliche*, skutočné, pochádza od εἶρον, čo dešifruje ako „to, čo je vo vlastnom a najvyššom zmysle prítomné“ (Heidegger, 2004, 41). Pojem teória má základ v slovách θεα a ορα, čiže podoba, ako niečo vyzerá, a pozrieť na čosi, otočiť sa k niečomu zrakom. V takom prípade by bolo Betrachtung prekladom pojmu θεωρία, čo by znamenalo také spracovávanie skutočnosti, ktoré jej kladie pasce, za každú cenu ju chce zachytiť v prenasledovaní. Na základe etymologickej reflexie podáva Heidegger charakteristiku vedy ako teóriu skutočného. Pokiaľ fyzika vychádza z φυσιο, spredmetňovanie pochádza z prírody. Avšak jedná sa iba o jeden zo spôsobov ukazovania sa prírody, v spredmetňovaní nejde o prejavenie sa prírody v plnej bytnosti. Človek sa usiluje zasahovať do súcna tak, aby sa pred človeka dostalo vo forme predmetu. Sama veda nemá kompetencie vyjadriť sa o svojich základoch, nie je v jej moci pojednávať o vlastnej bytnosti, v kompetencii fyziky nie je vyjadrovať sa o fyzike. Základné pojmy vedy nie sú odborové pojmy, sú to hlavné pojmy vzťahujúce sa k oblastiam, ktoré vedu prekračujú, siahajúce k súcnu ako dejiny, život, príroda. Oblasť súcna pritom nie je vedám prístupná v tom zmysle, aby veda dosiahla súcno v celku.

Max Planck vyjadril skutočnosť ako to, čo je merateľné. Ak spočíva poznanie v merateľnosti, potom je to ukotvené v matematickej povahe fyziky, ktorá „očakáva vyrovnanosť poriadkových vzťahov vyjadrenú rovnicami“ (Heidegger, 2004, 49). Heidegger si uvedomuje, že moderná fyzika implicitne počíta s určitým stupňom nepredikability, ako aj v istých oblastiach so štatistickým charakterom invariančnosti. Oproti klasickej fyzike, ktorá pojed-

náva o hmotných bodoch, ktorých vlastnosť je neprestupiteľnosť, obdobne ako v Demokritovom atomistickom obraze sveta. Naš filozof reflektuje, že klasická fyzika platí len v špeciálnych prípadoch, je podmnožinou modernej fyziky platnou za špecifických podmienok. Všíma si i snahy o jednotu fyzikálnej teórie. Úsilím vytvoriť tzv. teóriu všetkého je predstava ideálu jednej všeobecnej rovnice ako základu fyziky. Teoretická fyzika sa usiluje postulovať také modely (viď napr. teóriu fyzikálneho vákua- konštrukt akademika G. I. Šipova, kt. sa pokúša o fundovanie fyziky na základe troch rovníc). Akékoľvek odvetvie fyziky, je jedno či je to VTR alebo astrofyzika, sa usiluje uchopiť súcno tak, aby sa jednalo o určitý stav, ktorý môže človek zachytiť, použiť pre seba predstavením ako predmet. Teoretická fyzika stráca názornosť, no vypracúva typ výpovede, ktorý ako jednu z možných výpovedí spracúva za účelom spredmetnenia dômyselnými technickými zariadeniami, Heidegger priamo spomína detekciu mezonov, Geiger-Müllerov počítač, Wilsonovu komoru. Spracúvanie skutočnosti teoretickou fyzikou je účelové, ide o úpornú snahu predstaviť ju pred človeka ako predmet. „Každý nový jav, ktorý sa v oblasti vedy vyskytne, je tak dlho spracovávaný, až sa včlení do smerodajne predmetnej súvislosti teórie“ (Heidegger, 2004, 48). Vedec sa snaží postaviť súcno pred seba tak, aby bolo obrazom. To je cieľom teórie i empirického výskumu. V predmete sa však podľa Heideggera napríklad nemôže objaviť odpoveď na to, či príroda samu seba rada zjavuje, alebo má tendenciu skrývať svoju podstatu.

Termín Gestell vysvetľuje Heidegger v štúdiu *Otázka techniky* z roku 1953. Slovo je odvodené od stellen, myslí sa tým „to čo zhromažďuje všetky tie stellen, ktoré človeka stavajú do pozoru a požadujú na ňom, aby skutočne odkrýval na spôsob zjednatel'ného stavu zásob, pripraveného na použitie“ (Heidegger, 2004, 62). Fyzika sa snaží predstavovať súcno pred seba pomocou nástrah, aby sa príroda ukázala ako vopred vypočítateľná sústava síl. Teória sama sa usiluje postulovať prírodu ako vopred vypočítateľnú. Odkrývanie nie je samo o sebe nezištné, príroda je veľká zásobáreň energie. Gestell samo ohrozuje človeka v tom zmysle, že zabraňuje k odkrytiu inej pravdy než je spredmetnenie. Heidegger to hodnotí ako najkrajnejšie nebezpečenstvo. Človek je cez Gestell ustanovený ku koristníckemu vz'ahu k súcnu, spredmetňovanie prírody nakoniec „zmizne do nepredmetnosti použiteľného stavu zásob“ (Heidegger, 2004, 18). Pre človeka sa zo súcna stane použiteľný stav zásob. Tento postoj súvisí s Heideggerovým odporom voči myšlienke pokroku či marxistického ľavičiarstva. „Ako komunizmus, tak obdiv k rozvíjajúcej sa technike súvisí, aj keď vždy iným spôsobom, s osvietenskou myšlienkou pokroku“ (Sousedík, 2005a, 197).

Tematike vedy sa Heidegger nevyhýba ani v doslove k prednáške *Čo je metafyzika?*, ktorý pochádza z roku 1943. O novovekej vede sa vyjadruje, že nie je účelová, ale ani nehľadá pravdu o sebe. Veda je „istý spôsob kalkulujúceho spredmetňovania súcna“ (Heidegger, 1993, 69), pričom toto spredmetňovanie sa vyčerpáva opatrovaním a zaisťovaním súcna. Tu sa Heidegger vyjadruje i k exaktnosti myslenia. Myslí si, že jeho obmedzenie spočíva v kalkulácii s súcnom, ktorá je jedinou doménou exaktného myslenia. Kvantitatívne myslenie, počítanie nevygeneruje nič nového, ale iba „spotrebúva čísla“. Heidegger hovorí o stravovaní kalkuláciou. Súcno podľa neho privádza len v takej podobe, v akej je možné ho opatriť a stráviť. „Kalkulácia, teda 'používanie' usporiadajúcich pravidiel na pomenúvané súcna, je Heideggerom bytostne charakterizovaná ako 'spotrebúvajúce používanie súcna' (der verbrauchende Gebrauch des Seienden)“ (Nitsche, 2005, 225). Avšak jednota celku všetkých súcien patrí niečomu, čo kalkulácia nedokáže poňať. Je to pravda bytia. Ak súcno pomocou súcna kalkuluje, nijako ju nepostihuje. Pravda bytia je nevypočítateľná. Myslenie bytia absolútne nehľadá na pragmatickú stránku, nie je „posadnuté účelmi“. Problém má i etický aspekt. Môže sa zdať účelové napr. hovoriť o solidarite práve v dobe hospodárskej krízy. „Zosilnila sa totiž vzájomná závislosť jedného človeka od druhého, a to predovšetkým v ekonomickej oblasti“ (Lisnik, 2008, 169).

Od presnej vypočítateľnosti upúšťa napr. i manažment. Ako hovorí jeho teoretik Milan Droppa, „*dochádza k posunu od zamerania na istotu k zvládaniu rizika, ... dochádza k posunu od analytického myslenia k intuícii*“ (Droppa, 2009, 54).

K téme sa vyjadruje i štúdiá *Vec* z roku 1950. Ak opisujeme džbán, môžeme povedať, že pozostáva zo stien a dna. Taktiež môžeme konštatovať, že džbán je prázdny alebo plný. Údaje fyziky nás síce presvedčajú o správnych faktoch, avšak „*veda sa stretáva vždy len s tým, čo jej spôsob predstavovania vopred pripustil ako možný predmet*“ (Heidegger, 1993, 15). Veda ničí vec, pretože nepojednáva o džbáne naplnenom vínom, ale o nádobe naplnenou kvapalinou. Veda nehovorí podľa Heideggera o bytnosti veci, táto bytnosť je skrytá a nedostáva sa do jej výpovede. Dokonca to evokuje zdanie, že veda skutočné postihuje prednostne. Ničenie vecí vedou je starého dáta. Prázdno džbánu, poňaté človekom vníma fyzika ako vzduchom vyplnený dutý priestor. Len čiastočné hľadiská zohľadňujúca veda nepojme vec v jej bytovaní. „*Vec vecní.*“ (Heidegger, 1993, 21) (*Das Ding dingt*). Vecnenie je spôsob bytovania veci ako veci.

Pozrime sa trochu na paralely. Rozhodne v špeciálnych vedách môžeme nájsť mnohé momenty, kde sa Heideggerova reflexia vedy ukáže ako aktuálna a presná. V texte *Veda a zamyslenie* poukazuje na problém tzv. krízy vied ako krízy jej základných pojmov, pričom schopnosť krízy základných pojmov v diele *Bytie a čas* pokladá za meradlo úrovne vied.

Kríza pojmov napr. v matematike viedla k sporu o jej vlastné základy. Ako je známe, v podstate jestvujú tri základné pozície, intuicionizmus, logicizmus a formalizmus. Kým logicizmus bazíruje na striktné tautologickom znení matematických teorém, formalizmu postačuje konzistentnosť ako kritérium, v najmenej prísnom intuicionizme „*matematický objekt existuje, ak je daný intuitívne, alebo ak môže byť skonštruovaný, myšlienkovy zostrojený prostredníctvom intuitívne jasných operácií s intuitívne jasnými elementmi*“ (Beľajev, 1984, 78). Odmietnutie syntetických apriórnych súdov logickými pozitivistami malo hlboký vplyv na ďalšie smerovanie diskusií o základoch matematiky, čo priamo zasiahlo do krízy pojmov matematiky. Mnohí dovtedajší teoretici matematiky boli orientovaní kantovsky.

Ako príklad na krízu pojmov možno uviesť polemiku Bertranda Russella a Henriho Poincarého ohľadom základných pojmov geometrie. J. S. Mill a Helmholtz sa vyjadrili, že charakter geometrie závisí od empirických ukazovateľov, teda je mysliteľná aj jestvujúca neeuclidovská geometria. H. Poincaré sa domnieva, že na základe empirických ukazovateľov to nie je možné zistiť. Pokiaľ by hypotetické dvojrozmerné bytosti chceli overiť, či sa nachádzajú na guľovej alebo rovinnej ploche, mylného dojmu, že sa nachádzajú na guľovej ploche by mohli podľa Poincarého nadobudnúť na základe teplotnej rozťažnosti. Poincaré tu použije analógiu, že trojrozmerné inteligentné bytosti taktiež môžu byť zmyslami zavedené na falošnú mienku z nejakej príčiny. Preto myšlienku priameho empirického overenia jestvujúcej geometrie odmieta. Jeho názor nepodporí ani Helmholtz, ale ani Kanta. Poincaré sa domnieva, že výber geometrie je záležitosť konkrétnych individuí. Myslí si, že nejde o pravdivosť či nepravdivosť konkrétnych geometrií, ide o ich vhodnosť.

Základné pojmy pokladá Heidegger za tie, o ktoré sa vo vede bojuje. Russell položil v práci *An Essay on the Foundations of Geometry* požiadavku, že pri výstavbe geometrie musíme vopred poznať výrazy použité v definícii, ak definujeme neznámy pojem. Poincaré sa odvoláva, že v eseji Russell neuviedol definíciu takých pojmov ako priamka, vzdialenosť etc. Russell ako protiargument použil to, že čo je základné je proste nedefinovateľné. „*Ak by sme teda vzali vážne Poincarého požiadavku, potom by náš myšlienkový postup viedol nutne k určite nežiaducemu nekonečnému regresu*“ (Sousedík, 2005b, 265). Treba pripustiť jestvovanie fundamentálnych nedefinovateľných výrokov. Podľa Russella môžu jestvovať filozofické definície základných geometrických pojmov, no nie matematické definície. Coffa sa domnieva, že sa nejedná vôbec o výroky. Jednoducho axiómy nemožno pokladať za výroky, sú to len definície, ktoré sú za výroky zamaskované.

Vlastný stret B. Russella a H. Poincarého a ich diskusia o povahe základných pojmov geometrie znamenal nový pohľad na jej založenie. Kým Jaroslav Peregrin sa domnieva, že sa jedná o terminologickú polemiku, P. Sousedík zastáva názor, že nejde len o zástancov fyzikálnej geometrie v zastúpení Russella a Fregeho a abstraktnej geometrie u Poincarého a Hilberta, ale o uvažovanie novým spôsobom, t. j. pokladajú axiómy za definovanie významov u elementárnych pojmov geometrie. Práve „*Poincarého a Hilbertovo riešenie inšpirovalo niektorých filozofov 20. storočia k tomu, že začali pri svojich úvahách o založení matematiky a logiky brať ďaleko vážnejšie jazykovú konvenciu, resp. jazyk ako taký*“ (Sousedík, 2005b, 272). Spory o základné pojmy skutočne ako to povedal Heidegger znamenajú znak vyspelosti vedy a sú symptómom pohybu v nej. V tomto prípade znamenali tieto diskusie príklon filozofov (nielen) matematiky k otázkam významu jazykových konvencií.

Spory o fundamentálnu terminológiu sú skutočne znakom pohybu vied určitým smerom. Ide o diskusie venované definíciám i termínom. „*Keďže komunikácia pomocou definícií je neracionálna, na komunikačné účely sa používajú ich komunikačné ekvivalenty – termíny*“ (Stoffa, 2011, 59). Terminologické rozpravy hlboko interdisciplinárneho charakteru sa týkajú základných pojmov i ekvivalentných či odvodených termínov. Okrem uvedeného príkladu spomeňme len spory o definíciu pojmov poloha, sústava, rýchlosť a postupné konštituovanie ŠTR na základe rozpracovania a analýzy základných pojmov rôznymi teoretikmi z hľadiska fyziky a matematiky (napr. dielo spomínaného H. Poincarého *Analýza polohy*). Uvedené diskusie o fundamentálnych pojmoch viedli napr. A. N. Whiteheada ku vytvoreniu špecifického pojmového aparátu, pretože tento filozof nechcel prijať zdvojenie matematického a verbálneho fyzikálneho aparátu, prejavujúce sa markantne najmä pri kodanskej interpretácii kvantovej fyziky. Whiteheadov aparát mal vychádzať zo skúsenosti, pričom by pojmy korešpondovali s matematickým aparátom. Whitehead pritom vytvoril vlastnú interpretáciu ŠTR. Nejde o nové založenie ŠTR, iba o jej nový výklad, „*Whitehead sa preto pokúša podať výklad odlišný od výkladu Einsteinovho*“ (Andrle, 2010, 262). Samotná terminológia znamenala teda v zmysle polemiky posun vedy, Heideggerova reflexia postihla vzťah medzi spormi o vedeckú terminológiu a vyspelosťou vedy správne. V každej vede platí, že „*kontinuálne vydefinovanie a na základe konsenzu stanovené zjednotenie terminológie v praxi a vytvorenie vlastnej terminologickej tradície je aktuálnou snahou odbornej verejnosti*“ (Žarnovičanová, 2008, 224).

Spredmetňovanie, o ktorom na mnohých miestach pojednáva Heidegger je skutočne základnou črtou fyziky, predovšetkým teoretickej fyziky. Už v histórii fyziky, v 19. storočí kulminovali rozličné otázky, ako napr. či je prvotný pohyb alebo sily, či sa vzájomné pôsobenie realizuje nablízko alebo na diaľku, a aká je pôvodná štruktúra hmoty. Dané odpovede sú dialógom protichodných koncepcií dynamizmu a kinetizmu. Kým v rámci dynamizmu pokladá silu za príčinu pohybu, „*stúpenci kinetizmu pokladali za fundamentálnejší pojem pohybu, ktorý podľa nich nepotreboval vysvetlenie*“ (Metodologické, 1984, 120). Snažili sa zabíť iba s objektmi a pohybom a vylúčiť pojem sily z fyzikálneho obrazu. Práve idey kinetizmu viedli lorda Kelvina k projektovaniu myšlienky o atómoch, kde sa pokúsil o vytvorenie teórie hmoty, v ktorom by všetky jej vlastnosti boli pokladané za atribúty pohybu. Myšlienky J. J. W. Thomsona (lorda Kelvina) teda mali snahu redukovať fyzikálnu realitu na objekty-predmety a ich vlastnosti- atribúty pohybu. Jeho predsavzatia stroskotali na vážnych ťažkostiach s matematickým aparátom. Svoju teóriu sa pokúšal fundovať ako nedeliteľnosť a stabilitu vírových kruhov v éteri. Jednoducho pokladal za relevantnejšiu spojitú štruktúru hmoty bez abstraktnej sily s jestvujúcimi atómami. Domnievame sa, že táto koncepcia je ukážkou úsilia spredmetniť súcno po fyzikálnej stránke.

Koncepcia spredmetnenia sa ukazuje markantnejšie v modernej mikrofyzike. Kým atómy boli modernými mikroskopmi priamo pozorované, horšie je to s detekovaním elementárnejších častíc. Serióznu teóriu atómu vytvoril po koncipovaní Bohrovho modelu W.

Heisenberg, Schrödinger formuloval rovnicu, ktorá opisuje správanie elektrónových vln v atóme, spresnil ju P. M. Dirac. 30. roky znamenali rútenie sa modelu o štyroch mikročasticách. Kým 40. roky znamenali éru podivných častíc, 50. roky priniesli éru nových rezonancií. Postupný vývoj si vyžadoval koncipovanie nového kategoriálneho systému elementárnych častíc. S tým súvisel i čoraz komplikovanejší proces detekovania častice a opisu jej vlastností. Výstižne to vyjadril L. D. Landau: „*Človek môže dnes silou svojho poznania pracovať tam, kde je jeho predstavivosť už bezmocná.*“ Detekovanie sa často deje iba reflektovaním produktov dvoch interagujúcich častíc. Často sa pri detekovaní využíva priblíženie pomocou určitej predstavy, napr. „*najjednoduchšie znázornenie spinu je založené na predstave, že častica sa podobá guľičke a jej spin je spôsobený rotáciou guľičky okolo vlastnej osy, asi tak ako Zem rotuje okolo vlastnej osi*“ (Fischer, 1986, 100). Doslovná aplikácia tejto približnej predstavy by viedla k vážnym anomáliám. Napríklad hadrón  $\delta$  vzniká zrážkou protónu a kladného píónu, pričom sa vzápätí na uvedené častice i rozpadá. Hoci rezonancia nie je detekovateľná pomocou stopy, rozpadne sa skôr než by preletela atómom, i keby letela rýchlosťou svetla, vieme o nej vďaka produktom, ktoré vzniknú po rozpade. Niekedy sa jedná len o asymetrické rozdelenie uhlov a energie vzniknutých častíc, inokedy sa častice rozpadajú na iné produkty. Rozličné experimenty s mikročasticami, napr. rozptyl píónu na nukleóne generujú dokonca nové vlastnosti objektov, ktoré sú v doterajšom procese poznávania nielenže neznáme, ale ich môžeme považovať za novú veličinu. Ako príklad môže poslúžiť izospin, veličina ovplyvňujúca vznik rezonancie.

Pri detekovaní častíc používa fyzika rôzne metódy. Niektoré nabité častice dokážu atómy ionizovať. Vlastné ióny môžeme postrehnúť pomocou černenia fotografických emulzií, rovnako ich môže odhaliť bublinová komora. Poznáme aj Wilsonovu hmlovú komoru. Ďalším spôsobom registrovania častíc je čítač. Toto zariadenie síce registruje časticu, ale neinformuje o trajektórii ani o smere letu. Známy je napr. Geiger-Müllerov čítač, ktorý registruje zvlášť prelet jednotlivých častíc. Heidegger spomína obe posledne menované detekčné zariadenia. Čerenkovov čítač, ktorý okrem Čerenkova pomáhal vyvinúť akademik Tamm je založený na vyvolaní svetelnej vlny, čo spôsobí častica prelietajúca prístrojom. Horšie je to s názornosťou nenabitej častice. „*Dráha nenabitej častice sa proste zviditeľniť nedá*“ (Fischer, 1986, 159). Preto môžeme na časticu prísť len pomocou jej rozpadu na ďalšie objekty, ktoré sú elektricky nabité, alebo častica interaguje s obalom alebo s jadrom atómu a vyvolá nejaké zmeny, napr. fotón takto môže prispieť k vytvoreniu páru elektrón- pozitron. Niekedy môže byť detekcia častice spojená s oboma mechanizmami. Na detekciu častíc sú používané i urýchľovače. Samotné urýchľovače detektívnym spôsobom vyhľadávajú častice. Kým priorityne by urýchľovače objavili iba elektricky nabité častice, pomocou terča sa darí objaviť rôzne druhy. Ak do terča narazí zväzok protónov, potom vzniká „*množstvo častíc najrôznejších druhov, z ktorých môžeme sústavou elektrických a magnetických polí „vytiahnuť“ častice žiadaného druhu, sformovať ich vo zväzok a zamieriť na terč*“ (Fischer, 1986, 167). Pri rovnako sofistikovane pripravených experimentoch boli objavené ďalšie netušené vlastnosti mikročastíc, napr. podivnosť, ktorú majú kaóny a hyperóny. Vlastný experimentálny dôkaz neutrína, ktoré predpovedal W. Pauli roku 1930, prevedený roku 1956 je jasnou ukázkou, že človek na spredmetnenie súcna používa rozličné zložité postupy, ktoré by sa mohli nazvať pascami, aby súcno vydalo počet v spredmetnení. Detektor spočíval v blokoch vody, aby protóny zachytili antineutrína (bez tejto častice nie je možné odštartovať reakciu), pričom ak sa protón stretne s antineutrínom, pri rozpade na neutrón a pozitron anihiluje pozitron s elektrónom, čo vytvorí dva fotóny, ktoré sú detekované zábleskami. Z fyziky súčasnosti môžu ako príklad poslúžiť pokusy na hľadanie Higgsovej častice. Moderná subjadrová fyzika je teda plná úsilia o spredmetnenie súcna v čoraz náročnejších projektoch, ktoré presne podľa Heideggerových slov akoby chytali súcno do pasce, aby ho bolo možné vyjadriť ako predmet.

Predovšetkým v kvantovej teórii však platí fakt, že verbálny opis nezodpovedá presne ani pozorovaniu, ani matematickému opisu. Môžeme klásť otázky, ktoré sú formulované v pojmoch. Kladieme- v súlade s kodanským výkladom kvantovej teórie- otázky formulované rečou klasickej fyziky, rečou spredmetňujúcou pozorovanie do objektov. Potom sa stáva, že „to, čo pozorujeme, nie je teda samotná príroda, ale príroda vystavená nášmu spôsobu kladenia otázok. Vedecká práca vo fyzike spočíva v tom, že kladieme otázky o prírode v reči, ktorá je nám vlastná, a usilujeme sa získať odpoveď pomocou experimentov, ktoré realizujeme dostupnými prostriedkami“ (Karaba, 2009, 164). Otázka znie, či veríme tomu, že odhaľujeme prírodu takú aká je, alebo sa jedná iba o istý spôsob vyjadrenia, napr. symbolickú predstavu kvantového sveta v kvantovo- mechanickom formalizme ako vnímal kodanskú interpretáciu Niels Bohr. Oba tábory síce uchopujú  $\varphi$ σις spredmetňovaním, avšak kým tí, ktorí v kvantovú teóriu veria ju pokladajú za spôsob budovaniu pravdivého obrazu sveta, iní si uvedomujú, že nejde o skutočné zobrazovanie, o vyčerpávajúci obraz prírody, iba o istú odozvu nášho spôsobu pýtania sa. K prvej skupine patrí napr. Roger Penrose, k druhej povedzme Stephen Hawking, ktorý vyhlásil *expresis verbis*: „Ja som pozitivista, ktorý verí, že fyzikálne teórie sú len nami skonštruované modely a že nemá dobrá zmysel pýtať sa, či odpovedajú realite“ (Hawking, 1999, 137).

David Hilbert vyslovil slová: Wir müssen wissen, wir werden wissen. Odvážne slová známeho matematika, tvorca tzv. Hilbertovho programu inšpirujú mnohých vedcov v koncipovaní a overovaní ďalších teórií. Uvedomme si však, že cez vedu ktorá sa snaží uchopiť súcno cez spredmetnenie nemáme zďaleka vyčerpávajúce vedomosti o súcne, ani o prírode. Spory o základné termíny vedy vedú vedu rozhodne do ďalších oblastí a sú ukazovateľom ich vyspelosti a prieniku dôležitosti jazykového aspektu vo vede samej i v jej metateórii. Jazyková stránka je dôležitým aspektom vnímania spôsobu kladenia otázok i odpovedí. Heideggerovo nadčasové reflektovanie prírodnej vedy úzko korešponduje s dianím i metódami používanými vo fundamentálnych prírodných vedách i v matematike. Stále nové čítanie jeho textov môže byť pozitívnym prínosom k holistickému ponímaniu možnosti poznania v zmysle permanentného metavedeckého reflexného nadhľadu pri konotovaní ďalších hypotéz, teórií a experimentov.

## LITERATÚRA

1. ANDRLE, M. 2010. *Whiteheadova filozofie prírody*. Červený Kostelec : 2010, ISBN 978-80-87378-22-9.
2. BELAJEV, Je. A.– PERMINOV, V. Ja. 1984. *Filozofické a metodologické problémy matematiky*. Bratislava : Pravda, 1984. 208 s.
3. ČEVAN, M. 2011. Použitie informačno-komunikačných technológií vo vzdelávaní učiteľa. In: *Tradície a inovácie vo výchove a vzdelávaní modernej generácie učiteľov VI*. Ružomberok : Verbum, 2011.326 s. ISBN 978-80-8084-675-6.
4. DROPPA, M. 2009. Vplyv dopadov hospodárskej krízy na formovanie profilu manažérov. In: *Organizácia založená na vedomostiach v období globalizácie a internacionalizácie*, Ružomberok : Verbum, 2009. 294 s. ISBN 978-80-8084-470-7.
5. FISCHER, J. 1986. *Průhledy do mikrokosmu*. Praha : Mladá fronta, 1986. 248 s.
6. Hawking, S.1999. Námitky bezostyšného redukcionisty. In: Penrose, R.:*Makrosvet, mikrosvět a lidská mysl*. Praha : Mladá fronta, 1999. 160 s. ISBN 80-204-0780-4.
7. HEIDEGGER, M.2004. *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha : Oikoymenh, 2004. 344 s. ISBN 80-7298-124-2.



8. HEIDEGGER, M. 1996. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996. 478 s. ISBN 80-86-005-12-7.
9. HEIDEGGER, M. 1993. *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenh, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.
10. HEIDEGGER, M. 1993. Doslov k prednáške „Co je metafyzika?“ In: Heidegger, M: *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenh, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.
11. HEIDEGGER, M. 2004. Otázka techniky. In: Heidegger, M: *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, Oikoumenh, 2004. 62 s. ISBN 80-7298-083-1.
12. HEIDEGGER, M. 1993. Věc. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha : Oikoymenh, 1993. 187 s. ISBN 80-85241-40-4.
13. HEIDEGGER, M. 2004. Věda a zamyšlení. In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoymenh, 2004. 62 s. ISBN 80-7298-083-1.
14. HEIDEGGER, M. 1995. Věk obrazu světa. In: Valent, T: *Antológia z diel filozofov pre právnikov II*. Bratislava : UK, 1995. 196 s. ISBN 80-223-0391-7.
15. KARABA, M. 2009. *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Bratislava : Dobrá kniha, 2009. 256 s. ISBN 978-80-7141-573-2.
16. KRUŽÍKOVÁ, M. 2010. *Heideggerovo pojetí vědy*. Praha : Togga, 2010. 156 s. ISBN 978-80-87258-49-1.
17. LISNIK, A. 2008. Aktuálnosť učenia o solidarite v dnešnom sociálnom systéme. In: *Sociálne posolstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet*. Poprad : Verbum, 2008. 274 s. ISBN 978-80-8084-391-5.
18. *Metodologické princípy fyziky*. Bratislava : Pravda, 1984. 536 s.
19. MITTERPACH, K. 2011. Miesto slobody v Heideggerovom myslení. In: *Etika a existencializmus: podnety a výzvy pre súčasnosť*. Nitra : UKF, 2011. 250 s. ISBN 978-80.8094-951-8.
20. NITSCHKE, M. Starost o užívání řeči. In: Nitsche, M – Sousedík, P. – Šimsa, M.: *Schizma filosofie 20. století*. Praha : Filosofia, 2005. 300 s. ISBN 80-7007-224-5.
21. SOUSEDÍK, P. 2005a. Carnapův pokus o kritiku Heideggerovy metafyziky. In: Nitsche, M – Sousedík, P. – Šimsa, M.: *Schizma filosofie 20. století*. Praha : Filosofia, 2005. 300 s. ISBN 80-7007-224-5.
22. SOUSEDÍK, P. H. 2005b. Poincaré – nové úvahy o založení geometrie. In: *Jazyk, logika, věda*. Praha : Filosofia, 2005. 351 s. ISBN 80-7007-212-1.
23. STOFFA, J. – MICHALCO, J. 2011. Prefixoidy v ekonomickom pojmosloví. In: *Terminologické fórum III*. Trenčín : TNU AD, 2011. 160 s. ISBN 978-80-8075-478-5.
24. SUCHAREK, P. 2009. Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. In: *Filozofia*. Roč. 64, 2009, č. 8, ISSN 0046-385 X.
25. THOLT, P. 2003. *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice : Interart, 2003. 286 s. ISBN 80-968856-3-4.
26. THURNHER, R. – Röd, W. – Schmidinger, H. 2009. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha : Oikoymenh, 2009. 523 s. ISBN 978-80-7298-177-9.
27. ŽARNOVIČANOVÁ, R. 2008. Terminologická analýza a komparácia v oblasti porúch prežívania a správania. In: *Pohľady na súčasnú edukológiu v teoretickom, empirickom a metodickom kontexte*. Nitra : UKF, 2008. 227 s. ISBN 978-80-8094-281-6.

# PROBLÉM SLOBODY VO FILOZOFII SLOVENSKÝCH TOLSTOJOVCOV

## The Issue of Freedom in the Philosophy of the Slovak Tolstoyans

**Gabriela Jonášková, CSc.**  
Katedra filozofie, FF UKF  
Hodžova 1, 949 74 Nitra  
e-mail: gjonaskova@ukf.sk

---

*Abstrakt: V súčasnom období celosvetovej krízy, ktorej súčasťou je i kríza hodnotového systému, konania človeka, je daný príspevok exkurzom do prelomu 19. a 20. storočia a poukázaním na názory slovenských tolstojevco, najmä Alberta Škarvana na problém slobody a mravného konania človeka.*

*Abstract: In the present period of the global crisis, which also includes the crisis of human system of values and conduct, the article resembles an excursus back to the verge of the 19th and 20th century and points at opinions of The Slovak Tolstoyans, mainly Albert Škarvan's opinions on the issue of freedom and moral conduct of man.*

*Kľúčové slová: tolstojevci, sloboda, človek, národ, mravnosť*

*Key words: Tolstoyans, freedom, man, nation, morality*

V 2. polovici 19. storočia sa na Slovensku mimoriadne zostrovali politické a hospodárske pomery. Pre celkovú situáciu bolo charakteristické stupňovanie maďarizačného tlaku a zachovanie polofeudálneho systému. Zavedenie konštitučnej monarchie na dualistickom základe neprinieslo nemaďarským národom Uhorska podstatnejšie zlepšenie ani v sociálnej oblasti, ani v oblasti politických práv a slobôd. Zo strany utláčaných národností nastal zápas o nové usporiadanie vnútorných pomerov, najmä o riešenie národnostnej otázky.

Od polovice 70. rokov 19. storočia sa formovali a šírili na jednej strane myšlienky slovanskej vzájomnosti a spolupatričnosti, na druhej strane zase názory s vyhranenou česko-slovenskou orientáciou. V tejto situácii pôsobenia dvoch protikladných koncepcií sa objavili stúpenci a šíritelia učenia L. N. Tolstého, Albert Škarvan a Dušan Makovický, ktorí vychádzali z idealizovaných predstáv o mravnej a náboženskej obrode slovenskej spoločnosti. Slovenský človek mal pracovať pre blaho blížneho, t.j. prekonať egoistický záujem a žiť podľa kresťanskej zásady sociálnej lásky.

Slovenskí tolstojevci sa pokúsili, v súvislosti s názormi na smer vývoja slovenského národa, navrhnúť ako dosiahnuť jeho mravné obrodenie a slobodu. Svojmu národu chceli slúžiť cez tolstojevstvo a hľadať ujasnenie smeru, ktorým by sa mal v úsilí o svoju slobodu uberať. A tak predovšetkým Albert Škarvan vo svojich denníkoch a ďalších prácach rozvíja názory na slobodu človeka, národa, na národ ako taký, na úlohu štátu. Tieto úvahy boli úzko spojené s myšlienkou neprotivenia sa zlu násilím, s úvahami o poslaní kresťanstva, ako aj jednotlivých cirkví. Škarvan sa snažil uviesť do súladu ciele a úlohy slovenského národného zápasu s tolstojevským učením, vysloviť názory na človeka a jeho slobodu. Vo svojich úvahách poukazuje, že prvé miesto v živote človeka má zdokonaľovanie samotného človeka, dosiahnutie mravnej dokonalosti, a to cez kresťanstvo, lásku k Bohu, lásku k blížnemu. A tak sloboda človeka je spätá s duchovnou láskou, ktorá umožňuje človeku konať slobodne, robí

ho slobodným človekom konajúcim v súlade s mravnými zákonmi, riadiacim sa svojou láskou.

Tolstojovci v súvislosti s konaním a slobodou človeka zdôrazňovali, že človek koná slobodne iba vtedy, ak nekoná na základe nátlaku zákona, náboženských obradov, ale poslúcha seba samého. Osobnú slobodu považuje Škarvan za najväčšie blaho každého jednotlivca. Človek je podľa neho zložitý, vyššie organizovaný jednotlivec, ktorý by mal „byť i dobrým i silným, ale byť kresťanom, i krotkým i opatrným, i holubicou i hadom, i slávikom i oslom“ (Škarvan, Denník). Človek je slobodný len vtedy, ak ho nikto nemôže prinútiť robiť to, čo pokladá za nesprávne alebo nedobré. Slobodný človek koná na základe svojho<sup>1</sup> vnútorného hlasu, svedomia, uváženia, čo pokladá za mravné či nemravné. K takémuto konaniu človeku pomáha viera v Boha, ktorá však neznamená pre slobodného človeka konať pod vplyvom predstavy pozemského trestu alebo večného zatratenia, ale má pomáhať rozumnou a dobrou cestou, bez akéhokoľvek násilia riešiť jeho osobné problémy i problémy spoločnosti.

Hodnotu človeka, podľa Škarvana neurčujú jeho vonkajšie skutky, ale kvalita jeho myšlienok a citov. Človek sa stane vnútorne slobodnou bytosťou iba svojimi vlastnými silami a svojou vierou v Boha, stane sa človekom, ktorý bude schopný konať v záujme svojom i v záujme ľudstva, v duchu lásky k blížnemu. U Škarvana teda nachádzame názor, že hlavnou úlohou človeka je zdokonaľovať seba samého, rozvíjať svoje sily a schopnosti v záujme dosiahnutia šťastia, radosti a spokojnosti, a to tak pre seba, ako i pre celú spoločnosť.

Zároveň poukazuje na to, že nie každý človek je schopný stať sa slobodným v zmysle dosiahnutia vnútorného pokoja, vyrovnanosti a uspokojenia. Dosiahnutie takejto slobody je možné iba pomocou duchovnej osvety, ktorá umožní človeku odpútať sa od jeho každodenných problémov. Ak človek v sebe cíti nekonečnosť, stáva sa slobodným, v opačnom prípade je iba vecou. Sloboda nemôže byť dočasným stavom. Sloboda môže existovať jedine ako nekonečný stav. V oblasti duchovného sveta každého človeka ide o zdokonaľovanie nekonečne malého sveta, ktorý sa mení v nekonečne veľký svet vo svojich následkoch. Ide o nepriame rozvíjanie myšlienky, ktorej pôvod nachádzame už v gréckej filozofii, problém zdokonaľovania seba samého prostredníctvom vedenia, prezentoval Sokrates ako základný motív rozvíjania hodnôt človeka (Predanociová, 2010, 21-28).

Škarvan verí, že človek je schopný stať sa slobodným, lepším, duševne krásnym. Takýmto sa stáva predovšetkým neustálou snahou po dokonalosti, ktorú vidí najmä v mravnosti ako i v úsilí byť príkladom dobra pre druhých ľudí. Zdôrazňuje, že: „*Je predovšetkým na nás, aby sme ozdraveli, aby sme boli mravne silní a bezúhonní, aby sme sa emancipovali od hlúposti a povrchnosti našej, od našich nemravov*“ (Škarvan, Moje rozpomienky na Tolstoja, L. N.).

V súvislosti s uvedeným Škarvan vyslovuje názor, že človek koná jednak:

- pod nátlakom mravných príkazov, vnútorného hlasu alebo transcendentnej, vonkajšej autority nad človekom, t.j. Bohom a tak sa uskutočňuje kresťanské, humánne konanie
- na základe vlastných úvah či vlastnej intuície

Sloboda človeka teda nevyklučuje ani mravné zákony ani úvahy či intuíciu. Slobodu však človek dosahuje iba vtedy, ak je individuálne konanie, konanie na základe myšlienok, citov, intuície, v nadradenom vzťahu voči konaniu, ktoré je diktované iba mravnými zákonmi spoločnosti. Mravné zákony, dané spoločnosťou, určujú človeku jeho konanie bez ohľadu na jeho vlastné úvahy, názory a tak nemôžu znamenať dosiahnutie slobody.

<sup>1</sup> Pozri: Jakubovská, V.: Zápasy a scestia moderného človeka (z filozofického odkazu Svätopluka Štúra), s. 88-96.

Škarvan vo svojich denníkoch, ako aj v rôznych článkoch, ktoré prevažne zostali v rukopisoch, vyslovoval názor, že skutočná príčina biedy a neslobody je väčšinou v samotných ľuďoch. Každý človek je totiž zodpovedný za seba, každý môže svoj život napraviť a využiť ho pre konanie dobra a šťastia. Pravú slobodu človeka vidí Škarvan v zodpovednosti človeka za svoje konanie, ako i v možnosti zmeniť svoj život. Cez túto slobodu človeka je možné dosiahnuť i slobodu národa. Národ by nemal čakať na oslobodenie pomocou druhého národa, cez vládu alebo vodcov, pretože tí odstránia iba vládcov, ministrov, vlády, uskutočnia zmenu systému. Zmení sa iba podoba utláčania a mená utláčateľov. Preto podľa Škarvana každý sa musí oslobodiť sám vnútorným namáhaním, zápasom, mravným víťazstvom nad sebou samým, emancipovať sa od svojich nemravností a zlovykov. Treba byť čestným, úprimným, statočným, dbať o pravdu. Pravda človeka vyslobodí a potom už ako slobodného ho nemôže nič zotročiť. „*Môže potlačiť jeho telo, môže ho mučiť a trýzniť, môže ho usmrtiť, ale zotročiť nikdy nie. Spálili Husa, ale zotročili ho, ukrižovali Krista, ale nezotročili ho. Tí ostali živí, žijú i dnes a budú žiť na veky. Každý z nás môže byť v malom napodobňovateľom veľikášov ducha*“ (Škarvan, Tolstoj o socializme).

Dôležitým prostriedkom na tejto ceste je podľa Škarvana náboženská premena ľudských duší, snaha dosiahnuť stav vnútorného pokoja. K tomu je potrebné mravne sa zdokonaľovať, naučiť sa pracovať jeden pre druhého bez závidi, sebeckosti a lakomosti.

Sloboda je podľa neho následok a výsledok duchovného stavu, závisí od vyspelosti človeka. K vybudovaniu slobodného a šťastného života je potrebný predovšetkým osvietený človek, ktorý je preniknutý Kristovou pravdou a miluje v prvom rade mravnú dokonalosť, t.j. Boha. Človek má v sebe schopnosti a predpoklady, aby sa stal lepším, dokonalejším, slobodným.

Ako píše Škarvan vo svojich denníkoch sloboda nesmie nikoho urážať, nesmie nikomu byť na škodu a neznamená, že si človek môže dovoliť robiť všetko, čo sa mu len zachce. Podľa neho pravá sloboda spočíva v tom, aby sa človek dobrovoľne pripojil k najlepšiemu a nezabúdal na svoje povinnosti.

Ľudia sa domáhajú slobody tým, že získavajú pre seba rôzne práva. Domnievajú sa, že „touto cestou sa dá zničiť nadprávie a panstvo, k vymiznutiu priviesť otroctvo a ustáliť rovnoprávnosť medzi ľuďmi“ (Škarvan, Mýlna a pravá cesta k slobode). Táto cesta však podľa Škarvana neprivedie ľudí k slobode, ale naopak ešte upevňuje bezprávie, zamieňa starého tyrana novým a to životaschopnejším. Požiadavka zabezpečiť pre všetkých rovnaké práva je touto cestou neuskutočiteľná, pretože ľudia nie sú rovnakí jedinci, ale majú rôzne nadanie, rôzne potreby, rôzne záujmy. Nie je možné zabrániť šikovnejším, nadanejším, sebeckejším, aby nezískali pre seba viac. Je ťažké prinútiť, aby boli všetci ľudia spravodliví. Takýto stav môže existovať dovtedy, pokiaľ bude v človeku prevládať egoizmus a za základ šťastia sa bude považovať materiálny blahobyť.

Z uvedeného vzniká otázka, či je teda vôbec možné uskutočniť slobodu. Škarvan je presvedčený, že je to možné, a to „cestou sebazapierania, cestou snaženia po dačom vyššom a lepšom ako je chlieb telesný, cestou snaženia v prvom rade po chlebe nebeskom, totiž: po Božej spravodlivosti a pravde“ (Škarvan, Mýlna a pravá cesta k slobode).

Podľa Škarvana, ak chceme, aby nastala medzi ľuďmi sloboda a rovnoprávnosť, je nevyhnutné pokoriť v ľuďoch egoizmus, t.j. sebeckosť, hlúposť, zlobu, povyšovanie sa jedného človeka nad druhým, presunúť centrum záujmov človeka z vonkajšieho osobného blaha do jeho vnútorného sveta. Cez tento vnútorný svet dosahuje mravné víťazstvo nad sebou samým, prekonáva egoizmus a stáva sa altruistom, človekom, ktorý nežiada pre seba žiadne práva a ešte aj tie čo má, prenecháva iným.

Uvedené názory súviseli u Škarvana so snahou poukázať na nevyhnutnosť zmien v spoločnosti, ktoré videl v morálke ľudí. Morálka sa pre Škarvana ako aj jeho súčasníkov stala určujúcou pri prekonávaní krízy individua i spoločnosti. Nešlo o zásadnú zmenu spoloč-

nosti, ale o reformu morálky, ktorá by sa mala začať u jednotlivcov, ktorí by svojím vlastným príkladom mohli zmeniť celú spoločnosť.

S názormi na slobodu človeka korešpondujú aj Škarvanove názory o slobode slovenského národa, ktorý by sa mal emancipovať od všetkého, čo nie je v súlade s duchom kresťanského učenia, pozdvihnúť sa duchom a nevenovať svoje sily politickému boju, ktorý neposkytuje ľuďom šťastie a znamená nerovný boj s nepriateľom. Podľa neho je potrebné, aby slovenský národ začal rozvíjať svoju individualitu a to tým, že dospeje k pochopeniu Kristovho učenia, ktoré učí odplácať sa dobrom za zlo, učí milovať nepriateľov, neprotiviť sa zlu násilím. Slováci sa môžu dostať zo svojho vtedajšieho položenia teda iba tak, že budú bojovať nie o zachránenie vonkajších vecí (školy, kraj, majetok, reč národa), ale musia predovšetkým zachrániť svoju ľudskú dôstojnosť, t.j. silu ducha. To však znamenalo, že Škarvan videl úspech slovenského existenčného zápasu v pasívnej rezistencii: keď v maďarských školách odnárodňujú deti, neposielať ich do škôl, keď sa za dane slovenského národa vydržiavajú maďarské inštitúcie, neplatiť dane a pod.

Škarvan teda videl silu slovenského národa v jeho skromnosti a mierumilovnosti spojenú s ideou neodporovania zlu násilím ako aj v jeho obnove kresťanským duchom, v upevnení sily ducha a nečakanie zlepšenia života zo strany štátnikov, pretože tí postavili medzi ľudí múry a priehradu. Svet však speje k jednote a preto je potrebné odstrániť tieto múry, stať sa mravne silnými, emancipovať sa od hlúposti a povrchnosti. Podľa Škarvana musí nastať radikálna zmena v živote národov, pretože sme jeden od druhého závislí. Slobodu a bratstvo je možné realizovať iba tak, ak si slovenský národ uvedomí, že nie je lepší ako iné národy a nie je správne povyšovanie sa jedného národa nad druhý národ, ako aj každého jednotlivého človeka. Žiaden národ by sa nemal uzatvárať, izolovať, pestovať národný egoizmus, ale mal by byť zhovievavý a dobrý voči iným národom, i keby to malo byť na úkor jeho materiálnych záujmov.

Možnosť ako realizovať slobodu slovenského národa, ale i všetkých Slovanov, videli tolstojovci v myšlienke splynutia a zbratia sa nielen Slovanov, ale všetkých národov. Zároveň to však budú Slovania, ktorí zohrajú rozhodujúcu úlohu v boji „od utlačovania i vsakej borby. Slovania sa postavia v čelo sociálneho religiozneho pohybu“ (Makovický, Denníkové zápisky). V tomto boji nepôjde o použitie násilia, ale naopak o uplatnenie tolstojovskej myšlienky neodporovania zlu násilím. Stotožňujú sa s názorom Tolstého, že k zjednoteniu všetkých národov a k riešeniu ich problémov je možné dospieť nie politickým zjednotením, ale iba cez náboženské poznanie.

V súvislosti s týmito úvahami sa stretávame, najmä u A. Škarvana, s názorom, že hlavným utlačiteľom ľudstva sú štát a cirkev ako inštitúcie zneužívajúca kresťanské učenie pre ciele jej predstaviteľov a štátu. Tolstojovci stáli v opozícii voči oficiálnym názorom na dosiahnutie slobody a mravného vývoja ľudstva, ktoré chceli dosiahnuť bez štátu a cirkvi, bez akéhokoľvek násilia. Štát totiž podľa nich je prekážkou pravého pokroku a pravej slobody ľudstva a podstatnými javmi v štáte boli vždy krivda a nepravosť. A pokiaľ ide o cirkev, dospel Škarvan k myšlienke, že stačí, aby existoval duchovný zväzok veriacich v Boží zákon.

Podľa Škarvana slovenský národ by nemal očakávať uskutočnenie slobody ani za pomoci iného národa (českého, ruského, francúzskeho...), či vonkajšieho politického alebo hospodárskeho prevratu. Východisko by mal vidieť v poznaní pravého kresťanstva, v mravnom prebudení, v náboženskom obrodení. Škarvan nadraduje kresťanský princíp nad akékoľvek princípy a zdôrazňuje, že slovenský národ môže dosiahnuť slobodu iba tým, že bude viac poslúchať Boha ako ľudí, že nebude uskutočňovať tie požiadavky, ktoré sú nemravné a sú v rozpore so zákonom Krista.

Slovenský národ nemá zatiaľ podľa Škarvana nacionálne presvedčenie, nemá nacionálnu hrdosť a je mu cudzí šovinizmus. Nedostatkom je, podľa neho, že si ešte nevytvoril výrazne vlastnú kultúru, nenašiel seba samého. A čo potrebuje slovenský národ, aby sa za-

chránil? Potrebuje predovšetkým priateľstvo so všetkými ľuďmi a národmi a uvedomiť si, že základom pre jeho existenciu je zbožnosť, dobrota a trpezlivosť. Zároveň Škarvan vyslovuje názor, že ak sa Slováci chcú uplatniť v novom štáte (Československej republike) musia sa zriecť zásady násilia, napodobňovania iných národov, najmä Maďarov a Nemcov, stať sa slobodným a voľným národom, podriadeným iba Bohu.

Vo svojich zápiskoch sa Škarvan vyznáva z lásky ku svojmu národu a práve pre túto lásku zdôrazňuje, že nemôže byť patriotom, ale musí byť kresťanom. Verí, že jedine kresťanstvo ukazuje jasnú cestu, ukazuje ako dosiahnuť bez patriotizmu, egoizmu, sebaklamu slobodu človeka a národa. V súvislosti s myšlienkami národovectva idealizuje slovenský národ a východisko z daného stavu vidí v kresťanstve.

V Škarvanových názoroch sa objavuje uznávanie nevyhnutnosti národnej sebaidentifikácie slovenského národa, potreby národnej hrdosti a východiska pre jeho spoločenský pokrok a záchranu v kresťanstve. Tieto Škarvanove myšlienky súvisia s jeho dôrazom na sebauvedomenie každého človeka, na jeho konkrétnu činnosť, ktorú možno realizovať prostredníctvom kresťanstva.

Zrejme pod vplyvom mnohých radikálnych zmien koncom 19. a začiatkom 20. storočia, či už uskutočnených alebo očakávaných v dôsledku vývoja v Európe, predpokladal Škarvan, že svet čakajú ďalšie veľké a vážne zmeny. Vyslovoval myšlienku, že v nasledujúcich bojoch, ktoré budú viesť jednotlivé národy v záujme vlastnej existencie, môže zahynúť celá civilizácia a kultúra. Je preto potrebné pripraviť sa na tieto boje, vyzbrojiť sa najdokonalejšími ideami a cnosťami. Osobitné miesto medzi národmi v tomto boji za uskutočnenie novej, skutočne kresťanskej doby majú podľa Škarvana Slovania.

Východisko zo súčasnej situácie videl v kresťanskom učení o nenásilí, teda v zmysle hesla osvietenскеj filozofie „Všetci ľudia budú bratia“. Tento názor však je u Škarvana interpretovaný v kresťanskom duchu. V tejto súvislosti je možné konštatovať i rast abstraktnosti, už i tak abstraktného ideálu, Škarvanove odhliadanie od skutočnosti, od reálneho života.

Slovenský národ má, podľa Škarvana, dobré základy pre vybudovanie nového poriadku života a to v jeho dlhej minulosti pokory, dobrotivosti a pracovitosti. Ak národ bude realizovať taký sociálny poriadok, ktorý sa zakladá na zákone lásky, pravdy a spravodlivosti Božej, stane sa štát, štátna moc so svojím zákonodarstvom a násilím úplne nepotrebný, zbytočný. Škarvan dospieva k chybnému záveru, že doba, v ktorej ľudstvo teraz žije, vedie k základnému prevratu, k ohromnej premene života a to je uskutočnenie kráľovstva Božieho na zemi. Zaniká pseudokresťanské zriadenie ľudskej spoločnosti, autorita, idea štátu. Príčinu ich zániku videl v tom, že bola odhalená ich podstata. Všetky zmeny sa uskutočňujú v zmysle dávno predpovedaného proroctva Krista, ako aj ďalších mudrcov a veril v možnosť uskutočnenia kráľovstva Božieho na zemi, v zmenu zmýšľania ľudí, pre ktorých sa stane jediným ideálom dokonalosť a večnosť. Je však potrebné, aby sa Slováci aj sami pričínili o lepší život a to najmä tým, že sa budú pridŕžať hlasu svedomia, povznášať seba samých, študovať a pestovať svoju slovenskú dušu.

V závere je možné konštatovať, že pri riešení problému slobody človeka a národa tolstojovci vychádzali z myšlienky neprotivenia sa zlu násilím. Človeka považujú na jednej strane za kresťana, veriaceho v Boha a na druhej strane je každý človek zodpovedný za svoje konanie, má možnosť dosiahnuť svoju slobodu i slobodu národa, a to vlastnými silami. Uznávali schopnosť človeka samostatne myslieť, zdokonaľovať seba samého, meniť svoj život v prospech konania dobra a šťastia.

Cieľom pre tolstojovcov sa stalo dosiahnuť tak slobodu jednotlivca, ako aj slobodu nielen slovenského, ale každého národa. Zrealizovanie myšlienky zjednotiť všetky národy videli v uplatnení tolstojovského neodporovania zlu násilím.

V konečnom dôsledku tolstojovci videli východisko z danej situácie v kresťanstve, najmä v tolstojovskom hľadaní kresťanstva v sebe samom. Tak u Tolstého, ako aj u Škarvana

išlo o prijatie Kristovho učenia v jeho pôvodnom, rozumnom a jasnom zmysle. Riešenie problémov spoločnosti a človeka videli v mravnej obrode človeka, vo výchove, Domnievali sa, že systém nových mravných vzťahov by mal byť určovaný dvomi základnými motívmi – láskou k Bohu a láskou k blížnemu. Tieto motívy chápali ako určitý ideál mravnosti. Podľa nich tento mravný ideál existuje a pôsobí vo všetkých ľuďoch, nezávisle od ich osobitných filozofických alebo náboženských názorov.

Napriek tomu, že v ich názoroch na riešenie existujúcich problémov nachádzame do značnej miery skôr ustrnutie ako vývoj, domnievame sa, že uvedená problematika sa môže stať aspektom diskusií o problémoch súčasného ľudstva.

## LITERATÚRA

1. JAKUBOVSKÁ, V. 2000. Zápasy a scestia moderného človeka (z filozofického odkazu Svatopluka Štúra). In *Philosophica 4*. Nitra : UKF, 2000. ISBN 80-8050-379-6. S. 88-96.
2. MAKOVICKÝ, D. *Denníkové zápisky*. LAMS, 50G5.
3. PREDANOCYOVÁ, Ľ. 2010. *Filozofický koncept cnosti v gréckej klasickej filozofii*. Nitra : FF UKF v Nitre, 2010. 163 s. ISBN 978-80-8094-714-9.
4. ŠKARVAN, A. *Denník, 30.3.1901 – 12.1.1910*. LAMS, 22M1.
5. ŠKARVAN, A. *Moje rozpomienky na Tolstoja*. L. N., LAMS, 22I12.
6. ŠKARVAN, A. *Tolstoj o socializme*. LAMS, 22J11.
7. ŠKARVAN, A. *Mýlna a pravá cesta k slobode*. LAMS, 22J3.

## MECHANIKA SLOBODY

### Mechanics of Freedom

doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach  
Filozofická fakulta, Katedra filozofie a dejín filozofie  
Šrobárova 2, 040 59 Košice  
e-mail: neznik@upjs.sk

---

**Abstrakt:** *Moderný, ale aj súčasný človek sa často obracal k antike ako dobe, kde sa mohol stretnúť s veľkými vzormi a osudmi. Aj Leibniza a mnohých z jeho nasledovníkov, v kontextoch dejín filozofie a antickej minulosti zvlášť, zaujímal človek s jeho úsilím o slobodu. Je ťažké rozpoznať šťastie, udržať si zdravie a optimisticky veriť v pokrok. V týchto súvislostiach je potrebné uviesť dielo G. W. Leibniza – Teodicea. Rozprava o добрote Boha, slobode človeka a pôvode zla. Človek stojí akoby na vrchole štítu a na základe vlastného zdroja pohybu – prameňa k samopohybu - rozhoduje sa pre dobro alebo zlo. Celý život je akoby divadlo a my všetci sme jeho herci... Musíme premýšľať o slobode, náhode a nevyhnutnosti, dobre a zle, ak chceme žiť a konať čestne a tiež aj zodpovedne. Cesta k slobode nie je vôbec jednoduchá...*

**Abstract:** *Modern but also present man has always turned to antiquity as the era where he could meet the great models and fates. Leibniz and many of his followers, in the context of history of philosophy and obviously the ancient times, were interested in man with his effort for freedom. It is difficult to recognize happiness, to keep good health and to believe optimistically in progress. In this context it is necessary to mention the work of G.W. Leibniz – Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil. Man seems to stand on the top of the peak and on the base of his own source of movement- the spring for self- movement – he decides for good or for bad. The whole life is as a theatre and we all are its actors... We have to think about freedom, coincidence and necessary, about good and bad if we want to live and act honestly but also responsibly. The way to freedom is not easy at all...*

**Kľúčové slová:** *človek, mechanika slobody, teodicea, sloboda, premýšľanie o slobode*

**Key words:** *Man, mechanics of freedom, theodicy, freedom, thinking about freedom*

„To, čo sa stane raz,  
to sa už nikdy viac stať nemusí.  
Čo sa však stane dvakrát,  
iste sa stane aj do tretice.“  
(Arabské príslovie)

H. Arendtová, filozofka a intelektuálka 20. storočia v úvahe *Čo je sloboda?* – z knihy *Medzi minulosťou a budúcnosťou* (1961) poznamenala, že *sloboda* napriek tomu, že dnes je takmer výsostne chápaná ako vnútorná záležitosť vôle - *problém slobody vôle*, bola pôvodne vo sfére politiky a ľudských vecí. „Zdá sa, že je beznádejné položiť si otázku, čo je sloboda. Ako keby tu na nás striehli odveké protirečenia a antinómie, pripravené uvrhnúť myseľ do logicky neriešiteľných dilem, takže koncipovať slobodu je rovnako nemožné, ako predstaviť si hranatý kruh“ (Arendtová, 1994, 65). Slobodu považujeme za čosi samozrejmé. Nič sa nedeje bez dôvodu – táto odveká pravda o dôvode, ktorá sa nám dostala do krvi aj vďaka Leibnizovi a modernej filozofii a matematickej prírodovede, nás v konečnom dôsledku presvedča o tom, že dva *labyrinty* – *prírody* a *duše* sú v područí dvoch druhov kauzality. Otvárajú sa nám tu



nekonečné otázky a problémy *tradície*. Základnou otázkou filozofie je otázka *človeka* – *idea* slobody, premýšľanie o *slobode* človeka – *labyrintoch* slobody<sup>12</sup>. Ide o otázku *dvoch* spôsobov života, či *životného pohybu*: *pasivity* - mechanického *fungovania* v zaradenosti, alebo *tvorivosti* – *produktívneho myslenia* a aktívneho konania.

Nemecký filozof F. W. J. Schelling v úvahách o *človeku* odkryl to, čo je známe už od antiky, - avšak je stále verejným *tajomstvom* – štát nepotrebuje *slobodnú* individualitu. Štát potrebuje opak – *masu*, inak povedané *dav*, poslušné *stádo*. Aj o tom je Sofoklova tragédia *Antigona*, kde zlú vôľu stelesňuje Kreon, ako písal V. Solovjov, on rovnako ako Kain predstavuje *zlý* princíp, pretože je uviaznutý v *zle* (pozri bližšie aj Dudinská, 2005, 111).

Duše neslobodné – *otrocké*, sú tie, ktoré čo v najplnšej miere stratili vnútornú iskru, neopakovateľnosť individuálneho, a teda aj výnimočného. „*Každý mechanizmus ničí individualitu, práve to živé sa do neho nevojde a nie je mu ničím. Avšak všetko veľké a božské sa vždy deje zázrakom, t. j. nenastáva podľa všeobecných prírodných zákonov, ale jedine cez zákon a prirodzenosť individua. Nemetafyzický, čisto mechanicky sformovaný štát smeruje k vykytoženiu individuality. Preto v ňom k vláde a vedeniu záležitostí prichádzajú tí, ktorí sa čo najmenej vyznačujú individualitou, tie najobyčajnejšie talenty a čo najviac mechanicky vychované duše*“ (Schelling, 2004, 57-58). Štát si cez výchovu pripravuje *zmechanizované* duše – *bábky*, ktoré by ovládal cez povrázky a zároveň nám navráva, že chce podporovať kreativitu, invenčnosť, – *soľ zeme* – *tvorivosť*. Iste, to je však možné iba pre tých nemnohých – slobodných. Sloboda nie je dar, je potrebné si ju vybojovať. *Sloboda* – to je *boj* – *polémos*, zápas a *utrpenie*. Tieto témy sú v antike, vo filozofii a v umení – v antickej dráme zvlášť.

Ruský filozof V. P. Goran skúmajúc otázky *nevyhnutnosti* a *náhody* uviedol, že Sofoklova tragédia *Oidipus na Kolóne* je konštrukčne zostrojená rovnako, ako je skonštruovaný *mechanizmus* stroja. Reťaz udalostí je prienikom neodvratného *osudu* a *slobodných* rozhodnutí *tragického hrdinu* Oidipa. Dej neustále graduje, pričom ako Oidipus, a tak aj všetci aktéri drámy, sú súčasťou tohto ohromného *stroja*. Oidipus robí osudovú chybu (zdanlivé šťastie je mu hrobom zároveň), každé ohnivko deja je možné považovať za osudnú náhodu – avšak všetko do seba presne zapadá ako kolesá do súkolesia a tvorí tak nerozborné pradiivo osudu – je to akoby priadza gladiátorskej siete, ktorú vrhol na Oidipa osud. Výhra – rozlúštenie *hádky* býva tiež označovaná ako príslub šťastia - *úspech* začiatočníka. Za ním nasleduje celý rad nevyhnutných udalostí vytvárajúcich neuveriteľné *dobrodružstvo*. Majstrovstvo tvorby Sofokla je tak presvedčivé, že nič sa tu nezdá byť *iba* vymyslené. V antickej dráme osud vládne nad rozumom. Napriek tomu aj dnes ne jeden človek v ťažkých životných situáciách siaha po jeho veršoch, aby vďaka nim opäť získal vnútorný pokoj a rovnováhu. W. Jaeger upozornil, že Sofokles sa obracia k samotnému *človeku*, kde centrom jeho pozornosti je *duša*. Práve tak aj *duša*, rovnako ako *kosmos* je podriadená zákonodarnému *poriadku*. A to je záležitosť vzdelania – *paideia*. Práve tu kdesi by sme mohli vidieť styčnú plochu antickej drámy a neskorších úvah Leibniza o *osude*, *metafyzickom zle*, *morálnom zle*, či *fyzickom zle* (t. j. *utrpení*) – v jeho hľadaní odpovedí na otázku o *pôvode* zla, *slobode* človeka a *dobrote* Boha.

Pre Leibniza a celé osvietenstvo *cesta k slobode* viedla cez *vedenie*. *Poriadok*, pravidlo a pravidelnosť je tým, čo určuje svet. Hlboké analýzy z pera G. Deleuza nás vovedú do *labyrintov* Leibnizovho *myslenia*. Zdanlivo jednoduchý a zrozumiteľný Leibniz sa stáva udivujúco neznámym a komplikovaným. Deleuzova veta o tom, že Leibniz sa snáď najviac podobá na shakespearovského tajomného *Prospera* - kúzelníka a racionalistu, znalca tajomstiev života a *figliara*, darcu šťastia – avšak ten sám zahynul vo svojej veľkolepej izolácii.

<sup>1</sup> Ďakujem za cenné pripomienky k textu, nápady a podnety k ďalšiemu rozpracovaniu Mgr. Richardovi Sťahelovi, PhD. Chcem sa tiež poďakovať doc. Mgr. Tomášovi Hauerovi, Dr. – za filozofické diskusie a inšpirácie, tiež za jeho cenné usmernenia; a Petrovi Duchovi za záujem o tému „Človek v labyrintoch slobody“.

Leibniz je *advokátom* Boha. Obhajuje *Boha* a jeho dielo - *Svet*, aby obhájil *slobodu* - nielen slobodu Boha, ale aj slobodu človeka v tomto svete. Leibniz v 5. liste k S. Clarkovi opäť zdôvodňoval svoj slávny princíp nevyhnutnosti *dostatočného dôvodu*. „*Prirodzené sily telies sú úplne podriadené mechanickým zákonom, prirodzené sily duchov sú úplne podriadené – morálnym zákonom. Prvé sa podriaďujú poriadku pôsobiacich príčin, posledné – poriadku cieľových príčin. Tam tie sa dejú bez slobody, na spôsob hodinového mechanizmu, tieto sa dejú slobodne, hoci sú presne v zhode s tým druhom hodinového mechanizmu, ktorý im bol vopred daný prostredníctvom inej – najvyššej, slobodne pôsobiacej príčiny...*“ (Leibniz, 1982c, 500).

Leibniz bol presvedčený o tom (rovnako ako starovekí Gréci), že všetko má svoje pravidlá a na základe týchto pravidiel sa deje aj všetko okolo nás – potom je úplne jedno, či zoberieme kruh, loptičku, alebo akýkoľvek iný predmet, či tvar. Mechanikou inšpirovaná *metafora* Boha – *hodinára* sa tešila veľkej obľube. Človek svojim umením napodobňuje Boha a vytvára *automaty* – stroje poháňané pružinami a kolieskami, ako napríklad *hodiny* (Hobbes). Všetko má svoj *predpis* - tvar, poriadok a pravidlo. Všetko vôkol nás, v našom širokom *svete* sa deje na základe *matematiky*, *bezchybne* s matematickou presnosťou – tvrdil Leibniz. Všetko je podriadené *logike*, jej zákonom. Leibniz tiež uvádzal argumenty pána Bayla zo Sofoklovej drámy *Oidipus*: „*Keď Teirésias prehlásil: ‚Všetko, čo poviem, sa stane, alebo nestane, pretože veľký Apollón mi dáva dar proroctva‘ ľudia sa jeho proroctvám právom smiali. Aj keby – čo je však nemožné – nebol Boh, bolo by napriek tomu isté, že všetko, čo by predpovedal najväčší blázon na svete, sa buď stane, alebo nestane. To si asi ani Chrysippos ani Epikuros neuvedomili*“ (Leibniz, 2004, 185). Leibniz v odkaze na spis Cicera *De natura deorum* (O prirodzenosti bohov) dáva Baylovi za pravdu a zdôrazňuje, že nie je potrebné argumentovať za každú cenu, vážnejšie je uvedomiť si, či *môžem* alebo *nemôžem* odpovedať svojmu odporcovi. Leibniz je v týchto otázkach veľmi dôsledný, nekompromisný a mimoriadne opatrný.

Leibniz skúmal hlavne otázky *človeka* – jeho *slobody* a *šťastia*. Hoci istý čas bol pod vplyvom filozofov (Demokritos, Hobbes, Spinoza) a ich myšlienok, dokázal ich pozíciu tvorivo premyslieť a prekonať. P. Bayle vo svojom prvom väčšom diele *Rôzne myšlienky vyjadrené v liste k doktorovi zo Sorbonny, v súvislosti so zjavením sa kométy v decembri 1680 roku* (1681) – písal nielen o fyzike, ale aj – alebo hlavne o filozofii, o morálke, o náboženstve, ale predovšetkým o *človeku*. Bayle nepochybuje o tom, že *človek je tvor rozumný*, avšak takmer nikdy nekoná na základe svojich princípov. „*V oblasti úvah má schopnosť nepripustiť nesprávne závery, veď v otázkach tohto druhu chýbi viac tým, že veľmi ľahko prijíma nesprávne princípy, ako tým, že by z týchto princípov robil nenáležitú závery. Avšak úplne inak je tomu vtedy, ak je reč o dobrých mravoch. Napriek tomu, že skoro nikdy sa neobracia k mylným princípom, takmer vždy sa pridŕža vo svojom svedomí ideí prirodzenej spravodlivosti, skoro vždy robí závery v prospech nemravných želaní... Na základe čoho Žid aj mohamedán, Turek aj Maur, kresťan aj neveriaci, indián aj Tatár, obyvateľ pevniny aj obyvateľ ostrova, šľachtic aj človek nízkeho pôvodu – všetky tieto kategórie ľudí, odlišné vo všetkom možnom, avšak navzájom sú si podobné v tom, že patriac pod spoločný pojem človek, podobajú sa vo vzťahu k vášňam, že – ako sa zvykne hovoriť – kopírujú sa navzájom?*“ (Bejl, 1968, 213-214). Nebolo by to možné, ak by naozajstným princípom konania človeka bolo čosi odlišné od temperamentu, prirodzenej náchylnosti k pôžitkom, či slastiam, ktoré vznikajú u človeka na základe vzťahu k istým objektom, či z priania zapáčiť sa niekomu, ale aj zo zvyku, získaného v styku s priateľmi, alebo na základe inej náklonnosti, ktorá vznikla z našej prirodzenosti v závislosti od krajiny, v ktorej sme sa narodili, ale aj od vedenia, ktorým nás vyzbrojil náš rozum?

Rovnako aj Thomas Hobbes sa vo svojej debate s biskupom Bramhallom v roku 1646 vyjadril, že s *človekom* v tých najpodstatnejších otázkach to vôbec nie je jednoduché a samotné, ich premýšľanie vytvára veľké množstvo vážnych problémov a nejasností. „*Mu-*

sím sa priznať“, napísal Hobbes použijúc slová obdivovaného Tukydidu, „že preskúmajúc veľkú časť ľudí, a pritom nie takých akými by mali byť, ale takých akými sú v skutočnosti, presvedčíme sa, že títo ľudia sa usilujú zachovať si zdravie, získať pocty, naháňajú sa za zmyselnými rozkošami, prejavujú netrpezlivosť v premýšľaniach a neuvážene sa pridriavajú nesprávnych názorov, v dôsledku čoho nie sú schopní uvažovať o logike vecí. Musím sa priznať, že skúmanie týchto problémov bude skôr škodiť, ako napomáhať ich zbožnosti, aj to je dôvod, prečo ak by Jeho Jasnosť nechcela dostať odo mňa moju odpoveď, potom by som ju napísal, a aj teraz ju píšem pre neho v nádeji, že Vaša aj Jeho Jasnosť ju zachováte v tajnosti“ (Gobbs 1989, 594). Leibniz bude v *Teodiceji* písať o týchto veciach a nezabudne zdôrazniť, že išlo o veľmi háklivé otázky. „O otázke nevyhnutnosti a slobody a o problémoch s ňou spojených diskutovali pred časom, v knihách publikovaných na oboch stranách, slávny pán Hobbes a pán John Bramhall, biskup z Derry; preto som považoval za správne (hoci som sa o tomto spore už nie raz zmienil) podať o tom presnú správu... Diskusia prebiehala so značnou zdržanlivosťou, ale biskup poslal o niečo neskôr pánovi z Newcastle list, aby presvedčil pána Hobbesa k odpovedi. Pán Hobbes odpovedal, ale súčasne požiadaval, aby jeho odpoveď nebola publikovaná, pretože sa domnieval, že zle poučení ľudia by mohli jeho tézy zneužiť, nech by boli akokoľvek pravdivé“ (Leibniz, 2004, 341). Leibniz si vysoko vážil myšlienky a dielo Hobbesa, avšak považoval za potrebné vyjadriť svoje stanovisko. Tým viac, že videl aj možné hrozby a nebezpečenstvá jeho myšlienok, ak by sa nedopatrením dostali do nepovolaných rúk. Leibniz uviedol, že spisy Hobbesa boli dlho publikované iba v angličtine, čím sa ich štúdium podstatným spôsobom komplikovalo.

Problém *predurčenosti* je jedným z tých problémov, ktoré Leibniz riešil aj pod vplyvom B. Spinozu. Zachovala sa Leibnizova práca *O predurčenosti – Von dem Verhängnisse* (označovaná aj názvom – *O osude*). Táto práca tiež nemá nadpis. Ruskí historici filozofie a prekladatelia spisov Leibniza sú toho názoru, že názov – ktorý navrhli lepšie vystihuje zámer Leibniza. Témou tu nie je osud (ktorý z filologického hľadiska je pri preklade správny) – ako ani v antike samotnému Demokritovi, či Leibnizovi blízkemu predchodcovi Spinozovi. Leibnizove myslenie zamestnával problém *príčin* (všeobecnej kauzality), v *prírode*, tak aj v *spoločnosti* a predovšetkým v *človeku*. Rozpracoval hlboko premyslenú teóriu determinizmu. Zvlášť ťažkým orieškom bol vzťah *nevyhnutnosti* (absolútnej, alebo metafyzickej, fyzickej a morálnej) a *náhody* (relatívnej, či absolútnej), pretože nebol ochotný prijať ich zjednodušené výklady Spinozu a Hobbesa, či teologické riešenia v podobe zázraku (pozri aj: Narskij, 1972; Sokolov, 1984). „*To, že z tohto dôvodu sa všetko deje v zhode s usporiadajúcou predurčenosťou (Verhängniß), je v rovnakej miere presvedčivé a isté ako to, že 3 x 3 = 9. Pretože predurčenosť je v tom, že všetko je spolu zviazané ako keby spojené v jednej reťazi, a preto sa bude [všetko] diať rovnako neodvratne, ako keby tomu tak bolo od večných vekov, rovnako bezchybne ako sa to deje aj teraz, ak sa to deje. Starovekí básnici, Homér a ďalší, to nazvali zlatou reťazou, ktorá je zavesená pod nebesá z príkazu Jupitera, a nie je možné ju pretrhnúť, nech by na ňu vešali čokoľvek. Táto reťaz je tvorená z následnosti radu príčin a účinkov. Každá príčina má svoj určitý účinok, ktorý by vyvolala, ak by bola jednou jedinou; avšak ak príčina nie je jednou jedinou, potom na základe vzájomného pôsobenia mnohých príčin, s nevyhnutnosťou nasleduje isté dianie, alebo výsledok (Auswurf), ktorý je primeraný každej jednej sile z príčin, a to platí rovnako aj vtedy, ak dochádza k vzájomnému pôsobeniu nie iba dvoch, ale aj 10, či 1000, a dokonca nekonečného počtu vecí, čo sa v skutočnosti aj deje vo svete. Matematika, alebo meračské umenie, by to mohla veľmi dobre vysvetliť...“ (Lejbnic, 1982a, 237). Zlatá reťaz – obraz z Homérovej *Ílias* (8. spev) veľmi ľahko unikne našej pozornosti, ako aj to, čo Leibniz týmto obrazom sledoval. „Čujte ma, bohovia všetci a tak isto bohyne všetky“, tak prehovoril Zeus na kopci pred zhromaždenými bohmi, ktorý bol zo všetkých najvyšší, „aby som riekol vám to, čo v prsiach mi diktuje srdce! Nech si niktorá z bohýň a práve tak niktory z bohov netrúfa zmeniť môj rozkaz, lež všetci mi prisvedčte svorne, aby*

*som mohol čo najskorej dokončiť tento svoj zámer“ (Homéros, 1962, 173). Zeus varuje bohov pred svojim hnevom a neodvratným trestom, ktorý ako kyjak dopadne na ich hlavy: „Spoznáte potom, o čo som mocnejší od všetkých bohov. Len to, bohovia, skúste a všetci sa dozviete o tom: zlatú si vezmite reťaz a spustíte ju z nebeskej klenby, potom sa bohovia všetci a bohyne, zaveste na ňu, predsa sa vám nijako nezdarí z neba ma stiahnuť, Dia, vrchného vládcu, hoc vydáte námahu veľkú. Ale ak, naopak, ja by som chcel vás vytiahnuť s chuťou, vytiahol by som vás naraz aj so samou zemou a s morom. Potom by mohol som reťaz tú na jeden z olympských kopcov priviazať mocne a zaraz by vo vzduchu viselo všetko. O toľko nad bohov, ako aj nad ľudí vynikám silou“ (Homéros, 1962, 173 - 174). Aký bol zámer Leibniza s týmto obrazom?*

Leibniz poukazuje na skutočnosť, že ak by sme dokázali v dostatočnej miere nahliadnuť do hlbiny – alebo „... oveľa hlbšie, ako sme schopní nazrieť do vnútra jednotlivých častí vecí (in die inneren Theile der Dinge), ak by taký človek mal aj dostatočnú pamäť a porozumenie (Verstand) na to, aby dokázal obsiahnuť a porozumel všetkým podmienkam a súvislostiam, a nič by neponechal nepovšimnutým, potom by bol prorokom, a v súčasnom by videl budúce, ako v zrkadle“ (Lejbnic, 1982a, 238). Avšak ohraničený ľudský um (Verstand) nie je schopný predvídať budúce udalosti vychádzajúc z existujúcich podmienok, pretože svet sa skladá z nekonečného množstva vecí, ktoré sa neustále menia, tvrdí Leibniz. Človek by musel dokázať zohľadniť aj najnepatrnejšie maličkosti a to nie je schopný. Podľa Leibniza „... muška by mohla vyvolať zmeny v celom štáte, ak by lietala popod nos samotného kráľa, ktorý by v tej chvíli prijímal vážne rozhodnutia... A je celkom možné, že už-už je celkom blízko k nájdeniu riešenia..., avšak muška mu v tom môže zabrániť práve v tej chvíli, keď chce prijať [konečné] riešenie... no práve kvôli muške nemôže vymyslieť nič zmysluplné. Tí, ktorí sú oboznámení s delostrelectvom, potom vedia, k čomu môže dôjsť aj pri nepatrnej odchýlke...“ (Lejbnic, 1982a, 238). Je presvedčený, že práve pre neschopnosť započítať do kalkulácií aj tie najnepatrnejšie veci, ktoré vyvolávajú ďalšie účinky a diania máme pocit, že sa všetko deje akosi náhodne a chaoticky, bez akéhokoľvek poriadku. Avšak Leibniz rozhodne tvrdí, že v prírode je všetko odmerané správne a presne, a že všetko dianie má práve svoju určitú príčinu. Ale ak nie sme schopní ich odhaliť a pochopiť, potom musíme uspokojiť našu nepokojnú dušu, aby sa prestala znepokojovať... „Pretože všetko v prírode je vymerané, potom odtiaľto vyplýva, že aj celá príroda ako taká je nielen pravdivá, ale aj usporiadaná a krásna, a aj preto nie je možné ju spraviť o nič dokonalejšou, ako nie je možné ani myslieť, že by mohla byť dokonalejšou. Avšak je potrebné doplniť, že takýto poriadok nie sme schopní vidieť, ak nenájdeme potrebný bod pohľadu, presne tak, ako nie sme schopní vnímať namaľovaný obraz v perspektíve – iba ak by sme videli z istého miesta pohľadu, pretože z iného miesta je zbytočné tento obraz pozerať“ (Lejbnic, 1982a, 240). Avšak k tomu by sme potrebovali umiestniť zrak nášho porozumenia úplne inde, tak ako aj náš telesný zrak musí zodpovedať obrazu, ktorý chce uvidieť. A tak Leibniz prichádza k záveru, že nie dielo Boha je nedokonalé, ale vedenie človeka je slabé a nedokonalé. Ved' tak tomu aj bolo v snahách astronómov porozumieť pohybu nebeských telies, až Alfonz, jeden z kastílskych kráľov na základe chabosti svojho vedenia poznamenal, že ak by sa bol Boh pri stvorení sveta poradil s ním, - teda ak by on bol poradcom Boha, tak by bol schopný stvoriť dokonalejší svet. „Avšak keď pochopili, že ak chcú určiť pohyb nebeských telies, potom je potrebné zamerať svoj pohľad k Slnku (a potom bude všetko udivujúco presné a krásne), vtedy si všimli, že zdanlivý neporiadok a chaos má svoj zdroj v našom neporozumení, avšak vôbec nie v prírode“ (Lejbnic, 1982a, 240). Ako som uviedol, táto Leibnizova práca nepatrí medzi rané práce. Motív Alfonza Kastílskeho – ako vzor ľudskej namyslenosti sa opakuje aj v *Teodicei. Rozprave o добрôte Boha, slobode človeka a pôvode zla* (1710) – „... krátko povedané, že existujú autori, ktorí tvrdia, že Boh mohol konať lepšie. Podobá sa to omylu slávneho kráľa Alfonza Kastílskeho, ktorý bol istými kurfirstami zvolený za rímskeho kráľa a dal podnet k zostaveniu

*astronomických tabuliek, ktoré nesú jeho meno. Toto knieža vraj povedalo, že keby ho bol Boh pri stvorení sveta požiadal o radu, bol by mu dobre poradil. Zrejme sa mu nepáčil Ptolemaiov systém sveta, ktorý vtedy prevládal. Domnieval sa teda, že by bolo možné vytvoriť niečo usporiadanejšie, a v tom mal pravdu. Keby však bol poznal Koperníkov systém spolu s Keplerovými objavmi, ktoré boli v súčasnej dobe obohatené poznaním tiaže planét, bol by istotne uznal, že pravdivý systém je vymyslený obdivuhodne“ (Leibniz 2004, 203). Leibniz chcel poukázať na to, že Alfonz tvrdil, že bolo možné konať lepšie (a také výhrady k dielu Boha nie sú vôbec ojedinelé, mali a majú ich mnohí – ako uviedol pán Diroys v knihe *Dôkazy a dôvody pre kresťanské náboženstvo*. Paríž 1683), a všetci ho za to odsudzovali. Ale ten, kto mal konať lepšie bol nie človek, ale Boh... – a tým, kto by dokázal poradiť bol iba ľudský (aj keď kniežací) rozum. A to bolo tým, čo hnevalo Leibniza – domýšľavosť a nadutosť človeka. Ak si dovoľíme čosi také, potom ľahko sklzneme k tomu, že budeme znižovať dokonalosť Boha a neskôr mu pripíšeme pôvod nedostatkov vo svete, aby sa stal zlým bohom, alebo pri najmenšom bohom neutrálnym voči dobru a zlu. „Ak súdime ako kráľ Alfonz, potom dostaneme podľa môjho názoru takúto odpoveď: Nepoznáte svet dlhšie ako tri dni, nevidíte si ďalej ako na špičku nosa a už chcete svetu niečo vytýkať? Počkajte, až ho poznáte o niečo lepšie, a všimnite si v ňom predovšetkým časti, ktoré tvoria samostatný celok (ako sú organické telesá). Potom v ňom objavíte dômysel a krásu, ktoré prekonávajú všetku fantáziu. Vывodíte z toho dôsledky pre múdrosť a dobrotu pôvodcu vecí tiež ohľadne vecí, ktoré nepoznáme. Vo vesmíre nachádzame veci, ktoré sa nám nepáčia, ale uvážme, že vesmír nie je účinený iba pre nás samých. A predsa je pre nás stvorený, ak sme múdri: prispôsobí sa nám, ak sa my prispôsobíme jemu; budeme v ňom šťastní, ak to budeme chcieť“ (Leibniz, 2004, 204). Nesmieme si zamieňať jednotlivú vec, existujúcu v určitom čase a na určitom mieste a vesmír, ktorý má trvať po celú večnosť – Boh je nekonečne lepší a múdrejší, ako všetci jeho kritici spolu vzati...*

Leibniz verí, že čím viac budeme vedieť, tým viac budeme rozumieť sami sebe, svetu – majstrovstvu a dokonalosti diela jeho tvorcu. Náš rozum (Vernunft) nás upozorňuje na dva pravidlá – a informuje nás zároveň o tom, že všetko je predurčené a súčasne v najväčšej dokonalosti – po 1. všetky veci, všetko čo sa stalo v minulosti je treba považovať za dobré a spravodlivé, a po 2. máme sa usilovať v zhode s našimi schopnosťami robiť všetky veci – v budúcnosti a ešte neexistujúce - dobrými a slúžiacimi na prospech a blaho ľudí, čím sa podľa prvého pravidla v maximálnej miere priblížime k bodu, kde dosiahneme všemožnú spokojnosť, pretože svojimi skutkami podľa druhého pravidla a konaním napomáhame prekliksnieniu cesty do budúcnosti, k ešte väčšiemu potešeniu a šťastiu.

Taká bola predstava o tom, ako človek svojím vedením dosiahne stav, keď bude ušetrený mnohých strádání a katastrof. Nedomyslelo sa, že všetko je možné aj zneužiť – nie pre blaho, ale na manipuláciu, ovládanie a zotročenie. A práve o tom nám A. de Saint-Exupéry v *Citadele* napísal to podstatné nielen pre utečenca, ktorý prišiel o svoj domov a majetok, ale pre každého premýšľavo mysliaceho človeka. Je málo, ak dáš človeku živobytie – jedlo a všetko potrebné k životu, aj tak bude mu chýbať k životu to najdôležitejšie – zmysel života. „Keď ma chcel otec niekedy poučiť, zašli sme sa k nim pozrieť. ‚Vidíš‘, hovoril mi, ‚premieňajú sa na dobytok a začínajú nenápadne hniť... nie v tele, ale v srdciach‘. Všetko totiž pre nich začalo strácať zmysel. Aj keď nehráš v kocky akurát o svoje vlastné imanie, je dobre, ak si to môžeš vysnívať, že kocky predstavujú majetok a stáda, zlato a diamanty, ktoré nemáš. Ktoré sú inde. Ale príde chvíľa, keď už kocky nedokážu predstavovať nič. Potom už hra nie je možná. A naši chránenci si už nemali čo povedať... Necítili už strach, ani nádej, a nič iného už nevymýšľali. Používali ešte reč pre tie najzákladnejšie veci: ‚Požičaj mi svoje ohrievadlo...‘ Otec mi povedal: ‚Aj keby si prišiel s bičom, úplne sám išiel táborm a švihal ich po tvárach, nevyrazíš z nich nič iného ako zo svorky, ktorá vrčí a cúva a rada by uhryzla. Ale nikto sa neobetuje a neuhryzne ťa. Urobíš nad nimi kríž. A budeš nimi pohrdať...‘ A tiež mi povedal:

*„Sú to iba ľudské kostry. Človek tu nie je. Môžu ťa zbabelo zavraždiť zozadu, pretože ľudská zberba vie byť nebezpečná. Ale tvoj pohľad neznesú“* Ľudský dav, nenávidí obraz človeka, pretože dav je zmätený. Prečo? Pretože smeruje do všetkých strán zároveň a bráni tvorivému úsiliu. Je pravdou, povedal vládca, že „... je zlé, ak jeden drví stádo. Ale to najhoršie zotročenie je inde: keď stádo drví človeka“ (Saint-Exupéry, 1984, 45).

Existuje vôbec nejaký liek na záchranu týchto už aj tak *mŕtvych* bytostí? Saint-Exupéry to povedal ústami vládcu z púšte, tohto kráľovského muža z krvi orlov, pretože *On* - ako aj Saint-Ex - napísal svojim životom do piesku púšte večnú pravdu platnú pre *ľudské* spoločenstvo a jeho odvekú cestu životom: *Prinúť ľudí, aby spoločne stavali vežu a spravíš z nich bratov. Ak však chceš, aby sa nenávideli, pohod' im zrno...*

## LITERATÚRA

1. ARENDTOVÁ, H. 1994. *Krize kultury. (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Prel. M. Palouš. Praha : Mladá fronta, 1994.
2. BAUMAN, Z. (2003): *Svoboda*. Prel. P. Kaas. Praha: Nakladatelství Argo 2003
3. BEJL, P. 1968. Raznyje mysli izloženyje v pisme k doktoru Sorbonny po slučaju pojavlenija komety v 1680 godu. Prel. V. M. Boguslavskij. In Bejl, P.: *Istoričeskij i kritičeskij slovar v dvuch tomach*. T. 2. Moskva : Mysľ, 1968.
4. BERĎAJEV, N. *Filosofia svobodnago ducha. Problematika i apologija christijanstva*. Paris : YMCA PRESS, 1927.
5. BERĎAJEV, N. 2005. *Filosofia svobody*. In Berďajev, N.: *Russkaja ideja*. Moskva : EKSMO / Sankt-Peterburg : MIDGARD, 2005.
6. BERĎAJEV, N. A. 2005. *Sebapoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiju*. Prel. J. Komorovský. Bratislava : Vydavateľstvo Agora, 2005.
7. ČERNÍK, V. 1986. *Systém kategórií materialistickej dialektiky. (Kritika Hegelovej Logiky ako vedy)*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1986.
8. DAHRENDORF, R. 2008. *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v čase zkoušek*. Prel. J. Zoubková. Praha : Nakladatelství H&H, 2008.
9. DELEUZE, G. 1999. *The Fold. Leibniz and the Baroque*. Foreword and translation T. Conley. Minneapolis : University of Minnesota Press.
10. DOSTOJEVSKIJ, F. M. 1989. *Zápisky z podzemia. Zlý žart*. Prel. M. Lesná. Bratislava. Praha : Smena – Lidové nakladatelství, Mladá fronta – Naše vojsko, 1989.
11. DUDINSKÝ, V. 2002. *Antropokozmické motívy v ruskej filozofii (N. Fjodorov, N. Berďajev, V. Vernadskij)*. Prešov : ManaCon, 2002.
12. DUDINSKÁ, I. 2005. *Filozofia všejednoty Vladimíra Solovjova*. AFPhUP 138/220. Prešov : FF PU, 2005.
13. GOBBS, T. 1989. O svobode i neobchodimosti. Prel. A. Guterman. In Gobbs, T.: *Sočinenija v dvuch tomach*. T. 1. Moskva : Mysľ, 1989.
14. HOBBS, T. 2010. *O človeku*. Prel. E. Višňovský. Bratislava : Kalligram, 2010.
15. HOMÉROS. 1962. *Ílias*. Prel. M. Okál. Bratislava : 1962.
16. KANT, I. 1980. *Traktaty i pisma*. Prel. N. M. Sokolov; A. Stoľarov. Moskva : Nauka, 1980.
17. KANT, I. 1990. *Kritika praktického rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava : Nakladateľstvo Spektrum, 1990.

18. KLÍMA, L. 1993. *O Solovjevově etice*. Praha : Lege Artis a Pražská imaginace, 1993.
19. LEJBNIC, G. V. 1982a. O predopredeleniji. Prel. N. A. Fedorova. In Lejbnic, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tomach*. T. 1. Moskva : Izd. Nauka, 1982. S. 237 – 243.
20. LEJBNIC, G. V. 1982b. Dva otryvka o svobode. Prel. C. T. Arzakaňan. In Lejbnic, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tomach*. T. 1. Moskva : Izd. Nauka, 1982b. S. 307 – 317.
21. LEJBNIC, G. V. 1982c. Perepiska s Klarkom. Prel. V. I. Sviderskij; G. Kröber. In LEJBNIC, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tomach*. T. 1. Moskva : Izd. Nauka, 1982c. S. 430 – 528.
22. LEIBNIZ, G. W. 1982. Monadológia. In *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava : Nakladateľstvo Epoque, 1970.
23. LEIBNIZ, G. W. 2004. *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha : Oikoymenh, 2004.
24. MÜNZ, T. 1977. *Baruch Benedictus Spinoza*. Bratislava : Veda – vydavateľstvo SAV, 1977.
25. NARSKIJ, I. S. 1972. *Gotfrid Lejbnic*. Moskva : Izdatel'stvo Mysľ, 1972.
26. NIETZSCHE, F. 2002. *Tak vrael Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Prel. R. Škoda. Bratislava : Iris, 2002.
27. NIETZSCHE, F. 2003. *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Prel. V. Koubová. Praha : Aurora, 2003.
28. NIETZSCHE, F. 2010. *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*. I. díl. Prel. V. Koubová. Praha : Oikoimenh, 2010.
29. NIETZSCHE, F. 2011. *Rané texty o hudbě a řeči*. Prel. R. Roreitner. Praha : Oikoimenh, 2011.
30. SAINT-EXUPÉRY de, A. 1984. *Citadela*. Prel. V. Dvořáková. Praha : Vyšehrad, 1984.
31. Schelling von, G. W. J. 2004. O podstatě německé vědy. In Schelling von, G. W. J.: *Drobné spisy a fragmenty*. Prel. P. Babka. Praha : Vyšehrad, 2004.
32. SCHELLING, G. W. J. 2005. *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Prel. O. Bakoš. Bratislava : Kalligram, 2005.
33. SOKOLOV, V. V. 1984. *Jevropejskaja filozofija XV –XVII vekov*. Moskva : Izdatel'stvo Vyššaja škola, 1984.
34. SOLOVJOV, VI. 1999. *Čtenija o bogočelovečestve. Duchovnyje osnovy žizni. Opravdanije dobra*. Minsk : Charvest, 1999.
35. SOLOVJOV, VI. 2001. Priloženije. Empiričeskaja neobchodimost' i transcendentálnaja svoboda (po Šopengaueru i Kantu). In Solovjov, VI.: *Pravo i npravstvennost'*. Minsk-Moskva : Charvest-AST, 2001.
36. SOLOVJOV, VI. 2003. *Kritika abstraktních principů*. Prel. A. Černohous. Olomouc : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2003.
37. STUART MILL, J. 1995. *O slobode*. Prel. E. Višňovský. Bratislava : Kalligram, 1995.

## DVA POHLADY NA STATOČNOSŤ

### Two Views on Bravery

doc. PaedDr. Ľubica Predanocyová, PhD.

Katedra filozofie, FF UKF

Hodžova 1, 949 74Nitra

e-mail: lpredanocyova@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa koncentruje na podanie obrazu statočnosti ako jednej z centrálnych antických cností. Autorka analyzuje dva pohľady na statočnosť – Sokratov a Platónov, poukazuje na základné aspekty statočnosti, obsah, význam, výstavbovú štruktúru tejto areté u oboch filozofov. Príspevok upozorňuje na myšlienkový odkaz a kontextualitu pozície cností v období staroveku a v súčasnom teoretickom nazeraní.*

**Abstract:** *The contribution is focused on image of bravery, which was one of the central virtues of the ancient period. The author analyzes two views of bravery - view of Socrates and view of Plato. The author concentrates on the analysis of the fundamental aspects of courage, content, meaning, the structure of this virtue of both philosophers. The contribution points out to link thought and contextuality position virtues in the ancient period and modern theoretical perception.*

**Kľúčové slová:** *statočnosť, etika, morálka, cnosti*

**Keywords:** *bravery, ethics, morality, virtues*

Statočnosť predstavuje jednu z tradičných gréckych cností, jej hodnota je zvláštnym prejavom človeka, prostredníctvom nej sa usiluje dosiahnuť vlastnú ľudskosť. Je jednou z odpovedí na riešenie morálnych problémov. Je výzvou súčasných teoretických nazeraní, ktoré oživujú podstatu, obsah, zameranosť antických areté, je možnosťou pre nás. Starogrécka filozofia a rodiaca sa teoreticko-etická reflexia nám zanechala chápanie cnosti ako centrálného hodnotového problému, aktívne sa podieľajúceho na vyrovnávaní dobových turbulencií, ktoré nebolo možné myslieť mimo ľudskej racionality. Súčasťou myšlienkového odkazu Sokrata a Platóna je aj problém areté, v jeho kontexte aj chápanie usilovania sa človeka o dosiahnutie šťastia, eudaimonie a naplnenia túžby po najvyššej hodnote dobra.

### SOKRATOV POHLAD NA STATOČNOSŤ

Generálna téma Platónových sokratovských dialógov je cnosť ako problém poznania. Sokratovo prijímanie tradičných hodnôt znamená nutne korekcie ako výsledok jeho teoretického hľadania, ktoré spočíva v snahe pojmovo identifikovať, obsahovo vymedziť cnosti a poukázať na ich vnútornú jednotu. Základom, ktorý Sokrates v súvislosti s cnosťami identifikoval, bolo poznanie. Gréci, ktorí mali skúsenosti z bojov, vojen, označili jeden z druhov areté pojmom andreia – statočnosť.<sup>1</sup> Andreia sa stala aj predmetom záujmu Sokratových úvah, chápe ju nielen ako hodnotu človeka, prejavovanú v bojových situáciách, ale aj v politickom živote, chorobe, biede.

Ak je možné uvažovať o Sokratovom myšlienkovom zámer, spočívajúcom v predpoklade, že zaistenie šťastia obce je možné skrze elimináciu jej ohrozenia, dostávame sa

---

<sup>1</sup>Treba podotknúť, že uvedený pojem Gréci používali aj v súvislosti so stavom, kedy bola andreia prejavovaná aj v iných ako bojových situáciách.



k filozofovmu dôvodu skúmania statočnosti. Ohrozenie života, najdôležitejšej hodnoty človeka, predstavuje najväčšie zlo<sup>2</sup> a možno ho považovať za motív filozofických úvah o andreie, vkomponovaných a prezentovaných v Platónovej práci *Laches*. Interpretáčnne prístupy práce vykazujú rôznorodé teoretické názory na tému/témy obsiahnuté v uvedenom dialógu, pričom centrálnym je bezpochyby uvažovanie o filozofickom obraze tejto cnosti. Sokratova teoretická stratégia spočíva v premene tradičného chápania na „moderné“ a v hľadaní obsahu a definovania statočnosti.

Sme názoru, že možno identifikovať tri ciele Sokrata: odкрыť podstatu a povahu ľudového chápania statočnosti, následne ju negovať a prezentovať vlastný prístup. Ten je vyjadrený v zámere transformovať statočnosť do teritória starostlivosti o dušu, odmietajúc tradičné chápanie, reprezentované odborníkmi, prototypmi ktorých sú Nikias a Laches. Explikovanie myšlienky všeobecného charakteru cnosti, ktorá je sprevádzaná úvahami o pravdivostnej hodnote skúmaného, vedúcej k návrhu zušľacht'ovania duše, ktoré sa môže udiat iba „zásahom“ odborníka, oplývajúceho nielen vedomosťami ale aj cnosnosťou, znamená obrat vo vylupovaní povahy filozofickej andreie.

Sokratova teoretická stratégia, smerujúca k zovšeobecňovaniu analyzovanej cnosti v intenciách vytrvalosti duše,<sup>3</sup> umožnila uvažovať o statočnosti v zmysle jej totožnosti vo všetkých prípadoch. Ide o prepojenie vytrvalosti a rozumnosti, ktorej následkom je krásne a dobré; situáciu však komplikuje problém spojenia vytrvalosti a nerozumnosti. „Často som ťa počul hovoriť, že každý z nás je dobrý v tom, o čom má určitú znalosť, o čom však nemá, v tom je zlý“ (Platon, 1990, 52, 194 D), reaguje Nikias na Sokratove argumenty, a potvrdzuje obrat v smere postupnej prioritizácie poznania – výklad rozumnosti a statočnosti, zameraný na potvrdenie ich vzájomného prenikania.

V súvislosti s otázkami: Kto môže byť odborníkom na cnosť, cnosti?, Je odborná kvalifikácia v konkrétnej sfére analogická tej filozofickej?, sa odkrýva ďalší aspekt skúmaného problému - problém zmyslu života, problém dobra, problém „dobrého vyladenia vlastného života“. Sokratovo odkrývanie podstaty a chápania statočnosti začína poukazovať na zásadnosť vedenia v hodnotovom rámci života človeka. Ďalšou je otázka, smerujúca k zmyslu vedenia: Ide o konkrétne či všeobecné vedenie? Sokratovo filozofické uchopovanie pokračuje.

Autonómnosť statočnosti, vzhľadom na iné cnosti, rozumnosť, spravodlivosť, predstavuje ďalší rámec úvah, ktoré sú reprezentované pýtaním sa na jej predmet. Ak by bol predmet statočnosti identifikovateľný, potom bude legitímne chápať statočnosť ako autonómnú súčasť istého celku. Otázka, ktorá zaznela od Sokrata, je ale smerovaná inde: Čo je celá statočnosť? Aporetickosť dialógu *Laches* je opätovne potvrdzovaná, pretože aj keď Sokrates odкрыl podstatu statočnosti, resp. podstatu cnosti za prítomnosti rozumnosti ako poznania všeobecného a motív vedenia sa tiahne celým dialógom, nedochádza k záveru, ktorý by explikoval obsahový aj formálny rámec statočnosti.

Za ďalší problém, zakomponovaný do dialógu, považujeme pokus o „akúsi“ topologizáciu ľudí, založený na nutnej akceptácii vedenia, resp. vzdelania či vzdelávania sa, ktorý filozofovi „umožnil“ výber protagonistov. Lysimachos a Melésias, paradoxne v pozícii „outsiderov“, reprezentujú potrebu vzdelania. Laches a Nikias zostávajú na pozíciách, ktoré neprekračujú dobové kolektívne myslenie a súčasne sú vzájomne v kontradiktorickej pozícii. Sokratovi sa podarilo ukázať možnosti premeny názorov, dejúcej sa na základe správneho smerovania pod „taktovkou“ dobrého učiteľa. Laches zostáva počas celého dialógu v rovnakej pozícii, cnosť chápe na úrovni techné, poznanie ako predpoklad andreie nedokáže akceptovať.

<sup>2</sup>Motív odmietania násilného riešenia sociálnych problémov nachádzame aj vo filozofii A. Škarvana. Pozri Jonášková, G.: Násilie a nenásilie v reflexii slovenských tolstojevov, s. 45-63.

<sup>3</sup>Pozri Platon: *Laches*. In: Platon: Dialógy I., s. 49, 192 C.

Obraz Nikia reprezentuje možnosť parciálneho pochopenia zásadnej pozície vedenia, ku ktorému nedospieva autonómne. Napriek tomu, že nepostihol potrebu nutného vzťahu rozumnosti a statočnosti, vyslovuje myšlienku o morálnych nedostatkoch, ktorých dôvodom je neznalosť. Preto Sokrates považuje jeho chápanie statočnosti (v zmysle toho, čoho sa treba báť) za neschopnosť prekročiť tradičný, teda obmedzený obsah statočnosti smerom k jej všeobecnému chápaniu.

Áká je teda identifikácia andreie Sokratom? Odpoveďou je akceptovať uvedenú cnosť, za zásadného predpokladu: statočnosť, práve tak ako ďalšie areté, je možno dosiahnuť učeními! Učenie predpokladá dobrých učiteľov, teda múdrych a cnostných odborníkov na starostlivosť o dušu, ktorí, správnym smerovaním k správne vedeniu, budú schopní: „...postarať sa o duše mnohých mladých ľudí“ (Platón, 1990, 42, 186 B). Aporetický charakter dialógu zdanlivo neumožnil úspešné teoretické zavŕšenie odpovede na otázku: Čo je statočnosť? Odpoveď je ukrytá „za“ textom, smerujúcim ku konštatovaniu, že areté mužnosti musíme hľadať nielen v súvislosti s vedením, v obrate človeka k vlastnému sebapoznaniu, ale v súvislosti s vedením o dobre, s odpovedaním si na otázku ako žiť zmysluplný život.

## PLATÓNOV POHĽAD NA STATOČNOSŤ

Platón, obdobne ako Sokrates, poukázal na nutnosť nového chápania hodnôt, ktoré však koncentrovaldo obrazu symbiózy individuálneho a spoločenského. Jeho hodnotovo-etické uvažovanie je eudaimonistické, šťastie koncipuje v intenciách absolútneho Dobra. Platón, tak ako jeho učiteľ, ešte neuvažoval o morálnej problematike ako autonómnom fenoméne, chápe ju ako súčasť sociálno-politického a antropologického kontextu. Pozemská existencia človeka je spätá s premenlivým sociálnym prostredím, preto je nutná zámerná príprava pre naplnenie posledného cieľa. Šťastná obec, obec ako jednotný celok, prekračujúci privátne ľudské šťastie, to bol obraz, ktorý Platón teoreticky koncipoval. Areté ako jedinečnosť, výnimočnosť, dotovaná adekvátnym vedením, predstavuje akési všeobecné štandardy, ktorými možno merať ľudskú aktivitu z hodnotového hľadiska, ktorej následkom je ambícia po Dobre.

Základnou líniou identifikovania obsahu statočnosti v Sokratovom premýšľaní bolo odhaľovanie dôležitosti vedenia a jeho zvláštneho obsahu v konaní ako protipólu tradičného ľudového chápania. Platónov prístup k výstavbe uvedenej cnosti možno charakterizovať ako rozvíjanie sokratovských intencií, ktoré špecifikuje v práci *Štát*. Platón prekračuje prístup svojho učiteľa v hľadaní „priestoru“ realizácie statočnosti, ktorý nachádza v obci. Zabezpečením správnej mienky o bezpečných a nebezpečných veciach aj prostredníctvom zákonov, ktoré stanovujú zákonodarcovia, je Platónovým obrazom statočnej obce.

Platónovo koncipovanie predstavuje relatívne zložitú výstavbovú štruktúru statočnosti, možno do nej obsiahnuť sociálno-ekonomický aspekt, miesto a význam duše pri teoretickom konštituovaní, obsahový aspekt, analýzu nositeľov a ich edukačnú prípravu. Uvedené teoretické rámce andreie sú naplniteľné iba v priestore polis a predstavujú jej chápanie v zmysle nevyhnutného predpokladu dosiahnutia eudaimonie celku.

Rôznorodosť sociálno-ekonomických konfliktov, vnútorných aj vonkajších, súvisiacich nielen s rastúcimi potrebami, ale aj neprimeranými nárokmi členov polis, chcel Platón riešiť použitím podstatnej črty svojho učenia - intelektualizmu, ktorý súčasne predstavoval kritérium pre vyčlenenie spoločenského stavu strážcov z vrstvy „vydávajúcej rozkazy“. Filozof tak potvrdil, že sociálna rovina, resp. sociálno-politická, je prirodzene sprevádzaná diferenciaciou ekonomicko-činnosťou, ktorá ukázala riziko predovšetkým zo strany najširších vrstiev obyvateľstva, ktoré samo nebolo schopné konflikty riešiť, teda nutnosť korekcií videl v podobe aktívneho zásahu jednej súčasti obce. Ignorovanie uvedených rizík by znamenalo zlo, teda nespravodlivosť.

Vnútornú teoretickú výstavbu statočnosti koncipuje Platón analogicky ostatným cnostiam, odvodzuje ju od triadického usporiadania duše. Napriek tomu, že v *Štáte* nenachádzame systematický výklad statočnosti, možno odkryť tri charakteristiky, ktoré považujeme za jej obsahový rámec.

- a) Obdobne ako Sokrates, aj Platón stanovil opozitum statočnosti, za ktoré považoval strach<sup>4</sup>, krajnou podobou je strach zo smrti.<sup>5</sup> Statočný sa bojí menej, preto je všeobecne vážený, aj keď Platón paradoxne uvádza: „...takýto muž najviac sám seba stačí pre pokojný život a že na rozdiel od ostatných najmenej potrebuje druhého“ (Platon, 1990, 88, 387 E). Požadovaná absencia emócií predstavuje ďalšiu charakteristiku statočného, ktorá nás vedie ku konštatovaniu možného poukazu filozofa tolerovať krutosť, bezohľadnosť, potvrdeného Platónovým názorom, že statočný môže používať lož ako prostriedok zaistenia prospechu obce, čo v prípade členov ostatných spoločenských vrstiev vylučuje. Platónove úvahy, týkajúce sa odmietania strachu ako obmedzovania prejavov statočnosti, sú zavŕšené identifikáciou prostriedkov, vedúcich k jeho eliminovaniu, ktoré nachádza v správnej výchove.
- b) Platónova otázka: Čo je obsahom strachu?, je zodpovedaná v štvrtej knihe *Štátu*, keď určuje, že je to to, „čoho sa sluší báť“, teda „nebezpečné veci“, za ktoré považuje násilné riešenie konfliktov. Uvedené identifikovanie obsahu je z hľadiska filozofa akceptovateľné a možno ho odhaliť osvojením si zákonov, do ktorých je zakomponovaný. Iba tá časť obce, ktorá je schopná prostredníctvom mienky, teda praktického vedenia, techné, osvojiť si uvedený obsah strachu, je hodná stať sa strážcami. Platón opätovne predostiera problém edukácie, pôsobením ktorej strážca nadobudne stálosť mienky ako nevyhnutnosti, ktorá sa ukáže v riešení rôznorodých nebezpečných situácií, kde je konfrontovaný so strachom.
- c) Problém šťastia predstavuje ďalší rámec analyzovanej aretéa Platón sa k nemu dostáva v piatej knihe dialógu. Praktickou funkciou statočnosti je ochrana a záchrana obce, ktoré poňal ako nevyhnutnosť pre zabezpečenie chodu štátu. Súčasne sú identifikované funkcie, považované za zmysel života jej nositeľov, ich naplnenie evokuje pocit individuálneho šťastia a je prepojené s vážnosťou a ct'ou. Prežívanie šťastia nie je iba akýmsi sprievodným javom plnenia si sociálnej role statočného človeka, ale pre Platóna predstavuje zásadný faktor realizácie eudaimonie celej obce.

Platónov obraz nositeľa andreie nie je jednoduchý, nakoľko pracuje s aspektom pojmovým a kompetenčným.<sup>6</sup> Pojem „vlastní strážcovia“ je postupným akcentovaním úlohy filozofie v riadení štátu, významovo transformovaný do pojmu filozofi. Je potrebné uvažovať o obsahu tzv. filozofického stráženia, ktoré možno pochopiť v zmysle mať odvahu, teda nepripustiť zlo, nespravodlivosť, ktorá by zasiahla obec. Kde hľadať dôvod nespravodlivosti? Platón ho vidí nielen mimo teritória obce, ale aj v nej samotnej, to má za následok ďalšiu pojmovú diferenciaciu, ktorá nekoreluje s pôvodným významom filozofického stráženia.

Ďalšia výstavba anderie umožňuje identifikovať prístupy, zohľadňujúce faktor času: „pred“ vyčlenením filozofov zo stavu strážcov a „po“ tomto procese. Druhé „štádium“ je sprevádzané uplatnením pojmu „vojak“, ktorý Platón poníma synonymne s pojmi „spoj-

<sup>4</sup> Analýzu uvedenej problematiky nachádzame v tretej knihe *Štátu*.

<sup>5</sup> Motív strachu zo smrti ako reakcia na agresívne riešenie sociálnych problémov je prítomný aj vo výtvarnom umení minulého storočia. Pozri Jakubovská, V.: Od sugestívnej deformácie mimetického obrazu sveta k bezpredmetnosti, s 90-93.

<sup>6</sup> Pozri Platón: Štát. In: Platon: Dialógy II., s. 120 - 121, 414.

nec“, „pomocník strážcov“.<sup>7</sup> Je potrebné upozorniť na filozofove kritériá, súvisiace s nositeľom statočnosti: (a) prirodzená, vrodenná spôsobilosť;<sup>8</sup> (b) sklon k poznaniu a vznetlivosť, ktorá súvisí s prioritizáciou príslušnej časti duše; (c) sila a rýchlosť. Obdobne sa filozof zaoberal kritériami výberu budúcich strážcov, aj keď ich nestanovil explicitne: ústami Sokrata konštatuje: „Ako sa zdá, našou úlohou by bolo vybrať, ak sme na to schopní, ktoré a aké osoby sú spôsobilé na stráženie štátu“ (Platon, 1990, 74, 374 E).

Vzájomné nezasahovanie do obsahu a priestoru aktivít každej triedy polis, je neoddeliteľnou súčasťou Platónovho obrazu spravodlivosti, funkciou pomocníka strážcu, resp. vojaka je garantovať stabilitu a bezpečnosť štátu. V tejto súvislosti je potrebné upozorniť na dve roviny: bezpečnosť vo vnútri štátu, bezpečnosť štátu voči vonkajším nepriateľom.

- a) Motívom hľadania dôvodu vnútornej bezpečnosti štátu je ekonomický faktor, Platón stavia život vojaka mimo ekonomickú sféru a je názoru, že odmietnutie súkromného majetku predstavuje najblazenejší život vojaka, prirovnávajúc ho k olympijským víťazom. Ako potom chápať filozofovu ambíciu, ktorá vidí blaženosť výhradne v rámci uplatnenia intelektuálnych schopností? Filozofické vedenie je nasmerované k metafyzickým problémom, vojakova doxa však zostáva na úrovni racionálneho uchopenia normatívne stanovených modelov konania v zákonoch! Kde a ako uplatní vojak vedenie, aby dosiahol uspokojenie so svojou sociálnou rolou a prejavil statočnosť? Platón vo svojom filozofickom projekte akosi preordinoval všetky ťažkosti výrobcov: zdrojom ich nešťastia je živiť vlastné deti, vydržiavať domácnosť, obec, čoho následkom je nesúlad a neschopnosť zabezpečiť jednotu na základe vlastných kompetencií. Tu je priestor pre vojaka pri zaistení vnútorného poriadku obce, na základe poznania a zabezpečenia stavu požadovaného zákonmi.
- b) Obrana, prípadne atakovanie, sú prejavy vojakovej statočnosti pri riešení konfliktov s vonkajším nepriateľom. Platónovo stanovisko je interesantné, jeho helénofilstvo má za následok pokus o typológiu nepriateľa a obraz rôznych foriem vedenia boja, ktorý je teoretický uchopený prostredníctvom pojmov.

Potreba uvedomenia si jednoty Helady, kde prípadné nepriateľstvo je iba zdanlivé, sa zrkadlí v pojme „rozbroj“, chápanom ako reakcia na vonkajšie nebezpečenstvo zo strany helénskych kmeňov. Adekvátne tomu Platón špecifikuje prejavy vojakovej statočnosti, ktorá je v racionálnom konaní, absentujúcom agresivitu, pretože násilné riešenie sporov by malo negatívny dopad na celú helénsku kultúru. Analýza uvedeného obrazu andreie odhalila ďalšie zaujímavé názory filozofa: motív vlastnenectva, ktorý presahuje hranice mestského štátu; cieľ a zmysel rozbroja vidí Platón v možnosti dosiahnuť spojenectvo helénskych obcí voči skutočnému nepriateľovi - barbarom.

Riešenie konfliktu s „cudzím a nevlastným nepriateľom“ je Platónom vyjadrené pojmom „vojna“; viesť vojnový konflikt znamená zabrániť: „...že by ich mohli zotročiť barbari“ (Platon, 1990, 183, 469 C). Akú podobu má v tejto situácii statočnosť vojaka? Prejavy statočnosti musia viesť k zabezpečeniu suverenity obce, ale aj pracovnej sily, preto sú násilné a agresívne.

Súčasťou našej rekonštrukcie Platónovho chápania statočnosti, je poskytnúť jej relatívne ucelený obraz, preto sa nemožno vyhnúť jeho úvahám o deťoch a ženách, uvažuje o nich v zmysle nositeľov statočnosti. Ide o ojedinelý prístup, ktorý nutne vyvoláva nejasnosti, nakoľko o deťoch a ženách neuvažuje v kontexte s inými areté!

<sup>7</sup>Uvedená pojmová diferenciácia však nie je Platónom jednotne využitá v celom texte *Štátu*.

<sup>8</sup>Pozri Platón: *Štát*. In: *Platon: Dialógy II.*, s. 73 - 74, 374 E.

Na jednej strane oddeľuje Platón strážcov od privátneho života, na strane druhej podáva obraz relatívne uzatvoreného spoločenstva mužov, detí, žien, kde akcentuje spoločné konanie, analogické zvieratám (svorka psov), ktoré ale vylučuje akcentáciu vedenia na úrovni mienky u vojakov.

Obraz spoluúčasti detí, ktoré tak ako ženy, necháva Platón sprevádzať vojakov v extrémnych situáciách, aj v čase pokoja, posunul do edukačnej pozície, podáva ho ako praktickú prípravu budúcich strážcov. Keď filozof používa pomenovanie „odvážne ženy“,<sup>9</sup> uvažuje o ich aktívnej účasti v pozícii „pomocníkov vojakov“. Aj keď reálny kontext doby, v ktorej Platón žil, je pre nás vlastne neznámy, nemožno bez výhrad akceptovať uvedené teoretické návrhy.

Syntetizujme analýzu areté statočnosti: „... každého, v ktorom sa vznetlivá zložka v strastiach i slastiach drží pokynov rozumu o tom, čo je nebezpečné a čo nie“ (Platon, 1990, 153, 442 C), takto Platón vidí vo svojom filozofickom prístupe statočnosť. Je potrebné zdôrazniť, že zásadnou súčasťou je problém vedenia, v čom nadväzuje na filozofický obraz statočnosti Sokrata. Analogické sú jeho úvahy o diferencii ľudovej a filozofickej statočnosti. Filozofickým obrazom statočnosti Platón akcentuje problém správneho posúdenia vecí ako autonómneho prejavu statočného, následne správnej reakcie vo všetkých situáciách. Kritériom posúdenia správnosti je obsah zákona, ktorým zákonodarca určuje poznanie o nebezpečných a bezpečných veciach, obsiahnuté v jeho vedení o pravom Dobre. Napĺňanie uvedeného zámeru statočným občanom bude viesť k zaisteniu šťastia obce ako celku.

## ZÁVER

Sokratova filozofia chápe cnosť v intenciách správneho myslenia, ktoré je východiskom realizácie túžby človeka po dobrom živote. Nie je možné konštatovať, že jeho poňatie cností v zmysle hodnôt bolo výlučne v morálnom zmysle, išlo o prvý pokus ich filozofického uchopenia. Sokrates hľadal vymedzenie pojmov v súvislosti so správnym ľudským konaním, východiskom bol problém eudaimonie. Filozofovým zámerom bolo postupné odkrývanie všeobecného vo vedení o andreie, v kontexte s ďalšími cnosťami, prezentoval tak jednotu vedenia ako východiska reálneho života. Jeho etický intelektualizmus exponoval pozíciu vedenia.

Platónove presvedčenie, že konsolidovať sociálne pomery je možné skrze diferentné uplatnenie areté vzhľadom na jednotlivé časti celku, možno argumentovať jeho obrazom statočnosti. Ak adept na post strážcu naplní ním stanovené kritériá, stane sa nielen profesionálom ale aj zabezpečovateľom jednoty a slobody obce.

Sokrates aj Platón, a ich nasledovníci, sa stretávajú v myšlienke potreby základnej zhody ľudských hodnôt, spoločensky akceptovateľných; analogické premýšľanie je aj súčasťou súčasných teoretických aktivít morálnej filozofie, ktorá tak potvrdzuje reálnu pozíciu etiky ako praktickej filozofie.

## LITERATÚRA

1. EBERT, T. 1999. *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónovom dialogu Faidón*. Praha : Oikoymenh, 1999. 110 s. ISBN 80-86005-96-8
2. FISCHER, J., L. 1994. *Případ Sókratés*. Praha : Lidové noviny, 1994. 170 s.

<sup>9</sup>Pozri Platon: Štát. In: Platon: Dialógy II., s. 183, 468 E.



3. GADAMER, H., G. 1994. *Idea Dobra medzi Platónem a Aristotelem*. Praha : Oikoymenh, 1994. 114 s. ISBN 80-85241-46-3
4. GRAESER, A. 2000. *Rěčká filosofie klasického období*. Praha : Oikoymenh, 2000. 445 s. ISBN 80-7298-019-X
5. JAKUBOVSKÁ, V. 2008. *Od sugestívnej deformácie mimetického obrazu sveta k bezpredmetnosti*. Nitra : FF UKF, 2008. 168 s. ISBN 978-80-8094-318-9
6. JONÁŠKOVÁ, G. 2011. *Násilie a nenásilie v reflexii slovenských tolstojovcov*. Nitra : FF UKF, 2011. 115 s. ISBN 978-80-8094-870-2.
7. MARITAIN, J. 1964. *Moral Philosophy*. London : Geoffrey Bles, 1964. 463 s.
8. NEUMAN, F. 1992. Zdatnosť a techné v Platónových raných dialógoch. In: *Dialog, včedění, orientace*. Praha : Oikoymenh, 1992. S. 100 – 116.
9. NOVOTNÝ, F. 1948. *O Platonovi*. Díl první. Praha : Jan Laichter, 1948. 320 s.
10. NOVOTNÝ, F. 1948. *O Platonovi*. Díl druhý. Praha : Jan Laichter, 1948. 500 s.
11. PLATON. 1990. *Dialógy I*. Bratislava : Tatran, 1990. 921 s. ISBN 80-222-0125-1.
12. PLATON. 1990. *Dialógy II*. Bratislava : Tatran, 1990. 699 s. ISBN 80-222- 0126-X.
13. REALE, G. 2005. *Platón*. Praha : Oikoymenh, 2005. 699 s.

# KANTOVE SOCIÁLNO-POLITICKÉ ÚVAHY A SÚČASNOSŤ

## Kant's Social-Political Thought and Present Time

**PhDr. Marek Stachoň, PhD.**

Univerzita Mateja Bela  
Pedagogická fakulta  
Katedra sociálnej práce  
Ružová 13, 97411 Banská Bystrica  
e-mail: marek.stachon@umb.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa zameriava na niektoré aspekty sociálnej a politickej filozofie I. Kanta, akými sú občianska spoločnosť, kozmopolitizmus, medzinárodné právo, hospitalita, spoločenské zmeny, z pozície ktorých sa pokúsime zaujať stanovisko k súčasnému svetovému sociálno-politickému daniu a problémom, akými sú napríklad revolúcie, migrácia, vojnové konflikty, nerešpektovanie práva na medzinárodnej úrovni.*

**Abstract:** *Paper discuss on some aspects of social and political philosophy of I. Kant, which are civil society, cosmopolitanism, international law, hospitality, social changes, from positions those we try to stand on contemporary world social-political events and problems, which are for example revolutions, migration, military conflicts, unrespected laws on international level.*

**Kľúčové slová:** *sociálna filozofia, občianska spoločnosť, kozmopolitizmus, medzinárodné právo, hospitalita, spoločenské zmeny*

**Keywords:** *social philosophy, civil society, cosmopolitanism, international law, hospitality, social changes*

Súčasná politika sú budúce dejiny. Naši potomkovia, píše Kant, „*nepochybne budú hodnotiť dejiny najstarších čias, listiny, ktoré by už mohli dávno neexistovať, len z hľadiska toho, čo ich zaujíma, totiž toho, čo národy a vlády vo svetoobčianskom zmysle dokázali, alebo v čom škodili*“ (Kant, 1996b, s. 72). H. N. Docekal upozorňuje, že „*Kantova filozofia dejín nemá charakter proroctva, ale znázorňuje uvažovanie o výhladoch na úspech emancipačného úsilia smerom k slobode, právu, rovnosti, a teda k spravodlivosti. Tieto sú založené na kategorickom imperatíve, tu je potrebné ďalej zistiť či konanie v svetoobčianskom zmysle z hľadiska jeho priebehu v jednotlivostiach je v súlade s mravným zákonom, alebo sa človek neprípustným spôsobom inštrumentalizuje*“ (Docekal, 2003, s. 227). Uvedené idey sa nevyhnutne spájajú v pojme občianskej spoločnosti a tu sa ukazuje ako najistejšia cesta udržiavania a rozvoja osveta, ktorú Kant pokladá za veľké dobro. „*Táto osveta a s ňou aj určitá účasť srdca na dobre, ktorému sa osvietení človek, čo ho úplne chápe, nemôže vyhnúť, musí postupne vystúpiť až k trónom a vplývať aj na základy ich vlády*“ (Kant, 1996b, s. 69).

Priestor pre realizáciu sociálnych a ľudských práv sa u Kanta otvára v oblasti **kultúrneho pluralizmu**. „*Kultúrny pluralizmus má tak pozitívnu úlohu v Kantovej teórii svetoobčianstva, z ktorej sa vynára forma všeobecných ľudských práv. Kultúrna rozdielnosť spochybňuje naše vnímanie ‚práv‘ a naše vnímanie ľudskosti a vedie nás tak k formulovaniu princípov ľudských práv vhodných pre podmienky svetoobčianstva*“ (Gold, 2001, 87, 88). Snahou ľudí ma byť taká forma spolužitia, ktorá **nastolí moc uznávajúcu všetkých ľudí**. V súčasnosti, kedy by sme už mohli byť poučení zo svetových vojen, stále nie je otázka medzinárodného práva a ľudských práv samozrejmá a stret kultúr sa mnohí snažia jednostranne ideologicky zdefinovať. To so sebou prináša negatívne účinky, nevôľu medzi ľuďmi. Naopak, Kantova

sociálna filozofia je svetoobčianskym rozprávaním o spoločnosti ľudí, ktoré si nárokuje platnosť aj bez spojitosti s racionalistickou tradíciou euroatlantickej civilizácie. Táto filozofia je nasmerovaná **proti sociálnemu hegemonizmu**, ktorý navyše pôsobí rafinovane. Kto môže hovoriť o ľudských právach z hľadiska samotného práva? Odpoveď by mohla ležať v duchu Kantovej filozofie v platforme spoločenstiev, ktoré rešpektujú zásady medzinárodného práva a ktoré fungujú v zmysle svetoobčianstva. Za najlepšie politické zriadenie Kant pokladal republiku, kde republikánska moc akceptuje oddelenie výkonnej a zákonodarnej moci. Dôležitosť, priam východiskovú, pripisoval mierovým zväzom, ako píše i v spise *K večnému mieru*, kde sa zväz líši od mierovej zmluvy, lebo zabezpečuje skoncovanie s vojnami navždy a zväzu nejde o získanie štátnej moci, ale o zabezpečenie slobody pre štáty zväzu. Má to byť akýsi systém federality, ktorej zjednocovacím stredobodom sa stáva národ, ktorý sa vypracoval na republiku. K tomu bolo na začiatku potrebné donútenie, ktoré skrotilo všeobecné násilie a z neho vyplývajúcu núdzu. Donútenie predpisuje ľuďom rozum sám ako prostriedok, ale spomínaná núdza musí ľudí „*nakoniec doviesť k tomu, aby aj proti svojej vôli, budú ustanovili svetoobčianske zriadenie...*“, na nej konštituuje medzinárodné právo ako systém nie obmedzujúci slobodu jednotlivca zákonmi, ale ako systém, na ktorom sa zakladá dôvera voči svojmu právu, ale tak aby sme sa vyhli svetovému despotizmu a porušeniu ľudských práv i medzinárodného práva, nejde o „*žiadne politické spoločenstvo pod jedným vládcom, avšak predsa je stavom právnym, a to stavom federácie podľa spoločne prijatého medzinárodného práva*“, ktoré je istým princípom rovnováhy a je „*založené na verejných zákonoch spojených s mocou, ktorým by sa musel podrobiť každý*“ (Kant, 1999, s. 87-88, 89). Medzinárodné právo umožňuje slobodne založiť federalizmus slobodných štátov.

R. Safranski si myslí, že najlepším riešením je druhé najlepšie, ktoré je po svetovom štáte, a to „*federatívny zväzok celosvetového štátu. Každý štát si ponechá svoje suverénne práva (aj právo viesť vojnu), ale zaviazá sa všetky konflikty riešiť pokojnou cestou, rokováním... Najvyššia sankčná moc by však neexistovala... len spojenectvo... Politicky zostane svet pluriverzom... Svetové panstvo bude panstvom zákona, ktoré doplní kritická verejnosť. Je to neistý základ, ale v ľudských záležitostiach predsa niet istoty. Vízia celosvetového štátu je klamlivá, upína sa na ilúziu nemeniteľných dejín*“ (Safranski, 2006, s. 43-44). Zdá sa, že „*moria môžu navzájom spojiť národy zo všetkého spoločenstva, a jednako sú len sprostredkované cez plavbu loďou, práve tie sú najšťastnejšie prírodné základy pre ich styk, a preto čím viac existuje navzájom blízkych pobreží (ako toho stredozemného), tým len živšia môže byť ich návštevnosť, ešte viac ale ich právo na to, aby sa mohli spojiť s materskou krajinou, súčasne je to popud na to, aby sa zlo a násilie na jednom mieste zemegule pociťovalo na všetkých miestach. Toto možné zneužitie nemôže ale zrušiť právo obyvateľa Zeme, pokúšať sa o spoločenstvo so všetkými, a za týmto účelom navštíviť všetky časti Zeme, aj keď to súčasne nie je právo na usadenie sa na pôde iného národa (iusincolatus), ku ktorému sa požaduje zvláštna zmluva. Tu by sa bolo možné spýtať: či by mohol dúfať jeden z národov v novoobjavených krajinách v susedstvo a prevzatie vlastníctva v blízkosti národa, ktorý v takejto krajine už zaujal miesto bez jeho súhlasu? Keď sa uskutočňuje prístavba v takej odľahlosti od sídla prvého, že nikto z neho v používaní svojej pôdy nerobí druhému zápis, tak právo na to nie je spochybniteľné; keď sú to ale pastierske a lovecké národy (Hotentóti, Tunguzovia a väčšina amerických národov), živobytie ktorých závisí od veľkých vyklčovaných pruhov zeme, tak to by nebolo násilím, ale len prostredníctvom zmluvy, a to samotné by sa nemohlo diať využitím nevedomosti oných obyvateľov v názore na oddelenie týchto častí zeme; hoci dôvody ospravedlnenia sa zdajú byť dostatočne zrejmé, že také násilie prispieva k lepšiemu svetu, čiastočne cez kultúru divých národov (ako zámienka, prostredníctvom ktorej chce sám Büsching ospravedlniť krvavé zavádzanie kresťanskej viery v Nemecku, čiastočne na vyčistenie svojej vlastnej krajiny od skazených ľudí a ich nádejné zlepšenie, alebo ich potomstva, v iných častiach sveta (ako v Neuholland); lebo všetky tieto*



*domnelo dobré úmysly nemôžu predsa odstrániť škvrny nespravodlivosti v na to použitých prostriedkoch. Keď sa voči tomu namieta: že pri takejto pochybnosti, násilím urobí začiatok na vytvorenie zákonného stavu, snád by mohla byť celá zem ešte v nezákonnom stave: práve tak málo môže byť zrušená oná právna podmienka štátnych revolucionistov, že tiež keď sa menia ústavy, tak národ má právo preformovať ich násilím, aby sa tým neskoršie mohla zdôvodniť spravodlivosť a aby zažila svoj rozkvet“* (Kant, 1977, s. 476). H. Arendt píše a tým potvrdzuje Kantovo svetoobčianske sociálne uvažovanie: „*Neexistuje žiaden ľudský život – ani život pustovníka na púšti – ktorý (pokiaľ vôbec niečo činí) by nežil vo svete, ktorý priamo či nepriamo svedčí o prítomnosti iných ľudí“* (Arendt, 2007, s. 33). Tieto úvahy v nás evokujú Montesquieuhovo vyjadrenie o tom, že človek sa rodí do spoločnosti, a to každý a bez výnimky. Preto má každý človek u Kanta právo na sociálnu integráciu na základe slobody a rovnosti, či o nej vie, alebo nie. S. A. Gold, opierajúc sa o Kantovu málo známu kapitolu *Zdokonaľuje sa ľudský druh postupne?* z diela *Spor fakúlt*, hovorí, že „*Kant prirovnáva pokus rozoznať charakter dejín k pokusu určiť trajektóriu astronomických telies, akým je napríklad Slnko“* (Gold, 2003, s. 266). Kant sa k tomu vyjadruje ešte v spise *Über den Gemeinspruch*, keď sa pýta, či „*sú v ľudskej prirodzenosti vlohy, na ktorých základe by bolo možné usudzovať, že ľudský rod bude postupovať k stále lepšiemu stavu...?“* Tu ide o Kantovu reakciu na Moseho Mendelssona, ktorý si myslí, že „*ľudstvo neustále kolíše hore a dole medzi pevne danými hranicami“* a že mu „*v každom období prináleží približne rovnaký stupeň mravnosti.“* Kant zastáva iný názor: „*pretože ľudský rod neustále postupuje vpred vzhľadom ku kultúre ako svojmu prirodzenému účelu, je pokrok k lepšiemu prítomný i vo vzťahu k morálnemu účelu jeho bytia, a tu a tam síce môže byť prerušený, nikdy však nemôže byť zastavený“* a Kant argumentuje vrodenu povinnosťou „*pôsobiť na potomstvo tak, aby sa neustále zlepšovalo... a aby zároveň táto povinnosť mohla dedične prechádzať zákonným spôsobom od jedného člena radu stvorenia k ďalšiemu.“* (Kant, 1999a, s. 84-86)

Kant analyzuje situáciu jednotlivca a je presvedčený, že môžeme lepšie spoznať podstatu procesov, ktoré sa dejú, pretože tie sú v našich rukách, my im udávame smer, ktorým majú sledovať ciele nami zvolené. A naplnenie dejinného plánu je nevyhnutné. Spoločnosť sa musí konštruovať tak, a to aj keď prejde mnohými prevratnými revolúciami, aby si zachovala „*zárodok osvety, ktorý, každou revolúciou rozvinutejší, pripravoval nasledujúci, ešte vyšší stupeň zlepšenia“* (Kant, 1996b, s. 71). Kant si myslí, že nakoľko človek sám chce dosahovať vyššie ciele, nádej na zlepšenie spoločenských pomerov je stále prítomná a dodáva, že pokrok idúci do nezmerateľnej diaľky nebude závisieť iba od toho, „*čo robíme my...“*, ale zároveň od toho, „*čo ľudská prirodzenosť uskutoční v nás a s nami“*, a potom môžeme „*očakávať úspech, ktorý sa vzťahuje na celok a odtiaľ potom na časti“* (Kant, 1999a, s. 87). Občianstvo má tú výhodu, že je stále pripravené na renováciu, či reformu, posunu na vyššiu úroveň tvorby spoločenských vzťahov. Postupnosť, pozvoľnosť, či prirodzenosť zmien, eliminácie chýb a predsudkov je pre Kanta prijateľnejšia a prijíma ju do svojho konceptu osvietenstva, ktorým sa odlišuje od konceptu ostatných francúzskych filozofov, najmä potom, čo mohol zhliadnuť dôsledky Francúzskej revolúcie. Toto zdokonaľovanie v sebe sa deje prostredníctvom výchovy, osvety, utvrdzovania svojprávosti a to všetko pod záštitou princípov rozumu.<sup>1</sup> Kant sa však nenecháva strhnúť revolúciou tak, aby v nej nevidel i negatívne javy a preto uvažuje o spoločnosti a štáte reálne, reálnejšie ako J. J. Rousseau. Obaja však vedia, že podmienky spoluzitia indivíduí sú modifikovateľné, ich bezprostredná projekcia je však náročná a v prvom rade je potrebné stanoviť priestor, v ktorom sa táto projekcia môže odohrávať, a zretele, ktoré sa pri nej nemôžu zanedbávať, ba sú priam neohroziteľné. Nejde tu o žiadne násilie, hovoríme o ideovom rámci sociálno-filozofických úvah.

<sup>1</sup>Pre bližšie vysvetlenie pozri: Hinske, N. (1980): Kant als Herausforderung an die Gegenwart. Freiburg/München. Verlag Karl Alber, s. 38.

Kant teda priznáva právny status každému človekovi planéty. Či by išlo o prvé stretnutie s Indiánmi, ktoré o práve, vlastníctve a sociálnom poriadku nemajú predstavu, či o novonarodené dieťa, viaže nás voči prvým povinnosť zachovávať, uviesť a uplatniť právo, ktoré je právom občianskej spoločnosti a oboznámiť s ním iných, v prípade dieťaťa ide o vrodené právo (ako na to upozorňoval i J. Locke) a Kant v *Über den Gemeinspruch* k tomu píše: „... narodenie nie je žiaden čin toho, kto sa narodil, nemôže mu byť spôsobená žiadna nerovnosť právneho stavu a žiadne iné podriadenie pod prinucovacie zákony ako to, ktoré mu je ako poddanému jedinej najvyššej zákonodarnej moci so všetkými ostatnými spoločné“ (Kant, 1999, s. 71). Z týchto a predošlých slov je zrejmé, že **Kant uznáva prioritne starou-sadlicke právo** a rešpekt neznalosti práva, teda pri takýchto spoločenských stretoch neplatí, že neznalosť neospravedlňuje. Ďalší postup je možný cez uzatvorenie spoločenskej zmluvy, ktorá, ako vieme, nie je faktom, ale princípom rozumu a nazýva ho právom ľudstva so zreteľom na vyššie uvedené skutočnosti. Kant uzatvára spis *K večnému mieru* takto: „Ak je povinnosťou, ak je zároveň odôvodnenou nádejou uskutočnenie stavu verejného práva, hoci len v približovaní postupujúcim donekonečna, tak večný mier, ktorý nasleduje po doteraz nesprávnych takzvaných uzavretiach mieru (vlastne prímeriach), nie je prázdnu ideou, ale úlohou, ktorá, keď sa rieši postupne, ustavične sa blíži k svojmu cieľu (lebo obdobia, v ktorých sa dejú rovnaké pokroky, sa, dúfajme, stále skracujú“ (Kant, 1996a, s. 56). Pre spomínanú organizáciu štátov je nevyhnuté riadiť sa medzinárodným právom. Pretože „úplné prevládajúce spoločenstvo národov (užšie alebo širšie) na Zemi už natoľko pokročilo, že **porušenie práva na jednom mieste Zeme sa cíti na všetkých miestach**, idea svetoobčianskeho práva nie je nijakou fantáziou a prehnanou predstavou práva, ale nevyhnutným doplnkom nepísaného kódexu štátneho i medzinárodného práva na verejné ľudské blaho vôbec a tak na večný mier a len pod touto podmienkou si možno lichotiť, že sa k nemu približujeme“ (Kant, 1996a, s. 26-27). Tento fakt nám v súčasnej dobe umocňujú moderné masmédiá vďaka bezodkladnému sprostredkovaniu udalostí. Český filozofujúci novinár K. Hvizdala sa pred viac ako štyrmi rokmi v jednom z našich denníkov vyjadril, že „kým americká demokracia stojí na bezvýhradnom prijatí masovej kultúry, tá Európska stále hľadá akýsi vzťah k vyššej kultúre, z ktorej chce odvodiť svoju hlbšiu legitimitu... Kultúrne vyššie je v Európe všetko, čo sa neorientuje na identifikáciu publika s hrdinom príbehu – informácie, ale na porozumenie príbehu – informácii“<sup>2</sup>. Takouto legitimitou sa môže stať medzinárodné právo. Na Helsinskom záverečnom akte v roku 1975 sa jej signatári, okrem mnohých iných vecí, zaviazali rešpektovať nedotknuteľnosť hraníc. V súvislosti s Kosovom sa tento fakt medzinárodnej dohody ignoroval a zastrel zdôvodňovaním rešpektovania ľudských práv. Z hľadiska kantovskej optiky, ale nielen z jej hľadiska, nejde o kolíziu medzinárodného práva a ľudských práv. S Kantom sa tu pýtame, v čo môžeme dúfať? R. Safranski píše, že dnes ide o situáciu, „keď si svetová veľmoc USA namýšľa, že nie výslovne v čisto vlastnom záujme, ale odvolávajúc sa na princípy politiky svetového mieru, môže ignorovať medzinárodné pravidlá a práva národov, stojí za zamyslenie Kantova myšlienka, že vzhľadom na **falošnosť politiky** je potrebné vážiť si **rešpektovanie práva väčšmi ako takzvanú lásku k ľuďom**, na ktorú sa odvolávajú tí, ktorí sa nechcú viazať na ľahšie overiteľnú legálnosť svojho konania... a ani mocnosť, ktorá to myslí dobre, nemá prednosť pred právom“ (Safranski, 2006, s. 44). V. Bělohradský uvažuje podobne kriticky, píše, že „dôležitým zdrojom súčasnej moci USA je taktiež bezmedzný konformizmus mocenských elít v postkomunistických krajinách voči americkej imperiálnej politike; cieľom rýchleho rozširovania NATO je od začiatku vytvorenie piatej kolóny amerického unilateralizmu vo vnútri EÚ“ (Bělohradský, 2007, s. 246). Ľ. Belás komentuje, že „unilateralizmus predstavuje podľa neho politickú katastrofu, ktorý vykonáva najvyzbrojenejší štát sveta. Prostriedkom na riešenie tejto situácie je intercivilizačný dialóg a obnova multilateralizmu pod

<sup>2</sup> Pozri prílohu denníka Pravda Salón Kumštu z 10.2. 2007.

záštítou OSN“ (Belás, 2009, s. 31). V tomto smere je veľmi nebezpečné, ak sa veľmoc pokúša prispôbiť si medzinárodné právo a právom môžeme hovoriť o celosvetovom ohrození.

Veľkým problémom súčasnosti, ale nie len súčasnosti je v zmysle rozptýlenia sa človeka po Zemi, je prisťahovalectvo a migrácia. I. Kant upozorňuje, že ide tu síce o nutný jav, avšak „nie je reč o filantropii, ale o práve a hospitalita (pohostinnosť) znamená ‚právo cudzinca‘, aby druhý nezaobchádzal s ním nepriateľsky, keď kvôli inému vstúpil na jeho územie. Môže ho odmietnuť, ak to nebude znamenať jeho záhubu, kým sa však na jeho území správa priateľsky, nesmie byť voči nemu nepriateľsky. **Cudziniec si síce nemôže nárokovať hosťovské právo** (to by si vyžadovalo zvláštnu dobročinnú zmluvu – aby sa stal na istý čas členom domácnosti). No podľa neho si môže nárokovať na ‚návštevnícke právo‘, ktoré oprávňuje všetkých ľudí ponúknuť sa do spoločnosti na základe práva na spoločne vlastníctvo zemského povrchu, na ktorom sa ako na guľovej ploche nemôžu rozptýliť do nekonečna, ale napokon sa predsa len musia trpieť popri sebe, lebo povodne nikto nemá väčšie právo byť na nejakom mieste Zeme než druhý“ (Kant, 1996a, s. 25). S.A. Gold hodnotí spis *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* tak, že fenomén svetoobčianstva v ňom obsiahnutý reaguje na postkoloniálny svet kultúrnej rozmanitosti. Z hľadiska citlivosti k ľudským právam je tu čas znovu oživiť *svetoobčianske rozprávanie*, ktoré by mohlo poskytnúť víziu budúceho makropluralistického a multikultúrneho sveta (Gold, 2003, s. 265). Ľ. Belás uvádza, „že tento Kantov náčrt má svoj význam pre svetoobčiansku krízu našich časov. Za výzvu doby pokladá včlenenie veľkého množstva kultúrnych odlišností, odhalených historickým bádáním bez toho, že by sa stratila morálna orientácia. Nová vízia požadovaná 21. prvým storočím predstavuje oživené dejiny svetoobčianstva, ktoré sa zakladajú na dvoch faktoroch: na ľudských právach a kultúrnom pluralizme. Ja k tomu dokladám aj pluralizmus politický“ (Belás, 2009, s. 28). Pochopiť svoje povinnosti v kontexte svetoobčianstva si vyžaduje dlhý obrodný proces v národných spoločnostiach, nemôže sa naordinovať zvonku.

Mnohí dnes spájajú I. Kanta s ideou Európskej únie. V skutočnosti Kant o ničom takom nehovorí. M. Castillo píše, že „Kant vo svojich politických spisoch používa slovo Európa len zriedka“ (Castillo, 2009, s. 108) a presne uvádza Kantove argumentácie, ktoré sa viažu na náš kontinent. Kant možno uvažuje európsky, ale nie (len) proeurópsky, možno v zmysle európskosti, ale svetoobčiansky. Kant významne prispieva do svoetoobčianskych úvah svojim právnym univerzalizmom, ktorý nie je voľba Európana, nejde o zovšeobecnený europocentrizmus, ktorý sa žiada vyvážiť. Skôr opak je pravdou: dlhodobá potreba svetovej organizácie štátov v nejakom právnom systéme má záväznú hodnotu, ktorá dáva zmysel Európskej spoločnosti národov.

**Právo** je mechanizmus kolektívneho svedomia a jeho donucovacia moc je legitimizovaná v kontexte všeobecnej vôle.<sup>3</sup> Pre Kanta právo a nenásilné premeny v spoločnosti predchádzajú relativizácii spoločenských hodnôt v spoločnosti či anarchii. Neohroziteľnosť moci, ktorá je zákonnou mocou, sa stáva prvoradou. Zwi Batscha pripomína Kantove spisy o štáte: „Hlavná pointa spočíva v tomto prípade podľa úvahy č. 7811 v dôkaze, že rozbúrený národ nespácha neprávo na tyranoch ako osobách, ale na vláde samotnej a ľudskom pokolení, pretože je potrebný nástroj, ktorým sa vládne. Správanie ľudí a spoločenské pomery môžu byť formované vládou s právoplatnou mocou len v tých hraniciach, ktoré zabránia vzájomnej vojne. Preto je aj momentálne nespravodlivá vláda výhodnejšia ako anarchia, pretože obsahuje možnosť vývoja právnych foriem, čím zároveň zabráňuje úpadku do prirodzeného stavu. Z tohto dôvodu teda postulát: všetko podniknúť, aby neprestal status civilis (č. 7846)“ (Batscha, 1976, s. 22). Andruščenko pripomína, že revolučnosť francúzskeho osvietenstva Kant preniesol do rovnovážneho riečiska **sociálneho reformátorstva**, morálneho

<sup>3</sup>Pozri bližšie: Kant, I. (1999): *K večnému míru. O obecném rčení: Je li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha. Oikoymenth, s. 68; Kant, I. (1996): *K večnému mieru*. Bratislava. Archa, s. 19-24.

zdokonalenia spoločnosti, samozrejme so zámerom usporiadať spoločnosť pre neustály progres. Ďalej tvrdí, že práve Kantove úvahy o revolúcii, spôsobe určenia vlády, sú značne kompromisné a na tomto kompromise sa zrodili hlboko konštruktívne idey, s ktorými vošiel do histórie sociálnej filozofie (Andruščenko, 2000, s. 241). Lebo tým, že neponechal fenomén vôle spoločnosti svojmu voľnému prejavu, prejavu svojvôle, ale ho opatrnil obmedzeniami, ktorými nesleduje nič iné ako pokoj a blaho ľudstva, prechádza Kant od **individuálneho k sociálnemu svetu. Kant, aj keď teda prichádza s revolučnými myšlienkami, nie je revolucionár.** „Kant vyvinul realistický ideál spolupráce národov a štátov, ukázal nástroje a cesty k jeho dosiahnutiu, čím vlastne zadal humanistickú paradigmu budúcnosti, vytýčil smer vývoja celosvetovej histórie, založil morálno-rationálne predpoklady reformného procesu civilizácie“ (Andruščenko, 2000, s. 245). Ako teda máme chápať prebiehajúce revolúcie v afrických krajinách, ktoré bojujú za občianske práva? Nie je podmienkou občianstva pochopenie povinnosti? V čom spočíva povinnosť ich konania? Komu alebo čomu sa zodpovedajú. V intenciách Kantovho inšpirátora J. J. Rousseaua sa môžeme spýtať, aká spoločenská vôľa a spoločenská dohoda legitimuje povstalcov ku konaniu? Postupným zodpovedaním si týchto otázok prichádzame na to, že ženevskému občanovi, ako aj východopruskému profesorovi, „tu na prvom mieste iba o právo, ktoré tak má byť každému zaistené“ (Kant, 1999, s. 75). Suverén sa musí zodpovedať spoločenskej vôli. Ide o právo na sebaurčenie v kontexte spoločnosti, o Kantom akcentovanú možnosť byť svojprávny, samostatne mysliaci a teda aj zodpovednosť preberajúci. Keď sa nevyvodzuje zodpovednosť, nemôže sa priznávať ani právo a to ani právo na vzburu. V tomto smere nevieme povedať, aké sú skutočne pohnútky búriacich sa, a ak by boli aj skutočne dobré. Ide o podstupovanie nepoznaného rizika. Môžeme po takejto revolúcii ospravedlňujúco odpovedať, že aj tak je menej obetí, ako keby sme nechali vládnuť „starého“ vládcu? Takouto úvahou môžeme dôjsť do pozície, že východiskom rešpektu je dešpekt, východiskom mieru je vojna a východiskom práva anarchia, upadá sa to pôvodného prírodného stavu, čím sa previňujeme proti sebe i ľudstvu, jediným prejavom konania je číre množstvo sily, jediným kritériom nášho konania je úspech – nelimitované sebaapresadzovanie, ktoré môže byť nanajvyššie slušné, ale nie oprávnené a už vôbec spravodlivé.

Za dôležité momenty **scivilizovania ľudstva** pokladal Kant postup rozumu, postupné konštituovanie sa svetoobčianskej spoločnosti, politické rokovania, reformy a obchodný duch. Kantovo učenie o večnom mieri vytvára podstatnú časť jeho filozofie dejín alebo najvyššie **politické dobro** (Kant, 1977, s. 479). Kant aj v paragrafe 62 časti *Rechtslehre* píše: „*Táto rozumová idea mierového, aj keď stále ešte nie priateľského, všeobecného spoločenstva všetkých národov na Zemi, ktoré môžu navzájom vstúpiť do účinných vzťahov, nie je filantropický (etický), ale právny princíp. Príroda ich všetky spolu (umožňujúc guľový vzhlád ich pobytu, ako globus terraquens) uzatvorila do určitých hraníc, a keďže vlastníctvo pôdy na ktorej obyvatel' Zeme môže žiť, je vždy len vlastníctvo časti určitého celku, preto sa môže myslieť na také vlastníctvo, na ktoré má každý rovnaké právo: tak sa nachádzajú všetky národy pôvodne v spoločenstve pôdy, ale nie právnom spoločenstve vlastníctva a tým používania, alebo vlastníctva toho istého, ale fyzicky možného vzájomného pôsobenia (commercium), to je vo všeobecnom vzťahu jedného k všetkým iným, ale sa navzájom ponúknuť do kontaktu a mať právo realizovať pokus s tým istým, bez toho, aby si cudzinec vyhradil právo vnímať ho ako nepriateľa. Toto právo, pokiaľ ide o možné zjednotenia všetkých národov, so zámerom na isté všeobecné zákony ich možného styku, sa môže nazývať svetoobčianske (iuscosmopoliticum)*“ (Kant, 1977, s. 475 - 476). R. Safranski píše, že „*len v práve, nie v existencii svetovej mocnosti, ktorá to azda myslí dobre, vidí Kant šancu pre svetový mier; prirodzene len šancu, bezpečná záruka nie je možná*“ (Safranski, 2006, s. 45). Je však dôležité, že Kant predkladá požiadavku mierového zväzu (foedus pacificum), ktorý by na rozdiel od mierovej zmluvy mal snahu skončiť všetky vojny (Kant, 1996a, s. 23). Kantova idea večného mieru zostáva však

v rovine regulatívneho princípu a ako praktická idea rozumu reguluje tvorbu vzťahov v medzinárodnom meradle tak, ako je regulatívom kategorický imperatív u jednotlivca. Vyvrcholením celej Kantovej sociálnej filozofie je tak vznik etického spoločenstva, morálneho celku občanov tohto sveta.

## LITERATÚRA

1. ANDRUŠČENKO, V. P. 2000. *Istorija social'noj filosofiji*. Kijiv : 2000.
2. ARENDT, H. 2007. *Vita Activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh, 2007.
3. BATSCHA, Z. 1976. Einleitung. In: *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie* (Herausgegeben von Zwi Batscha). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, s. 7-35.
4. BELÁS, L. 2009. Kantove úvahy o svetoobčianstve. In: *L. Belás – E. Andreanský (eds.): ČLOVEK-DEJINY-KULTÚRA III*. Prešov: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS, 2009, s. 23-36.
5. BĚLOHRADSKÝ, V. 2007. *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha : SLON, 2007.
6. CASTILLO, M. 2009. Kantovské základy európskeho univerzalizmu. In: *L. Belás – E. Andreanský (eds.): ČLOVEK – DEJINY – KULTÚRA III*. Prešov: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS, 2009, s. 107-120.
7. GOLD, S. A. 2003. Progress and Prophecy. The Case for a Cosmopolitan History. In: *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und Systematische Studien* (Herausgegeben von Johannes Rohbeck und Herta Nagl-Docekal). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003. S. 263 – 277.
8. GOLD, S. A. 2001. *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York: State University of New York Press, 2001.
9. KANT, I. 1996a. *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996.
10. KANT, I. 1996b. Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In *KANT, I.: K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. S. 57-73.
11. KANT, I. 1999. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In *Kant, I.: K večnému míru*. Praha: Oikoymenh, 1999.
12. KANT, I. 1977. Metaphysik der Sitten. In *KANT, I.: Werkausgabe: in zwölf Bänden. Bd. VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. S. 309-636.
13. KANT, I. 1993. Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*. Roč. 41, č. 3, s. 381-390.
14. NAGL-DOCEKAL, H. 2003. Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? In *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 4, Studia Philosophica XIV – Hegelovskou stopou*. (Ed. M. Znoj). Praha: Karolinum, 2003, s. 219–228.
15. SAFRANSKI, R. 2006. *Kol'ko globalizácie unesie človek?* Bratislava: Kalligram, 2006.

# TOMÁŠ AKVINSKÝ A JEHO POHĽAD NA ČLOVEKA A SPOLOČNOSŤ V POROVNANÍ S ARISTOTELOM

## Thomas Aquinas and his View at the Man and Society in Comparison with Aristotle

**Mgr. Veronika Adamová**

Doktorandka

Katedra filozofie FF UKF

Hodžova 1, Nitra, 949 74

e-mail: vadamova@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Tento príspevok je venovaný Tomášovi Akvinskému a jeho myšlienkam, ktoré prezentujú jeho názory na človeka, morálnu stránku a jeho život v rámci spoločnosti a štátu. Cieľom človeka je blaženosť a tá je u Boha. Tomuto cieľu je potrebné podriadiť život človeka, nielen vo vzťahu k sebe samému, ale aj vo vzťahu k spoločnosti. Kresťanské nazeranie na človeka v niektorých prípadoch nadväzovalo na antické myšlienky, našim cieľom je poukázať na vplyv Aristotela pri formovaní jeho názorov a predstáv o človeku.*

**Abstract:** *This article is dedicated to Thomas Aquinas and his thoughts, which presented his views on the man, morality and his life in the society and state. The aim of man is blessedness and it is with God. This objective it is necessary to make the behaviour and actions of man, not only in relation to himself but also in relation to society. Christian views of the man in some cases followed the ancient ideas, our goal is to show the influence of Aristotle in shaping his views and ideas of humans.*

**Kľúčové slová:** *Aristoteles, Akvinský, človek, telo, duša, morálka, blaženosť, cnosť, zákon, štát*

**Key words:** *Aristotle, Aquinas, man, body and psyche, morality, blessedness, virtue, law, state*

Stredoveká filozofia sa vyvíjala v súvislosti s antickou kultúrou, avšak v jej prvých epochách sa ju snažila potlačiť. Až neskôr došlo ku stieraniu hraníc medzi jednotlivými kultúrami a k prelínaniu ich myšlienok. Obdobie stredoveku je zároveň spojené s obdobím vzniku a šírenia kresťanských ideí, kresťanskej viery a katolíckej cirkvi. Preto sa aj stredoveké predstavy o človeku opierajú o biblické výklady a postupne sa dopĺňajú predstavami antickými.

V tomto období sa človek chápe ako súčasť určitého hierarchicky usporiadaného poriadku, ktorý bol vytvorený Bohom. Boh je všemohúci stvoriteľ, ktorý stvoril svet z ničoho. Všetko okrem Boha je jeho výtvorom, aj človek. Na jednej strane stojí Boh ako tvorca všetkého, na strane druhej všetko ostatné ako výsledok jeho vôle. Človek má však v tomto svete zvláštne postavenie, je korunou tvorstva. A navyše bol stvorený na obraz boží. „*Učiniťme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby, aby panoval nad morskými rybami, nad nebeským vtáctvom, nad dobytkom, nad všetkou poľnou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi. Tak stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, ako muža a ženu ich stvoril.*“ (1 Gen, 1, 26-27)

To, čo vytvoril Boh, je dokonalé a všetko smeruje k jednému cieľu. Keď hovoríme o dokonalosti, máme tým na mysli celú hierarchiu sveta ako jednotu, ako jeden dokonalý celok. Človek sa vo svojich prosbách utieka k svojmu Bohu, obracia sa na neho v modlitbách, považuje ho za svojho osobného Boha, ktorý je milostivý a oslobodzujúci. Stredoveký človek je hriešnik, ktorý sa má kajať, aby nebol zatratený. Má sa vyhýbať zlu, má proti nemu bojovať, ale spasený môže byť len vďaka Božej milosti. Cieľom človeka je dosiahnuť blaženosť, má sa o ňu usilovať, ale nie je mu dopriate dosiahnuť ju na zemi. Blaženosť je totiž v Bohu. Najvy-

šším poznaním človeka má byť práve poznanie Boha. Človek bol však odtrhnutý od pozemského života tým, že svoju pozornosť musel neustále obracať k transcendentnému Bohu. „Človek sa zmieta medzi konečnosťou a nekonečnosťou, osciluje medzi dočasnou svojho pobytu vo svete a nádejou na večný život. K ľudskému stvoreniu patrí paradox nekonečnej blízkosti a nekonečnej vzdialenosti od Stvoriteľa“ (Šlosiar, 2002, 29). Zmysel života tak nenachádzal na zemi. Zmysel života je v Bohu, zmyslom života je spása, ktorá je od Boha a u Boha.

Aj stredoveký človek má telo a dušu. Svojím telom teda patrí do sveta hmotných telies, zároveň je však účastný aj vo svete duchovnom, nadzmyslovom, pretože má dušu. Duša „Je obrazom Boha, miestom transcencie k Bohu a je povolaná k nesmrteľnému životu“ (Coreth, 1994, 27). Hmotu aj dušu stvoril Boh. Človek je stredom vesmíru a má v ňom zaujímavé miesto, pretože je súčasťou dokonalého poriadku, ktorý stvoril všemohúci, absolútny, večný Boh.

Kresťanské myslenie dosiahlo svoj vrchol v 13. storočí, vo filozofii vtedy nastáva obrat k Aristotelovi, „čím sa fakticky zavŕšil vývin celej epochy kresťanského myslenia a vytvorila sa teoretická doktrína, ktorá spájala filozofiu a teológiu a človeka s Bohom“ (Diatka, 2005, 98). Vrcholným predstaviteľom tohto obdobia bol Tomáš Akvinský. Vo svojom učení o človeku, štáte a spoločnosti nadväzuje na Aristotelove myšlienky, rozpracováva ich a dáva do súladu s predstavami biblickými.

## ČLOVEK AKO JEDNOTA TELA A DUŠE

Tomáš Akvinský poníma človeka ako bytosť, ktorá bola stvorená na obraz Boží a je vrcholom tvorstva. Podľa Akvinského „všetko, čo akýmkoľvek spôsobom jestvuje, jestvuje od Boha“ (Akvinský, 1975, 255). Človek je podľa neho súčasťou určitej hierarchie sveta. „Sv. Tomáš opisuje svet ako hierarchické usporiadanie rozličných vecí, pospájaných v nepretržitej reťazi súcien. Tieto veci sú rozličného druhu a sú rozličné, aj keď ide o stupeň ich bytia. Aby takýto plný sled existoval, platí požiadavka Božej dokonalosti, ktorá sa takto najadekvátnejšie reprezentuje v stvorenom poriadku. Pretože jedna stvorená vec, by nikdy nemohla predstaviť Božiu dokonalosť primerane, Boh stvoril mnohé roviny a stupne súcien tak, že v ich stavbe niety medzier“ (Sirovič, 1995, 76). Po Bohu tak nasledujú anjeli, potom ľudské bytosti, živočíchy, rastliny a nakoniec voda, oheň, vzduch a zem. Spolu tieto súcna predstavujú dokonalosť Božieho zámeru. Odlišnosť medzi jednotlivými súcna spočíva vo vzťahu látky a formy. Anjeli napríklad nemajú materiálnu substanciu, človek je však bytosť, ktorá má jednak duchovnú a jednak materiálnu substanciu.

Človek je podľa neho jednotou tela a duše. V Sume proti pohanom píše: „Živé bytosti sú zložené z látky a formy, pretože sú to akési prirodzené veci. Pozostávajú totiž z tela a duše, ktorá z nich robí skutočne živé. Teda jedna z tých zložiek musí byť formou, druhá látkou“ (Akvinský, 1975, 307). Podobne ako Aristoteles aj Akvinský hovorí, že práve duša je tým, čo robí človeka človekom. Duša je formou tela, a teda životným princípom matérie, a preto nie je telesná, „keďže nijaké telo nie je formou“ (Akvinský, 1975, 307). Duša vlieva telu život, je jeho hybnou zložkou a je stvorená Bohom. Akvinský v učení o substancionálnej jednote človeka však zachádza ďalej ako Aristoteles, keď tvrdí, že „duša sa bezprostredne spája s telom, ani netreba predpokladať nejaký medzičlánok“ (Akvinský, 1975, 315). Sirovič píše, že „duša človeka je závislá od tela, tak ako telo závisí od duše“ (Sirovič, 1995, 84). Z toho nám vyplýva fakt, že bez duše by telo nemalo formu a bez tela by zasa duša nemala potrebné orgány, prostredníctvom ktorých by sa realizovala. „Pre ľudskú dušu je telo nevyhnutné, lebo ho potrebuje na zmyslové vnímanie“ (Šlosiar, 2002, 35). Vyjadrením tejto závislosti medzi telom a dušou prekonáva Akvinský dualizmus tela a duše radikálnejším spôsobom ako Aristoteles. Na rozdiel od Aristotela Akvinský tvrdí, že duša človeka je nesmrteľná. A to predovšetkým na základe

toho, že duša nemá materiálnu povahu, je netelesná, je to čistá forma, a teda nemôže byť zničená. Ľudská duša je nesmrteľná aj napriek tomu, že je formou tela, ktoré smrteľné je. Je to preto, lebo telo má materiálnu podstatu, ktorá podlieha skaze, telo sa po smrti rozkladá, a keďže duša ostáva, považuje ju Akvinský za nesmrteľnú.

Všetko, čo je živé, má dušu. Pokiaľ ale Akvinský hovorí o duši človeka, hovorí o jeho intelektuálnej duši. „*Hovoriť o intelektuálnej duši znamená hovoriť o životnom princípe ľudí ako racionálnych bytostí*“ (Inglis, 2004, 79). Človek je racionálna bytosť a jeho najvyššia schopnosť teda spočíva v intelektu, lebo „*ľudská duša je rozumová substancia spojená s telom ako forma*“ (Akvinský, 1975, 310). Okrem tejto schopnosti má každý človek aj vôľu, ktorá predstavuje chcenie, vôľou ovláda človek svoje činy, pretože je v nej obsiahnutý princíp, „*podľa ktorého môže konať alebo nekonať. Teda stvorené rozumové substancie majú vôľu*“ (Akvinský, 1975, 271). Sirovič dodáva: „*Vôľa je schopnosť, ktorá láka človeka k dosiahnutiu dobra*“ (Sirovič, 1995, 77), lebo dobro je tým, po čom všetci prirodzene túžime. Človek je však telesný tvor, znamená to, že okrem intelektu a vôle, má aj zmysly, ktoré ho vedú k určitým žiadostiam a vášňam. Je priťahovaný tým, čo mu spôsobuje radosť, potešenie a zároveň odpudzovaný tým, čo mu naháňa strach, čoho sa bojí, čo mu je nepríjemné. Človek si teda pri svojom konaní musí neustále voliť. Voliť znamená vybrať si jednu spomedzi viacerých alternatív. Aby sme si mohli zvoliť správne, musíme byť schopní spoznať tieto alternatívy a rozoznávať medzi nimi. Na to nám slúži intelekt. „*Vôľa v kooperácii s rozumom vytvára ľudský akt*“ (Sirovič, 1995, 77). Akvinský rozlišuje dva druhy skutkov, ľudské skutky a skutky človeka. „*Ľudský skutok (actus humanus) je skutok vykonaný slobodnou vôľou na základe racionálneho poznania. Skutok človeka (actus hominis) je skutok, ktorý človek vykonáva nedobrovoľne ako živočích, napríklad trávenie*“ (Volek, 2011, 12). Správne si zvoliť, teda vybrať jednu možnosť, znamená správne sa rozhodnúť. A keďže máme možnosť porovnávania, možnosť voľby medzi jednotlivými dobrami, znamená to, že sme slobodní. Akvinský v Sume teologickej píše: „*Slobodné je to, čo je príčinou seba samého, teda čo nie je príčinou svojho konania, nie je slobodné v konaní. ... Iba to, čo sa samo pohybuje, má slobodu v konaní, a len to koná na základe úsudku. ... Rozumové substancie majú nielen slobodu konania, lež aj usudzovania, a to znamená, že majú slobodnú vôľu*“ (Akvinský, 1975, 272). Poznať svoj úsudok prináleží podľa Akvinského len rozumu. A „*sloboda je možná len tam, kde je rozumové poznanie alternatív a moc vôle urobiť rozhodnutie*“ (Sirovič, 1995, 78). Zmyslovosť, žiadosti, vôľa a rozum patria k ľudskej prirodzenosti a sú základom mravnej povahy človeka. Na základe nich robíme slobodné skutky, činy, na základe nich konáme. Intelekt a vôľa kontrolujú naše zmysly, žiadosti. Pomáhajú nám pri rozhodovaní sa medzi jednotlivými dobrami, a teda nám pomáhajú na ceste k dokonalosti, ku spásu, na ceste k Bohu. Zohrávajú dôležitú rolu pri zdokonaľovaní ľudských bytostí. Človek je však tvor omylný, a teda sa môže stať, že nie vždy si zvolí správne. A nie všetci si volíme rovnako. Rozhodnúť sa pre dobro však znamená rozhodnúť sa pre život s Bohom. Niekedy si volíme zle. Rozhodneme sa pre to, čo je nesprávne, nespravodlivé, zlé, a teda pre to, čo nesmeruje k Bohu. Boh dal človeku slobodu rozhodnúť sa, a tým pripustil možnosť existencie zla. Zlo ako také však nepochádza od Boha, podľa Akvinského je zlo produktom práve slobodnej vôle človeka.

## ČLOVEK A JEHO MORÁLKA

Podobne ako Aristoteles aj Akvinský spája mravnosť človeka s úsilím dosiahnuť šťastie. Šťastie je cieľom jeho života, dáva mu zmysel, určuje mu smer, ktorý má nasledovať. „*No zatiaľ čo Aristoteles mal na zreteli naturalistickú mravnosť, ktorou by človek mohol dosiahnuť cnosť a šťastie tým, že by zaktualizoval prirodzené schopnosti a dosiahol prirodzený cieľ, sv. Tomáš pridal k tomu pojem nadprirodzeného cieľa človeka*“ (Sirovič, 1995, 77). Ľudské bytie prahne



po šťastí, ktoré reprezentujú jednotlivé dobrá, ku ktorým nás vedie túžba. Človek je šťastný vtedy, keď tieto dobrá dosiahne. To je prirodzený cieľ človeka, ktorý zakúša na zemi. Pokiaľ však bude človek žiť, neustále bude túžiť po ďalšom a väčšom šťastí ako po tom, ktoré už dosiahol. „*Bohatstvo, slasť, moc, poznanie sú dobrá, a preto legitímne predmety túžby, no nemôžu zaručiť najhlbšie, dokonalé šťastie človeka, pretože nie sú univerzálnym dobrom, ktoré človek vyhľadáva. Dokonalé šťastie sa nenájde v stvorených veciach, ale iba v Bohu, najvyššom dobre*“ (Sirovič, 1995, 78). Posledným a najvyšším cieľom človeka je Boh. Je to nadprirodzený cieľ, ktorý nemožno dosiahnuť na zemi. Je to dokonalá blaženosť, ktorú človek nachádza až po smrti, a to v spojení s Bohom. Na to však človek potrebuje Božiu milosť a zjavenú pravdu. Čo je však dôležitejšie je skutočnosť, že aj na zemi môžeme zakúšať blaženosť, a to buď cnostným životom, alebo rozumovým nazeraním Boha.

Cnosť zdokonaľuje človeka, je zameraná na dobro a spočíva v správnom rozhodnutí. Aj v tejto oblasti prijíma Akvinský Aristotelove názory a preberá predovšetkým jeho učenie o strede. „*Cnostne konať znamená používať rozum s cieľom vyhnúť sa extrémom. Preto môžeme povedať, že cnosť je stredom, ktorý sa vyhýba nerestiam*“ (Inglis, 2004, 102). Aristoteles definoval cnosť vo svojej práci ako „*...vedome volený stav (...), ktorý je (...) stredom medzi dvoma nesprávnymi spôsobmi charakterizovanými nadbytkom a nedostatkom tak, že cnosť vie nájsť stred a rozhodnúť sa preň ...*“ (Aristoteles, 1979, 51). Cnostný človek sa teda vedome vyhýba nerestiam a koná tak slobodne a dobrovoľne, z vlastnej vôle, z vlastného presvedčenia. Cnosti sú podľa Akvinského zvyky. Rozdeľuje ich na cnosti hlavné, ktoré nadobúdame postupne ako určité dispozície a cnosti teologálne, medzi ktoré patrí viera, nádej a láska. Hlavné cnosti alebo mravné cnosti sú rozvážnosť, spravodlivosť, mravná sila a miernosť. Sú nadobudnuté zvykom, pretože podľa Akvinského je možné ich u človeka vypestovať, je možné človeka k nim vychovať. Tieto vedú síce k dobru, ale na samotnú spásu človeka nestačia. Na to je potrebná Božia milosť vo forme cností, ktoré nám Boh vlieva. „*Nádejou pre kresťanov je, že im Boh vleje morálne cnosti, ktoré formujú a usmerňujú každú nadobudnutú morálnu cnosť, a že im poskytne ostatné cnosti, ktoré sú potrebné na dosiahnutie ich konečného cieľa*“ (Inglis, 2004, 103).

Aký je teda rozdiel medzi cnosťami nadobudnutými a cnosťami vliatymi? Tie prvé vedú človeka k dobru, ktoré je jeho prirodzeným cieľom. Vliate cnosti ho smerujú k najvyššiemu dobru, ktorým je spása človeka, teda k cieľu nadprirodzenému, a ten môže človek dosiahnuť len vďaka Bohu a Božej milosti. Aj na tomto mieste môžeme vidieť, že Akvinský sa snažil o prepojenie viery a pravdy, v zmysle prepojenia teológie a filozofie. A využíva pri tom jednak Aristotelovu etiku a jednak kresťanskú etiku. Totiž na to, aby človek dosiahol svoj konečný cieľ, potrebuje nie len filozofickú pravdu a rozum, ale aj pravdu zjavenú Bohom a vieru.

„*Preto je podľa Akvinského nevyhnutné, aby v smerovaní k blaženosti bola od začiatku prítomná viera v božské, jeho plné poznanie bude dosiahnuté pri poslednom zdokonalení človeka. Viera stojí na počiatku, dokonalé poznanie na konci ľudskej cesty*“ (Vašek, 2011, 67). Ak vo svojom počínaní nasledujeme konečný cieľ, znamená to, že konáme správne. A kritériom hodnotenia našich skutkov sa stáva Boh. Akvinský odvodzuje morálku z ľudskej prirodzenosti, pričom hovorí, že ľudská prirodzenosť má sklon správať sa určitým spôsobom. Od narodenia máme tendenciu chrániť si život, zachovať svoj rod, či hľadať pravdu. „*Všetky tieto aktivity: ochrana života, rozmnožovanie druhu, utváranie usporiadaného spoločenstva podľa ľudských zákonov a hľadanie pravdy, všetky patria človeku v prirodzenej rovine*“ (Sirovič, 1995, 79). Človek je rozumná bytosť a vďaka schopnosti myslieť vie rozoznať dobro od zla. Intelekt je teda zdrojom morálneho konania človeka a stojí vyššie ako vôľa človeka. „*Mierou morálneho konania je zákon, ktorý sv. Tomáš chápe ako nariadenie, príkaz, pričom cieľom zostáva dobro*“ (Diatka, 2005, 118). Intelekt a zákon spolu úzko súvisia. Úlohou rozumu je

viest' nás smerom k cieľu podľa určitých pravidiel. A práve v týchto pravidlách spočíva zákon. Akvinský rozlišuje štyri druhy zákonov: večný, prirodzený, ľudský a Boží zákon.

Večný zákon (*lex aeterna*) je Božia múdrosť. Sú to zákony, podľa ktorých Boh riadi svet. „Zahrňuje teda to, čo dnes nazývame zákonmi vývoja všetkých živých bytostí a zákony, na základe ktorých človek koná ako slobodná a rozumná bytosť. Je to intelektuálny pojem na vyjadrenie božieho plánu riadenia sveta, ktorý existoval dávno pred vznikom človeka“ (Krsková, 2002, 122). Akvinský vychádza z predpokladu, že všetko pochádza od Boha, všetko, čo existuje, bolo stvorené Bohom a je riadené Božou múdrosťou. Preto má Božia múdrosť, princíp riadenia sveta, podobu zákona. Z večného zákona následne odvodzuje zákon prirodzený (*lex naturalis*). Prirodzený zákon je tá časť večného zákona, ktorá sa vzťahuje k človeku a k všetkým živým bytostiam. Človek svojim rozumom totiž, podľa Akvinského, participuje na večnom rozume, a preto má možnosť večný zákon poznať. Prirodzené právo je akýsi súhrn najvšeobecnejších požiadaviek, princípov, ktoré človek rozumom odvodil z prírody. Patrí sem aj požiadavka zachovania a ochrany života, zachovania druhu, či spokojného spolunažívania. Tieto všeobecné ustanovenia bolo potrebné konkretizovať, špecifikovať a prispôbovať novo vzniknutým okolnostiam. Tak vznikol ľudský zákon (*lex humana*). Ľudské zákony sú nariadenia ustanovené človekom, sú výtvorom zákonodarcu a musia vychádzať z prirodzeného práva. „Ľudské právo precizuje obsah prirodzeného práva, zaplňa v ňom medzery. Je návodom na riešenie reálnych konfliktov...“ (Krsková, 2002, 123). Je však dôležité poznamenať, že ľudské právo v nijakom bode nesmie odporovať právu prirodzenému. *Lex naturalis* a *lex humana* musia vzájomne korešpondovať. „Ľudská vôľa môže upraviť len také veci, ktoré neprotirečia prirodzenej spravodlivosti. Ak niečo protirečí prirodzenému právu, nastáva sa to právom ani na základe ľudského rozhodnutia. Platné právo, ktoré nerešpektuje prirodzenoprávne princípy, nie je záväzná pre naše svedomie“ (Krsková, 2002, 125). Tak ako Aristoteles, aj Akvinský odvodzuje právo z prírody. Základom pozitívneho práva je právo prirodzené, lebo toto je prítomné v každom človeku prostredníctvom prirodzeného zákona. „Tým sv. Tomáš humanizuje právo a táto humanizácia je nadviazaním na Aristotelov pragmatizmus, pretože právo je objektom spravodlivosti. Z toho potom vyplýva koncepcia pozitívneho práva. Sv. Tomáš je vlastne prvý, kto hovorí o *ius positivum*“ (Krsková, 2002, 124). Akvinský hovorí, že človek musí poslúchať zákony, ktoré boli ustanovené ľuďmi. Niekedy sa však stane, že ustanovené právo nekorešponduje s naším svedomím, či presvedčením, no napriek tomu ho treba poslúchnuť, a to v záujme zachovania všeobecného poriadku a mieru. Nemusíme poslúchnuť len taký zákon, ktorý evidentne porušuje prirodzený zákon. „Zákony tohto druhu sa nesmú za nijakých okolností poslúchnuť jednoducho preto, že treba poslúchať Boha skôr než ľudí“ (Sirovič, 1995, 81). To sa vzťahuje predovšetkým na jeho učenie o nadprirodzenom cieľi človeka, ku ktorému má smerovať. Preto podľa Akvinského musí existovať aj taký zákon, ktorý bude viesť človeka k večnej blaženosti, k Bohu. A tento zákon Akvinský nazýva Boží zákon. Aby sme svoj konečný cieľ dosiahli, musíme poslúchať nie len svetské zákony, ale aj zákony Božie. Boží zákon je darom. Je darom od Boha a človeku je k dispozícii prostredníctvom Písma. Je mu daný ako zjavená pravda, ktorú človek prijíma a potvrdzuje svojou vierou. A aký je rozdiel medzi prirodzeným a Božím zákonom? „Prirodzený zákon reprezentuje rozumové poznanie dobra človeka, ktorým intelekt riadi vôľu v kontrole žiadostí a vášní. Takto vedie človeka k prirodzenému cieľu pomocou kardinálnych cností. Boží zákon, naproti tomu, pochádza priamo od Boha zjavením ako dar Božej milosti, a ním je človek riadený k nadprirodzenému cieľu pomocou teologických cností viery, nádeje a lásky, ktoré sú vliate do človeka z Božej milosti“ (Sirovič, 1995, 82). Tým vlastne Akvinský doplnil a prekonal Aristotelovu etiku.

Viera, nádej, láska sú cnosti, ktoré máme od Boha. Sú darom Božej milosti a pomáhajú nám na ceste ku spásu. Sú to prostriedky na zdokonaľovanie našich životov, ktoré nás vedú späť k Bohu. A nachádzame ich predovšetkým v sebe, vo svojom vnútri. Vďaka viere veríme

v Boha, v konečný cieľ našej životnej púte. Takáto cesta sebazdokonaľovania vôbec nie je jednoduchá, práve naopak. Je to cesta trnistá, plná prekážok, skúšok, pádov a neustále nových začiatkov. Preto nám Boh vliat do srdc nádej, ktorá „komunikuje zmysel života, orientuje k poslednému cieľu, dodáva optimizmus a radosť“ (Kol. autorov, 2008, 146).

## ČLOVEK A JEHO ŽIVOT V ŠTÁTE

Najdôležitejším a najväčším darom, ktorý sme od Boha dostali je však láska. Láska k sebe samému a láska k blížnemu je zároveň láskou k Bohu. Láska klasifikuje vzťah človeka k človeku a je vyjadrením kvality jeho života. A takýto kvalitný život je možné uskutočniť len v spoločnosti iných, teda v pokojnom spolunažívaní s ostatnými ľuďmi.

Aj podľa Akvinského sme spoločenské bytosti a máme teda od prírody tendenciu združovať sa. Sv. Tomáš preberá Aristotelovu tézu, že človek je od prírody sociálnym živočíchom, zoón politikon. Rovnako postupuje aj v názore na vznik a pôvod štátu. Tvrdí, že „*štát je autonómny, prirodzeným spoločenstvom*“ (Krsková, 2002, 126). V súlade s jeho náukou dodáva, že je rovnako ako všetko, čo existuje, výtvorom Boha. Štát vzniká jednak ako požiadavka sociálnej povahy človeka a zároveň ako výtvor Boha, čo sa však nevyklučuje, pretože od Boha pochádza všetko, čo je. Človek je svojou prirodzenosťou uspokojený pre život v spoločnosti. Má celý komplex potrieb, ktoré je nevyhnutné naplniť. Aby však spoločnosť mohla existovať, musí jestvovať niekto, kto by sa staral o jej spoločné blaho. „*Funkcia štátu spočíva v zabezpečení spoločného dobra, v udržaní pokoja, v organizovaní činnosti občanov vedúcich k harmonickým cieľom, v starosti o veci potrebné na udržanie života a v odstraňovaní prekážok dosiahnutia dobrého života*“ (Sirovič, 1995, 82). Štát má teda uspokojovať potreby občanov, regulovať vzťahy medzi nimi, starať sa o mier a bezpečnosť ľudí, korigovať spoločenský život. Všetky tieto aktivity sledujú prirodzený cieľ človeka a tým je dobro. Akvinský vo svojom učení však hovorí aj o nadprirodzenom ciele človeka a zároveň dodáva, že štát nie je uspokojený na to, aby tento cieľ sledoval. Túto úlohu pripisuje cirkvi. Akvinský podriaďuje štát cirkvi, hoci zároveň tvrdí, že štát je autonómny. Nevidí v tom problém, pretože cirkev má podľa neho zasahovať len do tej oblasti štátu, ktorá sa zaoberá regulovaním duchovných sfér človeka. A teda „*kresťanskí panovníci podliehajú pápežovi len v duchovných otázkach*“ (Krsková, 2002, 126). Štát má teda prostredníctvom cirkvi vytvárať pre ľudí podmienky na to, aby mohli byť spasení a dosiahli tak nadprirodzený cieľ, konečný cieľ, večnú blaženosť. Človek „*je pozemským tvorom, súčasťou organizovanej spoločnosti, štátu a podlieha svetskej moci. Ale je to aj bytosť obdarená nesmrteľnou dušou a podlieha duchovnej moci, Bohu. Nebeské ciele stoja vyššie ako pozemské, a preto je nevyhnutné, aby ten, kto vedie ľudí k vyšším cieľom, bdel aj nad cestou, ktorá k nim vedie*“ (Krsková, 2002, 126).

Panovník má v krajine zabezpečiť mier, poriadok, zároveň je povinný odstraňovať prekážky, ktoré nevedú ľudí k blaženosti. Má na to k dispozícii zákony. Panovník má vždy konať so zreteľom na nadprirodzený cieľ. Jeho moc pochádza od Boha a za svoje činy sa zodpovedá jedine Bohu, môže však konať len v medziach zákona, pričom tieto zákony nesmú odporovať Božiemu zákonu. „*Politický suverén má svoju autoritu od Boha a zmysel jeho autority spočíva v starosti o spoločné dobro. Autorita sa nikdy nesmie používať ako cieľ sám o sebe alebo pre sebecké zábery*“ (Sirovič, 1995, 84). Ak však panovník akýmkoľvek spôsobom zneužíva svoju moc, nestará sa o blaho spoločnosti, o dobro jednotlivcov, stáva sa tyranom a poddaní majú právo neposlúchať ho. Pokiaľ ide o formu štátu, sv. Tomáš bol stúpencom monarchie. „*Kráľ musí byť vo svojej ríši tým, čím je duša v tele a Boh vo svete*“ (Störig, 2002, 200). Štát má ľudí viesť k spravodlivému a cnostnému životu, ktorého základom je náboženstvo. Spravodlivosť je cnosť, ktorá vyjadruje vzťah človeka k človeku. Akvinský ju definuje ako stálu a trvalú vôľu dať každému, čo mu patrí. Aj on podobne ako Aristoteles hovorí o dvoch druhoch sprá-

vodlivosti, vyrovnávacej a rozdeľovacej. Vyrovnávacia spravodlivosť koriguje výmenu predmetov medzi dvoma ľuďmi. Cieľom je, aby bola zachovaná rovnováha, hodnota medzi nadobúdajúcou a odovzdávajúcou vecou. „*Rozdeľovacia spravodlivosť na druhej strane rieši vzťahy medzi spoločnosťou a jednotlivcom. Dôraz sa kladie na rozdeľovanie spoločných dohier jednotlivcom*“ (Inglis, 2004, 107). Akvinský však nebol zástancom sociálnej rovnosti v tom zmysle, ako ju poznáme dnes. Nešlo mu o to, aby každý člen spoločnosti dostal rovnaký diel, ale práve naopak, aby každý dostal toľko, koľko si zaslúži. Teda „*ak určitá osoba, či spoločenská skupina prevyšuje inú vo svojom príspevku k spoločenským dobrám, potom aj jej podiel na pozemských dobrách primerane prevyšuje podiel iných skupín*“ (Křsková, 2002, 125). Aj v tejto oblasti Akvinský ide ďalej ako Aristoteles. Už sme hovorili o tom, že okrem nadobudnutej cnosti sa má človek riadiť aj vliatou cnosťou, a to platí aj v prípade spravodlivosti. Opäť je tu evidentné prepojenie na Boha. Človek môže byť spravodlivým len vtedy, ak sa mu dostáva oboch foriem cnosti. „*Druhý moment, ktorým Tomáš Akvinský rozvíja Aristotela, spočíva v definovaní tézy, že skutočne dobré konanie je zamerané na Boha ako finálnu príčinu, a nielen na budovanie politického spoločenstva*“ (Inglis, 2004, 107). Teda najvyšším dobrom a konečným cieľom je Boh a nie politické zriadenie ako to bolo u Aristotela. A so zreteľom na tento cieľ sa riadi aj vykonávanie spravodlivosti. Poriadok na svete je odrazom Božieho poriadku, a preto je potrebné škodu nahradiť nie len vo vzťahu k poškodenému, ale aj vo vzťahu k Bohu. Teda, ten, kto nejakým spôsobom niekomu ublížil, musí to jednak odčiniť a na druhej strane sa musí aj kajať a prosiť Boha o odpustenie.

Tak v antike, ako aj v stredoveku prevládal názor, že človek je tvor spoločenský. Aj Aristoteles, aj Akvinský definovali človeka ako bytosť politickú, štátotvornú a zároveň ako bytosť rozumnú, ktorá je schopná rozlíšiť dobro od zla a podľa toho následne voliť. V súvislosti s touto tézou sa do popredia dostala aj otázka prvotného postavenia alebo preferovania prirodzeného práva pred právom pozitívnym. Prirodzené právo nie je výtvorom človeka, ale človek je schopný svojím rozumom postihnúť jeho postuláty a podľa nich sa riadiť. A pretože ich vníma ako súčasť svojej prirodzenosti nepovažuje ich za mylné alebo nesprávne, a teda nemá dôvod protirečiť im, alebo ich neposlúchať. Z toho potom odvodzujú aj pôvod a vznik štátu, vnímajú ho ako prirodzený útvar, ktorý ľudia rešpektujú, v rámci ktorého sa združujú, pretože je to podľa ich prirodzenosti. A dokonca štát je pre nich dobrom, lebo im poskytuje priestor na to, aby mohli viesť dokonalý život, aby v ňom mohli naplňovať svoje potreby a prania a spieť tak ku konečnému cieľu, k blaženosti. Konečným cieľom človeka je teda blaženosť, v tomto sa Aristoteles a Akvinský zhodujú. Pokiaľ však ide o určenie jej podstaty, nachádzame medzi nimi určité rozdiely. Aristoteles definuje blaženosť ako najvyššie, najkrajšie a najprijemnejšie dobro, nie je prostriedkom na dosiahnutie nejakého iného dobra, je dobrom samo o sebe, je dokonalá a sebestačná. „*Blaženosť, aj keď ju nezoslali bohovia, ale sa získava cnosťou a učením sa alebo cvikom, je jedným z najbožskejších dohier*“ (Aristoteles, 1979, 33). Aby sme ale lepšie porozumeli tomu, čomu Aristoteles hovorí blaženosť, je nevyhnutné preskúmať jej podstatu. Podstata blaženosti podľa neho totiž spočíva v činnosti. Aj život, ktorý žijeme je určitá činnosť. Aristoteles rozlišuje tri zložky duše: vegetatívnu, žiadostivú a rozumovú, podľa toho stanovuje aj tri druhy života: vegetatívny, zmyslový a činný. „*Život ako vegetatívny rast nemôže byť skutočnou činnosťou človeka, lebo ho zdieľame s celým rastlinstvom, ani vnímavý (zmyslový) život nemôže byť pravou ľudskou činnosťou, lebo ho zdieľame s ostatnými živočíchmi. Skutočne činný môže byť len rozumný život*“ (Kol. autorov, 2008, 72). Činný život teda prislúcha len človeku, pretože jedine človek je bytosť, ktorá je obdarená rozumom. Bytosť, „*ktorá jednak poslúcha rozumné dôvody, jednak sama má rozum a myslí*“ (Aristoteles, 1979, 29). Blaženosť človeka teda spočíva v intelektuálnom nazeraní na svet, predpokladá mravnú dokonalosť a snahu človeka viesť dokonalý život. Okrem toho k nej patria aj vonkajšie dobrá, Aristoteles píše: „*Nie je totiž možné, alebo*

aspoň nie ľahké, aby krásne konal ten, kto nemá na to nevyhnutné podmienky“ (Aristoteles, 1979, 33). Podľa Akvinského blaženosť spočíva v intelektuálnom nazeraní Boha. Teda „*Ak chce človek dosiahnuť blaženosť, musí sa o to usilovať dobrými skutkami. V teologickom kontexte môže túto blaženosť dosiahnuť iba v spolupráci s Božou milosťou*“ (Volek, 2011, 13). To znamená, že blaženosť jednak pochádza od Boha a jednak ju možno dosiahnuť inak ako v kooperácii s Bohom, prostredníctvom Božej milosti a teda nie je možné zakúšať ju na zemi. Človek si ju nevie zabezpečiť sám, hoci sa o ňu musí usilovať cnostným životom, „...*dokonalú blaženosť (beatitudo perfecta) dosiahne človek až v nebi, teda nie v tomto živote, kde môže dosiahnuť iba nedokonalú blaženosť (beatitudo imperfecta). Dokonalá blaženosť totiž spočíva v nazeraní Božej esencie, ktorú nemôžeme dosiahnuť v tomto živote.*“ (Volek, 2011, 13) Dokonalá blaženosť je nadprirodzený cieľ človeka, ktorý podľa Akvinského motivuje ľudskú činnosť smerom k Bohu, u ktorého človek nachádza seba samého v celej svojej dokonalosti.

## LITERATÚRA

1. ARISTOTELES. 1979. *Etika Nikomachova*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1979.
2. ARISTOTELES. 1995. *O duši*. Praha : Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.
3. ARISTOTELES. 2008. *Politika*. Bratislava : Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0
4. AKVINSKÝ, T. 1975. Suma proti pohanom. In *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*. Bratislava : Epoque, 1975.
5. BRIŠKA, F. 2000. *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava : IRIS, 2000.
6. BRÓSTL, A. 1999. *Dejiny politického a právneho myslenia*. Bratislava : IURA EDITION, 1999. ISBN 80-88715-39-3.
7. CORETH, E. 1994. *Co je člověk?* Praha : Zvon České nakladatelství, 1994. ISBN 80-7113-098.
8. DIATKA, C. 2005. *Európske myšlienkové tradície do 18.storočia*. Nitra : 2005. ISBN 80-8050-823-2.
9. DRAGÚŇ, E. - DŘÍZA, J. 2004. *Dejiny filozofie I*. Nitra : 2004. ISBN 80-8050-178-5.
10. GÁLIK, S. 2008. *Filozofická antropológia*. Bratislava : IRIS, 2008. ISBN 978-80-89256-23-5.
11. INGLIS, J. 2004. *Akvinský*. Albert Marenčin vydavateľstvo PT, 2004. ISBN 80-88912-58-X.
12. Kol. autorov. 2008. *Dejiny etického myslenia v Európe a v USA*. Bratislava : Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.
13. KRŠKOVÁ, A. 2002. *Štát a právo v európskom myslení*. Trnava : Trnavská univerzita, 2002. ISBN 80-89047-52-1.
14. LYSÝ, J. 2006. *Dejiny politického myslenia II (od stredoveku po súčasnosť)*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006. ISBN 80-223-2242-3.
15. SEILEROVÁ, B. 2004. *Človek v paradigmách filozofickej antropológie*. Bratislava : IRIS, 2004. ISBN 80-89018-70-X.
16. SIROVIČ, F. 1995. *Dejiny filozofie – stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-058-6.



17. ŠLOSIAR, J. 2002. *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : IRIS, 2002. ISBN 80-89018-37-8.
18. STÖRIG, H. J. 2000. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 978-80-7195-206-0.
19. VAŠEK, M. 2011. Myslenie a viera podľa Tomáša Akvinského. In *Philosophica* 8. Nitra : 2011. ISBN 978-80-8094-855-9.
20. VOLEK, P. 2011. Vplyv Aristotelizmu pri vysvetľovaní konania u Tomáša Akvinského a Rajmunda Lulla. In *Filozofia*. ISSN 0046-385-X, 2011, roč. 66, č.1.

# ÚŽITOK AKO ZÁKLAD MORÁLKY V PRÁČACH DAVIDA HUMA

## Utility as the Foundation of Morals in David Hume's Works

Mgr. Silvia Fačkovcová

Doktorandka

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UKF

Hodžova 1, 94974 Nitra

e-mail: silvia.fackovcova@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Príspevok poukazuje na niektoré práce Davida Huma a na utilitaristické myšlienky v nich. Podľa Huma je konanie pozitívne hodnotené vtedy, ak je príjemné alebo užitočné. Takéto ponímanie konania nesie znaky utilitarizmu. Zároveň však Hume nekladie povinnosť zvyšovať sumu spoločenského blaha. Jeho názor na morálku zohľadňuje záujmy všetkých ľudí, nie len osobný záujem konkrétneho jednotlivca. Príspevok tiež poukazuje na pojmy sympatia, spravodlivosť, zvyk v súvislosti s úžitkom a blahom spoločnosti.*

**Abstract:** *The paper refers to some David Hume's works and to utilitarian ideas in them. According to Hume actions are positively valued when they are pleasurable and useful. This view seems to be utilitarian. Meanwhile Hume does not impose an obligation to rise the amount of social welfare. His opinion on morality takes into account interests of all people, not only personal interest of particular person. The paper also refers to terms sympathy, justice, habit regarding to utility and social welfare.*

**Kľúčové slová:** *David Hume, utilitarizmus, morálne princípy, úžitok, sympatia*

**Key words:** *David Hume, utilitarianism, moral principles, utility, sympathy*

## ÚVOD

Hume je niektorými mysliteľmi považovaný za utilitaristu, inými za utilitaristu pravidiel, polovičného utilitaristu, alebo za neho nie je považovaný vôbec. A podobne je to i s jeho zaradením ku konzekvencialistom. Paradoxom v rámci tohto (ne)zaradenia je, že rôzne školy a myslitelia vychádzajú viac – menej z tých istých častí Humových textov.

Úžitok je podľa Huma adekvátnym základom pre budovanie morálky. A keď máme takýto presvedčivý princíp, nemusíme siahať po komplikovaných argumentoch, ani po metafyzických systémoch. A prečo by sme sa mali snažiť hľadať nezrozumiteľné systémy, keď máme pred sebou jednoduchý, z prirodzenosti vyplývajúci princíp?

Hume považuje úžitok za základ pre konanie a pre hodnotenie konania. Nehovorí o snahe maximalizovať ho. Dal úžitku dôležitosť v rámci jeho morálnej a politickej filozofie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> „It appears to be matter of fact, that the circumstance of utility, in all subjects, is a source of praise and approbation: That it is constantly appealed to in all moral decisions concerning the merit and demerit of actions: That it is the sole source of that high regard paid to justice, fidelity, honour, allegiance, and chastity: That it is inseparable from all the other social virtues, humanity, generosity, charity, affability, lenity, mercy, and moderation: And, in a word, that it is a foundation of the chief part of morals, which has a reference to mankind and our fellow creatures“ (Hume, D.: An Enquiry concerning the Principles of Morals, 33). – „Javí sa ako potvrdený fakt, že úžitok je vo všetkých subjektoch zdrojom chvály a dokazovania. Je zvykom sa naň neustále odvolávať v rámci morálneho rozhodovania týkajúceho sa kladov a záporov konania. Je jediným zdrojom výraznej pozornosti venovanej spravodlivosti, spoľahlivosti, cti, oddanosti, zdržanlivosti. Je neoddeliteľný od ostatných sociálnych cností, ľudskosti, štedrosti, dobročinnosti, láskavosti, zhovievavosti, milosrdenstva a striedmosti.

Vníma ho však inak ako Bentham a Mill. Pre Huma, rovnako ako aj pre Benthama, poskytujú príjemné a bolesť motívy ku konaniu. Úžitok z konania (a dokonca úžitok plynúci z pestovania rastlín a chovu živočíchov) je pre nás natoľko atraktívny, že s ním súhlasíme, schvaľujeme ho, lebo nám prináša niečo príjemné. Tešia nás výhody a pozitíva vyplývajúce z konania. A to nie len pre nás samotných, ale aj pre našich blízkych, pretože ich šťastie, ale aj nešťastie nám vďaka sympatii nie sú ľahostajné.

Akým spôsobom ďalej vníma Hume pojmy úžitku, sympatie, slobody, spravodlivosti a ich vzájomného vzťahu, je predmetom nášho skúmania, ktoré v tomto príspevku stručne naznačíme.

## ÚŽITOK AKO ZÁKLAD MORÁLKY V PRÁCACH DAVIDA HUMA

Hume kladie dôraz na spoločenské inštitúcie, ktoré sú nevyhnutné pre náš osobný prospech. Na základe tohto by sme ho mohli nazvať inštitucionálnym utilitaristom. Od inštitúcií máme požadovať, aby nám zabezpečili úžitok a pozitívne ich hodnotíme iba vtedy, ak túto svoju úlohu plnia. V rámci spoločnosti by malo fungovať zabezpečovanie si vzájomnej výhody. Úžitok sa v tomto prípade takmer stotožňuje so šťastím spoločnosti. Jej prosperita potom znamená výhodu, resp. úžitok pre jej každého jednotlivého člena.

Úžitok<sup>2</sup>, ktorý nás teší, je predovšetkým taký, ktorý vyplýva pre nás samotných, ale Hume predpokladá, že nás teší aj úžitok iných a to predovšetkým tých, ktorí sú nám blízky. Žiaden človek sa predsa nebráni šťastiu a nie je ľahostajný voči pocitom šťastia a voči biede ostatných<sup>3</sup>. Šťastie má úzku súvislosť s príjemným, nešťastie a bieda má zase tendenciu viesť k bolesti. Hume sa pokúšal odmietnuť myšlienku, že morálny súhlas je založený len na sebaľáske a použil namiesto nej príjemnosť a súhlas s úžitkom založil na nej. Schvaľujeme úžitok konania, alebo nejakého objektu. Nie preto, že je pre nás výhodný vzhľadom na náš vlastný

---

A jedným slovom je základom hlavných častí morálky, ktorá odkazuje na ľudstvo a spriaznené stvorenia.“ (Prel. S. F.)

<sup>2</sup> „Usefulness is only a tendency to a certain end; and it is a contradiction in terms, that anything pleases as means to an end, where the end itself no wise affects us. If usefulness, therefore, be a source of moral sentiment, and if this usefulness be not always considered with a reference to self; it follows, that everything, which contributes to the happiness of society, recommends itself directly to our approbation and good-will. Here is a principle, which accounts, in great part, for the origin of morality: And what need we seek for abstruse and remote systems, when there occurs one so obvious and natural?“ (Hume, D.: An Enquiry concerning the Principles of Morals, 28). – „Užitočnosť je smerovaním k určitému cieľu. To, že nás niečo teší ako prostriedok vedúci k cieľu, kde nás už cieľ viac rozumne neovplyvňuje, znamená kontradikciu v rámci pojmov. Ak je teda užitočnosť zdrojom morálneho citu, a ak o nej neuvažujeme vždy s ohľadom na ňu samú, vyplýva z toho, že všetko, čo prispieva ku šťastiu spoločnosti, sa priamo vzťahuje na náš súhlas a dobrú vôľu. Ide o princíp, ktorý vo veľkej miere objasňuje pôvod morálky. A prečo by sme hľadali ťažko pochopiteľné a vzdialené systémy, keď sa nám tu objavuje jeden jasný a prirodzený?“ (Prel. S. F.)

<sup>3</sup> „It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. It is sufficient, that this is experienced to be a principle in human nature. We must stop somewhere in our examination of causes; and there are, in every science, some general principles, beyond which we cannot hope to find any principle more general. No man is absolutely indifferent to the happiness and misery of others. The first has a natural tendency to give pleasure; the second, pain. This every one may find in himself. It is not probable, that these principles can be resolved into principles more simple and universal, whatever attempts may have been made to that purpose.“ (Hume, D.: An Enquiry concerning the Principles of Morals, 28). – „Nie je potrebné ísť s výskumom tak ďaleko, aby sme sa pýtali, prečo pociťujeme ľudskosť a spolupatričnosť s ostatnými. Je postačujúce, že s nimi máme skúsenosť ako s princípmi, ktoré sú súčasťou ľudskej prirodzenosti. V našom skúmaní príčin sa musíme niekde zastaviť; v každej vede existujú všeobecné princípy a nemôžeme dúfať, že za nimi nájdeme ešte všeobecnejšie. Žiaden človek nie je úplne ľahostajný ku šťastiu a nešťastiu iných. Prvé má prirodzenú tendenciu dávať príjemné, druhé bolesť. Každý to v sebe môže nájsť. Nie je pravdepodobné, že by mohli byť tieto princípy rozdelené na jednoduchšie a univerzálnejšie princípy, bez ohľadu na pokusy, ktoré boli za týmto účelom urobené! (Prel. S. F.)



blahobyť (ako opozitum blahobytu ostatných), ale dáva nám príjemné bez ohľadu na to, či ovplyvňuje naše osobné záujmy. Ľudia pozitívne morálne hodnotia správanie sa druhých ľudí vtedy, ak ich skutky nie sú úplne egoistické, ale prinášajú blaho i ostatným. Naša myseľ je založená tak, že nám nie je ľahostajná mienka druhých. Ľudská motivácia teda nie je čisto egoistická. Každý človek má prirodzený záujem na tom, aby sa jeho názor zhodoval s hodnotením iných ľudí, aby sa veci, ktoré sa páčia nám, páčili aj iným, aby boli intersubjektívne prijaté. Vciťujeme sa do pocitov druhých ľudí, poznávame ich názory a pocity. Toto vciťovanie sa vysvetľuje, prečo sa nám páčia také kvality, ktoré prispievajú k úžitku iných ľudí a spoločnosti ako celku.

Zdá sa, že šťastie a bieda iných v nás podnecuje reakciu v podobe pocitu príjemného a bolesti<sup>4</sup>. Tieto pocity sú následne zdrojom rozvoja nášho zmyslu pre ľudskosť a nášho odsúhlasenia úžitku vo vzťahu k ľudstvu vo všeobecnosti, alebo voči členom konkrétnej spoločnosti. Tento rozvinutý zmysel nám umožňuje vyjadriť všeobecný súhlas o tom, čo je užitočné pre spoločnosť, a čo nie.

Hume však zároveň neverí, že sme natoľko motivovaní pocitom povinnosti, aby sme prispievali prioritne k všeobecnému blahu. Utilitarizmus je morálna teória, ktorá je univerzálna a utilitaristu by mal tešiť úžitok kohokoľvek, resp. každého. Na druhej strane Hume hovorí, že sme voči verejnému dobru indiferentní a to dovtedy, kým neprejavíme sympatiu voči konkrétnej osobe, resp. sympatiu voči dobru niekoho z verejnosti. Hume si uvedomuje, že sú ľudia, ktorých charakterové vlastnosti nedovoľujú prejavovanie sympatie tak, ako to on sám opisuje.

Medzi pojмами úžitku, súhlasu a príjemného sa nám objavuje ďalší pojem, pojem sympatie voči príjemnému a súcitu voči bolesti ostatných, ktorú zdieľame ako súčasť našej ľudskosti. Sympatia samotná nie je zdrojom príjemného, ale ak by sme nemali skúsenosť s príjemným (vlastnú, alebo pozorovaním konania iných bytostí), neboli by sme schopní sympatie v rámci spoločnosti a tiež ľudskosti, čo je jeden z aspektov morálneho súhlasu. Hume hovorí, že akokoľvek zohľadňujeme naše vlastné záujmy, stále máme sklon k dobru ľudstva. Tento pocit ľudskosti má, v súvislosti so spoločenskými konvenciami, určitú autoritu voči našim pocitom<sup>5</sup>. Úžitok a ľudskosť idú ruku v ruku s vytváraním priestoru pre morálku v spoločnosti.

Ako vieme, že je nejaký druh konania pre nás užitočný? „V skutočnosti všetky dôkazy plynúce zo skúsenosti vychádzajú z podobnosti, ktorú nachádzame pri prírodných predmetoch a ktorá nás vedie k tomu, aby sme očakávali účinky podobné tým, ktoré sme pri týchto predmetoch zistili“ (Hume, 1971, 18). O existencii prírodných síl, ktoré dávajú vzniknúť jednému predmetu z druhého, sme presvedčení na základe určitého princípu, ktorým je zvyk. Práve ten spôsobuje, že považujeme našu skúsenosť za užitočnú: „... budeme prihliadať na onú obyčaj, lebo pomocou nej zachováваме spoločnosť, ktorá je taká potrebná pre blaho a živiobytie ako pre nás samých“ (Hume, 2008, 24).

O morálke by sme nemohli hovoriť, ak by sme nespomenuli veľmi dôležitý pojem, pojem slobody. Hume o nej hovorí, že „... je podstatná pre morálku a že žiadnym ľudským

<sup>4</sup> „The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain; and when these sensations are remov'd, both from our thought and feeling, we are, in a great measure, incapable of passion or action, of desire or volition.“ (Hume, D.: A Treatise of Human Nature, 293). – „Hlavným zdrojom, riadiacim princípom ľudského myslenia je príjemné alebo bolesť; a keď sú tieto pocity odstránené aj z nášho myslenia, aj z citenia, sme vo veľkej miere neschopní vášne alebo konania, túžby alebo chcenia.“ (Prel. S. F.)

<sup>5</sup> „All mankind so far resemble the good principle, that, where interest or revenge or envy perverts not our disposition, we are always inclined, from our natural philanthropy, to give the preference to the happiness of society, and consequently to virtue above its opposite.“ (Hume, D.: An Enquiry concerning the Principles of Morals, 32). – „Ľudstvo si pripomína dobrý princíp, že tam, kde záujem, alebo pomsta, alebo závisť nezasahuje naše dispozície, sme vždy naklonení, z prirodzenej ľudomilnosti, preferovať šťastie spoločnosti a následne cnosť pred jej opozitom.“ (Prel. S. F.)

činom, ktorým chýba sloboda, nemôžeme priznať mravné kvality a nemôžeme ich ani chváliť, ani haniť. Činy sú totiž predmetmi nášho mravného citu len potiaľ, pokiaľ sú ukazovateľmi vnútorného charakteru, vášňou a náklonnosťou; nie je preto možné, aby boli dôvodom k chvále alebo hane tam, kde neplynú z týchto prameňov a sú odvodené z vonkajšieho násillia“ (Hume 1971, 50). Hume slobodu charakterizuje ako akúsi silu, moc, ktorá nám umožňuje konať, resp. nekonať podľa našej vôle a na základe našich vlastných rozhodnutí.

Humove postrehy o ľudskom správaní sa často spájajú s inštitúciami ako s niečím, čo nám umožňuje byť viac užitoční. Takýto „inštitucionálny utilitarizmus“ hovorí o štruktúre práva, zákonov a ďalších systémoch. „Spoločnosť je absolútne nevyhnutná pre blahobyť človeka a tieto zákony sú potrebné ako opora spoločnosti“ (Hume, 2008, 61). Pociť príjemného nám môžu totiž priniesť aj zákony, inštitúcie a pod., ktoré sú užitočné pre spoločnosť. Hume sa týmto posunul z pozície morálky do pozície politickej. „Na utvorenie spoločnosti je však potrebné nielen to, aby bola výhodná, ale aj to, aby si boli ľudia vedomí týchto výhod...“ (Hume, 2008, 20). Ak spomenuté inštitúcie pracujú na dobrej úrovni, pôsobia na nás pozitívne, pretože slúžia našim záujmom. Podobne na nás pozitívne pôsobia mnohé osobné cnosti, pretože profitujeme zo správania ľudí konajúcich na základe týchto cností. Kultivácia cností a nerestí by sa mala začať štúdiom spoločnosti, konkrétne jej inštitúcií, zvykov, praxe a jazyka používaného na rozlíšenie morálnych rozdielov v rámci spoločnosti. Morálka je nevyhnutnou súčasťou spoločenského života. Bez spravodlivosti môžu zasa vznikáť v spoločnosti spory a bez zhovievavosti a ľudskosti bude podľa Huma ochudobnená o významný prvok prisievajúci ku spoločenskému blahu.

Spomenuli sme pojem spravodlivosti a je vhodné naznačiť, ako ho chápe Hume. Spravodlivosť nie je cenená pre ňu samotnú, ale pre následky, ktoré produkuje: „... zmysel spravodlivosti a nespravodlivosti sa neodvodzuje z prirodzenosti, ale pramení neprirodzene, hoci nevyhnutne zo vzdelania a ľudských obyčají“ (Hume, 2008, 18). Hume prepojil spravodlivosť a úžitok prostredníctvom argumentu, že verejný úžitok sa zakladá na spravodlivosti – je jeho pôvodom. Hume chápe spravodlivosť aj ako snahu, resp. vôľu dať každému to, čo si zaslúži a čo mu patrí. „A spravodlivosť ustanovuje seba samu na základe istej dohody alebo zmluvy, t.j. na základe chápania záujmu, ktorý by mal byť spoločný pre všetkých a tam, kde sa každý jeden skutok vykonáva v očakávaní, že ostatní vykonajú to isté“ (Hume, 2008, 32). Jeho prístup k spravodlivosti je chápaný aj ako stabilita majetku, jej základnou funkciou je prispievanie k verejnému prospechu. Existencia spravodlivosti sa odvodzuje výlučne z potreby používať ju v rámci spoločenských stykov a z jej služby voči verejnému úžitku. O pravidlách spravodlivosti je potrebné poznamenať, že „... aj keď príčinou ustanovenia týchto zákonov bol zreteľ na spoločenské dobro, keďže spoločenské dobro je ich prirodzený sklon, stále sú neprirodzené, lebo boli zámerne chcené a nasmerované na istý účel... ak boli ľudia obdarení takým silným zreteľom na spoločenské dobro, nikdy by neboli pomocou týchto zákonov zdržanliví. Preto zákony spravodlivosti vznikajú ešte nejasnejším a neprirodzenejším spôsobom z prirodzených princípov“ (Hume, 2008, 63-64).

V nadväznosti na spomenuté myšlienky, argument, ktorý by sa dal použiť proti Humovi je, že jeho názory nie sú utilitaristické vzhľadom na konanie a nepredpokladá spravodlivé rozdelenie úžitku medzi ľudí. Hoci na podobnú námietku Hume priamo v nami skúmaných prácach neodpovedá, hovorí o tom, že posudzujeme veci na základe komparácie s inými vecami. Mohlo by sa nám zdať, že to, čo rozumie Hume pod úžitkom je všeobecný záujem o potreby jednotlivca a spoločnosti. Úžitok je akoby nástroj na všeobecné uznanie a súhlas s konaním jednotlivca. V práci *A Treatise of Human Nature* Hume zdôrazňuje, že to, čo robí konajúcich alebo samotné činy cnostné, je motív konania. V rámci utilitarizmu kladieme dôraz na následky konania. Čo znamená, že pred samotným konaním musíme zvážiť, ako budeme konať, aby následky boli v súlade s utilitaristickým očakávaním. Nemôžeme predsa konať po posúdení následku, ktorý sa už stal. Pre Huma je posúdenie cnostnosti činu záleži-

tosťou zhodnotenia, či sme v danom momente rozhodovania sa o konaní očakávali dobré následky. Ak boli následky nepriaznivé, mohlo dôjsť k nedostatočnému posúdeniu situácie alebo k neočakávaným okolnostiam navodzujúcim tieto následky.

Na to, aké následky očakávame má vplyv naša skúsenosť. Podľa Huma vzniká poznanie zo skúsenosti. Pretože „... všetky naše argumenty, týkajúce sa bytia, vychádzajú zo vzťahu príčiny a účinku, že naše poznanie tohto vzťahu je úplne odvodené zo skúsenosti a že všetky naše skúsenostné závery vznikajú za predpokladu, že budúcnosť je zhodná s minulosťou“ (Hume, 1971, 18). Na základe opakujúcich sa súvislostí si vytvárame predstavu vzťahu príčiny a následku. Jediným dôvodom, prečo takýto vzťah predpokladáme je naša opakovaná skúsenosť, ktorá sa stane zvykom. Zvyk charakterizuje ako: „... všeobecné vnímanie spoločného záujmu, ktorý si všetci členovia spoločnosti navzájom prejavujú a ktorý ich podnecuje, aby regulovali svoje počínanie podľa istých zákonov“ (Hume, 2008, 24).

Je Hume utilitaristom pravidla? Ťažko ho označiť práve takto. A to z niekoľkých dôvodov. Zdôrazňuje, že pre morálne konanie nemá náš rozum vždy vhodné vysvetlenie, resp. argument, pravidlo. „Všetka morálka závisí od našich pocitov, a keď nás nejaký skutok alebo vlastnosť mysle istým spôsobom teší, hovoríme, že je to cnostné. A keď nás jeho zanedbanie alebo nevykonanie neteší, podobným spôsobom povieme, že nemáme záväzok vykonať ho“ (Hume, 2008, 52). Rozum nemá pravidlo na každý konkrétny morálny problém a navyše sa podriaďuje vášňam a citom. „Rozum nie je žiadnymi intelektuálnymi operáciami zistiť – a tým menej dokázať – že existuje nejaký vzťah príčiny a účinku medzi čímkoľvek, napr. medzi ohňom a teplom. Rozum v tomto prípade nedokáže vôbec nič než nejak spojiť asociácie na zmyslové vnemy, ktoré sme v prípade ohňa a tepla mali. Zmyslové vnemy samé o sebe potom nemajú v sebe vôbec nič, čo by zdôvodňovalo existenciu nejakej príčiny a účinku, lebo zmyslové vnemy vypovedajú len o konkrétnych faktoch a nehovoria a nemôžu nič povedať o súvislostiach medzi týmito faktami“ (Bondy, 1996, 73). Podľa Huma sa môžeme pridrižovať vzorov správania a zároveň tvrdiť, že dodržiavanie týchto vzorov je očakávané v rámci morálky, hoci nie sú predmetom nášho záujmu. Takéto pochybenia sú podľa Huma bežné, pretože sme jednoducho príliš závislí od vytvárania všeobecných pravidiel. Ide tu však o psychologickú záležitosť, nie morálnu. Ďalej Hume hovorí, že všeobecné pravidlá vytvárajú priestor pre istý druh pravdepodobnosti, ktorá môže vplývať na posudzovanie konania. Tu treba upozorniť na fakt, že dodržiavanie zákona nie je doménou utilitarizmu pravidla.

Práce *A Treatise of Human Nature* (1739) a *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) sa nesú v utilitaristickom duchu. V práci *Treatise* zohráva väčšiu úlohu sympatia a v práci *Enquiry* úžitok. Hume tu neustále hovorí o úžitku, príjemnom, absencii bolesti, šťastí. Morálka nie je pre Huma záležitosťou pravdy. Odmieťa tiež akýkoľvek nárok na definitívnu pravdu v rámci morálnych názorov. Ide o psychologický pohľad na naše sympatie a sentiment a na sympatie a sentiment ľudí všeobecne.

Hume jasne zdôrazňuje, že sympatia voči ľuďom – blízkym, či vo všeobecnom zmysle nás ku konaniu nemusí motivovať vôbec. Moja sympatia voči všeobecnému záujmu (ovplyvneného inštitúciami spravodlivosti) nie je predmetom našich znalostí a vôbec nemusí byť motívom nášho konania. Sympatia s verejným záujmom je síce zdrojom morálneho súhlasu, ale je príliš slabá, aby mohla kontrolovať naše vášne a tiež nie je dostatočne silná, aby nás motivovala ku konaniu. Hume hovorí jasne, že sympatia voči niečej bolesti vo mne môže vyvolať nesúhlas a súcitiť, ale nemôže ma nútiť vzdať sa hoci len časti z mojich záujmov pre uspokojenie danej osoby.

Humovo pojednanie nehovorí o konaní motivovanom súhlasom s verejným záujmom. Takýto súhlas je forma vedenia, súdu, a nie je motivujúci pokiaľ nie je prepojený na motivujúci cit, vášeň. Teraz sa nám ponúka otázka, prečo vlastne potrebujeme už spomenuté inštitúcie, keď konanie nie je motivované súhlasom s verejným záujmom a konanie človeka je hodnotené na základe motívu. Pokiaľ sme ovplyvnení nejakým kolektívnym zriadením, pri roz-

hodovaní o konaní zvažujeme inštitucionálne usporiadanie a následne aj potenciálny dopad na každého člena spoločnosti v podobe prospechu. „Inštitucionálny utilitarizmus“ je o zriadení inštitucionálneho usporiadania a o následnom vplyve na individuálne konanie. V prvom kroku máme len malý záujem na zriaďovaní usporiadania, ale môžeme sympatizovať so všeobecným očakávaním výsledkov, ktoré inštitúcia ponúkne. V druhom kroku konáme pod vplyvom stimulov, ktoré pre nás inštitúcia ponúka.

Súhlas s verejným záujmom, o ktorom hovorí Hume nie je prepojený len s úžitkom. Hume nikdy neprehlásil, že sa tento súhlas týka len úžitku, ale trvá na tom, že úžitok ho vždy obdrží – vždy totiž preferujem to, čo je užitočné pre nás, alebo pre spoločnosť. U Huma je zaujímavé, že spravodlivosť, ktorá je založená na úžitku, môže získať súhlas a viac chválené cnosti a vlastnosti (veľkodušnosť, heroizmus, štedrosť) obdržia väčší súhlas. To, zdá sa, robí Humove myšlienky neurčitejšími – konkrétne tú, že úžitok je základ súhlasu a chvály. Hume sa samozrejme nikdy nepokúsil určiť veľkosť súhlasu, resp. akési jeho stupne. Stupeň súhlasu nezneisťuje základnú úlohu, ktorú úžitok má.

Motív pre spravodlivé konanie spočíva najskôr vo vlastných záujmoch, až potom v sympatii s verejným záujmom. „*Sebeckosť je teda pôvodným motívom ustanovenia spravodlivosti, no pochopenie pre verejný záujem je zdrojom morálneho súhlasu, ktorý sprevádza túto cnosť*“ (Hume, 2008, 34).

Samotný pojem motívu je u Huma dôležitý, pretože „... *cnostné skutky odvodzujú svoj význam iba z cnostných motívov a považujú sa len za znaky týchto motívov*“ (Hume, 2008, 12). A ďalej hovorí: „*Ak prehlasujete nejaké konanie za cnostné, je nevyhnutný cnostný motív*“ (Hume, 2008, 12). Žiaden skutok nemôžeme ohodnotiť ako morálne dobrý, alebo morálne zlý, pokiaľ nepoznáme motív konania a jeho charakter.

## ZÁVER

Napriek tomu, že Hume hovorí o morálnej teórii, žiadna pravdivá morálna teória podľa neho neexistuje. Je Hume utilitarista? V rámci špekulatívnej filozofie by sme ho ťažko nazvali utilitaristom. Avšak po zvážení psychologického pohľadu na danú problematiku, myslíme, že je takéto označenie v istom zmysle možné a to najmä pre jeho videnie potešujúceho úžitku. Spomenuli sme zaradenie k „inštitucionálnemu utilitarizmu“. Humove myšlienky o zriadení inštitucionálneho usporiadania a o následnom vplyve na individuálne konanie vedú k ideám o zabezpečovaní si vzájomnej výhody. Úžitok má v tomto ponímaní tesný vzťah so šťastím spoločnosti.

Je evidentné, že Hume nie je utilitaristom činu. A to preto, lebo jednotlivci u neho nemajú povinnosť konať dobrovoľne v prospech všeobecného dobra uprednostneného pred dobrom samotného konajúceho. Utilitaristom pravidla ho možno označiť tiež len problematicky. To, či nás nejaký skutok teší, prináša nám pocity príjemného a či ho považujeme za užitočný závisí najmä na našich pocitoch, nie na spoločenských, ani iných pravidlách.

V rámci Humových myšlienok môžeme postrehnúť postupné smerovanie k väčšiemu dobru ľudí, ale bez merania nárastu tohto dobra. Jeho názor, ktorý by sme mohli zaradiť k utilitaristickým spočíva v tom, že úžitok nás teší. To je však postoj, ktorý považujeme za prejav „sebalásky“, ktorá sa v tomto ponímaní rozvíja ďalej prostredníctvom sympatie, nie za utilitaristický prejav. O Humovi môžeme hovoriť ako o psychologickom utilitaristovi. Úžitok považuje za príjemný. Takýto psychologický nárok podľa neho môžeme sledovať aj v rámci morálky.

## LITERATÚRA

1. BONDY, E. 1996. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století: Poznámky k dějinám filosofie*. 6. díl. Praha : Vokno, 1996. 258 strán. ISBN 80-85239-31-0.
2. COHEN, M. 2010. *Filozofické příběhy*. Praha : Academia, 2010. 328 strán. ISBN 978-80-200-1825-0.
3. HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. [Online]. [Cit. 2011-09-19]. Dostupné na internete: <<http://www.manybooks.net/titles/humedavidetext03nqpmr10.html>>
4. HUME, D. 2007. *A Treatise of Human Nature*. [Online]. [Cit. 2011-09-25]. Dostupné na internete: <[http://www.kms1.isn.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/45016/ipriadoc\\_doc/2A7B241-14B7-4A97-BC5E-B82FD42FAE35/en/5010\\_Hume\\_Treatise\\_Human\\_Nature.pdf](http://www.kms1.isn.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/45016/ipriadoc_doc/2A7B241-14B7-4A97-BC5E-B82FD42FAE35/en/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf)>.
5. HUME, D. 2008. *O práve a politike*. Bratislava : Kaligram, 2008. 152 strán. ISBN 978-80-8101-012-5.
6. HUME, D. 1971. *Zkoumání lidského rozumu*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1971. 84 strán.
7. NESVADBA, P. 2006. *Filosofie a etika*. Plzeň : Aleš Čeněk, s.r.o., 2006. 331 strán. ISBN 80-86898-92-X.

# CHARDINOVA ANTICIPÁCIA FENOMÉNU GLOBALIZÁCIE

## Chardin's Anticipation of the Phenomenon of Globalization

**Mgr. Radovan Garaj**

Doktorand

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky

Filozofická fakulta UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

e-mail: garaj.radovan@gmail.com

---

**Abstrakt:** *V príspevku sa snažím poukázať na anticipáciu fenoménu globalizácie, s ktorou sa podľa môjho názoru môžeme stretnúť vo filozofickej koncepcii Pierra Teilharda de Chardin. Chardinova filozofia bola svojím postulovaním planetizácie ľudstva nielen „prorocká“ vzhľadom na aktuálny proces globalizácie, ale som presvedčený o tom, že jeho koncepcia noosféry môže byť veľkou inšpiráciou a podnetom na „hlbšie“ zamyslenie sa nad riešením mnohých naliehavých otázok globalizácie.*

**Abstract:** In this paper I am trying to highlight the anticipation of the phenomenon of globalization, which we can, in my opinion, see in the philosophical concepts of Pierre Teilhard de Chardin. Chardin's philosophy was by its postulating of planetization of humanity not only "prophetic" with respect to the current process of globalization, but I am deeply convinced that his concept of noosphere can also be a great inspiration and an incentive to "deeper" thinking about a solution to many urgent issues of globalization.

**Kľúčové slová:** *globalizácia, planetizácia, noosféra, noogenéza, vedomie, človek*

**Keywords:** *globalization, planetization, noosphere, noogenesis, consciousness, man*

Francúzsky filozof, teológ a vedec<sup>1</sup> Pierre Teilhard de Chardin, patril k významným osobnostiam 20. storočia, ktorý sa preslávil predovšetkým svojou evolučnou koncepciou. Evolúcia v jeho diele predstavuje komplexný fenomén, v ktorého ponímaní koreluje prírodovedecký, filozoficko-teologický a spirituálny prístup.

## FENOMÉN GLOBALIZÁCIE

Niet pochyb o tom, že žijeme v období globalizácie a tento termín sa stal takmer módnym trendom. Čo však presne tento termín znamená, alebo čoho sa globalizácia týka? Globalizáciou môžeme zjednodušene rozumieť určitú vzájomnú „súvislosť“, resp. „prepojenosť“, ktorá sa týka každého z nás bez výnimky, ako to podľa mňa výstižne vyjadril sociológ Zygmunt Bauman, keď tvrdil: „Mnohí chápu 'globalizáciu' ako niečo, čo musíme dosiahnuť, aby sme boli šťastní, pre iných je naopak príčinou nešťastia. Je to však nezmeniteľný osud sveta, neodvratný proces, ktorý každého z nás zasahuje s rovnakou intenzitou. Všetci sa 'globalizujeme' – a 'globalizovať' sa' znamená pre všetkých 'globalizovaných' v podstate to isté“ (Bauman, 2000, 7).

---

<sup>1</sup> Ako na to upozorňuje aj Plašienková: „Bol predovšetkým geológ a paleoantropológ, širokej vedeckej verejnosti známy ako spoluobjaviteľ sinantropa (človeka pekinského, dnes začleneného do druhu *Homo erectus pekinensis*)“ (Plašienková, 2008, 535).

Myslím si, že uvedené Baumanovo vyjadrenie na margo globalizácie pozoruhodne pripomína proces *postupného združovania, zjednocovania či navíjania ľudstva na Zemi*, ktoré Pierre Teilhard de Chardin označil termínom „*planetizácia*“. Chardin to vyjadril slovami: „*Planetárnym zhromažďovaním a združovaním všetkých jednotlivých reflexií v skutočnosti mieri (ľudstvo – doplnil R.G.) ku kolektívnemu a vyššiemu druhému kritickému bodu reflexie*“ (Chardin, 1990, 252). Teda v procese, ktorý Chardin charakterizoval a označil ako planetizácia ľudstva, môžeme „vidieť“ súčasný proces globalizácie. Globalizácia potom znamená určitý fundamentálny proces vzájomného zblížovania, Teilhardovými slovami povedané – konvergovania ľudstva, prostredníctvom určitých procesov globalizácie. Ako tvrdí súčasný nemecký filozof Rüdiger Safranski, s ktorého názorom súhlasím, ide o „*ekonomické a technické procesy globalizácie, vďaka ktorým narastá hustota prepojenia: ekonomicky, kultúrne, turisticky, vedecky, technicky a komunikačne... Moderná globalizácia je sebareferenčná, a pokiaľ ide o komunikačné techniky, prebieha dnes už úplne v reálnom čase... Pomocou globálnej informačnej technológie sa v každom kúte sveta dozvedáme, čo všetko sa všade na svete deje*“ (Safranski, 2006, 16-17).

## GLOBALNE INFORMAČNÉ TECHNOLOGIE A NOOSFÉRA

Jedným z mnohých prejavov súčasného fenoménu globalizácie je aj rozvoj informačno – komunikačných technológií, ako mobilných telefónov, satelitov a najmä globálnej informačnej siete (world wide web), teda internetu. Informačné prostriedky nám umožňujú simultánnu komunikáciu s blíznymi z ktorejkoľvek časti Zeme. Obzvlášť internet je dnes evidentným pokorením priestoru, ktorý nám umožňuje „byť“ v okamihu na ktoromkoľvek mieste. Internet je preto naozaj akousi globálnou sieťou, ktorou sme všetci navzájom spojení a kde konanie jednotlivca, či už pozitívne alebo negatívne, má nepopierateľný „dopad“ na každého člena a zároveň na celú globálnu spoločnosť. Čoraz viac ľudí „žije“ v alternatívnej realite, ktorou je virtuálny svet, a čo je zároveň i dôvodom nazývať našu dobu ako „informačnú éru ľudstva.“

Som toho názoru, že príchod informačnej éry a vzájomnej prepojenosti, ako jedného z podstatných vlastností globalizácie, anticipoval a vo svojom hlavnom diele *Le Phénomène humain*<sup>2</sup> Chardin vyjadril slovami: „*Počas niekoľkých generácií sa okolo nás naviazalo mnoho hospodárskych i kultúrnych vzťahov a pribúda ich ďalej geometrickým radom. Okrem chleba... potrebuje dnes každý človek denne i svoju dávku železa, medi a bavlny; svoju dávku elektriny, nafty a uránu; svoju dávku objavov, filmov a noviniek zo sveta. Nikomu z nás už na obživu nestačí akokoľvek veľký kus poľa, ale potrebuje celú Zem*“ (Chardin, 1990, 205).

Ľudstvo podľa neho vytvára „syntézu vo veľkom“, „megasyntézu“, resp. „super-usporiadanie“, ktoré individuálne i kolektívne zahŕňa všetkých ľudí na Zemi. Kolektívne spoločenstvo ľudí vytvára svojim myslením, myšlienkovú sféru – *noosféru*. V tejto súvislosti definuje Web Dictionary of Cybernetics and Systems *noosféru*, ako „priestor obsadený totalitou informácií a ľudského poznania, ktoré sú kolektívne dostupné človeku.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Práca vyšla po autorovej smrti v Oeuvres I. v roku 1955, hoci Chardin ju napísal už počas pobytu v Číne v rokoch 1938 – 1940. V českom preklade vyšla pod názvom *Vesmír a lidstvo* v roku 1990, v slovenskom preklade dodnes absentuje.

<sup>3</sup>Principia Cybernetica Web (Web Dictionary of Cybernetics Systems). Dostupné na internete: <<http://pespmc1.vub.ac.be/ASC/NOOSPHERE.html>>.

## NOOSFÉRA

### Evolúcia myslenia – noogenéza

Podľa Chardina v celých „dejinách“ evolúcie ľudského druhu existuje jedno obdobie, ktoré má obzvlášť výnimočné miesto. Týmto obdobím je neolit, mladšia doba kamenná. Konvergencia psychickej energie a vznik reflexívneho vedomia u druhu *homo sapiens* sa podľa neho prejavuje aj zmenou spôsobu života. Tá spočíva v usadlejšom a lepšie organizovanom spôsobe života, ako je napríklad prechod od zberu a lovu k poľnohospodárstvu a chovu dobytku. V neolite teda po prvýkrát v evolúcii ľudstva vystupuje do popredia *socializácia*. „Až v neolite začína medzi ľudskými prvkami dochádzať k veľkému spájaniu, ktoré sa už nikdy nezastaví. Neolit je doba, ktorou prehistorici pohrdajú, pretože je príliš mladá; história ju zanedbáva, pretože jej fázy nemožno presne datovať. Napriek tomu je to obdobie medzi všetkými minulými vekmi kritické a slávne: je to zrodenie civilizácie“ (Chardin, 1990, 171). Vývoj ľudského druhu – *antropogenéza*, v geologickom období neolitu, podľa Teilharda výrazne mení charakter. Táto zmena priamo súvisí s nárastom vedomia ľudského druhu. Na označenie vývoja ľudského myslenia (ducha) používa Chardin termín „*noogenéza*“. Tento termín je odvodený z gréckeho slova *nous*, ktoré znamená rozum, myseľ, duch a gréckeho slova *genesis*, s významom vznik, pôvod, zrod. Noogenézou teda Chardin označuje duchovnú evolúciu ľudského druhu a v jej rámci i každého jednotlivca. K nárastu vedomia a istej „stagnácii“ po fyziologickej stránke človeka, sa autor vyjadril nasledovne: „Počnúc neolitom začína vplyv psychických činiteľov zreteľne prevládať nad stále tlmenejšími variáciami somatických faktorov“ (Chardin, 1990, 174).

### *Socializácia*

V rámci noogenézy ľudského druhu zohráva významnú úlohu *socializácia*. Pritom však musíme mať na zreteli, že podľa Chardina sa *socializácia* netýka iba človeka a ľudstva, ale aj ďalších organických druhov. „V *socializácii* – teda v *symbiotickom združovaní histologicky voľných a značne individualizovaných častíc prostredníctvom psychických väzieb* – sa zreteľne prejavuje základná a univerzálna vlastnosť oživenej hmoty. Stačí si len všimnúť, ako sa u živočíchov každá dedičná línia, ktorá dosiahla istej špecifickej zrelosti, snaží združiť podľa typu svojich inštinktov väčší či menší počet jedincov v nadindividuálne komplexy“ (Chardin, 1993, 61). Vo všeobecnom zmysle je *socializácia* atribútom psychogenézy živých organizmov. Na druhej strane, keďže iba človek disponuje reflexívnym vedomím, je *socializácia* najmarkantnejšia práve u ľudí – teda v procese noogenézy. „Možno teda povedať, že sa človekom otvára nová kapitola zoológie, lebo u neho už nejde o niekoľko izolovaných skupiniek, ale prvýkrát sa tu chystá *totalizácia celého* – a navyše všadeprítomného fyly (druhu, kmeňa) naraz, v celku a po celej Zemi. *Etnické a sociálne zjednocovanie vyzdvihuje pozvoľna človeka, ktorý sa objavil pôvodne ako druh, do postavenia nového zvláštneho obalu Zeme*“ (Chardin, 1993, 62).

### Myšlienkový obal Zeme – noosféra

Tento „nový zvláštny obal Zeme“, o ktorom sa Chardin zmiňuje v hore uvedenom citáte, je „myšlienkový obal Zeme“ – „*noosféra*“. Termín *noosféra* je odvodený od gréckeho slova *nous*, ktoré znamená rozum, myseľ, duch a slova *sphaire*, označujúceho oblasť, prostredie. Súhlasím sa s názorom Plašienkovej, že „*ide teda o oblasť ľudského rozumu, myslenia, sféry, ktorú vytvárajú jedinci, spoločnosti, národy, rasy či rozmanité kultúry. V teilhardovskom*



*interpretačnom aplikačnom rámci predstavuje noosféra ‚sféru duchovného obalu‘ našej planéty Zem“ (Plašienková, 2006, 28).*

*Noosféra je akýsi „výsledný produkt“ celej myšlienkovvej a duchovnej činnosti – myslenia, cítenia, túžob, chcenia, snívania, slov, činov, teda duchovnej evolúcie ľudstva – noogenézy. Noosféru by som prirovnal k myšlienkovému alebo duchovnému „zrkadlu“, ktoré „odzrkadľuje“ či „zobrazuje“ duchovný stav ľudstva na Zemi, od prekročenia prahu reflexie vo vedomí až po súčasnosť. Ľudstvo si tak neustále tvorí a pretvára svoje „myšlienkové ovzdušie“, svoj „duchovný obal“, ktorým si určuje smerovanie svojej budúcnosti. Z toho vyplýva, že ľudstvo si je samo plne zodpovedné za utváranie svojej noosféry; a mohli by sme povedať, svojho „kolektívneho duchovného osudu“. Analogicky si je každý jednotlivec plne zodpovedný za svoju spirituálnu budúcnosť a svoj duchovný vývoj má „vo svojich rukách“. To zároveň znamená, že každý človek nesie zodpovednosť nielen za seba, ale aj za náš „kolektívny obraz“, za náš duchovný obal – noosféru chcel by som akcentovať, za náš kolektívny duchovný osud. Každý jednotlivec je tak tvorcom na svojej individuálnej úrovni – mikroúrovni, čím zároveň vplýva na celok – ľudstvo, ktoré je tvorcom na makroúrovni.*

Chardinova koncepcia noosféry je teda vyústením procesu noogenézy a relatívnym zavŕšením duchovne zjednoteného ľudstva. Ako uvidíme neskôr, absolútnym zavŕšením spirituálnej evolúcie ľudstva bude zjednotenie s Bohom – s bodom Omega.

### ***Vplyv socializácie na utváranie noosféry***

Duchovná evolúcia človeka a ľudstva a celkové utváranie noosféry smeruje spoločne s už spomínanou socializáciou. Z toho vyplýva, že Teilhard pripisoval fenoménu socializácie mimoriadny akcent. Socializáciu ako „hybnú silu noogenézy“ a napokon aj celkové vytváranie noosféry chápal Chardin v dvojfázovom smerovaní: divergentnom a konvergentnom. Pribeh socializácie a utváranie noosféry prirovnal k šíreniu vlny (socializácie) uprostred gule (planéta Zem) smerom od jedného pólu k druhému. „*Planétarne navíjanie ľudstva na seba prebiehalo v historickej skutočnosti pomaly a tiež sa ako celok prirodzene člení do dvoch hlavných fáz, ktoré musíme pozorne odlíšiť. Predstavme si vlnu, ktorá sa šíri vo vnútri nejakého pevného telesa, napríklad zemegule, od jedného pólu k druhému. Po celej svojej dráhe sa táto vlna šíri zakriveným, a teda ‚zblížujúcim‘ prostredím. A predsa sa až do polovice, až k rovníku, rozbieha do šírky, a až potom sa začína sťahovať dohromady. Možno povedať, že veľmi podobne prebiehalo tiež ustanovenie noosféry v dejinách“ (Chardin, 1993, 62-63).*

### ***Divergentná a konvergentná socializácia***

V prvej fáze socializácie – *fáze rozpínania*, Chardin poukazuje na „vetvenie“ ľudského druhu a vznikanie prvých civilizácií. Od prelomového obdobia neolitu nastáva nárastom ľudského vedomia zároveň zväčšovanie počtu civilizácií. Tento proces je charakteristický narastajúcou individualizáciou jednotlivcov a jednotlivých národov, rás a kultúr. Podľa neho ale táto individualizácia vedie stále viac a viac k egoizmu a nespokojnosti tak jednotlivcov, ako i národov, rás, štátov, teda vyšších zoskupení ľudí. Preferovanie vlastných cieľov, netolerantnosť a ignoranciazáujmov iných ľudí je podľa neho skutočným dôvodom neustále sa zvyšujúceho napätia, konfliktov a kríz medzi ľuďmi, národmi a krajinami.

Kritiku „filozofie izolacionizmu“ prezentoval Chardin vo svojej hlavnej práci *Le Phénomène humain*, nasledovne: „*Izolácia individua a izolácia skupiny – dve rôzne formy rovnakej taktiky... obidve sa mýlia a nás klamú tým, že prehliadajú podstatný jav ‚prirodzeného zrastania zrníek myslenia‘. Tým zakrývajú a deformujú skutočné obrisy noosféry a biologicky znemožňujú, aby sa začal tvoriť skutočný duch Zeme“ (Chardin, 1990, 200). Izolacionizmus*

či už na individuálnej úrovni (preferovanie záujmov egocentrického jednotlivca) alebo kolektívny (preferovanie vlastného národa, rasy, štátu), sú podľa Teilharda „brzdou“ noogenézy jednotlivca a ľudstva. Chardin argumentuje tým, že duchovný vývoj jednotlivca je možný iba v spoločenstve s ostatnými ľuďmi, teda koexistenciou, ktorá je protikladom k spomínanému izolacionizmu. Autor túto skutočnosť explicitne vyjadril slovami: „*Žiadny jedinec nemôže ísť ďalej a nemôže rásť inak než spolu so všetkými ostatnými a s ich podporou*“ (Chardin, 1990, 204). Práve tak odmietal aj kolektívny izolacionizmus určitého národa, rasy, etnika, štátu či náboženstva. Z toho teda vyplýva fakt, že Teilhard bol odporcom akýchkoľvek prejavov nacionalizmu, šovinizmu a rasizmu ako prekážok duchovného vývoja ľudstva na Zemi. V tejto súvislosti doslova hovorí o strate „zmyslu pre druh“, teda o absencii spolupatričnosti, tolerancie a ľudskosti v nás, ktorý sa podľa neho naplno prejavil v 19. storočí. „*V tomto období, ktoré historicky zodpovedá plnému „rozpínavému“ rozvinutiu noosféry, dosiahla izolácia jednotlivých ľudských častí, ktorých sebecké tendencie rozdúchalo najmä nastolenie prvej prakticky svetovej kultúry, skutočne svoje maximum, zatiaľ čo u tohto fyla, ktoré už takmer pokrylo Zem, vnútorne ochabnutý „zmysel pre druh“ klesol automaticky na minimum*“ (Chardin, 1993, 72).

Druhá fáza socializácie – socializácia s konvergentným charakterom, ktorá podľa Chardina začala v 20. storočí, je v znamení narastajúceho zblížovania a konvergencie duchovnej energie (myslenia, cítenia, lásky) ľudstva. Túto etapu socializácie v kontexte noogenézy nazval aj *fázou stlačovania*, čím chcel, podľa môjho názoru, vyjadriť proces vzájomného zblížovania sa medzi ľuďmi, národmi, rasami a štátmi. Na rozdiel od prvej fázy socializácie, ktorá bola len akýmsi „prechodným“ štádiom noogenézy ľudského druhu, je táto fáza plným vyjadrením zákona evolúcie – *zákona komplexnosti a vedomia*.

Druhá etapa socializácie je teda charakteristická konvergenciou ľudských vedomí a môžeme tiež povedať, že je duchovne zjednocovacím procesom, čím bezprostredne súvisí s procesom personalizácie.

## Planetizácia a noosféra

Hoci Teilhard akceptoval výsledky Darwinovho výskumu v biológii, ako napríklad prírodný výber druhov a boj o život, jeho primárnym cieľom bola snaha ukázať evolúciu v oveľa širšej perspektíve. Môžeme povedať, že táto perspektíva je vskutku kozmická, pretože Chardinova koncepcia spirituálnej evolúcie zahŕňa nielen vývoj jednotlivca, ľudstva ale i celého vesmíru. Jeho koncepciu duchovnej evolúcie môžeme do veľkej miery pochopiť z jeho dvoch evolučných postulátov: „*Evolúcia = vzostup vedomia; Vzostup vedomia = dôsledok zjednotenia*“ (Chardin, 1990, 203).

Zjednocovaniu, ktoré v konečnom dôsledku prekonalo počiatkový rozptyl, t.j. vetvenie druhov v procese tvorby biosféry, venoval mimoriadnu pozornosť. „*...zjednocovanie – to je hybná sila a koniec koncov celé tajomstvo hominizácie*“ (Chardin, 1990, 203). To znamená, že skutočný význam evolúcie ľudského druhu – *antropogenézy*, nadobudne svoj plný význam a opodstatnenie iba v pokračovaní „vyššieho“ štádia, v duchovnej evolúcii – v noogenéze. Chardin vo svojom duchovnom „projekte“ budúcnosti ľudstva často hovorí o „nadčloveku“, resp. o „nadľudstve“. Chcel by som však upozorniť, že v nijakom prípade nejde o „nadčloveka“, ako ho chápal Friedrich Nietzsche, nehovoriac už o zvlgarizovanom interpretovaní v podaní nacistických ideológov, ktorých účelové dezinterpretovanie Nietzscheho koncepcie „nadčloveka“ sledovalo ich „rasovú mytológiu“. Tento fakt je evidentný, keď si uvedomíme, že Teilhard explicitne kritizoval individualizmus a egoizmus. „*Východisko sveta, brána budúcnosti a vstup do nadľudskej oblasti sa neotvorí ani niekoľkým privilegovaným, ani jednému vyvolenému národu. Povolí jedine pod náporom všetkých a to v smere, kde sa všetci môžu spojiť a dosiahnuť dokonalosť duchovnou obnovou Zeme*“ (Chardin, 1990, 204-

205). Chardin chcel termínmi „nadčlovek“, „nadľudstvo“ a „nadľudská sféra“ vyjadriť vyššie štádium duchovného rozvoja človeka a duchovnej evolúcie ľudstva. Myslím si, že nadľudskou sférou má Teilhard na mysli právenoosféru, ktorá sa tvorí dynamickým procesom noogenézy.

Noosféru preto nemôžeme chápať staticky, ale skôr v zmysle neustále sa meniacej vrstvy či obalu. Dynamický charakter noosféry by sme si mohli názorne predstaviť v zmysleneustále sa meniacej atmosféry našej zemegule. Duchovný obal Zeme je teda „atmosférou“ všetkých ľudských myšlienok, pocitov, túžob a predstáv, ktoré sa tu vzájomne prelínajú. Proces vzájomného prelínania a ovplyvňovania ľudí, ktoré Teilhard explikuje ako navíjanie ľudstva na seba, nazýva termínom „planetizácia“. Výstižnú charakteristiku Chardinovho pojmu noosféra podáva Plašienková: „Je však zároveň štruktúrovaným systémom, ktorý predstavuje diferencovanú jednotu mnohosti individuálnych reflexií združených do jediného aktu spoločnej reflexie, čiže ko-reflexie... Navyše, podstatná hodnota ľudského úsilia, ktoré tvorí noosféru, musí mať podľa Teilharda jednoznačne nezvratný a trvalý charakter.“ (Plašienková, 2006, 32). Duchovná evolúcia ľudského druhu (*homo sapiens sapiens*) je možná vďaka špecifickým vlastnostiam či atribútom ľudstva. Ako ďalej uvádza vo svojej štúdiu Plašienková: „Dalo by sa povedať, že noosféra sa vlastne vytvára vďaka trom základným vlastnostiam ľudstva ako biologického druhu: reflexii (schopnosti myslenia a sebauvedomenia), tvorivej invencii (myšlienkovvej vynaliezavosti) a schopnosti konšpirácie (v zmysle spolu-myslenia, koreflexie)“ (Plašienková, 2006, 30).

## Personalizácia

V Chardinovej evolučnej koncepcii má nezastupiteľné miesto *personalizácia*. Ako som už uviedol, personalizácia bezprostredne súvisí s druhou fázou socializácie – fázou rozpínania. Istú predstavu o tom, čo mal termínom personalizácia Teilhard na mysli, si môžeme urobiť z jeho nasledujúceho vyjadrenia: „*Personalizácia, to je to vnútorné prehlbovanie vedomia..., ktorým sme... charakterizovali individuálny osud každého jedinca, ktorý prekročil prah reflexie a stal sa plne sám sebou*“ (Chardin, 1990, 216). Myslím si, že v tejto téze Chardin explicitne prezentuje svoje chápanie personalizácie človeka, ktoré úzko súvisí i s chápaním personalizácie celého ľudstva. Personalizačný proces na úrovni individuálneho človeka nie je teda nejaký separovaný a izolovaný proces, ale je vo vzájomnej väzbe s „kolektívnym“ procesom personalizácie.

Podľa Chardina je každý človek vo svojej najvnútornejšej podstate, svojím duchovným „centrom“, „stredom“ spätý s ostatnými „stredmi“ (podstatami) ľudí, z čoho potom vyplýva vzájomná vnútorná prepojenosť a vzťah celého ľudstva. Okrem vzájomnej duchovnej prepojenosti ľudstva, Teilhard poukazuje aj na náš „vzťah“ s Absolútnym Bytím, ktorým nie je nejaký abstraktný ideál či filozofický konštrukt, ale konkrétny a osobný Boh. Osobný aspekt Boha je podľa neho manifestovaný v osobe Krista, pričom nemal na mysli iba historického Ježiša z Nazaretu. Chardin predovšetkým akcentoval jeho božský a kozmický rozmer – Kristus ako osobný aj univerzálny Kristus – Omega, Boh, s ktorým je každý jednotlivec a ľudstvo duchovne späté a ku ktorému na svojej duchovnej ceste smeruje. Z uvedeného je zrejmé, že z aspektu jednotlivca Chardin rozdeľoval proces personalizácie do troch vzájomne súvisiacich fáz. „*V procese nášho vnútorného zjednocovania – našej personalizácie – je možné pri bližšom skúmaní rozlíšiť tri fázy, tri kroky, tri nasledujúce a združené pohyby. Aby bol človek plne sám sebou, aby plnohodnotne žil, musí sa 1. sústrediť sám v sebe; 2. vyjsť zo seba a sústrediť sa v „druhom“; a 3. nájsť plný stred v niečom väčšom, než je on sám*“ (Chardin, 1970, 162).

Tieto tri fázy personalizácie človeka pomenoval ako fázu *centrácie*, *decentrácie* a *nadcentrácie*, resp. *supercentrácie*. Treba však upozorniť, že tieto tri fázy nenasledujú po

sebe v zmysle „chronologickom“, pretože sa podľa Chardina vzájomne prelínajú a ovplyvňujú. Uvedené rámcovanie je teda skôr metodologické, ako na to upozorňuje aj Plašienková: *„Pri interpretácii personalizačného procesu je dôležité si pamätať, že nie je ani z ontologického, ani z epistemologického aspektu uzavretým a izolovaným procesom. Predpokladá relačnú väzbu na druhého človeka (ľudí) a jeho (ich), osobné, vnútorné centrum ako psychickú (duchovnú) dimenziu, ktorá spolu s biologickou rovinou tvorí štruktúru ľudskej bytosti. Zároveň však ide aj o spätosť s absolútnou, duchovnou (ale nie abstraktnou a anonymnou) dimenziou – teda s Bohom v jeho osobnom ponímaní... Z metodického hľadiska by sme personalizačný proces na úrovni ľudského individua mohli rozdeliť do troch navzájom spätých fáz... Tento trojfázový proces v takomto priereze je procesom vnútorného zjednocovania, zdokonaľovania a sústreďovania sa človeka na seba, na iných ľudí a na Boha, čím konštituuje, spoluutvára svoju osobnú identitu“* (Plašienková – Kulisz, 2004, 60).

Prvou fázou personalizácie je podľa neho *fáza centrácie*, ktorá predstavuje zameranie pozornosti na seba samého, na svoj osobnostný rast a na svoje intelektuálne, morálne a duchovné kultivovanie. Fázu centrácie Teilhard interpretoval slovami: *„Nielen fyzicky, ale aj intelektuálne a morálne je človek človekom len vtedy, keď sa stále kultivuje... Aby sme boli plne samými sebou, musíme po celý život pracovať na našom organizovaní – to znamená, musíme vnášať stále viac poriadku a jednoty do našich myšlienok, citov, do nášho správania... Byť – to predovšetkým znamená uskutočniť sa a nájsť sa“* (Chardin, 1970, 163).

Druhú fázou personalizačného procesu Chardin pomenoval *fáza decentrácie*, ktorej podstatou je „decentrovanie“ – teda prenesenie pozornosti jednotlivca zo seba samého smerom na druhého človeka, resp. k ostatným ľuďom. Iba presmerovaním pozornosti zo seba samého a upriamením „pohľadu“ na druhého človeka (ľudí), môže jednotlivec dospieť k svojmu naplneniu a sebavyjadreniu v láske. Teilhard tvrdí, že *„človek nemôže dôjsť až k cieľu samého seba, pokiaľ zo seba nevystúpi a nezjednotí sa s druhými tak, aby sa týmto zjednotením vytvoril istý prírastok vedomia – v súlade so zákonom komplexnosti“* (Chardin, 1970, 164). V tomto kontexte sa nám potom podľa neho ukáže aj význam a aktuálnosť lásky, pretože jej „funkcia“ spočíva v naplnení a „dotváraní“ človeka na láskyplnú duchovnú bytosť.

Poslednú fázou, *fázu nadcentrácie / supercentrácie* tvorí podľa Chardina finálne zjednotenie človeka a ľudstva v niečom transcendentnom, čo každého jednotlivca i ľudstvo ako celok ďaleko prekračuje a presahuje. V tejto poslednej fáze sa jednotlivec sústreďuje na Transcendentno, ktorým je osobný Boh, Kristus-Omega, v ktorom sa nakoniec spolu s ostatnými ľuďmi duchovne zjednocuje. Teilhard sa k tejto finálnej fáze vyjadril slovami: *„...aby sme skutočne boli... nestačí sa teda rozvíjať seba samému – ani dávať sa druhému, ktorý mi je rovný – , ale je treba sa podriaďiť a priviesť svoj život tomu, ktorý je väčší ako ja. Inak povedané, predovšetkým byť; potom milovať; a nakoniec adorať. To sú prirodzené fázy našej personalizácie“* (Chardin, 1970, 165).

Myslím si, že Chardinovu myšlienku o vzájomnej prepojenosti jednotlivca, ľudstva a procesu personalizácie, môžeme nájsť aj v jeho nasledovnej formulácii: *„Tá istá funkcia pre individuum i pre súhrn syntetizovaných prvkov“* (Chardin, 1990, 216). „Tou istou funkciou“ je podľa môjho názoru práve proces personalizácie. Personalizácia je vlastne procesom „zvnútorňovania“, „zosobňovania“, kedy sa človek stáva viac „osobou“. Inými slovami, človek sa stáva viac vedomou, spirituálnou bytosťou. Byť „viac vedomým“ znamená byť viac sebauvedomeným, viac prežívajúcim v zmysle myslenia a cítenia, viac chápujúcim a najmä viac láskyplnejším. Len vďaka personalizácii môže človek „cítiť“, resp. „vnímať“ spolupatričnosť, porozumenie a súcít so svojimi blíznymi a prežívať vnútornú jednotu s ľudstvom, svetom, vesmírom a napokon i s Bohom. Ako vyplýva aj z hore uvedeného, v Chardinovej koncepcii spirituálnej evolúcie sa kladie značný akcent na hodnotu individuálnej duchovnej jedinečnosti každého človeka a na zachovanie osobnej identity jednotlivca. Pritom však Teil-

hard upozorňuje, že rozvoj duchovnej individuality neznamena rozvoj egoizmu<sup>4</sup> človeka, pretože duchovný rozvoj, rast „osobného“ v človeku znamená rast duchovnej sústredenosti. Ego-centrizmus a sebecká snaha o izoláciu s cieľom rozvoja svojho ega, naopak, vedie podľa nehoku divergencii a „pádu“ (v zmysle pripútanosti) do hmotnej plurality. To znamená, že ak máme byť ako ľudia naplno „prejavení“, resp. „vyjadrení“ sami v sebe, teda ak máme dosiahnuť svoju maximálnu možnú „výšku“ alebo „hĺbku“ – „supervedomie“, musíme podľa Chardina smerovať, duchovne konvergovať a zjednocovať sa spolu s ostatnými prostredníctvom lásky.

Duchovná evolúcia človeka a ľudstva má teda personálny charakter, ktorý sa podľa neho vzťahuje aj na celý vesmír. *„Vesmír z tohto hľadiska nestráca nič na svojej nesmiernosti a nie je teda antropomorfný, zato rozhodne dostáva tvár, takže ak ho budeme chcieť myslieť, zakúšať a v ňom konať, musíme sa dívať v smere svojej duše a ešte ďalej za ňu, a nie opačným smerom... Vesmírne a osobné (to jest sústredené) sa teda nielen nevyklučujú, ale rastú rovnakým smerom a jedno v druhom súčasne vrcholia“* (Chardin, 1990, 216). Z uvedených téz je evidentné, že Chardinova evolučná koncepcia je nemysliteľná bez aspektu personalizácie, ktorý sa vzťahuje nielen na evolúciu človeka, ľudstva, ale i celého vesmíru.

Podľa môjho názoru, sa k Chardinovmu ponímaniu vzťahu človeka, blížnych, lásky a Boha pregnantne vyjadril Chauchard, keď napísal: *„Jednotlivec má celý svoj život rásť v láske, stávať sa osobnosťou, aby zostal verný dynamickému vzostupu ľudskej prirodzenosti. Jeho úsilie nemá prestávať z obavy pred pádom. A jednotlivec tým, že rastie, necháva rásť i druhých, rozvíja ľudské možnosti. Toto postupné dozrievanie v láske, ktorá zmysluplne používa realitu tela, sa stále viac zduchovňuje, nemôže vyústiť v ničote, ale smeruje k prameňu celkového výstupu, k stretnutiu s Bohom – Láskou v prechode na iné bytie. Človek sa nevybuduje sám, totiž nezachráni sa sám, ale láskou vo svojom srdci ktorú tam vkladá milosť Božia...“* (Chauchard, 2005, 30).

## ZÁVER

Chardinova koncepcia noosféry je teda akýmsi „prorockým“ vyjadrením sveta informácií. Teilhard chápal noosféru ako myšlienkový obal Zeme, ktorý rozšírením na informáciu, môžeme chápať zároveň ako informačný obal či vrstvu Zeme. Keď si uvedomíme množstvo ľudí, ktorí telefonujú, prijímajú signál televíznych a rozhlasových vysielačov, posielajú elektronickú poštu, SMS správy alebo „surfujú“ na internete, môžeme si predstaviť množstvo elektromagnetického vlnenia, obaľujúceho našu Zem. Keď si ďalej predstavíme každý signál medzi príjemcom a prijímateľom vo forme „energetického vlákna“, vznikne nám „dokonalý obraz“, ktorý sa nám Teilhard pokúšal ukázať.

Ohľadom Chardinovej koncepcie noosféry a informačno-komunikačného sveta sa podľa môjho názoru výstižne vyjadril Pavol Rankov slovami: *„Cyberspace a internet sú technologickou a sociálnou podmienkou pre vznik noosféry. Fungujú ako veľký zjednocovateľ, ktorý spája nielen myšlienky, ale aj mysle ľudí. Je to svet informácií, ktorý prichádza namiesto hmotného sveta. Internet nie je novou masovokomunikačnou technológiou (preto sa ani nedá opísať starou terminológiou teórie komunikácie), ale je novou paradigmou ľudstva, novým diskurzom, v ktorom budeme odteraz žiť. Internet je svet. Nielen svojou veľkosťou (veď na webe je už viac ako miliarda stránok), ale aj štruktúrou, ktorá dosť verne kopíruje štruktúru ľudskej spoločnosti“* (Rankov, 2000, 12).

Informačné technológie a médiá vytvárajú to, čo Jean Baudrillard nazýva hyperrealitou. *„V minulosti bol obraz ilúziou, dnes však do neho vstupujeme. Dnes sa obraz stáva rea-*

<sup>4</sup>Egoizmus podľa Chardina predstavuje nebezpečenstvo najmä v *centracii* – v prvej fáze personalizácie.

*litou – virtuálnou realitou*“ (Baudrillard, 1994, 72). Aj v minulosti, aj dnes platí, že znak zastupuje realitu. Dôležité však je, že slovo *zastupovať* má dva významy. V minulosti znak zastupoval – čiže predstavoval – realitu, dnes znak zastupuje – čiže nahrádza – realitu. Môžeme teda povedať, že Pierre Teilhard de Chardin anticipoval nielen fenomén globalizácie, ale predpovedal i rozvoj globálnych informačných technológií a techniky. Samotný autor sa na margo vedecko – technického pokroku vyjadril: „...vd'aka úžasnému... objavu elektromagnetických vln je každý jednotlivý človek súčasne aktívne i pasívne prítomný všade na mori i na súši a má tak rozsah celej Zeme“ (Chardin, 1990, 205).

Myslím si, že i z uvedeného citátu je zrejmé, že Chardin kládol mimoriadny dôraz na globálnu perspektívu a v jej rámci na vzájomné prepojenie či spojenie medzi ostatnými ľuďmi, svetom ale i s celým vesmírom. Zjednodušene môžeme povedať, že Teilhard myslel „globalisticky“, či jeho slovami – „planetárne“. Jednotlivý človek, národy, rasy a teda i celé ľudstvo, tvorí vzájomnú sieť vzťahov a informácií, kde aj ten najmenší „prvok“ či „informácia“ má bezprostredný dosah a dopad na makroúroveň alebo kozmický celok. Možno na prvý pohľad trochu jednoduchý alebo vágny výrok, že „všetko so všetkým súvisí“, tak v kontexte Chardinovej filozofie i súčasnej globalizácie nachádza svoje seriózne opodstatnenie. Anticipácia súčasného fenoménu globalizácie je podľa mňa evidentná aj z jeho tvrdenia: „...kríza, ktorá vážne začala už v mladšej dobe kamennej a na súčasnej Zemi sa blíži k vrcholu, plynie predovšetkým... z toho, že ľudstvo sa stalo masou (mohli by sme povedať, že sa 'planetizovalo'). Národy a civilizácie dospeli do takej miery vonkajších stykov, hospodárskej závislosti a duchovnej komunikácie, že ďalej už nemôžu rásť inak, iba tak, že sa prelínajú“ (Chardin, 1990, 210).

Na záver by som ešte uviedol, v čom ja osobne vidím Chardinov odkaz pre ľudstvo, a teda i možnú inšpiráciu pre súčasné riešenie globalizačných problémov. Nazdávam sa, že najväčší prínos Chardinovej filozofickej koncepcie spočíva v „ukázaní“ optimistickej a zmysluplnej perspektívy života človeka i ľudstva ako celku. V ukázaní zmyslu a hodnoty duchovnej evolúcie človeka, ktorý na svojej spirituálnej „ceste“ smeruje spolu s ostatnými k svojmu završeniu a zjednoteniu v bode Omega. Za mimoriadne dôležitý pokladám aj Teilhardov akcent na večnosť ľudského ducha, a tým na zmysluplnosť a opodstatnenosť nášho celkového úsilia.

Za rovnako dôležité pokladám i apelovanie na zodpovednosť, spolupatričnosť, toleranciu a lásku, ktorá svojou prítlačivou silou vo vesmíre všetko spája a prostredníctvom ktorej naplníme zmysel svojho bytia – zjednotením v Absolútnom Bytí – v Bohu. Ohľadom Teilhardovej výzvy, resp. filozofického odkazu ľudstvu, ktoré čelí mnohým ťažkostiam súčasnej globalizácie (napr. prehlbovanie rozdielu medzi bohatými a chudobnými, medzinárodný terorizmus, globálne otepľovanie, preľudnenie ľudstva, takmer neobmedzená ekonomická moc nadnárodných korporácií devastujúcich krajinu, problém globálnej chudoby a hladu atď.) súhlasím s názorom Michela Camdessus, ktorý sa na margo Chardinovho myšlienkového odkazu vyjadril slovami: „Teilhard de Chardin... zanechal tým, ktorí nesú zodpovednosť za beh sveta, niekoľko smerníc, aby sa ich snahy rozvíjali v „perspektíve humanizácie“. Dajú sa zhrnúť do troch základných odporúčaní: spoločne konať vo väčšej spoločnej nádeji, budovať súdržnosť sveta, podporovať ľudskú solidaritu“ (Camdessus, 2005, 160).

## LITERATÚRA

1. BAUDRILLARD, J. 1994. Dokonalý zločin. In: Text, 1994, č. 2, s. 72. In: RANKOV, Pavol. *Teilhard de Chardin a informačná spoločnosť: Informácie bez sveta, či svet bez informácií*, s. 13

2. BAUMAN, Z. 2000. *Globalizácia*. Bratislava : Kalligram, 2000. 123, s. ISBN. 80-7149-335-X.
3. CAMDESSUS, M. 2005. Pierre Teilhard de Chardin – globalizácia a budúcnosť ľudstva. In: *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá Hmota. Soubor studií*. Kolektív autorov. 2005. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2005. 180 s. ISBN 80-86715-43-4, s. 142-160.
4. CHAUCHARD, P. 2005. *Svědék lásky*. In. *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá Hmota. Soubor studií*. Kolektív autorov. 2005. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2005. 180 s. ISBN 80-86715-43-4, s.24-34.
5. PLAŠIENKOVÁ, Z. 2006. Chápanie noosféry a základy „metafyziky budúcnosti“ v myslení Teilharda de Chardin. In: *RAN*, 2006, roč. 9, č. 2, s. 27-36.
6. PLAŠIENKOVÁ, Z. 2008. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Kolektív autorov. Ed. Anna Remišová. Bratislava : Kalligram, 2008. 896 s. ISBN 978-80-8101-103-0, s. 535-548.
7. PLAŠIENKOVÁ, Z. – KULISZ, J. 2004. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava : Dobrá kniha, 2004. 215 s. ISBN80-7141-465-4.
8. RANKOV, P. 2000. Teilhard de Chardin a informačná spoločnosť: Informácie bez sveta, či svet bez informácií, In. *Infos*. Zborník z 30. Medzinárodného informatického sympózia, ktoré sa konalo v dňoch 3.-6. 4. 2000 v Starej Lesnej. Bratislava : SKK, 2000, ISBN 0-471-419-19-2. S. 12-22.
9. SAFRANSKI, R. 2006. *Kolko globalizácie unesie človek?* Bratislava: Kalligram, 2006. 96 s. ISBN 80-7149-858-8.
10. TEILHARD de CHARDIN, P. 1990. *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1990. 272 s. ISBN 80-7021-043-5.
11. TEILHARD de CHARDIN, P. 1993. *Místo člověka v přírode. Výbor studií 2*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993. 163 s. ISBN 80-205-0309-9.
12. TEILHARD de CHARDIN, P. 1970. *Chut' žít*. Praha : Vyšehrad, 1970. 243 s.
13. Principia Cybernetica Web (Web Dictionary of Cybernetics Systems). [Online]. Dostupné na internete: <<http://pespmc1.vub.ac.be/ASC/NOOSPHERE.html>>.

# SOCIÁLNE KONFLIKTY A PROJEKT SOCIÁLNEJ REKONŠTRUKCIE

## Social Conflicts and the Project of Social Reconstruction

**Mgr. Michaela Ujházyová**

Doktorandka

Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK Bratislava

Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava

e-mail: ujhazyovam@gmail.com

---

**Abstrakt:** Americký pragmatizmus sa v politickom kontexte spája s programom „strednej cesty“ odmietajúcej ostré konfrontácie revolučných zmien a vyzdvihujúcej demokratickú transformáciu spoločenských inštitúcií. V tradícii pragmatizmu plynie tento postoj priamo z teórie poznania. Prepojenie medzi názormi na politické otázky, etickou teóriou a teóriou poznania budem hľadať v prácach Johna Deweyho. Na príklade jeho interpretácie vzťahu jednoty a konfliktu (v poznaní i v sociálnom konaní) sa pokúsím ukázať špecifické chápanie miesta sociálneho konfliktu v procese transformácie spoločnosti.

**Abstract:** American pragmatism is being associated with the political program of “the middle way” which refuses sharp confrontations of revolutionary change and promotes democratic transformation of social institutions. This stand follows directly from the pragmatist theory of knowledge. I will search for interconnection between political views, ethical theory and theory of knowledge in the works of John Dewey. I will attempt to show specific understand of the role of social conflict in the process of social transformation on Dewey’s interpretation of the relationship between unity and conflict.

**Kľúčové slová:** konflikt, morálne poznanie, morálne sudy, spoločenské zmeny, pragmatizmus

**Key words:** conflict, moral reasoning, moral judgments, social change, pragmatism

Konflikt je jedným z ústredných pojmov filozofie Johna Deweyho a to nielen v teoretických prácach venujúcich sa sociálnym či etickým otázkam, ale aj v Deweyho logike a teórii poznania. Vychádzajúc z predstavy organickej jednoty poznania sú tieto dva typy konfliktu či napätia (Dewey nepatrí medzi autorov dôsledných v terminológii), teda sociálny konflikt ako pojem vied o spoločnosti a napätie ako pojem teórie poznania a teórie mysle úzko previazané. John Dewey sa vo svojich ranných prácach vyrovnával s prebiehajúcim sporom na katedrách filozofie medzi metódou neo-hegeliánskeho idealizmu a metódou empirickej indukcie fyziologickej psychológie. Dewey bol v tej dobe presvedčený o správnosti Hegelovej logiky, no považoval za omylné hľadať východisko v dualizme metód a rozdelení kompetencií. Mnohé závery vtedajších predstaviteľov etiky idealizmu kritizoval a formuloval vlastný systém vedeckého a morálneho poznania, pričom vychádzal, podľa neho, z dôslednej interpretácie Hegelovej logiky (sú to predovšetkým dve práce: *Outlines of a Critical Theory of Ethics* 1891 a *The Study of Ethics: A Syllabus* 1894). Približne od roku 1895 postupne preformuloval svoje kľúčové koncepty a pozície absolútneho idealizmu opustil. No práce v ktorých formuloval základy konceptu morálneho súdu, na ktorých potom postavil teóriu inštrumentalizmu<sup>1</sup>, sú

---

<sup>1</sup> Na význam prác z obdobia Deweyho idealizmu pre porozumenie Deweyho etike upozorňuje napr. Jennifer Welchman. (Welchman 1995, 5). Rovnako tomuto obdobiu v kontexte vývinu Deweyho systému „novej logiky“ venuje pozornosť napr. Tom Burke v práci *Dewey’s New Logic* (1994).



súčasťou jeho projektu rekonštrukcie idealistickej logiky<sup>2</sup>. Pokúsim sa preto odkázať na niektoré aspekty relevantné pre problém funkcie konfliktu v procese poznávania, ktoré boli súčasťou systému logiky už v ranných prácach.

V prvej časti príspevku stručne predstavím funkciu konfliktu a napätia pre formuláciu logických súdov s dôrazom na morálne súdy a funkciu konfliktu pre rozvoj morálneho a sociálneho poznania. V druhej časti príspevku sa budem bližšie venovať sociálnemu konfliktu a nevyhnutným podmienkam pre využitie konfliktu v procese transformácie spoločnosti.

## JEDNOTA A KONFLIKT V POZNANÍ A V MORÁLKE

### Jednota a konflikt v logickom súde

Pre Deweyho logiku je východiskom jednota skúsenosti, ktorá sa nevyhnutne prejavuje aj v jednotnom charaktere logického súdu. Dewey obhajoval tvrdenie (v podstate v súlade s prevládajúcou interpretáciou absolútneho idealizmu), že vedecké súdy sú vždy len hypotetickými súdmi, ktorých obsahovú korešpondenciu s realitou môžeme (a musíme) predpokladať a ich platnosť si môžeme overiť len cez ich korešpondenciu s našou skúsenosťou. Svojim súčasníkom vychádzajúcim s rovnakých pozícií idealizmu (Bradley, F. H.; Bosanquet, B.) však vyčítal tvrdenia o zásadnom rozdiel medzi praktickými morálnymi súdmi a teoretickými súdmi o morálke.

Podrobné skúmanie vývinu Deweyho logiky v kontexte etického myslenia predkladá Jennifer Welchman v práci *Dewey's Ethical Thought (1995)*. Percepčné súdy interpretujeme ako fakty na základe konvenčných pravidiel analýzy, a tie sú určované teoretickými koncepciami, z ktorých vychádzame. Takto sa na súdy vo všeobecnosti pozerali aj Bradley a Bosanquet. Rovnako im bolo spoločné chápanie súdov ako špecifickej činnosti s určitým cieľom.

Dewey však dovedol toto tvrdenie do dôsledkov, ktoré sa od záverov spomínaných autorov o možnostiach etického poznania radikálne líšili. „Spoločný cieľ, ktorý sledujú všetky špeciálne akty usudzovania, je takpovediac konštruovanie máp reality, vďaka ktorej môžeme nasmerovať naše snaženie o dosiahnutie verejných či súkromných cieľov... Morálne praktické súdy, ak vôbec majú byť považované za súdy, musia mať rovnakú štruktúru ako ich nie morálne náprotivky. Všetky sú nástrojmi pre dosahovanie ľudských cieľov.“<sup>3</sup>(Welchman, 1995, 74-5)

V práci *Principles of Instrumental Logic (1895-6)*<sup>4</sup> vymedzuje jednotný charakter súdov cez spoločnú štruktúru, ktorú tvorí subjekt vyjadrujúci fakt, kopula a predikát vyjadrujúci ideu, koncept. Kopula má koordinačnú funkciu zmierenia napätia medzi subjektom a predikátom, aktuálnym a ideálnym, zvykom a ideálom. Logickým súdom je však spoločná aj ich funkcia: vhodná odozva na problematickú situáciu (inými slovami, opätovné nastolenie narušenej jednoty poznania). Ako upozorňuje F. D. Koch v úvode k nedávnomu vydaniu *Principov*, logika pre Deweyho nie je teóriou, ktorá vysvetľuje vzťah medzi danými dátami a nemenným univerzom, ale teóriou poznania, ktorá objasňuje práve túto funkciu logického súdu. (Koch, 2008, 5-6)

<sup>2</sup> Tento rekonštruovaný systém idealistickej logiky nazýval aj experimentálnym idealizmom (*Principles of Instrumental Logic*) a podstatným prvkom je práve koncept jednoty poznania nie ako danej fixnej jednoty ale ako pracovnej hypotézy. (Dewey 2008, 73)

<sup>3</sup> „The goal all specific acts of judgment seek in common is the construction, so to speak, of maps of reality by which we can direct our efforts toward our public and private ends... Moral practical judgments, if they are judgments at all, must have the same structure as their nonmoral counterparts. All are instruments for the achievement of human ends.“ (Welchman, 1995, 74-5)

<sup>4</sup> Ide o prednášky o princípoch logiky v etike a politickej etike z rokov 1895-6.

Súdy, tak ako to formuloval už v ranných prácach sú súčasťou procesu hodnotenia skúsenosti, sú konaním. Podstata tohto hodnotenia či prehodnocovania spočíva v potrebe nahradiť starú hodnotu novou, pričom významu súdu môžeme porozumieť len v jeho zavŕšení realizáciou hodnoty, ku ktorej vedie. (Dewey, 2008, 44)<sup>5</sup>

Akékoľvek súdy formulujeme len vtedy, keď je naša jednota skúsenosti narušená, teda keď čelíme problematickej situácii, voči ktorej musíme zaujať stanovisko, aby sme túto skúsenosť jednoty opätovne získali. Bez jednoty skúsenosti totiž nemôžeme efektívne nasmerovať naše konanie. Jednota vyjadrená v logickom súde nie je jednotou absolútnou ale historickou, funkcionálnou. Je predpokladom. Rovnako vymedzenie subjektu a predikátu, aktuálneho (faktov) a ideálneho v procese poznávania a formulovania súdu je inštrumentálne.

Problematická situácia je charakteristická prítomnosťou napätia, medzi doterajším porozumením svetu (tým, čo interpretujeme ako fakty) a novým významom. Keď poznávajúci subjekt pociťuje narušenie jednoty poznania, získava orientáciu cez otázku: „Aké sú aktuálne (platné, súčasné) okolnosti?“<sup>6</sup>. Táto otázka je prvým krokom pri rozlíšení aktuálneho a ideálneho. Ideálne predstavuje projekciu budúcnosti, možnosti. (Dewey 2008, 77)

## Jednota a konflikt v morálnom poznávaní

Vzťah poznávajúceho subjektu k napätiu prítomnému v danej situácii je jedno z kritérií, na základe ktorého Dewey rozlišuje typy poznania na intelektuálne, estetické a morálne<sup>7</sup>. Intelektuálny záujem je nasmerovaný na fakt napätia, vedie poznanie k zadefinovaniu a vyriešeniu problému, no poznávajúci subjekt nereflektuje žiadny organický vzťah medzi „ja“ a napätím: „Napätie je pre „ja“ dané a všetko, čo myseľ musí urobiť je toto napätie nájsť a správne ho určiť. To, že napätie je vlastne výsledkom pôsobenia „ja“, konania „ja“, ostáva nevedomené...“<sup>8</sup> (Dewey, 2008, 54)

Intelektuálny záujem sa stáva estetickým vtedy, keď sa na konflikt/napätie nezameriava len ako na „hádanku“, ku ktorej je možné zvonku pristúpiť. Estetický záujem je orientovaný na prežívanie napätia a jeho možných riešení v procese zlúčenia subjektu a predikátu. Dewey chápe rozvíjanie estetického záujmu a poznania ako zásadný krok v rozvoji morálneho poznania danej kultúry či jednotlivca<sup>9</sup>.

Záujem sa stáva morálnym vtedy, keď na základe intelektuálneho určenia problému a akceptovania napätia ako súčasti „ja“ tento konflikt interpretujeme s praktickým cieľom konať a konanie podriadiť novo získanej hodnote (štandardu, norme a pod.). Ako píše Dewey, v

<sup>5</sup> „The judgment represents the phases of evaluation of experience. It is the process by which one value is changed for another value. Its meaning is not complete in itself, but is found in the value to which it leads up.“ (Dewey, 2008, 44)

<sup>6</sup> „How does the distinction arise through reflection? The reflection is an inventory. Its first question is, „What are the actual conditions?“ There is set up on one side the status, the state of things, which is obviously equivalent to acquisitions, which are our resource in this particular case. It represents past accomplishment, what has been done.“ (Dewey 2008, 77)

<sup>7</sup> K jednotlivým typom poznania sa viažu hodnoty (intelektuálna, estetická, morálna) ako výsledky tohto poznávania a predpokladom pre jednotlivé typy poznania je špecifický záujem (intelektuálny, estetický, morálny), ktorý formuje spôsob interpretácie konfliktu ako impulzu pre poznávací proces.

<sup>8</sup> „The self is that which operates on the material, but the facts which are operated upon are not seen to have any organic relation to the self...The tension is given to the self, and all mind has to do is to find out the tension and state it properly. It is not realized that the tension is actually the outcome of the self, the doings of the self.“

<sup>9</sup> „Stanovuje sa tak nový typ napätia – nie medzi objektami ako objektami ale medzi vecou a štandardom, medzi zvykom a konkrétnym prípadom. Akonáhle je tento typický zvyk sformovaný, stáva sa štandardom všetkých čiastkových zvykov. Je to charakteristický znak prechodu k vedomej morálnej skúsenosti. Toto tvrdenie je historicky overené. Vedomé morálne zovšeobecnenia vznikli na základe umeleckej tvorby. Morálny štandard, ktorým boli pomerované všetky konkrétne veci bol výsledkom takejto činnosti.“ (Dewey, 2008, 57)

morálnej skúsenosti je subjektom vnímaný objekt a predikátom zákon a tvrdenie, ktoré však nie sú dané (ako v prípade intelektuálnej skúsenosti), ale do ich určenia (ako subjektu a predikátu v morálnom súde) vstupujeme. „Ja je v subjekte, v predikáte a v rovnakej miere aj v kopule“ (Dewey 2008, 58). V morálnej skúsenosti sa teda proces zápasu, dialektiky aktuálneho a ideálneho odohráva v poznávajúcom „ja“, ktoré doň vstupuje s cieľom riadiť svoje konanie<sup>10</sup>

Aktuálne „ja“ ako subjekt morálneho súdu nazýva Dewey aj objektívnym, či funkčným „ja“. Reprezentuje získané a overené zvyky, interpretácie symbolov, presvedčenia. Ideálnym „ja“ na pozícii predikátu súdu je takzvané variabilné „ja“, tenziónálne ja. Je predstavou budúceho možného „ja“, ktoré je len akýmsi prechodným štádiom. Na úrovni spoločnosti či komunity je napätie morálneho súdu konfliktom etablovanej inštitucionálnej štruktúry spoločnosti, normatívneho systému (Dewey hovorí o sociálnej statike) a predstavy o ideálnej organizácii spoločnosti.

Dewey vymedzuje štyri fázy morálneho poznávania. Východiskom je skúsenosť jednoty, ktorej centrom je „ja“. Vplyvom skúsenosti iného, je jednota „ja“ narušená a prostredníctvom reflexie sa objektívne „ja“ vymedzuje voči variabilnému „ja“. „*Toto napätie konštituuje pre jednotlivca alebo spoločnosť problém zjednotenia ideálov so zaužívanými zvykmi a životom. V rovine psychológie je to napätie medzi zvykmi vrátane impulzov a účelom, cieľom alebo ideálom*“<sup>11</sup> (Dewey, 2008, 66). Funkciou kopuly je zmieriť zvyk a cieľ, zjednotiť ich v podobe morálneho súdu ako tretiu fázu morálneho poznávania. Subjekt a predikát sa vzájomne vymedzujú cez reflexiu napätia medzi nimi. Jednotiacim prvkom je práve jednotná skúsenosť „ja“ a jednota ako cieľ celého procesu poznávania. Vzťahovanie subjektu k predikátu vymedzuje akceptovaný cieľ a vzťahovanie predikátu k subjektu stanovuje štandard. Uvolnenie napätia a opätovná jednota skúsenosti „ja“ prichádza v podobe konania na základe akceptovanej hypotézy riešenia konfliktu. Výsledkom je nová morálna hodnota a zodpovednosť za dôsledky konania.

Toto je samozrejme veľmi zjednodušená predstava morálneho konfliktu ako konfliktu medzi aktuálnym „ja“, teda zaužívanými praktikami a ideálnou podobou „ja“ ako jasnou predstavou budúceho (lepšieho) „ja“. Oveľa častejšie však pociťujeme napätie, konflikt medzi viacerými predstavami budúceho „ja“. Stratu morálnej orientácie pociťujeme nielen kvôli reflexii nesúlady medzi životnou praxou a ideálom, ale ako konflikt viacerých, často protichodných, ideálov a hodnôt. Tento konflikt má rovnako významné miesto v Deweyho etike, pretože reflexia napätia medzi viacerými ideálmi je predpokladom pre konštituovanie škály hodnôt poznávajúceho „ja“<sup>12</sup>.

Morálne antogonizmy, napätia či konflikty plnia funkciu impulzov pre rozvíjanie morálnej reflexie a to rovnako pre jednotlivca, ako aj pre spoločnosť. Nie je to však tak, že by samotné vnímanie morálnych antagonizmov stačilo pre morálny rast. Ďalším, nemenej dôležitým predpokladom je schopnosť reflexie, interpretácie symbolov a schopnosť riadiť svoje konanie na základe získaného poznania. Preto Dewey venoval veľa energie práve reforme vzdelávacieho systému a zdôrazňoval potrebu rovnej distribúcie poznania, rozvíjaniu samo-

<sup>10</sup> Konanie ako cieľ morálneho poznávania nie je len akýmsi dodatkom. Všetky logické súdy sú praktickými súdmi a ich cieľom je poskytnúť potrebnú orientáciu vo svete. Nemožno tiež opomenúť aspekt konania ako zavŕšenia získanej jednoty procesu poznania, ktoré samotné je konaním. Intelektuálne a estetické poznanie získa morálny rozmer vtedy, keď reflektujeme konsekvencie (následky) vyplývajúce z poznania ako konania. (Dewey 2008, 68)

<sup>11</sup> „This tension constitutes for the individual or society its problem of unifying ideals with these established habits and life. Psychologically it is a tension between habit, including impulse, and purpose, end or ideal.“ (Dewey 2008, 66)

<sup>12</sup> Dewey cez napätie ideálov vysvetľuje vzťah medzi štandardom, dokonalosťou a vymedzuje etickú kategóriu hodnoty. Na tomto mieste by som chcela len upriamiť pozornosť na to, že autor si bol vedomý viacerých podôb morálneho konfliktu, a že jeho etická teória je do veľkej miery postavená práve na interpretácii konfliktu ako nevyhnutného impulzu pre rozvoj morálneho poznania.

statného myslenia. Zároveň zdôrazňoval, že konflikt a napätie má svoje miesto v intelektuálnej rovine, ale nemá v nereflektovanej podobe riadiť princípy konania. Napätie či už vnútorné alebo spoločenské má byť reflektované vzhľadom na cieľ rozšírenia jednoty poznania a skúsenosti. Čisto fyzická podoba konfliktu nemá potenciál skutočného riešenia problematickej situácie, pretože neprebehol proces reflexie napätia medzi aktuálnymi podmienkami a ideálom, a tak ani nemožno hovoriť o zmierení tohto napätia v podobe novej jednoty.

## JEDNOTA A SOCIÁLNY KONFLIKT

### Sociálny konflikt a jeho funkcia

Pri vymedzení pôvodu sociálneho konfliktu vychádza Dewey z predstavy procesu ko-adaptácie organizmu (jednotlivca/skupiny) s prostredím (nie na prostredie, lebo súčasťou tohto procesu je aj prispôsobenie si vonkajších faktorov). Skupina sa nemôže adaptovať na prostredie vo všeobecnosti, ale na konkrétne, podľa potrieb a možností špecifické prostredie. Súčasťou procesu je tak aj segregácia voči inému neznámemu prostrediu, ktoré nezodpovedá vybudovanému systému zvykov zabezpečujúcim reprodukciu a rozvoj skupiny.<sup>13</sup> Sociálny konflikt vzniká práve kvôli segregácii, pričom nejde len o segregáciu voči inému prostrediu, ale predovšetkým voči inému systému zvykov a interpretácii podmienok. Rovnako dôležitým faktorom iniciujúcim sociálny konflikt je zmena podmienok, ktorá rovnako zneisťuje a oslabuje zaužívaný spôsob života.

Konflikt medzi sociálnymi skupinami je pre Deweyho symptómom rozširovania prostredia, narušenia hraníc a má pozitívnu hodnotu. Podmienkou je, aby sa jednotlivé sociálne skupiny neuzatvárali do izolácie svojich interpretácií. Problém izolácie nastáva vtedy, keď sa identifikujeme len s časťou ako fixnou entitou a nerefektujeme svoj vzťah k celku. (Dewey, 2008, 141)<sup>14</sup>

Opäť sa dostávame k dialektike jednoty, celku a diferencie, časti. Ak má konflikt plniť funkciu impulzu pre rozšírenie poznania, získanie novej jednoty, je aj na úrovni sociálneho poznania potrebné vzťahovať tento proces na jednej strane smerom k jednote ľudského spoločenstva a na druhej strane smerom k sebaopoznávaniu a sebaurčeniu. Obe tendencie či pnutia sú vzájomne previazané a podmienené. V tomto zmysle vysvetľuje aj konflikt medzi jednotlivcami – k týmto konfliktom dochádza vtedy, keď si neuvedomujú vzájomné vzťahy a previazanosť v komplexnosti života.

Dewey veľmi pozorne sledoval priebeh obrovského sociálneho napätia v americkej spoločnosti a sám aktívne podporoval viaceré občianske iniciatívy (The League for Industrial Democracy, the League for Independent Political Action, People's Lobby<sup>15</sup>). Na základe týchto skúseností navrhol potrebné kroky sociálnej rekonštrukcie. Ako som uviedla vyššie, nevyhnutnou podmienkou sociálneho poznania je uvedomenie si vzájomných vzťahov, sebaidentifikácia ako súčasť celku. Základnou otázkou potom je: „Kde je subjekt sociálneho poznania?“

V rovine morálneho poznania jednotlivca je „orgánom“ morálnej reflexie nervový systém, preto keď Dewey hľadá podobný „orgán“ v rovine spoločenskej, hovorí v *Princípoch*

<sup>13</sup> Dewey, 2008, 138-142

<sup>14</sup> „Disintegration is always the negative side of the formation of more comprehensive unity. We are so accustomed to stand(ing) on the part that we failed to see the whole of which it is a part. Conflict is a mere conflict, when we ignore the process as it is developing and identify ourselves with one of the organisms that is being developed in the process.“ (Dewey, 2008, 141)

<sup>15</sup> Campbell, 1992, 41

o sociálnom nervovom systéme alebo o sociálnom senzórii<sup>16</sup>, v práci *The Public and Its Problems* (1927) hovorí o veľkej verejnosti (great public). Sociálne senzórium či funkcia veľkej verejnosti však nevznikajú automaticky so vznikom spoločenskej organizácie. Dôležitým faktorom pri formovaní veľkej verejnosti sú verejné inštitúcie a úroveň sociálnej participácie jednotlivcov.

## Podmienky reflexie konfliktu v procese transformácie spoločnosti

Verejnosť pozostáva z tých jednotlivcov, ktorí si uvedomujú vplyv nepriamych následkov spoločenskej interakcie. V Deweyho logike je prvou fázou poznávania vymedzenie aktuálneho a ideálneho. Rovnako, prvým krokom v poznaní na úrovni spoločnosti je vymedzenie aktuálneho – teda faktorov relevantných pre pochopenie problému a formulovanie budúceho smerovania. Aby sa z verejnosti stala veľká verejnosť je potrebné také nastavenie verejných inštitúcií, aby podporovali rozvoj slobodného vedeckého skúmania a slobodnú distribúciu jeho výsledkov.<sup>17</sup>

Požiadavka to síce nie je prelomová, no vzhľadom na súčasný stav závislosti vedeckých projektov na finančných zdrojoch komerčných organizácií, či politicky ovplyvniteľných inštitúcií, je stále aktuálna. Vedecká komunita a komunita nevedeckých odborníkov a odborníčiek má v Deweyho predstave sociálnej rekonštrukcie konkrétnu funkciu: analyzovať spoločenské problémy, skúmať ich príčiny a predkladať možné riešenia.

Súčasťou tejto práce je aj reformulácia zaužívaných konceptov, hodnôt a symbolov aby zodpovedali zmenenej situácii a umožnili efektívnu komunikáciu. Komunikácia prostredníctvom symbolov je prostriedkom seba porozumenia, zdieľania hodnôt, orientácie do budúcnosti, formulácie spoločných cieľov a potrieb. Dewey ako jeden zo základných problémov zlyhávania verejnosti videl práve v ustrnutí konceptov (napr. predstáv o rodine, náboženstve, vede, dobre, morálke).<sup>18</sup> (Dewey, 1981-1990, 331)

Reformulácia symbolov je rovnako potrebná pre vedeckú prácu ako aj pre verejný diskurz a participáciu na sociálnom konaní. John Campbell v práci *The Community Reconstructs* rozlišuje dve fázy sociálnej rekonštrukcie v Deweyho vízii.<sup>19</sup> V prvej majú nezastupiteľnú úlohu vedci a vedkyne. Druhou fázou je samotná participácia a deliberácia na komunitnej úrovni. Na základe slobodne distribuovaných poznatkov by mal mať každý, koho sa dôsledky sociálneho konania dotknú, možnosť participovať na riadení a rozhodovaní. Nie je možné požadovať od jednotlivcov alebo sociálnych skupín, aby reflektovali seba ako súčasť celku, ak nie sú súčasťou celku. Aby cieľ konania, reprezentoval čiastkové túžby vychádzajúce z diferencovaných skúseností, musia do formulácie tohto cieľa, teda do procesu poznávania, vstúpiť všetky subjekty, ktorých požiadavky vytvárajú napätie. Riešenie problému musí rovnakou mierou rešpektovať skúsenosť všetkých zúčastnených strán, pretože nová hodnota sa vyvíja vždy z hodnoty starej.

<sup>16</sup> Pomenovanie social sensorium však nemôžeme interpretovať ako kolektívne vedomie. Podľa Deweyho boli nositeľmi spoločenských hodnôt a spoločenského „vedomia“ vždy jednotlivci.

<sup>17</sup> Dewey, 1981-1990, 339

<sup>18</sup> „Symbols in turn depend upon and promote communication. The results of conjoint experience are considered and transmitted. Events cannot be passed from one to another, but meanings may be shared by means of signs. Wants and impulses are then attached to common meanings. They are thereby transformed into desires and purposes, which, since they implicate a common or mutually understood meaning, present new ties, converting a conjoint activity into a community of interest and endeavour.“

<sup>19</sup> Campbell, 1992, 38-58

## ZÁVER

Vzájomná previazanosť jednotlivcov, komunit či štátov je nepopierateľným faktom, ktorý si síce uvedomujeme no ťažko možno hovoriť o reflektovanej jednote. Previazanosť často vnímame s akýmsi skľučujúcim pocitom závislosti, nemohúcnosti ovplyvniť to, čo sa nás dotýka v osobnom aj profesnom živote. Pragmatizmus chápe sociálny konflikt ako symptóm stierania hraníc, ktorý buď dokážeme reflektovať a teda reformulovať staré hodnoty a ciele alebo sa zacyklíme v eskalácii fyzických konfrontácií.

Ak sme v súčasnosti svedkami narastajúceho sociálneho napätia je na mieste otázka či reformné kroky reflektujúce problémy minoritných skupín boli naozaj efektívne. Či nešlo skôr o kozmetické úpravy v podobe čiastočného prerozdelenia zdrojov, než o inštitucionálne zmeny umožňujúce aktívne sa zapájať do deliberácie a komunitného života.

## LITERATÚRA

1. CAMPBELL, J. 1992. *The Community Reconstructs*. Chicago : University of Illinois Press, 1992. 147 s. ISBN 0-252-01842-7.
2. DEWEY, J. 2008. *Principles of Instrumental Logic. John Dewey's Lectures in Ethics and Political Ethics, 1895-1986*. ed.: Donald F. Koch. Carbondale : Southern Illinois University Press, 2008. 523 s. ISBN 0-8093-2173-4.
3. DEWEY, J. 1981-1990. The Public and Its Problems. s. 238–372. In *Later Works 2: 1925 – 1927*. ed. Jo Ann Boydston. Carbondale : Southern Illinois University Press, 1981–90. 500 s. ISBN 978-0-8093-1131-6.
4. KOCH, D. F. 2008. Editor's Introduction to the Lectures on the Logic of Ethics, s. 3–32. In Dewey, J.: *Principles of Instrumental Logic*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 2008. 523 s. ISBN 0-8093-2173-4.
5. WELCHMAN, J. 1995. *Dewey's Ethical Thought*. Ithaca : Cornell University Press, 1995. 229 s. ISBN 0-8014-2729-0.

# HISTÓRIA A DISKONTINUITA U MICHELA FOUCAULTA

## History and Discontinuity by Michel Foucault

Mgr. Ukropec Ján

Doktorand

Katedra filozofie, FF UKF Nitra

Hodžova 1, 949 74

e-mail: ukropecjan@pobox.sk

---

**Abstrakt:** *U Michela Foucaulta je vedenie otázkou premenných a variácií; viditeľného a vypovedateľného, vzťahov moci a vzťahov k sebe samému. Foucaultova epistemológia nesmeruje k totalizujúcim a fundamentálnym pravdám. Dôraz sa kladie na režim výrokov pravdy, genealógiu ktorá sa zameriava na analýzu historického pohľadu. Ide o historický výskum, ktorý odsúva do úzadia predstavu tradičnej totalizujúcej histórie. Predmetom záujmu sa stávajú podmienky v ktorých ľudská bytosť problematizuje to, čím je, čo robí i svet v ktorom žije. Je tu snaha o prerozprávanie histórie bez použitia starých princípov usporadúvania kde diskontinuita, zlom, mutácia sú produktom existujúcich síl, ktoré pôsobia v určitom vzťahu náhody a závislosti podľa vonkajších podmienok.*

**Abstract:** *Foucault's epistemology does not lead up to allnessing and fundamental truths. It is accentuated to mode of truth assertions, genealogy centered on analysis of historical aspect. It is concerned historical research that displaces an imagination of traditional totalitarian history to the background. The conditions in which a human being creates disputableness connected with a question of being and the world where the human beings live become the object of interest. There is an ambition to retell history without using old principles of structure where discontinuity, disruption and mutation are products of existing forces that have effect to a relation between chance and dependability on account external conditions.*

**Kľúčové slová:** *história, diskontinuita, zmena*

**Key words:** *history, discontinuity, mutation*

Michel Foucault patrí k filozofom, ktorý vynašiel nový vzťah k histórii. Jeho chápanie histórie nám umožňuje myslieť samých seba a to tým, že nám nehovorí čo sme, ale od čoho sa práve teraz líšime. História neurčuje našu identitu, ale rozptyľuje ju v prospech toho iného, čím sme. Poznanie sa tak chápe ako ochrana individuálnej existencie a zároveň pochopenie vonkajšieho sveta. Vedenie nepredstavuje holú realitu a konečný bod, ktorého zavŕšením by bola jediná pravda. Gilles Deleuze o Foucaultovej epistemológii povedal: „*Vedenie, moc a vlastné Ja, ku ktorému sa vzťahujem, to sú tri neredukovateľné dimenzie, ktoré sa však navzájom implikujú. Sú to tri ontológie. Prečo Foucault ešte dodáva, že sú historické? Pretože nevymedzujú nijaké univerzálne podmienky*“ (Deleuze, 2003, 163). Tieto tri ontológie zapadajú do stanovených významov a podliehajú logike myslenia, ktorú však nemožno chápať vo vyváženom stave, pretože Foucault mal vždy ďaleko k logike, ktorá by myslenie chápala ako pevný, i keď racionálny systém. Jeho epistemológia je spojená s vypovedacou schopnosťou diskurzu, ktorého úlohou je produkovať pravdu. Foucault kladie dôraz na režim výrokov pravdy, ktorý by nebol popisom individuálnych, autonómnych právd, ani dejinami omylov, ktorých cieľom by bola historická postupnosť zavŕšená racionalitou. Skôr možno hovoriť o genealógii jednotlivých režimov výrokov pravdy, zameriavajúc sa na analýzu historického pohľadu, ktorý dokáže odlíšiť pravdu od nepravdy. Skúmať túto genézu znamená odhaľovať série praktík, ktoré spôsobili, že „...to, čo neexistuje (šialenstvo, nemoc, zločinnosť, atď.) sa predsa len niečím stane, niečím čo stále neexistuje“ (Foucault, 2009, 30).

Vypovedacia schopnosť diskurzu tak vychádza zo série prepojení a praktík a nachádza svoje vyjadrenie v konkrétnych podmienkach, kde je skutočnosť konfrontovaná a transformovaná historickou analýzou, istým základom, ktorý sa v moderných spoločnostiach ustanovuje a definuje ako právo na pravdu.

U Foucaulta je vedenie otázkou premenných a variácií; viditeľného a vypovedateľného, vzťahov moci a zároveň vzťahov k sebe samému. Vedenie však nezakladá žiaden univerzálny a zjednotený subjekt. Problematika sa organizuje v rámci množiny zvláštnych pozícií, ktoré sa daných otázok dotýkajú. Aj preto sa predmetom jeho záujmu stávajú podmienky, ktoré svoj jedinečný, historický význam nadobúdajú práve v dejinách – a to tým, že prechádzajú jednotlivými vrstvami a historickými formáciami, hľadajúc pravdu ako problém. Táto problematizácia spočíva v odhaľovaní podmienok, ktoré nám umožnia zachytiť diskurz konkrétnych udalostí, týkajúcich sa ako psychiatrie a šialenstva, tak i zločinnosti a sexuality.

Keď Foucault hovorí o dôvodoch problematizácie, obracia sa na dejiny myslenia, ktorých úlohou je „definovať podmienky, v ktorých ľudská bytosť problematizuje to, čím je, čo robí i svet, v ktorom žije“ (Foucault, 2003, 18). Problematizácia, ktorá nám odhaľuje bytie ako to, čo môžeme a máme myslieť a nachádza svoje vyjadrenie v praktickej činnosti, v istom stupni normalizácie a pravidiel, do ktorých smerujú tieto analýzy. Samotná problematizácia tak poukazuje na spôsoby, ako v historickej formácii problém vzniká a tri kantovské otázky: Čo môžem robiť? Čo poznávam? Čo som?, nám tak odpovedajú na našu súčasnú aktualizáciu.

Foucaulta vždy zaujímala otázka, čo sme práve teraz, v tomto okamžiku dejín. Ako sa dokážeme vyrovnávať s vedením, ako dokážeme odporovať moci, s ktorou sme konfrontovaní a ako sa dokážeme ako ľudia utvárať a existovať. Foucault znovu odmieta zakladajúci a zjednotený subjekt, ktorý smeruje k univerzalizmu. Zaujíma ho skôr historický výskum, ktorý odsúva do úzadia predstavu tradičnej totalizujúcej histórie. *„Nezaoberá sa históriou súkromného života, ale históriou podmienok, za ktorých je tento individuálny život konštituovaný vo vzťahu k sebe samému. Nezaoberá sa históriou subjektov, ale históriou procesov subjektivácie, podmienených záhybmi vytvárajúcimi sa tak na poli ontologickom ako aj na poli sociálnom“* (Deleuze, 2003, 167).

Rozhodujúce sa tak stávajú podmienky, ktoré nadobúdajú dejinný význam. Keď Foucault hovorí o dejinách, tak sú to vždy dejiny myslenia, podmieňované experimentovaním a problematizáciou, kde „myslieť znamená vidieť a hovoriť, avšak myslenie sa odohráva v medzipriestore, disjunkcii videnia a hovorenia, kde necháva zaiskriť záblesk slov a počuť výkrik viditeľných vecí“ (Deleuze, 2003, 167). Problematika Foucaultovej metódy dispozitívu vedenia a moci sa opiera o dualitu foriem viditeľného a vypovedateľného, režimu svetla ako istej formy obsahu a režimu reči ako formy výrazu. Dôležité je uviesť, že obe sú heterogénne, jedna na druhú neredukovateľné, bez spoločnej formy a vzťahu. To, čo vyplňa túto medzeru a aktualizuje vedenie, je moc, ktorá v dualite foriem nachádza podmienku svojej aktualizácie, integrácie a diferenciacie a súčasne nás odkazuje k vonkajšku, ktorý je tvorený vzťahom síl, prechádzajúci týmito dvoma odlišnými formami. Myslenie uvádza do pohybu vpád vonkajšku, ktorý rozdeľuje viditeľné a vypovedateľné a naznačuje istú diagramatizáciu myslenia, pohyb, ktorý sa s myslením deje.

Filozofickú a historickú reflexiu možno uviesť do poľa myslenia iba vtedy, ak odhalíme formy problematizácie, ktoré ich činia možnými. Práve v tejto súvislosti Foucault navrhuje zásadne zmeniť vzťah k tradičnej tzv. globálnej histórii a nahradiť ju históriou, ktorú on nazýva všeobecnou. Kým tradičná história sa snaží o zachovanie stabilných štruktúr a jednotiek, pojem kontinuity jej slúži ako vzor, od ktorého sa odvíja vedenie, nová história pracuje s pojmami rozdelenia, transformácie, zlomu, prerušenia a diskontinuity. Foucault odmieta kontinuitu dejín, ich jednotiacu súvislosť a nesnaží sa zachytiť dejiny v jednoliatom celku, nehľadá princíp, vzor, ktorý by mohol slúžiť súčasným i budúcim generáciám. Hoci



jeho analýzy sú vždy činné, aktuálne a oslovujú súčasného človeka, pre Foucaulta nie je rozhodujúce diskontinuitu dejín obhajovať a hľadať jednotiacu súvislosť medzi nedorozumeniami. Foucault vynašiel úplne nový vzťah k histórii. História má v každej epoche určovať to, čo je možné vidieť a čo je možné vypovedať. Všetko, čo presahuje daný vzorec správania, mentality a usporiadania poznatkov, pretože práve to ju umožňuje.

Ak sa problém diskontinuity v dejinách vyskytol, Foucault nehľadá súvislé línie nápravy, s cieľom odstrániť roztrieštenosť udalostí a spoločnú logiku vývinu. Naopak poukazuje na to, že sa zrodili v dejinách, že sú stále aktuálne, podliehajú neustálemu vývinu a preto ich ponecháva otvorené. Ide mu o definovanie metódy historickej analýzy, ktorú sa pokúša zbaviť pozostatkov antropologizmu a tiež humanizmu. Upozorňuje na to, že práve nový postup v histórii mu pomohol odstrániť nedostatky, ktoré sa objavovali pri skúmaní šialenstva, psychológie, penálnej sústavy, vied o jazyku, živote a ekonómii – a to tým, že sa objavili podmienky ich historickej možnosti.

Nová história sa tak neopiera o javy založené na kauzalite, kde je možné odlíšiť príčinu a účinok, stanoviť význam, jednotu a originalitu, odvodiť analógie, založené na správnom pomere a zhode vzťahov. Taktiež nová história nezoskupuje udalosti okolo jediného centrálného bodu, z ktorého je možné všetko vysvetliť a obhájiť, nenesie predpoklady rovnomerného a stabilného rozvrstvenia, či už sa to týka ekonomiky, politiky, alebo kultúry. Samotný princíp súdržnosti, ktorý sa opiera o dlhé periódy dejín a zväčša jeden typ transformácie, je pre novú históriu nedostačujúci. Historická formácia sa opiera o novú metódu tvorenú viditeľnosťami a vypovedaniami. Slová, vety, tvrdenia, materiál určený na spracovanie sa zoraďujú „na základe jednoduchej funkcie, ktorú vykonávajú v určitom súbore“ (Deleuze, 2003, 32). Ako príklad Foucault uvádza disciplinárny poriadok v škole, v armáde, vo väzení, alebo útulku. Celá táto organizácia je popretkávaná silovými vzťahmi, ktoré ju neviditeľnou rukou pevne riadia. Viditeľné a vypovedateľné, ktorými je história vyjadriteľná, tak odkazuje na vzťah síl, ktorý históriu zdvojuje svojou vonkajškovosťou. Tento vzťah síl implikuje vzťahy vedenia, prechádza audiovizuálnym archívom a predstavuje tak apiori, ktoré historická formácia predpokladá.

Práve mikrofyzika moci, reprezentovaná diagramatickým vzťahom nesformovaných a nestratifikovaných síl, poukazuje na bod, ktorý diskontinuitu, zlomy, epistemologické prahy a mutácie, stavia do pozície vonkajškovosti a to za podmienok, ktoré prináležia iba vzťahom síl. Tie potom pôsobia v novej histórii a vytvárajú predpoklady a podmienky, z ktorých sa rozvíja vedenie. To má za následok prehodnotenie doterajšieho prístupu a riešenie objavujúcich sa problémov.

Disciplíny, ktoré nazývame dejiny ideí, filozofie, myslenia, začínajú citlivo reagovať na zmenu svojho postavenia. Tento posun sa prejavuje snahou vystopovať pod obrovským zhlukom vedomostí, tvorivosťou a inšpiráciou ducha, vývojom vedy, úspechmi civilizácie, zlomový bod, ktorý mení doterajší pohľad na usporiadanie. Foucault sa snaží: „prerobiť sám pojmový rámec, skúmaním histórie vzniku pojmov“ (Brown, 2004, 11). Chce prerozprávať históriu spôsobom, bez použitia starých princípov usporadúvania, za pomoci dynamického vzťahu síl, ktorý sa opiera o nereducovateľný vonkajšok, kde na základe vonkajších podmienok a diagramatických vzťahov prebieha boj, vzájomné pôsobenie a ovplyvňovanie. Diskontinuita, zlom a mutácia sú tak produktom existujúcich síl, ktoré pôsobia v určitom vzťahu náhody a závislosti podľa vonkajších podmienok, z ktorých nová história čerpá energiu a sebatvorivosť.

Problémy novej histórie sa tak stávajú aj problémami filozofie. Samotné prerozprávanie udalostí sa má uskutočniť tak, že poznatkový aparát sa zloží v neorganizovanom priestore – tak, že vznikne nové usporiadanie, ktoré nám poukáže, čo bolo dôvodom predošlého, ktoré fungovalo doteraz. Foucault sa snaží o rekonštrukciu predošlého historického materiálu bez tých predpokladov, ktoré sme si osvojili predtým a považovali ich za samozrejmé. Foucault

hovorí, že jeho cieľom je „rozvinúť princípy a dôsledky autochtónnej transformácie, ktorá postupne prebieha v oblasti historického vedenia“ (Foucault, 2002, 28). Nesnaží sa tak zbaviť všetkých predpokladov ako napr. Descartes, ktorý metodické pochybovanie viaže na myšlienkový experiment istého poznania, ale skôr odmietnutie usporadúvania do celku, kde nie je možné predpokladať výsledok. Keď skúma problematiku šialenstva v 17. storočí, kladie si otázku: čo sa stane, ak šialenstvo budeme chápať mimo klasifikáciu diskurzov, ktoré mocensky pôsobia na chorého človeka? Foucault je presvedčený, že ak „pojmem šialenstva podrobíme historickej analýze, zo šialenstva samého osebe nič nezostane“ (Brown, 2004, 8).

Jeho historické štúdie boli známe tým, že vytvárali hranice a body prekríženia, kde sa nedalo dopredu stanoviť cieľový bod. Metódou sa tak stáva porovnávací analýza, ktorá sa snaží zvýrazniť rozmanitosť diskurzov a obnoviť ich jedinečnosť v rozličných figúrach vedenia. Objavuje sa snaha o vytvorenie nového typu racionality, ktorej pôvod sa nachádza v hlbokých podložiach, tie nová história spracuje, popisuje, triedi a vyhodnocuje. Foucault tieto prerušenia a zlomy nazýva „epistemologickými aktami a prahmi“ (Foucault, 2002, 11).

Podľa Foucaulta sú založené na posunoch a transformáciách pojmov, kde sa multiplika, diskontinuita stávajú vnútorným princípom tvorby. Tieto nové konštrukcie vedenia stoja na úplne odlišných základoch usporiadania. Neopierajú sa o postupný dejinný rast racionality, zvyšovania pokroku, zjemňovania udalostí a ich následkov. Ukazuje sa „že história pri skúmaní udalostí zakaždým určí sériu, kam udalosť patrí, špecifikuje spôsob analýzy, pátra po regularite fenoménov a hraniciach pravdepodobnosti ich výskytu, vždy skúma premeny, inflexie a vývoj krivky a vždy určuje podmienky, od ktorých to všetko závisí“ (Foucault, 2006, 34). Tento prístup nastoľuje celý rad nových otázok a metodologických pravidiel.

V *Archeológii vedenia* Foucault analyzuje rozlíšenie medzi „mikro-a makroskopickými hranicami histórie vedy“ (Foucault, 2002, 11) a poukazuje na dve roviny, ktorými sa história vypovedá. Udalosti a ich dôsledky sú rozmiestnené rôznymi smermi, kde konečný výsledok, dosiahnutý vedecký objav, nové pravidlo, zákonitosť nemôžu byť zaradené do oboch histórií, keďže každá hovorí niečo iné. Môžeme hovoriť o „rekurentnom prerozdeľovaní“ (Foucault, 2002, 11), založenom na vzájomných väzbách, minulosti, diferencovanosti, previazanosti, determinácie v rámci tej istej vedy, ktorá sa vzhľadom na konkrétny stav a problematizácie neustále vyvíja, mení svoju prítomnosť, zvyšuje počet transformácií a rozširuje stav vedenia. Foucault ďalej poukazuje na „architektonické jednotky, teoretické transformácie a literárnu analýzu“ (Foucault, 2002, 12).

Požiadavky kladené na historickú analýzu sa tak týkajú rozptylu síl, trieštenia ich vzájomných vzťahov, obnovovania a vzájomnej transformácie, rozširovania poľa možností, analyzovanie vrstiev, popis vzťahov týchto vrstiev, určenie hierarchie, dominancie, stupňovania. To všetko má za následok prehodnotenie postojov a kladenie otázok, kde pojmy diskontinuita, zlom, mutácia, transformácia vytvárajú podložie, ktoré nám umožní vytvoriť teóriu novej histórie založenej na opätovnom prehodnotení.

Foucault hovorí aj o problémoch: „*nová história naráža na isté metodologické problémy, z ktorých niektoré existovali už pred ňou, no ako súbor sú charakteristické práve pre ňu. Uvedme niekoľko príkladov: vytváranie koherentného a homogénneho korpusu dokumentov, určenie princípu výberu, definovanie roviny analýzy a príslušných prvkov, špecifikovanie metódy analýzy, vymedzenie súborov a podsúborov, ktoré rozčleňujú študovaný materiál, určenie vzťahov, pomocou ktorých je možné charakterizovať súbor.*“ (Foucault, 2002, 20-21)

V centre pozornosti novej histórie sa tak stáva oslobodenie od predchádzajúcich prístupov kontinuálnych dejín, ich účelnosti, teleológie a zavŕšenosti. Úlohou histórie už nie je interpretácia udalostí, pravdivostná hodnota a rekonštrukcia minulosti, ale skôr sproblematicizovanie dokumentu. Táto problematizácia sa uskutočňuje vnútorným rozštiepením dokumentárneho materiálu, jeho novou organizáciou a usporiadaním, konštrukciou vrstiev a popisom ich vzťahov. Tradície, kultúrne vplyvy, snaha o zachovanie spomienok

a kolektívnej pamäti znamenali „*memorizovať monumenty minulosti, premeniť ich na dokumenty a nechať prehovoriť tie stopy, ktoré samy osebe často vôbec nie sú verbálne, alebo potichu hovoria čosi iné, ako nám povedia*“ (Foucault, 2002, 14-15).

Súčasná história má pracovať s premieňaním dokumentov na monumenty, pričom Foucault chápe monument ako niečo, čo disponuje vlastnou existenciou, schopnosťou izolovať prvky, zhodnotiť ich význam, roztriediť ich do vrstiev a vzájomných vzťahov, usporiadať do súborov, ktoré je možné analýzou jasne definovať. Nemá to nič spoločné s prerozprávaním udalostí, s tým, čo sa odohralo a čo môžeme opätovným hovorením cez dostupný materiál sprítomniť. Foucault túto novú disciplínu nazýva archeológiou a história smeruje práve k nej, zaoberajúc sa vlastným popisom monumentu. Postupy, ktoré história uplatňovala v dejinách ideí, vedy, myslenia, založené na kauzalite, jednote veľkého stávania, teleológii, vzostupnej racionalizácii – sa ukazujú ako nedostačujúce. Do popredia sa tlačia nové rozdelenia a konštrukcie, zlomy, multiplikácie vrstiev, kde každá nesie svoju vlastnú históriu a zákonitosť. Táto zákonitosť je charakterizovaná skôr procesom myslenia, tým čo sa s myslením deje, jeho vlastným utváraním a trieštením, ako istou završenosťou, ktorú mysleniu predchádzajúca história predpisovala. Táto nestabilita myslenia sa deje ako vpád vonkajšku do vnútra, ako lámanie vnútra, otváranie slov a vecí, narúšanie ich zdanlivej vnútornej jednoty zachytenej v pevných formách viditeľného a vypovedateľného, nestabilným diagramom síl. Vzťahy moci tak pretláčajú na povrch to „iné“, čo viditeľné a vypovedateľné nedokážu stratifikovať, keďže každá pôsobí v inej forme. V kontinuálnej histórii sa nám tak zdá, že to, čo hovoríme v skutočnosti, aj vidíme, avšak pri roztvorení slov a vecí sa táto rozdielnosť posúva k vyšším apriórnym možnostiam, dosahujúcim vlastné hranice. Sú to hranice svetla ako pohľadu a hranice slova ako reči. Bytia svetla a bytia reči.

Foucault nám naznačuje, že jeho nový metodologický postup nepracuje s pojmami subjektu, vedomia, kontinuity, znaku a štruktúry, ale orientuje sa na „udalosti a série späté s hrou pojmov regularity, náhody, diskontinuity, závislosti a transformácie; týmto súborom pojmov sa analýza diskurzov, ako si ju predstavujem, sklbi s ozajstnou prácou historikov, no celkom iste nie s tradičnou tematikou, ktorú filozofi včerajška ešte pokladali za živú históriu“ (Foucault, 2006, 35). S myslením diskontinuity v dejinách Foucault triešti dovtedajšie usporiadania, hľadá základné deliace línie, hranice, rozdiely, prisvojenia a vylúčenia a vsúva ich do svojich skúmaní, či už sa týkajú šialenstva a duševnej choroby, penálnej sústavy, biológie, jazykovedy, politickej ekonómie alebo sexuality. Poukazuje na to, že problémy týchto disciplín, ich správne pomenovanie, nachádza sa v ich dejinnom pôvode a ten nie je možné odvozovať zo stabilných štruktúr viditeľného a vypovedateľného, alebo postupov opierajúcich sa o podobu antropologizmu a humanizmu.

Foucault sa snaží spochybníť nároky „na prirodzený pôvod a prirodzené vysvetľovanie javov“ (Marcelli, 2008, 50). Ide mu o dejiny, ktoré sa pokúsia prepracovať až k tým posledným podmienkam, ktoré dokážu prekročiť hranice, odhalia možnosti a postupy „na uvádzanie náhody, diskontinuity a materiálnosti do samých koreňov nášho myslenia“ (Foucault, 2006, 36). Konkrétne usporiadania, klasifikácia problému sa dajú riešiť iba v situáciách, kde sa spája niekoľko rovín tej istej vrstvy, kde vedenie dopĺňa problematizáciu vznikajúcich podmienok a rysuje jasné hranice. Práve tu nachádza miesto a bod, z ktorého možno rozvinúť ďalšie postupy a vzťahy. Nemožno sa tak odvolávať na postupy jednostranného plošného riešenia: „diskontinuita zasahuje a ruší najmenšie jednotky, ktoré sa tradične uznávali, alebo najmenej spochybňovali: okamih a subjekt“ (Foucault, 2006, 36). Zachytenie týchto vzťahov, ktoré nemajú podobu ani empirizmu, antropologizmu ani humanizmu, kde stroskotáva akákoľvek následnosť a kontinuita, ukázalo, že je potrebné: „vypracovať teóriu diskontinuitných systematik“ (Foucault, 2006, 36).

Živá a otvorená história, založená na vnútornej dynamike a pretváraní, dokáže pružnejšie a hlavne presnejšie reagovať na výskumy uskutočňované do histórie myslenia.

Podľa Foucaulta sme historicky odsúdení na históriu, na trpezlivé vytváranie diskurzov, na úlohu počúvať to, čo už bolo povedané.

## LITERATÚRA

1. BROWN, A. 2004. *Foucault*. Bratislava : Albert Marenčín, 2004. 108 strán. ISBN 80-88912-61-X.
2. DELEUZE, G. 2003. *Foucault*. Praha : Herrmann & synové, 2003. 191 strán.
3. FOUCAULT, M. 2002. *Archeologie vědení*. Praha : Herrmann & synové, 2002. 318 strán.
4. FOUCAULT, M. 2006. *Rád diskurzu*. Bratislava : Agora, 2006. 66 strán. ISBN 80-969394-3-2.
5. FOUCAULT, M. 2009. *Zrození biopolitiky*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. 315 strán.
6. FOUCAULT, M. 2003. *Užívání slastí*. Praha : Herrmann & synové, 2003. 338 strán.
7. MARCELLI, M. 2008. *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava : Kalligram, 2008. 145 strán. ISBN 80-7149-723-1.

**Kultúra a spoločnosť  
na počiatku tretieho tisícročia**

## O KRÍZE AUTORITY

### On the Crisis of Authority

Mgr. Jozef Sivák, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19, 813 64 Bratislava  
e-mail: filosiva@savba.sk

---

**Abstrakt:** Slovenská spoločnosť je v stave vleklej krízy, ktorej spoločným menovateľom je kríza autority. Jej podoby („arrogancia moci“, nedisciplinovanosť, anarchia, apatia, pojmový chaos). Jedna z hlavných príčin: škola vychováva inteligenciu, nie však (riadiace) kádre. Ako sa stať kádrovým či šéfom? Východisko: uvedomenie si a presadenie vlastnej autority u všetkých stredoškolsky a vysokoškolsky vzdelaných, od absolventov po zamestnaných, a to vo všetkých sférach, kultúrnej, hospodárskej i politickej.

**Abstract:** Slovak society is in a state of protracted crisis, whose common denominator is a crisis of authority. Its forms are the "arrogance of power" recklessness, anarchy, apathy, conceptual chaos. One of the main reasons: the school educates intelligence, but not cadres. How to become cadre or boss? Background: The awareness and promotion of one's own authority for all secondary school and university graduates, from the graduates until employees, that's in all spheres: cultural, economic and political.

**Kľúčové slová:** autorita, kríza, výchova, spoločnosť, Slovensko, 21. storočie

**Key words:** authority, crisis, education, society, Slovakia, 21<sup>st</sup> century

Prečo sa ten slovenský ľud  
každého tak bojí?  
Doja si ho s'á kravičku  
a on ticho stojí!

Ludia idú ako ovce,  
kam ich baran vedie,  
ku stolu chodia vtedy,  
keď je už po obede.

Vyvolia si za vyslanca,  
koho im rozkážu,  
ak majú raz voľné ruky,  
sami si ich zviažu.

Či to tak má byť naveky?  
Niet Slovákom rady?  
Kto si sám nevie byť pánom,  
nedočká sa vlády!

Jonáš Záborský (1812-1876)

## ÚVOD

Krízy autority sú charakteristické pre prechodné obdobia, po vojnách, zmenách režimu a je v záujme každej spoločnosti, aby takéto obdobia boli čo najkratšie, čo u nás akoby neplatilo. Alebo sme svedkami či skôr obeťami tzv. „organizovaného či riadeného chaosu“?

Toto zamyslenie nad krízou autority, jej prejavmi sa bude týkať sektora, ktorý je nám najbližší: škola, školstvo, ale nielen. Ale je to tu ešte jeden dôvod: v dobe mieru je to školstvo, ktoré predstavuje akýsi rezervoár riešení. Na čo pripravovala a pripravuje škola, najmä vysoká? Školstvo bolo aj za bývalého režimu a v porovnaní s ostatným svetom na vcelku slušnej úrovni, s výnimkou spoločenskovednej oblasti. Táto výnimka však bola natoľko dôležitá a zámerná, že riadenie školstva bolo zverené straníckym kádrum a aj kádre sa vyberali spomedzi členov jednej politickej strany. Zmysel vysokej školy sa tak zúžil, ak sa nenegoval. Lebo v skutočnosti poslaním každej vysokej školy je výchova vysokých kádrov (strednej stredných), teda tých, ktorí budú prácu organizovať, riadiť, prijímať (do zamestnania) a budovať, každý v rámci svojho odboru. Treba konštatovať, že dodnes nedošlo k rehabilitácii vysokej školy v tomto smere u nás.

## FENOMÉN AUTORITY

Čo je to však autorita? Toto latinské slovo označuje morálnu kategóriu, ktorá znamená, že autorom svojich činov som ja sám a zároveň umožňujem druhému človeku, aby sa stal takým, teda autorom, pôvodcom svojich činov. Pre vyučujúceho získať autoritu neznamená privlastniť si moc, lebo on je jej pôvodcom.<sup>1</sup> Ak je teda použitie sily vylúčené, autorita bude súvisieť so subjektívnou, psychickou stránkou jej nositeľa. Analyzovať fenomén autority tak znamená vymedziť vzťah medzi zdrojom autority a subjektom, ktorého správanie ovplyvňuje. Kto je však konečným zdrojom autority, odkiaľ pochádza všetka autorita?

Odpoveď na túto otázku rozdelila filozofov, ďalších teoretikov, ba spoločnosti na dva takmer nezmieriteľné tábory. Podľa jedných, medzi ktorými je väčšina teológov, autorita pochádza od Boha, primárny tvorca je tak základom každého práva a každej moci viesť, veliť a prikazovať. Pritom k tomu netreba prinucovanie, zvädzanie alebo politickú propagandu. To je pôvod autority smerom nahor a zhora na základe tézy vertikálnosti.

Podľa druhých, ako napr. Hobbes (1588- 1679) alebo Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778)<sup>2</sup>, autorita pochádza zdola, na základe zmluvy, ktorou každý jednotlivec, spravidla občan, „autorizoval“, teda oprávnil vládcu, aby zabezpečil verejný poriadok, a to aj za cenu použitia sily. Tu sa aplikuje téza horizontálnosti.<sup>3</sup> K tomuto táboru by sme mohli priradiť ešte jednu skupinu názorov na pôvod autority, podľa ktorých je autorita len prejavom rôznych spôsobov vykonávania moci: zvyklosťami, násilím, osobným vplyvom, angažovanosťou a pod.<sup>4</sup> Tieto koncepcie sa tak netýkajú základu, ktorý je v rovine *de jure*, ale modov autority, ktoré sú v rovine *de facto*.

Psychický základ autority teda nespočíva v individuálnej psychológii, ale vo vzťahu, a to medzi príkazom a poslušnosťou, čo fenomén autority robí sociálnym fenoménom. Autorita tak odpovedá skupinovej vôli alebo je konštitutívnou esenciou skupinovej vôle k samorganizácii. V tomto zmysle je normálna autorita o zodpovednosti, nie o autoritárstve. Na čo slúži autorita, čo je jej funkciou?

<sup>1</sup> Neplatí to len v oblasti výchovy a vzdelávania. Podľa encyklopédie *Universalis* „autorita je schopnosť dosiahnuť určité správanie zo strany tých, ktorí sú jej podrobení, bez fyzického donútenia.“ (« L' autorité est le pouvoir d'obtenir sans recours à la contrainte physique, un certain comportement de la part de ceux qui lui sont soumis. »)

<sup>2</sup> V tejto súvislosti je zaujímavé dodať, že Jean-Jacques sa vypracoval ako samouk, mimo školského systému svojej doby.

<sup>3</sup> Človek sa aj definuje ako tvor diaľky, horizontálny, a to vďaka vzpriamenej chôdzi či ortostatizmu. Aj táto vzpriamenosť akoby naznačovala vertikálny pôvod autority a moci.

<sup>4</sup> Sem patrí aj koncepcia sociológa M. Webera, ktorý rozlišoval medzi tradičným, legálnym a charizmatickým výkonom autority.

Autorita spĺňa minimálne tri úlohy: 1) je garanciou zákona; 2) umožňuje plnenie cieľov skupiny, a to stimulovaním, koordinovaním úsilia a voľbou vhodných prostriedkov (stratégia); 3) uľahčuje vnútrogrupinové vzťahy, a to upevňovaním kohéznosti, dvíhaním morálky, zmierňovaním napätia a medzosobných konfliktov ako aj udržiavaním jednoty skupiny (taktika). Z čoho pozostáva autorita?

Elementárnym základom autority je jasné definovanie svojho postavenia, v prvom rade vo funkcii a v druhom rade ako osoby. Keď ide o pedagóga, vyučujúceho alebo vychovávateľa, tento z titulu svojej funkcie musí vymedziť miesto, ktoré má zastávať každý, nech ide o žiaka, poslucháča, frekventanta. Konkrétne je to on, kto určuje pravidlá hry, on, a nie vonkajšia politická sila, kto „kádruje“, t.j. zaraďuje na jednotlivé miesta a vymedzuje rozsah fungovania celej skupiny. Toto „kádrowanie“ môže byť predmetom diskusie. Doteraz bola reč o prirodzenej autorite.

Ak je skupinou, ako v danom prípade, školstvo, školská sústava na úrovni štátneho orgánu, je týmto vymenovaný do funkcie autority a či sa už do tejto funkcie vžije alebo nie, žiaci ho tak budú vnímať<sup>5</sup>. Pritom funkcia vytvára aj kompetenciu, a nie naopak. Ten, kto takýmto spôsobom získal autoritu, vytvára priestor pre komunikáciu, ktorej sa každý zúčastňuje so svojím vlastným nepotlačeným „ja“. Táto sieť či priestor vzťahov však predpokladá, že pedagóg vymedzí rámec a pole svojej činnosti, a to tým najjasnejším a koherentným spôsobom. Pritom je dôležité sa so svojimi kompetenciami stotožniť rovnako ako aj vymedziť zóny toho, čo sa nebude tolerovať. Je to potrebné na to, aby vinu za prípadný neúspech neniesol iba jeden človek. Autorita, ktorá je výsledkom menovania, je formálna autorita.

V prípade, keď vyučujúci, vychovávateľ vystupujú ako osoby, ktoré si hovoria v nejakej situácii „ja“, majú vyzvať žiaka, študenta, aby sa aj oni uvedomili svoje postavenie na svojich miestach. Predovšetkým sa tu prejavuje generačný rozdiel, ktorý je daný a v ktorom sa treba zorientovať. Vyučujúci ako osoba patrí do inej generácie než žiak a musí si povedať, že nie je kamarátom svojich žiakov.<sup>6</sup> V opačnom prípade, keď sa prekročí „diskrétna zóna“ medzi nimi, môže to mať za následok konfúziu, ba stratu profesionálnej identity a tým aj autority. Ale aj podriadený v tomto vzťahu si musí uvedomiť svoju zodpovednosť, ktorou nie je zodpovednosť za niečo alebo za niekoho, a najmä to nie je zodpovednosť, ktorá zasahuje do právomoci druhého, ale spočíva v uvedomení si toho, že niekto je tu zodpovedný za mňa.<sup>7</sup>

## POVINNOSŤ VIESTĽ

Mladý človek, ktorý si zvolí vysokoškolskú dráhu, už vyniká inteligenciou a vôľou. Rozvinie sa však jeho osobnosť z morálneho a spoločenského hľadiska len nadobudnutím technických vedomostí a zručností? Stačí absolvovať nejakú vysokú školu technovedného alebo aj spoločenskovedného smeru, zvládnuť fyziku, mechaniku, matematickú analýzu či gramatiku a sme

<sup>5</sup> V západných krajinách sa v menovacích dekrétach, dohodách a pod., stretne s takouto formuláciou: menovaný AB bude pracovať pod « vedením a autoritou pána XY ». Teraz už vieme, že spojenie oboch týchto funkcií nie je náhodné.

<sup>6</sup> To, pravda, neznamená, že vzťah učiteľ-žiak je jednosmerný, ale môže sa rozvinúť do istého dialektického vzťahu, v ktorom si učiteľ môže povedať – takéto svedectvá nie sú ojedinelé – že je žiakom svojich študentov.

<sup>7</sup> V tomto zmysle také javy narušeného vzťahu učiteľ-žiak ako „záškoláctvo“, egocentrizmus, izolovanosť, nedostatok sebadôvery, prechodná bezradnosť, zanechanie štúdiá, sú často len dôsledkom nedostatočnej komunikácie nielen v tomto vzťahu, ale aj vo vzťahu so spolužiakmi a kolegami. Lebo človek ako tvor spoločenský sa nedokáže poznať úplne: poznajú nás druhí. Tak či onak, nadanie je dar a je povinnosťou každého rozvíjať to svoje, a ak sa to z nejakého dôvodu nepodarí v rámci školského systému, treba pokračovať ako samouk. Okrem spomínaného Jeana-Jacqua, samoukom bol aj jeho obdivovateľ Kant, pokladajúci sa za „ľudového vychovávateľa“, ďalej Leibniz, Husserl a i., pričom každý z nich vyoral nejakú tú brázdou.



pripravení pre život, urobiť „dieru do sveta“? Toľko dokáže aj inteligentný robot alebo inteligentné domáce zvieratá (pravda, trochu prehánajúc). Taký človek, aj s dobrými morálnymi vlastnosťami, avšak bez silnej vôle, sa stane bábkou, korisťou v rukách dobrodruhov, panovačných jedincov a podvodníkov.

Výchovu človeka tak má sprevádzať nielen rastúci smäd po vedomostiach, ale aj po riadení, inak povedané, získavanie charakteru vedúceho pracovníka. Nech ide o profesora, dôstojníka, sudcu, inžiniera, vedúceho úradu alebo majstra či hlavu štátu, slovenčina nemá, na rozdiel do západných jazykov, jednotné pomenovanie pre riadiacu funkciu: v závislosti od riadiaceho subjektu sa prikazuje, velí, vedie, riadi, predsedá ... ale konvenčne by sme mohli zahrnúť aj my takúto funkciu pod jedno pomenovanie: šéf.<sup>8</sup>

Avšak nielen od mladého človeka sa očakáva, že sa stane šéfom: koľko je spomedzi dnešných profesorov, politikov, predsedov, technikov, poslancov skutočných šéfov? Stačí sledovať ich vystupovanie v médiách, ale aj v bežnom živote. Ak sa dostanú do nejakej ponížujúcej situácie a nevedia sa brániť, nemajú ani len toľko odvahy, aby ukončili trápnu situáciu, v ktorej sa ocitli.

Na každom kroku sme svedkami toho, ako sa páni, nehodní bohatstva rozťahujú a rozprávajú z vysoka, ako rozkazujú dobrodruhovia, vnucujú sa bezočivci, zákon diktujú zloději a čestný človek sa robí skromným a pokorným. Ako vyliečiť spoločnosť z tejto choroby? Tým, že vy ako formujúca sa morálna alebo sformovaná elita sa stanete šéfmi, občanmi, ktorí vo verejných inštitúciách i v súkromných podnikoch, budú riadiť, spravovať, vládnuť, dávať príkazy, viesť, rozhodovať, nariadovať, veliť ako ľudia, ktorí dokážu presadiť svoju vôľu.

Na druhej strane je tu ešte zopár odvážnych, ktorí sú jemnocitní, slušní a majú zmysel pre sociálnu spravodlivosť. Bolo by treba, aby aj títo, pozbierajúc svoje sily, povstali proti tejto všeobecnej vôľovej slabosti, ak nie absencii vôle a dožadovali sa práva na vplyv v spoločnosti a v národe.

Byť šéfom, po tom treba túžiť, snívať. Preto tu musí byť niečo alebo niekto, kto nás poučí, povzbudí, dojme, skrátka, uvedie do stavu konania. Častými bezprostrednými reakciami na takéto výzvy sú: odpor, argumentovanie, ako „nemá to zmysel“, politika je „panské huncútstvo“, „špinavá vec“, nech (nám) vládne, kto chce, len, aby bolo dobre a pod. Navyše, keď treba ísť aj do ulíc, zvýšiť hlas, dožadovať sa, čeliť intrigám. Neprináša všetko toto sám život? Tento spôsob argumentovania a tento odpor treba prekonať.

Pri dnešnom zložení našej spoločnosti, ktorá zložka, vrstva bojuje v tomto zmysle? Zbohatlíci, ktorí sa nechávajú obdivovať na TV obrazovkách, pričom sa aj nájdu diváci, ktorí sa na nich pozerajú? Stredná vrstva, ak možno vôbec hovoriť o existencii takej vrstvy? Robotníctvo? Kedysi bolo aspoň počuť o „úderníkoch“, ale dnes, ktorý robotník či technik sa stará o viac než o svoj stroj, nástroj (ak si ho nenechá zobrať) či úkon? Študentstvo, ktoré si údajne z dvoch tretín – v takej proporcii pravdepodobne po prvý raz v dejinách slovenského školstva – zarába na štúdium a je tým paralyzované?<sup>9</sup> Alebo inteligencia pozostávajúca z múdrych a uvedomelých slušných ľudí, ktorí nanajvýš kritizujú, sťažujú sa, plačú? Lenže, ak ani ona nevezme na seba zodpovednosť za riadenie spoločnosti na rôznych stupňoch, nech sa pripravuje na svoj odchod zo scény. Nahradí ju, ak sa tak už nedeje, iná „aristokracia“ čakajúca ostatne za dverami. Lebo treba konštatovať, že v oblasti riadenia, vedenia kolektívov a celej spoločnosti nejestvuje vákuum: šéfovia vždy boli a budú.

<sup>8</sup> Aj podľa Slovníka slovenského jazyka slovo „šéf“, či už samostatne, alebo ako súčasť zloženiny (šéfkuchár, šéfdirigent, šéfpilot atd.), pokrýva prakticky všetky riadiace funkcie, s výnimkou vojenských hodností a hlavy štátu. Ale aj „šéf“ je v preklade vlastne hlava, z lat. *caput*, odkiaľ sa toto slovo cez francúzštinu (*chef*) dostane do ostatných jazykov.

<sup>9</sup> Možno tak hovoriť o odbúrání štipendijného systému u nás, pričom štipendium je „plat“, ktorý štát študentovi dlhuje, keďže veda, povedali sme, je výrobná sila.

Uspeli či uspejú vari tí, čo zo Slovenska odišli a sú ich desaťtisíce či stá tisíce za posledných 10-15 rokov? Vysoké čísla na slovenské pomery! Ako si to vysvetliť? Jestvuje v tomto prípade vôbec nejaké racionálne vysvetlenie ako napr. vysvetlenie jestvovania nejakého fyzikálneho alebo chemického javu? Hlasovali títo odídenci, ako sa hovorí, nohami? Nenašli doma uplatnenie? Odišli za lepším zárobkom a životom ako kedysi naši predkovia v 19. a v 1. polovici 20. stor. ? Odišli tam, kde má technologický a vedecký pokrok zelenú?

Osobne som presvedčený a nie som sám, že toto nie sú tie pravé a rozhodujúce dôvody, ale slúžia na zakrytie skutočných dôvodov. Také vysoké čísla si možno vysvetliť len tým, že absentujú vedná politika a informačné stratégie, že ide o organizovaný odchod, na ktorom sa podieľajú samotné vysoké školy i ministerstvá. Miesto toho, aby vytvárali podmienky pre rozvoj vedy a techniky, uplatnenie a platenie daní doma. Ako sa môže ten, kto má na starosti vzdelávanie, zároveň zbavovať zodpovednosti nielen za toto vzdelávanie, ale aj za jeho uplatnenie? Komu to prospieva? Slovensku rozhodne nie.

Pritom nejde len o nové technológie, ale špičková veda sa u nás udúša aj iným spôsobom, napr. útlmom, ak nie likvidovaním, napr. jadrového programu. Taká jadrová elektrárňa, to nie sú len impozantné stavby, turbíny, vysoko špecializovaný personál. Nie je za tým niečo viac? Nie je to dôkaz stáročiami prevereného tvrdenia (ktorým sa vlastne začal novovek), že veda je výrobná sila? Za necelé storočie sa zo Slovenska, prevažne agrárnej krajiny, stala priemyselná a technologická mocnosť, ktorá si navyše dokázala svoje podniky riadiť sama? Má to byť už minulosťou?

Čo dodať z hľadiska našej témy k tým, čo odišli a odchádzajú? Odišli s tým, že budú šéfmi alebo len dobre platenými sluhami? Nie je pravdepodobnejšia tá druhá možnosť? Nie je emigrácia únikom pred zodpovednosťou? Lebo s každým odchádzajúcim odborníkom odchádza aj parcelka vednej a technologickej, teda kultúrnej zvrchovanosti. Sme tak svedkami paradoxu: pod zámienkou, že pomery sú neznesiteľné, takýmto správaním vlastne prispievame k upevneniu toho, s čím nesúhlasíme, čo kritizujeme. Hádám by bolo možné s týmito odchodmi súhlasiť, keby úspechy týchto ľudí boli úspechmi podnikateľov, slovenských dobyvateľov.<sup>10</sup>

## AKO SA STAŤ ŠÉFOM

Iste si už kladiete otázku, ako sa teda dostať do postavenia vedúceho, ako na to? Väčšou politickou angažovanosťou<sup>11</sup>, spoločenskou angažovanosťou, štúdiom rôznych návodov, ako sa stať bohatým, šťastným a mocným, návodov, ktorými sa inak hemžia kníhkupectvá?

Dajme si skromnejší, ale o to istejší cieľ. Pomyslime si, že diplom, na ktorý sa pripravujeme, nie je len diplomom magistra, inžiniera, ale diplomom hlavného inžiniera, vedúceho prevádzky, podniku, riaditeľa, ministra. A snažme a už dnes rozvíjať v sebe onen zvláštny emotívny (psychicko-emotívny) stav, ktorým je dispozícia ku konaniu. Bez konania, aj keď je to spojené s odvahou, nemožno realizovať žiadnu a ani túto svoju predstavu. Pripravujme sa už dnes na to, aby sme nerozšírili rady tých, ktorí sa budú trápiť trpkým nariekaním, že neboli činní ako šéfovia.

<sup>10</sup> Ako príklad takého úspešného „dobyvateľa“ nás hneď napadne Moravan Tomáš Baťa s jeho obuvníckym impériom. Ale podobné príklady by bolo možné uviesť aj zo Slovenska: nejednému slovenskému vandrujúcemu drotárovi sa podarilo založiť v zahraničí aj úspešné podniky tvoriace tiež impérium zvané „Drotária“. Tak či onak, dnešní adepti na vysťahovalectvo či exil by si mali uvedomiť, že právo na prisťahovalectvo bez obmedzenia rovnako ako právo na inváziu nejestvujú. Ale aj v režime otvorených hraníc a voľného pohybu práce a kapitálu je dobrovoľné vysťahovalectvo „elít“, t. j. lekárov, inžinierov a iných odborníkov, ktorým ide len o sociálne výhody a vyššiu životnú úroveň hostiteľskej krajiny, odsúdeniahodný čin. Lebo by to znamenalo, že osobné pohodlie je ich vlasťou. Pravda, myslí sa tu vysťahovalectvo natrvalo, a nie dočasné pobyty v zahraničí.

<sup>11</sup> Politická angažovanosť intelektuála má, pravda, svoje úskalia, ktoré súvisia s tým, že zladit' v sebe človeka reflexie s človekom akcie nie je jednoduché a ne jeden z tých, čo to dokázal, alebo sa k tomu priblížil, to neprežil.

Pritom samozrejme nejde o konanie, prikazovanie z nejakého rozmaru, ale vo všeobecnom záujme. Takto, cez všeobecný záujem, treba chápať aj autoritu. Zlepšiť sociálny systém bez zreteľa na všeobecný záujem nie je možné. Človek, ktorý riadi továreň, armádu, ministerstvo, je funkcionárom všeobecného záujmu a aplikuje nariadenia, s ktorými súhlasili všetci. Stačí však niekoho vymenovať do funkcie a tento potom, ako vycvičený robot, prispieje ku zdokonaleniu sociálneho mechanizmu? Vládnúť nejakému združeniu, firme, politickej strane môžu len ľudia zvláštnych kvalít ako sú: iniciatívnosť, odvaha riskovať, zmysel pre zodpovednosť a pod.

Kým však budú jestvovať ľudia, ktorí sa budú chcieť združovať, organizovať s cieľom zlepšiť svoj osud či vyhnúť sa deštrukcii, budú nútení si zo svojich radov zvoliť, delegovať niekoho, kto sa chopí iniciatívy, zabezpečí správu, koordináciu, kto dovidí ďalej než na špičku svojho nosa. A organizácia bude prosperovať v závislosti od kvalít svojho šéfa. Ako dlho má taký šéf ostať do funkcie?

V začiatkoch budovania socializmu v býv. ZSSR sa zaviedla zásada, že ľudia delegovaní sovietskymi do vedúcich funkcií, majú v tých funkciách ostať len 6 mesiacov, aby sa nevytvorila nová „privilegovaná vrstva“ Čoskoro sa však táto zásada ukázala ako čisto teoretická, neuskutočniteľná. Lebo jednotlivec, ktorý sa vlastnými silami, energiou, inteligenciou, pričiniť o zlepšenie chodu štátu alebo obyčajného speváckeho zboru, chce ostať a ostáva šéfom, kým mu budú sily na to stačiť. Taká je logika vecí.<sup>12</sup>

To by bolo nielen nerozumné, ba nezmyselné, ale navyše si treba uvedomiť, že kandidátov na šéfov nie sú plné ulice a ani ich nemožno sformovať z jedného dňa na druhý. Viest ľudí je umenie, ktoré predpokladá, okrem už spomenutých vlastností, výrečnosť, komunikatívnosť, vlastnosti, ktorými sa vyznačujú nadaní, ktorých treba ešte len objaviť. Kompetentný šéf, to sú navyše roky učenia, potkýnaní, omylov. Je preto normálne, že zoskupenia, nech sú z konzervatívneho alebo socialistického prostredia, sa natoľko snažia postaviť si do čela kompetentných šéfov, že ich menia len zriedka.

To, že náš hospodársky mechanizmus ide, podľa jedných, na desatinu, podľa druhých, na polovicu svojej kapacity, odhliadnuc od zriaďovania, v krajine nadmieru spriemyselnenej, tzv. priemyslových parkov, ktoré nám nepatria, aj toto iste súvisí s dnešnou krízou autority. Na jednej strane je tu príliš veľa korisťníkov, pravda dosť šikovných na to, aby zarábali peniaze a na druhej strane príliš málo šéfov, ktorí sú schopní prekročiť tieň svojich osobných záujmov a viesť svojich podriadených inteligentne a s rešpektom. Dnes naše hospodárstvo a celá a naša spoločnosť kruto doplácajú na to, že sa pred niekoľkými rokmi sa stredným a veľkým (štátnym) podnikom udelila právna subjektivita bez akejkoľvek kontroly a prihliadania na profesionálne a morálne kvality vedúcich týchto podnikov, nehovoriac už o tom, že mnohí z tých, ktorí tieto podniky dovedy riadili, svoj podiel na hospodárskej zvrchovanosti predali za väčšie výhody. Tak sa stalo, že z nejedného jednotlivca sa stal mocný šéf vďaka náhode, šťastiu, ba i podvodu. Nejednen hlupák, dobrodruh, neschopný človek má dnes väčšiu moc než niekdajší feudálny pán.

Formovanie budúcich vedúcich a spôsob ich výberu sa tak stali problémami nanajvýš aktuálnymi. Dokážu však, daný kolektív, spoločnosť aj v slobodných voľbách vybrať spomedzi seba tých najschopnejších, najinteligentnejších a najmorálnejších? Čím je, možno povedať, voličská základňa početnejšia, tým ťažšia je aj taká voľba. Pravdupovediac, anonymný dav – nejedna lekcija dejín potvrdzuje túto limitu demokracie – nedokáže vybrať tých najlepších. Tento nedostatok sa dnes snažia nahradiť médiá – stala sa z nich dokonca mediokracia – ktoré vyberajú a propagujú kandidátov, a to natoľko, že každý úspešný kandidát je na

<sup>12</sup> Predstavme si človeka, ktorý založil nejaký podnik, politickú stranu alebo štát a tento človek si uvedomuje, že je dušou toho, čo založil. Má takýto človek abdikovať pod zámenkou, že by sa z neho mohol stať nejaký tyran, diktátor a prenechať svoje miesto nejakému priemernému individuu, ktorý bude tiež čoskoro nahradený ?

60-80% ich produktom. Preto je dôležité o to viac, chcieť byť šéfom, ukázať sa a presvedčiť svojím záujmom o verejné blaho.

Človek sa vedúcim stáva, alebo ním je, rodí sa takým? Odpoveď na túto otázku by si vyžiadala samostatnú prednášku. Povedzme len toľko, že aj keď nebudeme tvrdiť, ako Napoleon, že každý vojak nosí maršalskú palicu vo svojej kapse, tézu o vrodenej vlohe pre velenie nemožno absolutizovať. Niežeby talent a fyziologické črty nemali vplyv najmä na vlastnosti šéfa, nerozhodujú však fatalisticky, a nič nepredurčuje žiadneho mladého človeka na to, aby ostal peciválom. Povedzte si, že ste sa narodili s aspoň takou schopnosťou veliť, riadiť, prikazovať aká sa rovná priemeru a snažte sa ju rozvíjať rovnako ako tie schopnosti, ktoré predpokladá vaša budúca profesia. Samozrejme, že sú potrebné ďalšie vlastnosti, z ktorých pozostáva profil vedúceho: vôľa, schopnosť iniciatívy, pocit nadradenosti (ako opak pocitu menejcennosti). Ani to nestačí a treba ešte celý rad spoločenských a výchovných faktorov. Mladý človek, ponechaný v hľadaní týchto zložiek osobnosti šéfa v sebe samom, na samého seba, by sa spravidla ďaleko nedostal.<sup>13</sup>

Ale v neposlednom rade sa treba rozhodnúť, voliť medzi dvoma možnosťami: priemerným životom bez problémov v poslušnosti, tento sklon je v nás a nebezpečnou vášňou, ba rozkošou byť šéfom. A keby sa takáto voľba mala stať predmetom stávky, je to stávka, v ktorej možno len získať. Podobne ako u B. Pascala, francúzskeho matematika a teológa zo 17. stor., ktorý, staviac na existenciu Boha, sformuloval argument, známy ako „Pascalova stávka“.<sup>14</sup>

## ZÁVER

Aj keď sme sa zamerali predovšetkým na „výchovnú autoritu“, táto, ukazuje sa, ostáva najdôležitejšou tak pre dnešok, ako aj pre budúcnosť, pričom jej cieľovou skupinou by nemala byť len mládež, ale aj dospelí. Ved' vzdelávanie sa už stáva celoživotnou záležitosťou. Prítom už nejde len o získavanie poznatkov, zručností, ale aj o výchovu k správaniu, ku komunikácii, k občianskej a politickej aktivite.<sup>15</sup> Ostatne je tu aj odporúčanie Rady Európy o výchove občanov k demokratickému občianstvu. Či nie je občan panovníkom v miniatúre, a to nielen v deň volieb, ale aj po všetky ostatné dni? Bez aktívneho občana si tiež ťažko možno predstaviť realizáciu dnešnej veľkej vízie trvalo udržateľného rozvoja tak z hľadiska ekologického, ekonomického ako aj sociálneho. Načrtnutá kríza autority idúca ruka v ruke s krízou výchovy a vzdelávania, individuálnej a politickej morálky teda nie je nejakým špecifikom dnešnej slovenskej spoločnosti, ale stretne sa s ňou aj v tzv. vyspelých demokraciách. A aj keď sme chceli hovoriť predovšetkým o slovenskej spoločnosti a vychádzali sme zo slovenských skúseností, väčšina odkazovej literatúry je západnej proveniencie.

<sup>13</sup> Spomínaný Napoleon chcel byť najskôr obchodníkom s nábytkom a bol by sa aj ním stal, keby nebol býval vášnivým čitateľom kníh o veľkých ľuďoch a hrdinoch, ktorých psychológiu a činy rozoberal a o nich premýšľal.

<sup>14</sup> Pascal v nedokončenom diele *Myšlienky* vyzýva neveriaceho, aby sa stavil, že Boh je. Znamená to: a) nech sa stavím za alebo proti, už som v tom angažovaný; b) ak vyhrám, tak vyhrám všetko, ak prehrám, neprehrám nič; c) nás Pascal vyzýva, aby sme svoju prítomnú biednu existenciu porovnali s nekonečne šťastným životom; d) nám predpovedá miesto otrávených radostí život verného, čestného, pokorného, uznanlivého, priateľského človeka, ktorý takto vyhráva už za života. Úsilie stať sa vedúcim môže byť podobne určujúce pre náš život.

<sup>15</sup> Je najvyšší čas, aby sa zdiskreditovanej politickej výchove dala moderná náplň, aby sa z občanov a intelektuálov, ktorí sa zaujímajú o politiku, teda o veci verejné, ale nechcú byť spútaní členstvom v nejakej politickej strane, mohli stať skutoční politickí vychovávateľa.

## LITERATÚRA

1. CASSON, H. N. 1996. *Osobnosť vedúceho*. Žilina : Alfa+Avis, 1996.
2. *Encyclopaedia Universalis*. Heslo «Autorité». Paris, 1995.
3. Hobbes, T. 1941. *Leviathan. Neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského* / preklad J. Hruša. Praha : Melantrich 1941.
4. HOBBS, T. 2010. *Leviathan*. Praha : OIKOYMENE, 2010. (Orig. *Leviathan: or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651).
5. MASARYK, T. G.: *Jak pracovat?* Praha : Čin, 1946.
6. MOURRAL, I. – MILLET, L. 1993. *Petite encyclopédie philosophique*. Heslo „Autorité“. Paris et Fribourg: Editions universitaires, 1993.
7. PASCAL, B. 1995. *Myšlienky*. Preklad J. Gonsorčík – L. G. Faguľa. Trnava : 1948. Nové zrevidované a doplnené vydanie – Bratislava : Chronos, 1995. (Orig. *Pensées*, 1663).
8. ROBBES, B. *Les trois conceptions actuelles de l'autorité*. (Tri dnešné koncepcie autority). [Online]. Dostupné na internete: <<http://www.cahiers-pedagogiques.com/article2283>>
9. ROUSSEAU, J.- J. 2010. *O spoločenskej zmluve*. Preklad Miroslav Marcelli. Bratislava : Kalligram, 2010. (Orig. *Le contrat social*, 1762).
10. SIVÁK, J. 2006. Breviár politického vychovávateľa podľa P. Ricœura. In *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta : zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7.- 9. novembra 2005*. Bratislava : Iris 2006. S. 87-93
11. *Slovník slovenského jazyka*. [Online]. Dostupné na internete: <<http://www.slex.sk/>>
12. VIGNES ROUGES, J. Des. 1946. *Deviens un chef! L'éducation à l'aptitude au commandement*. (Staň sa šéfom ! Výchova k schopnosti rozkazovať). Paris : Editions E. Oliven, 1946.
13. VIGNES ROUGES, J. Des. 1941. *Savoir commander. Psychologie et pratique de commandement*. (Vedieť rozkazovať. Psychológia a prax). Marseille: Jean Vigneau, 1941.

*Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA č. 2/0177/09.*

## K NIEKTORÝM PROBLÉMOM ZOBRAZOVANIA TELA VO VIZUÁLNO M UENÍ NA KONCI 20. A ZAČIATKU 21. STOROČIA

### On some Issues of Body Imaging in the Visual Art at the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century

**doc. Viera Jakubovská, PhD.**  
Katedra filozofie FF UKF Nitra  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
e-mail: vjakubovska@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Súčasn é vizuálne umenie skúma ľudské telo v rôznych kontextoch. Je zakomponované do multi-kultúrnej spoločnosti, v ktorej sa vyrovnáva tak s vlastnou kultúrnou tradíciou, ako aj s prvkami cudzích kultúr; umelci postupne stierajú hranice medzi „mojím“ a „cudzím“, intímny m a verejným; konštruujú svoju identitu; vyjadrujú sa k rodovým stereotypom a pod.*

**Abstract:** *The contemporary visual art studies the human body in various contexts. It is included in multi-cultural society in which it bears up under its own cultural tradition as well as under elements of foreign cultures; artists gradually wipe out the borders between 'my' and 'foreign', intimate and public; they construct their identity; express their opinions of gender stereotypes etc.*

**Kľúčové slová:** *vizuálne umenie, kultúra, identita*

**Key words:** *the visual art, culture, identity*

Skúmať a zobrazovať telo človeka bolo a je pre umelcov zaujímavé a príťažlivé. Venovali mu oveľa viac pozornosti, ako sa mu dostalo zo strany filozofov, ktorí sa v duchu dobových dogiem len postupne stotožňovali s tým, že sa telo môže stať rovnako zaujímavým a podnetným objektom skúmania ako duša. V centre mojej pozornosti bude telo, ktoré sa vo svete, v ktorom žije, sebavytvára, projektuje. Potreba sebavytvárania vyplýva z toho, že človek nie je daný, nie je hotový, formuje sa počas celého svojho života. Ako píše Javorská, „subjekt nie je predpokladaný, je pohybom, realizáciou vlastných možností“ (Javorská, 2010, 365). Telo budem skúmať v kontexte postmodernej kultúry, ktorá vykazuje niekoľko charakteristických črt: rozpadajú sa jednotiace pohľady na svet a uprednostňujú sa individuálne, skupinové či regionálne hľadiská; rozkladá sa univerzalizmus (predstavy o všeľudských hodnotách a teóriách); oslabuje sa logocentrizmus a tiež viera, že svet je racionálne organizovaný; prebieha demýtizácia; rozvíja sa epigónstvo; kultúrne artefakty strácajú auru jedinečnosti a originality; nastáva prelínanie kultúr, vzniká transkultúrnosť a i. (Mistrík, 2006, 24-25).

Odmietam tvrdenie, že ľudské telo je výhradne záležitosťou, resp. predmetom skúmania biológov a fyziológov, že je nezávislé od spoločnosti, nie je ňou formované, a teda nie je ani citlivé na premeny, ktoré v nej prebiehajú. Naopak, budem vychádzať z tézy, že ľudské telo je podobne ako myšlienky a city vystavené spoločenským tlakom a vplyvom a stáva sa spoločenským produktom. Keď Bauman tvrdí, že vo všetkých epochách bolo ľudské telo súčasťou kultúry, cituje slová Turnera: „telo (poz. V. J.) bolo možnosťou utváranou kultúrou a realizovanou v priebehu ľudských interakcií“ (Bauman, 2006, s. 68). Každá kultúra formovala telo po svojom. V postmodernej kultúre je telo „... predovšetkým odberateľom pôžitkov. Konzumuje a stravuje zážitky. Je nástrojom rozkoše, pretože využíva prirodzenú schopnosť

*reagovať na podnety*“ (Bauman, 2006, 68). Bauman má na mysli rozkoše všetkého druhu – od sexuálnych až po gastronomické, zrakové a sluchové.

V centre mojej pozornosti bude ľudské telo v súčasnej vizuálnej kultúre. Pretože sa ľudské telo stáva súčasťou doby, v ktorej človek žije, dostáva sa do spletitej siete najrozličnejších kultúrnych vzťahov<sup>1</sup>, ktoré sa navzájom miešajú, prestupujú, prekrývajú, niekedy si dokonca protirečia, vyvracajú, rozkladajú, unifikujú atď.

## „UZATVÁRANIE A OTVÁRANIE“

Pod vplyvom globalizačných trendov sa podobne ako Michael Tong aj my vyrovnávame so súčasnou multikulturalitou, ktorá je založená na rôznych kultúrnych tradíciách, hodnotách, normách, predstavách, symboloch atď.<sup>2</sup> Niekedy sa snažíme chrániť od nežiaducich vplyvov okolia, možno aj za pomoci „plechovej schránky“ alebo sa skrývame za masku, ktorá nám pomáha uchovať si svoju individualitu pri podriaďovaní sa určitým spoločenským požiadavkám (zvykom, hodnotám, konvenciám atď.). Rusnáková o tomto diele napísala, že *„Plechová schránka znamená aj brnenie ako ochranu alebo izoláciu, zároveň však môže byť aj väznením. Viacznačné významy tohto diela mohol návštevník rozkrývať pri hľadaní súvislostí medzi etnickými, kultúrnymi a sociálnymi vzťahmi, ktoré tvorili podhubie jeho mnohvrstvej obsahovej štruktúry“* (Rusnáková, 2003, 34). Niektorí z nás sa pred svetom naopak otvárajú, búrajú hranice medzi sebou a iným, hranice medzi prípustným – neprípustným, spoločenským – privátnym, odkrývajú svoje vnútro, svoje najintímnejšie túžby, želania, fantázie. Súčasní umelci provokujú, vyjadrujú skryté, a zároveň večne prítomné fenomény života.

Postmoderné umenie a masové médiá nenechali človeku takmer žiadny priestor na intimitu. Predstavitel' bodyartu Seeadbes zrušil hranicu medzi súkromným a verejným tým, že masturboval v otvorenom priestore galérie, alebo bratislavská galéria Médium v roku 2003 predstavila expozíciu *Room on Their Own – Ženské záležitosti*. Autorky výstavy Zuzana Takáčová a Mona Chisa balansovali medzi exhibicionizmom a banalizujúcim ukazovaním (predvádzaním) intímnych situácií, resp. vecí (nohavičky, hygienické vložky, použité tampóny a i.). Vytvorili stenu z nohavičiek, ktoré zozbierali od rôznych žien a prostredníctvom týchto intímnych dôkazov tiel sa snažili sprístupniť príbehy žien: sekretárky, študentky, dôchodkyne a i. V súčasnosti je intimita postupne deštruovaná a stále viac sa zdôrazňujú symboly nového sexuálneho správania – voľná láska, gruppensex, sexshop, peep show, sex po telefóne a i.

V Nitrianskej galérii bola v roku 2010 výstava pod názvom *Inter-view*. Na tejto výstave sa vystavovali diela známych súčasných umelkýň, ktoré svojimi dielami reagovali na také problémy ako: telo a telesnosť, deformované telo, rodinu, deti, vzťahy, rodové stereotypy a i. Eva Filová v inštalácii *Sedem svetom ženy* tematizuje proces vývoja ženy – od dieťaťa až po starobu, ale zároveň definuje aj jej sociálny status – nevesta, manželka, vdova. Práca pozostáva z použitých posteľných plachiet (ready made), pričom každá z nich reprezentuje určité obdobie, sú zošité a vytvárajú jeden celok. Na tejto výstave vystavovala aj Emőke Vargová svoje dielo - *Medúza*. Tento objekt vznikol pre priestor synagógy v Šamoríne, je vytvorený zo ženskej spodnej bielizne, z desiatok podprseniek. Vo všeobecnosti je podprsenka vnímaná v erotických súvislostiach, ale autorka používa nadmerné veľkosti a strih, ktorý pôsobí asexuálne, čím vlastne ironizuje rodový stereotyp.

<sup>1</sup> Pozri: Jonášková, G.: Vplyv hodnotového systému na konanie občana v súčasnej spoločnosti. S. 1-8.

<sup>2</sup> Pozri: Jakubovská, K.: Kultúrna tradícia ako produkt destinácie cestovného ruchu. S. 17-25.

## KRÁSA – ŠKAREDÉ

Moderné a postmoderné umenie „... kritizuje a odmieta klasické chápanie krásy a hľadá jej nové podoby. ...odhaľuje driemajúcu deformovanú skutočnosť ako tú pravdu, ktorá je síce pokrivená a škaredá, ale je samým životom... Škaredé v postmodernom umení akoby zachraňovalo naliehavosť a prioritu reality pred jej odľahčením, zakrývaním estetickým závojom. Preto je umenie kruté vo svojom geste, vo svojich formách i vo svojej autonómnosti“ (Sošková, 2008). Podobne aj U. Eco skúma triumf škaredého (ošklivosti) v avantgardnom umení, v tvorbe futuristov a surrealistov, kde mala škaredosť provokovať alebo v nemeckom expresionizme, ktorý ju využíval k obžalobe spoločnosti (Eco, 2007). Aj keď budem s názorom Soškovej súhlasiť, neodmietam ani myšlienku Eca, že v súčasnosti žijeme v symbióze s protikladnými vzormi a protiklad krásy/škaredé už nemá len estetickú hodnotu, „... škaredé a krásne sú údajne možné alternatívy, ktoré sa dajú prežívať neutrálne“ (Eco, 2007, s. 426). Zdá sa, že mnohé postoje mladých to potvrdzujú. Film, televízia a časopisy, reklama i móda ponúkajú vzory krásy, ktoré sa príliš nelíšia od tých starých, takže by sme si dokázali predstaviť tváre Brada Pitta alebo Sharon Stoneovej, Georga Clooneyho alebo Nicole Kidmanovej namaľované niektorým renesančným maliarom. Ale tá istá mládež, ktorá sa týmito (estetickými alebo erotickými) ideálmi stotožňuje, potom „horuje“ pre rokových spevákov, ktorých rysy by renesančnému človeku pripadali odpudivé. A práve títo mladí sa často líčia, tetujú a prepichujú si kožu ozdobami, takže pripomínajú skôr Marilyn Mansonu než Marilyn Monroeovú. Len málokto bude neutrálne vnímať fotografiu Wilkeovej (Portrét umelkyne s matkou, 1978-1981), na ktorej je umelkyňa a jej matka s amputovaným prsníkom. Bolesťný je pohľad na túto spoločnú fotografiu dvoch žien vyzlečených do pol pása. V tomto diele autorka prostredníctvom estetiky škaredého reprezentuje nový pojem krásy, ktorého konštanty spočívajú v princípe paradoxnosti. Predpokladáme, že týmto spôsobom sa snaží vyvolať „nové kúzlo“. S vedomým a úmyselným porušovaním noriem klasickej estetiky krásy, so zavedením momentu šoku reaguje na súdobú spoločnosť, v ktorej sa popri myšlienke krásy, harmónie, symetrie a súladu, stále viac dostáva do popredia disharmónia, asymetria, anestetika.

Ďalším príkladom môže slúžiť tvorba Andresa Serrana, ktorý sa sústreďuje na zachytenie takých okamihov a scén, ktoré sa odohrávajú každodenne ako súčasť „divadla života“ v jeho radostných i bolesťných podobách vrátane intímnych erotických zážitkov. Starú ženu s cigaretou zobrazuje v afektovanej póze ako modelku (Modelka), čo si vyžadovalo značnú dávku irónie od umelca a sebaíronie od „modelky“, ktoré nemá zábrany ukazovať svoje telo. „Serranove fotografie erotických a sexuálnych scén majú popri kontroverznej provokatívnosti komornú atmosféru a intimitu, za ktorou sa skrýva niečo nevyslovené alebo zamľčané, zvláštne a tajomné. Akoby v týchto fotografiách išlo tak trochu aj o dráždivé nahliadnutie do súkromia anonymných ľudí ... To nepopierateľne robí Serranove fotografické diela veľmi ľudskými a blízkymi... Forma a adjustácia pod plexisklom v drevenom ráme im dodáva eleganciu obrazov, ktorých vizáž kontrastuje s ich podvratnými obsahmi. Domnievam sa, že mnohé z nich sú príťažlivé práve tým paradoxným spojením krásy, výstrednosti, obscénosti a odpudivosti“ – píše K. Rusnáková o fotografii aktu staršieho muža a ženy (Jazero), o súložiacom mladom páre na balkóne hotelovej izby (Hotel Gellért) alebo veľkom detaile orálneho sexu (Prostitútka a klient) (Rusnáková, 2003, s. 36).

Pred pár rokmi úspešne odštartovala reklamná kampaň firmy Dove - „Kampaň za skutočnú krásu“, ktorú nafotografoval Goran Tačevski. Odvážila sa ukázať krásu reálnych žien, ktoré mali plné a nesúmerné tvary, pehy, či vrásky na tvárach.



## RODOVÉ STEREOTYPY

Vo vizuálnom umení sa objekty, inštalácie a performancie sústreďujú na vytváranie ženských priestorov, v ktorých sa ženy pohybujú alebo vyskytujú tak, že v nich zanechávajú trvalú pečať, resp. po novom definujú priestor a interpretujú tradičné ženské činnosti ako niečo, čo bolo ženám nanútené. Využívajú sa pritom obyčajné materiály a námety z každodenného života. Ich zámerom je vyprovokovať v divákoch fyzické reakcie a ako prostriedok na uvoľnenie potlačovanej energie slúži nezriedkavo aj hnev (Chisaová - What the fuck are you?). „Feministické performancie – podobne ako happeningy, z ktorých sa vyvinuli, považujem za pokračovanie (rosenbergovského) abstraktného expresionizmu. Tieto performancie, veľmi podobné ako happeningy (ktoré naopak čerpajú z futuristických, dadaistických a surrealistických performancií), predstavujú návrat materiálu, čerpaného z každodenného života do abstraktného umenia, ktoré predtým rozvinuli 'súkromný mýtus' do takmer nečitateľného obskurného a formalistického súboru stratégií, ktoré mali evokovať predstavu človeka.“ (Rosler, 2002, 148) Autorky performancií počítajú s tým, že diváci rozpoznajú vzájomnú prepojenosť medzi symbolmi a významami, a na miesto toho, aby obsah definovali, používajú len narážky.

Nemecká umelkyňa Rosemaire Trockelová (Bez názvu, 1994) dekonštruuje cez prizmu feminizmu skreslený a zjednodušený obraz ženy a ženskosti, ktorý funguje dodnes v našom každodennom živote, uvedomujúc si, že kategória „žena“ nie je prirodzenou, neutrálnou reprezentáciou akejsi esencie ženskosti, ale produktom a súčasťou existujúcich spoločenských praktík a mocenských vzťahov. Inštalácia obsahuje sériu šiestich pletených svetrov (výsledok „typicky ženskej činnosti“) s papierovými visačkami, ako aj sadu trojuholníkov, ktoré evokujú ženský klin. Dielo Bez názvu obsahuje „(...) dve sieťotlače aktov žien, sediačich so skrčenými nohami na sporáku. Upútali paradoxnou metaforou „mäsa na uvarenie/zjedenie“ (Rusnáková, 2003, 43), ktorej nechýba čierny humor. Aj v tomto diele ide o opätovné reagovanie na rodové stereotypy.

Zaujímavé prepojenie rodových stereotypov s jedlom objavili autori a následne aj diváci na výstave Jest' sa musí (výstava sa konala v priestoroch Nitrianskej galérie v roku 2007). Slovenská umelkyňa Gabika Binderová (Nočná mora, 2004) rieši humorne a bez zbytočného patetizovania feministické témy a problémy tela a telesnosti. Autorka zaujímavovo prepojila jedenie so sexualitou, čo spája tieto dve činnosti do jednej - so starostlivosťou o telo a dušu. Podobne aj Vladimír Popovič (Stôl, 2002) vidí prepojenie medzi jedlom a sexualitou, čo zobrazuje prostredníctvom stola, na ktorom sú na malých papierikoch zobrazené akty z Kámasútry. Ide tu o dvojsmyselné narážky na konzum - aj sex je na „zjedenie“, aj sex je „na predaj“.

Podľa Baumana sa rebríček najpredávanejších kníh v Amerike mení každý týždeň, no v každom rebríčku sa nájdu vždy dva typy kníh – kuchárske knihy a knihy na chudnutie. Nejde o obyčajné kuchárske knihy, ale o rafinované, exotické recepty, ktoré sľubujú chuťovým bunkám neznáme vzrušenie. Tieňom týchto kníh sú zázračné diéty, detailné predpisy na autodrezúru – „inventár rozkoší“, ktoré je treba telu odoprieť. Tieto knihy poučujú o tom, ako je treba liečiť rany zasadené podľa návodu prvých kníh a ako vyhnúť z tela nečistoty, ktoré sa do neho dostali práve prostredníctvom „zázračných“ receptov. Píšu o tom, ako sebaumŕtvíť telo, aby bolo schopné prežiť vytrženie, ktoré sľubujú kuchárske knihy (Bauman, 2006). Na rozdiel od predstavy o dokonalom stave moderného tela, ktorá vychádzala z renesančnej primeranosti, umiernenosti a rovnováhy, postmoderné praktiky telesnej drezúry majú opačné dôsledky –,ich výsledkom sú konštrukcie gotického štýlu, budované výlučne z excesov a krajností, tlakov a protikladov (...). Nejde už o únik pred napätím a tenziami, ale o ich vy-

hľadávanie a potom o ich dovedenie do extatickej krajnosti, o vyžmýkanie poslednej kvapky rozkoše, ktorá je v tejto extáze prítomná.“ (Bauman, 2006, 86)

Opakovaním rodových noriem a stereotypov vznikajú „presvedčivé“ predstavy o „skutočnej žene“ alebo „skutočnom mužovi“. Podľa Cvikovej nás všadeprítomná rodová hierarchia odkazuje do hraníc stereotypnej rodovej roly, pretože je pre zdanlivú stabilitu spoločnosti jednoduchšie udržať fungovanie založené na nespravodlivom stereotypu, ako hľadať spôsoby fungovania založené na otvorenej komunikácii a vzájomnom rešpekte (Cviková – Juráňová, 2005). Rodovo stereotypné chápanie ženskej a mužskej roly sa postupne začína rozkolísavať, aj keď ide o zložitý, dlhotrvajúci proces. Rodové normy pôsobia rafinovane tým, že sa zdajú byť nevyhnutným, pôvodným a nespochybniteľným základom. Preto nie je jednoduché odhaliť, že zdanlivá „príčina“ je vlastne dôsledkom, a že to, čo vystupuje ako nemenné, prirodzené, sa vlastne konštituuje ako výsledok, efekt diskurzívnych konštelácií. Otázkou potom zostáva, ako sa dajú takto konštituované rodové normy prelomiť. Umelkyne deštruujú tradičný obraz o žene (ako o nežnej, citlivej, submisívnej bytosti), ktorý je výsledkom západného falocentrického myslenia. Chisaová (*What the fuck are you?*) spochybňuje zaužívané normy „ženského správania“. *„Východisko akčného videa je jednoduché: pekná nahnevaná žena vystupuje agresívne voči divákovi a vulgárne im nadáva v anglickom jazyku... Správanie tejto rebelky tiež pripomína dobre známe kontroverzné prejavy a vystúpenia niektorých spevákov a speváčok súčasnej popmusic“* (Rusnáková, 2009, 49).

## POETIKA FRAGMENTÁLNEJ TELESNOSTI

Zmena klasickej paradigmy (súvisiacej so zobrazovaním tela), ktorá sa uskutočnila na začiatku 20. storočia, priniesla so sebou nové stratégie reprezentácie telesnosti, napríklad poetiku fragmentárnej telesnosti. Fragment ľudského tela (ruka, hlava, oko a i.) víťazí nad celým telom, tým vychádza za hranice fragmentu v tradičnom zmysle slova a stáva sa obrazom nového, neklasického celku. Prehodnotenie klasickeho prístupu k telu ako celku (jednoty orgánov, častí) sa začalo v období „dezintegrácie“ realizmu a prinieslo so sebou diskusie o vnútornom svete človeka, narušení rovnováhy medzi subjektívno-objektívnou dichotómiou, „vnútorným“ a „vonkajším“ svetom človeka, časťou a celkom. Jednotlivé časti tela prestávajú zohrávať tradičnú úlohu (už nie sú súčasťou kompozície), stávajú sa hlavným predmetom zobrazovania, pričom sú nezriedkavo spájané s anomáliami, deformáciami alebo monštruóznosťou. V súvislosti s nimi sa dostáva do popredia otázka, či anomálie, deformácie alebo monštruóznosť majú v sebe aj iné ako len negatívne hodnotenie. Ruská estetička Burenina sa zamýšľala nad tým, že aj deformovaná časť ruky môže byť metaforou nového myslenia a umeleckej imaginácie, stáva sa ekvivalentom bachtinovmu karnevalovému, grotesknému, večne sa rodiacemu telu. Uvádza príklady z tvorby Chagalla, Filonova, Lisického, a i., pre ktorých bola charakteristická poetika novej telesnosti, ktorú nazýva aj „organopoetika“ (Burenina, 2005, 300-323). Predmetom zobrazovania sa nestáva človeka ako celok, ale bizarná fragmentácia jeho postavy. Fragmenty ľudskej postavy (ruky, nohy, hlava) sa nezobrazujú v duchu klasickeho kánonu, ale nadobúdajú nový, samostatný význam. Personalizujú sa, na rozdiel od subjektu, ktorý sa depersonalizuje. Lisickij (*Autoportrét*, 1920) na milimetrový papier ofotografoval časť svojej ruky od zápästia po končeky prstov a na ňu premietol časť negatívu svojho fotoportrétu. Tak vytvoril fotomontáž, organopoetiku anomálnej telesnosti alebo tiež nové „potencionálne“ telo, ktoré je ilustráciou nového horizontu skúsenosti umelca. Ruka už nie je končatinou, nástrojom na výrobu iných nástrojov (*Aristoteles*), stáva sa novým anatomickým výtvorom - vidiacom rukou (rukou s tvárou).

Podobne pracuje Filonov s hlavou a palcom (*Hlava a palec*, 1925) alebo Chagall (*Autoportrét*, 1912), vytvárajúci novú alternatívnu realitu, v ktorej prevláda (ako aj v kultúre 20.

storočia) homo ludens (reprezentovaný ľavou rukou so siedmymi prstami) nad homo faber (pravá ruka s piatimi prstami). Pojmy homo faber a homo ludens sme si vypožičali od J. Huizinga (Huizinga, 1971). U Chagalla ide o projekciu „tvorivej“ ruky. Burenina vyjadruje presvedčenie (a my s ním súhlasíme), že prirodzené telo je smrteľné, na rozdiel od deformovaného, transformovaného tela, ktoré je schopné získať nesmrteľnosť. V literatúre a kultúre objavujeme aj telá bez ruky, resp. rúk, napríklad u Bloka (Cirkus) alebo Maleviča (Roľníci, 1928). Bezrukosť je vyjadrením postupného „uhasínania“ symbolickej kultúry (v prvom prípade) a sovietskej kultúry (v druhom prípade). Rovnako zaujímavé sú aj transformácie, ktoré prebiehajú s nosom, ktorý sa stáva úradníkom Nosovým a zároveň časťou tela majora Kovaljova (Gogoľ- Nos): „Veľkomožný pán ...(...). Veď vy ste môj vlastný nos!“ (Gogoľ, 1963)

Na rozdiel od vyššie spomínaných autorov Sadovská kladie dôraz na ženské prsia (fotografický cyklus *Korporality*, 2003), prostredníctvom ktorých sa snaží meniť sentimentálny pohľad na ženské telo. Na jej fotografiách ženského torza dominujú prsia, symbol ženskosti, erotiky a sexuality, ktoré sú výrazne tvarované, až deformované. „Séria týchto „reformačných a deformačných“ hier zameraných na erogénnu zónu popiera sentimentálne pohľady na ženské telo a búra stereotypy rodového a sexuálneho správania. Sadovská pracuje s metaforikou svojho tela (...) sústreď sa na korelácie haptického a vizuálneho, pričom jej vlastné prsia jej slúžia podobne ako „sochársky materiál“ na to, aby ich rôzne tvarovala, deformovala, hnetla a manipulovala, čo vzbudzuje dojem akýchsi privátnych rituálov.“ (Rusnáková, 2009, 54)

Autorčin prístup k telu môžeme spojiť s „politikou“ tela ako priestoru súkromného, no súčasne i verejného; môžeme v ňom nájsť narážku na kontext pornopriemyslu alebo problém násilia či utrpenia. Vo výtvarnom umení sa s drastickosťou môžeme stretnúť vo viacerých podobách počas celých dejín umenia (David, Goya, Delacroix, Munch a i.). Podľa Zlatoša sa niektoré súčasné žánre výtvarného umenia (body art, performancie a i.) vyznačujú novým výrazom drastickosti (Zlatoš - Kapsová, 2008, 245-249), ktorá sa v nich stáva bezprostredným vyjadrovacím, kompozičným a tematickým prostriedkom umeleckej výpovede.

Súčasná vizuálne umenie skúma ľudské telo v rôznych kontextoch. Je zakomponované do multikultúrnej spoločnosti, v ktorej sa vyrovnáva tak s vlastnou kultúrnou tradíciou, ako aj s prvkami cudzích kultúr, ktoré do nej prenikajú. Umelci postupne stierajú hranice medzi „mojím“ a „cudzím“, intímnym a verejným, dovoľujú nám nazrieť do svojho súkromného života a participovať, aj keď len nepriamo, na ňom. Mení sa tradičný obraz o žene, ktorý je výsledkom západného falocentrického myslenia, žena sa stáva aktívnou, tvorivou, jednoducho inou.<sup>3</sup> Umelkyne/umelci konštruujú svoju identitu, čím narúšajú tradičnú predstavu o jej nemennosti. Štylizujú sa do najrozličnejších rolí, prekračujú genderové hranice (stratégia crossgenderu) a pod. V dobe globálnej estetizácie, v ktorej sa v súčasnosti nachádzame, sa prehodnocujú tradičné predstavy o kráse/škaredosti, symetrii/asymetrii a pod., čoho výsledkom je to, že v mnohých dielach súčasných umelcov lokalizujeme stratégiu anestezácie.

## LITERATÚRA

1. BAUMAN, Z. 2006. *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2006. 165 s. ISBN 80-86429-11-3.

<sup>3</sup> V kontexte s uvažovaním o netradičnom nahliadaní na obraz ženy, a to nielen z aspektu jej telesnosti, možno v dejinách filozofie nájsť obrazy spojené s jej prejavmi v extrémnych situáciách, ako to podáva napr. Platón. Pozri: Predanociová, E.: Filozofický koncept cnosti v gréckej klasickej filozofii, s. 86-87.

2. BURENINA, O. 2005. *Organopoetika: anatonické anomálie v literatúre i kultúre 1900-1930-ch rokov*. In Telo v ruskej kultúre. Moskva : Nové literárne obzory, 2005. ISBN 5-86793-396-2 s. 300-323.
3. CVIKOVÁ, J. – JURÁŇOVÁ, J. 2005. *Ružový a modrý svet. Rodové stereotypy a ich dôsledky*. Bratislava : Aspekt, 2005. 292 s. ISBN 80-89140-52-2.
4. ECO, U. 2007. *Dějiny ošklivosti*. Praha : Argo, 2007. 455s. ISBN 978-80-7203-893-0.
5. GOGOL, N. V. 1963. Nos. In *Petrohradské poviedky*. Praha : Svět sovětů, 1963. 143 s.
6. HUIZINGA, J. 1971. *Homo ludens: O pôvodu kultury ve hře*. Praha : Mladá fronta, 1971. 226 s.
7. JAKUBOVSKÁ, K. 2011. Kultúrna tradícia ako produkt destinácie cestovného ruchu. In *Aktuálne otázky spoločenských a humanitných vied '11*. Bratislava : Vydavateľstvo STU Bratislava, 2011. ISBN 978-80-227-3578-6. S. 17-25.
8. JAVORSKÁ, A. 2010. Subjektivita telesného pohybu u Jana Patočku. In *Identita - diferencia : zborník príspevkov zo IV. slovenského filozofického kongresu v Smoleniciach / Richard Šťahel, Róbert Karul, Milan Toman*. Bratislava : SAV, 2010. ISBN 978-80-970303-1-5, S. 361-366.
9. JONÁŠKOVÁ, G. 2009. Vplyv hodnotového systému na konanie občana v súčasnej spoločnosti. In *International colloquium on the management of educational process : proceedings of abstracts and electronic version of reviewed contributions on CD-ROM*. Brno : Univerzita obrany, 2009. ISBN 978-80-7231-650-2. S. 1-8.
10. MISTRÍK, E. 2006. *Slovenská kultúra v multikulturalizme*. Nitra : UKF, 2006. ISBN 80-8050-909-3. S. 24-25.
11. PREDANOCYOVÁ, Ľ. 2010. *Filozofický koncept cnosti v gréckej klasickej filozofii*. Nitra : FF UKF v Nitre, 2010. 163 s. ISBN 978-80-8094-714-9.
12. ROSLER, M. 2002. Soukromé a veřejné: Feministické umění v Kalifornii. In *Neviditelná žena. Antologie současného amerického myšlení o feminizmu, dějinách a vizualitě / Martina Pacherová (ed.)*. Praha : One Woman Press, 2002. ISBN 80-86356-16-7 S. 148.
13. RUSNÁKOVÁ, K. 2003. *5 × New York*. Bratislava : Kalligram, 2003. ISBN 978-80-89078-55-4, s. 34.
14. SOŠKOVÁ, J. 2008. Škaredosť výrazu. In PLESNÍK, Ľ. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008. 474 s. ISBN 978-80-8094-350-9.
15. ZLATOŠ, P. – KAPSOVÁ, E. 2008. Brutalita a drastickosť výrazu. In PLESNÍK, Ľ. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra : FF UKF, 2008. ISBN 978-80-8094-350-9. S. 245-249.



## NATIONAL AND RELIGIOUS IDENTIFICATION OF TRADITIONAL SOCIETY IN CONTEMPORARY UZBEKISTAN

### Národná a náboženská identifikácia tradičnej spoločnosti v súčasnom Uzbekistane

**Dr. Shahnoza Madaeva**

National University of Uzbekistan  
Department of History of Philosophy and logic,  
Forobiy 16, 1000095 Tashkent  
Department of Religious study FF UKF Nitra  
Hodzova 1, 949 01 Nitra  
e-mail: shmadaeva@gmail.com

---

**Abstract:** *At present research is considered the problem of transformation of national and religious identity at social life of modern Uzbekistan, Using results of pollings, and also materials of own supervision and interview in various regions of the country, the author comes to a conclusion, that now there is a process of revival of religion and religious consciousness, and daily behavior of residents of traditional society all copes religious installations and norms more.*

**Abstrakt:** *V súčasnosti sa kladie dôraz na problém transformácie národnej a náboženskej identity v spoločenskom živote moderného Uzbekistanu. Využívajúc výsledky volieb a tiež materiály z vlastného skúmania a rozhovorov v rôznych regiónoch krajiny, autorka prichádza k záveru, že prebieha proces oživenia náboženstva a náboženského povedomia v každodennom živote tradičnej spoločnosti, obyvatelia čelia vo väčšej miere náboženským konštrukciám a normám.*

**Key words:** *identity, religiousness, the traditional society*

**Kľúčové slová:** *identita, nábožnosť, tradičná spoločnosť*

During the colossal changes that happened at the end of the XXth century the most important issue for social and humanitarian sciences to consider have become the vector of independent states through the context of identification. Because such an instrument can show not only process of changes and strategies of former Soviet states but also the future geopolitical image of Central Asia. Moreover, according to L. Fallers's opinion that you can find at Samuel Huntington's "Who are we?" the most serious problems of nations and nation-states are not related to economy, politics or defense but to non-material, intangible symbols (Huntington, 2004, 5).

Historically developed concepts and forms of identification are different. On contemporary level it has shown through which symbols nation-states want to express their vision of themselves on individual and collective level while answering the question "Who are we?" The aim of my research is to define: 1) what is the Uzbek society nowadays; 2) which mechanisms or structures mostly influence any type of identification; and 3) what historically developed preconditions and modern factors of this phenomenon are. In order to find out, I would like to consider the tradi-

tional system as a historically formed mechanism of recreation of identification, because precisely this system in the form of “mahalla” represents the most fundamental, the most delicate features of the Uzbek society. It is worth mentioning, that various or contradictory theories about origins and nationality of Uzbeks find their authenticity precisely on “mahalla” level.

What is a mahalla? An Uzbek mahalla is a traditional social microenvironment based on self-management, collectivism and subordination. Mahalla inhabitants are subjected to strictly regulated and ritualized norms and principles of existence, the violation of which leads to public sanctions. Here one sees the collectivistic spirit of the society, i.e. everything is done and understood through the notions of mahalla or society. Therefore, traditions are looked upon having not only valuable features but also having guiding educational influence in creation of ethical norms and lifestyle. As mentioned above, if one of the important factors of the traditional system that influences identification is collectivism, the other considerable factor is syncretism of Islam religion in society. Islam in Uzbekistan plays an important role compared to other regions in Central Asia. During its evolution Islam has become an essential part of formation of national values. Due to the fact that Islam, as other religions of the world, forms one’s faith and tradition synthesizing in it religious-spiritual values, it can also influence the level of belief.

The importance and the role mahalla paid in society and in the lives of its members can be inferred through oral histories about the agrarian policy of 20-30s in Uzbekistan. Through this example one can see how tradition functions during difficult times of a nation. Famine that took place in 1933-34s was a dreadful consequence of collectivization during the Soviet period. The respondents told that there were notes on the door of the houses about the house being sold or exchanged for a bag of grain or flour. According to Sajidalihon Hoji Mansurov, there were families in Ferghana Valley that sold their children to more prosperous, childless families from Djizakh because of hopelessness and in order to save lives of those children. This situation was a problem in a whole mahalla. He said that whole mahalla went to see off the daughter and the son of Latofat to those people. Throughout the interview there were many answers with memories about how mahalla members supported such unfortunate families morally. In many stories it was mentioned that rich people provide the poor with food (atala) during lunchtime.

In one of the interviews in the “Besh-bola” village near Margilan city of Ferghana region, an elderly woman said that she witnessed how the Bolsheviks gathered all men of the village in a barrow and hacked them to death. The reason was that the men had helped Madaminbek, the leader of the “basmach” movement to hide and did not say where he was. These men’s children witnessed how their fathers were killed. And until now that barrow is named “Chop-Chop kurgan” (chop in Uzbek means ‘to cut with an axe, to kill, to hack to death’). This example shows that the truth and solidarity was a matter of honour for the mahalla members. Knowing about the consequences of such action, mahalla members decided not to give away Madaminbek.

Therefore, we can see that mahallya functions as a single organism. The respondents used Uzbek proverbs such as “for any child the whole mahalla is both a father and a mother”, “if your neighbor is in peace, you are in peace”, “be like a bird, be like a dog, be a society” (Kush bo’l, it bo’l, ko’p bo’l) often during the dialogues.

Recently, modern mahalla in Uzbekistan have been paid more attention (Sievers, 2002). The reason for this is that the government had realized that in order to implement reforms, to form “national ideology”, and to build “independent democracy in Uzbekistan” it is necessary to find the ways from nation itself. Thus, mahalla in contemporary Uzbekistan started playing considerable role in influencing domestic policy and ideology of the state. This policy was reflected in an attempt to influence public consciousness and opinion, undertake reforms, and influence

family and social relationships and women's status through the mahalla system. Another reason for tight cooperation between the state and mahalla committee is that the state is trying to control religious feelings in a society and to prevent formation of extremist opposition groups.

On the other hand, the process of understanding and justification of the state formation, including process of formation of national identification has been developing in modern Uzbekistan and the other regions of Central Asia for twenty years. Twenty years is a reasonable period to identify and analyze the results of the independence period. These results are not only the outcome of planned and expected steps to be taken by the government, but also consequence of those processes that occurred spontaneously, without control of the government, or arose due to premature and inconsistent reforms. One of such unexpected consequences is female religious identity, which at present day turned into attribute of mass religious identity of Uzbek population.

Women's religious identity, Muslim religiosity and its transformation in present day Uzbekistan are the actual problems for analyzing. This issue is important because it affects all aspects of social life – from every day life of people up to state politics. It reflects the new role of Islam in the region, as well as possible development perspectives and tendencies of Uzbek society in general. The problem is that changes that have been taking place in last decade provoke sharp division of people into religious and secular, during the period when people were dividing into poor and rich. The conflict between religious and secular parts of Uzbek society, where the rights and freedoms of women usually are centered, threatens to destabilize the situation and turn into big social conflict.

In order to analyze the content and significance of this problem, we have to pay more attention how women's religiosity manifests in mahalla – the traditional space of Uzbek society, and what are the perspectives and dynamics of such phenomenon. This will help to observe peculiarities of religious identity of women, the role of Islam in social organization of Uzbek mahalla, in particular – ideas of population about Muslim ethics and aesthetics, the especially in the people's ideas about the Muslim ethics and aesthetics and significance of these phenomena for forming the religious identity of women. Most of the regulations in mahalla are related to women, their status in family, ways of conduct in public, their rights and obligations towards husband and children. Precisely such a social microhabitat is one of the most important institutes of reproduction of understandings about Islam and everyday practice of Muslim beliefs in contemporary Uzbekistan.

There are many statistical data to be considered for the issue. According to the State Statistical Center of Uzbekistan, the population of Uzbekistan is 29 million people, more than 60 % of it is young people (aged 16-29) and 55% are women. There are 9750 mahallas in Uzbekistan; the number of inhabitants in each mahalla is up to 10 thousand people. After proclaiming the Independence mahalla committees were organized even in modern urban quarters of Uzbekistan, where traditional orders and customs used to have weak influence. Most of the Uzbek population lives in mahalla system.

In the works of distinguished Soviet researchers such as S. P. Polyakov and G. P. Snesarev<sup>1</sup>, the religious ritualism in the communities of Central Asia has been studied in relation to religious ritual practices of women. The same approach has been applied in the works of Can-

---

<sup>1</sup> See: Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма, 1957; Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма, 1960; Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе, 1989; Поляков С.П. Бытовой ислам и консервативность сельской локальной общности в Средней Азии, 1990.

diotti D., Azimova N., Fathi H., and Kamp M<sup>2</sup>. They admitted the fact that the most effective way to do research in different aspects of religiosity is to study women's status and identity, due to women's peculiar readiness to accept Islam. The historical origin of this phenomenon is linked to the fact that women, being the caretakers of home and children, were mostly engaged in various religious rituals, beliefs and cults.

Sociological research held by the Society of Young Scientists of Uzbekistan in 2004 has shown this phenomenon still exists nowadays.<sup>3</sup> In the responses featuring religious faith of the youth, religiosity of women was strongly expressed. When asked "How would you help your close people if they were in trouble?" 33% of the female respondents answered that they would ask God for help, and when asked about the features characterizing a religious person, 51% of them gave the reply "patience". In contrast, male respondents percentage was 25% for the first question and 41% for the second one. When asked "Who or what do you need more when you are depressed?" more than 60% of the female respondents gave the answer "God" in contrast to 50% of the male respondents. Therefore, given equal political conditions women are traditionally more religious than men and think about God and faith more often.

Simultaneously analysis of the survey have shown that female respondents do not know exactly which mazhab (religious legal school) they belong to in contrast to the male respondents. Although, the indicator is not higher among male respondents: 47% of the male respondents and 33% of the female respondents. 50% of the female respondents (in contrast to 38% of the male respondents) gained their first religious education from their parents and grand parents who had the Soviet atheistic education, from which follows that religious faith of female part of the youth is not based on fundamental religious knowledge.

Contemporary female religiosity cannot only be explained with reference to traditions and history. In her book "New Woman in Uzbekistan", Marianne Kamp made a fair remark that "putting hijab on", (it was popular among young Uzbek ladies and women to wear hijabs since Uzbekistan proclaimed its Independence) is not related to national culture, because modern hijabs are not the same as traditional "paranja" that women wore up to 1930s (Kamp, 2006, 233-237). Rejecting the ideology of atheism and loyalty towards freedom of conscience, proclaimed in Uzbekistan encouraged "religious Renaissance" and forced the development of religion and religious organizations. One of the consequences of the post-Soviet transition was opening up to the world, creation of the intensive communication of Central Asian states with the important Islamic centers of the Arabic world, South Asia, Turkey and Iran. To certain extent, the ideological and spiritual vacuum that was created after the collapse of Soviet Union had also contributed to this. Due to sharp dissonance that is created between the proclaimed targets and transition, the attempts of the government officials to form a new national ideology have not been successful.

As I mentioned above, "putting hijab on" was originally signified the strengthening of female religiosity or "return" to traditions, but later it significantly influenced the transformation of the structure and the nature of religiosity. Gradually, Islam began to dictate woman's spiritual, domestic and ritual behavior as well as lifestyle. The important role in propaganda of religious

---

<sup>2</sup> See: Kandiyoti D., Azimova N. The communal and the sacred: women's worlds of ritual in Uzbekistan, 2004; Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism, 2006; Fathi H. Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine, 2002; Фатхи Х. Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии, 2006.

<sup>3</sup> The survey was held between 700 students at different universities of Uzbekistan. 50% of the respondents were female students.



lifestyle play authoritative women called *otin* in mahalla; they know well and can read religious literature, can read Koran, and can interpret “hadis” and religious stories.<sup>4</sup>

Many of the modern *otin* have good religious education. They have influenced the ritual practice in mahalla considerably. The religious ceremonies “Bibimushkul-kushod” and “Bibiseshanba” described by historians and ethnographers many times (Kremer, 2003, 56) and that were traditional forms of female societies, are considered nowadays as out-of-date forms of religious ceremonies or as rituals not suited to Islamic norms. Nowadays, female societies constantly practicing religious ceremonies are called “ehson” which means “to gift, to treat in the name of Allah”. Funeral ceremonies, which started from death of a person and finished with the last ritual of the first year of death, have become to be called as “ehson”. Moreover, funeral rituals that were organized according to old funeral tradition on the seventh, twentieth and fortieth days of death have been accepted as non - Islamic ones. If before, while organizing “Bibimushkul-kushod” and “Bibiseshanba”, *otins* used to be more engaged in the details of the ceremony, as for example cooking meals and “duo” reading, so during *ehson* “new” *otins* mostly pay main attention to religious education, in particular campaigning to wear hijab.

In the daily life of the Uzbek society *ehson* have been becoming a powerful institute for managing and dictating women’s behavior, clothing style, religious thinking way and even domestic lifestyle in mahalla. Views and behaviors of these persons - *otins* and more religious women “islomiy” – are more dictated not by “tradition” and “traditional” religiosity but by ideology, politics and the adopted ideas about what Islam is and who a Muslim woman is.

Nowadays, identity of residents of traditional Uzbek mahalla is obtaining more religious character. It is reflected, in particular, on wedding rituals. Secular weddings have been replaced by religious weddings lately, which are called “islomiy to’y” or “Islamic wedding” among ordinary people. At religious wedding - “nikoh” - bride and groom do not take part in it and only women hold the wedding. As a result of such innovations, residents of mahalla are divided into “islomiy” and “non - islomiy”. Consequently, Islam, from being on a “popular”, domestic level religion is gradually going to if not official level, so somewhere close to it.

The process of transformation and alteration of religious rituals in contemporary Uzbek society shows that Islam is no longer considered as indicator of personal piety and cultural identity but is seen rather as a statement of political and ideological opposition.

Lately, tremendous spiritual possibilities of Muslim religion capable of opening new limits of it peace building, creative and humanistic potential, has been used by secular powers of Uzbekistan. In my opinion, if we pay more attention to the positive basics of Islam and the other religions we can solve the problem of integration of people’s mindset into the official state ideology. Furthermore, it will save Islam, as a part of spiritual life of the nation, from many inconsistent attacks generated by its ignorant followers.

## LITERATURE

1. ШЕСАРЕВ, Г. П. 1957. *О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма*. Советская этнография. 1957, № 2.

---

<sup>4</sup> See: Fathi H. *Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam* . p. 77-79



2. ШЕСАРЕВ, Г.П. 1960. *Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма*. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. - М.: Наука, 1960.
3. FALLERS, L. 1968. *The social anthropology of the Nation-State*. Chicago : Aldiene. Pub. 1968. 171pp. ISBN 978-1-4128 1866-7.
4. FATHI, H. 2002. *Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaire dans l'islam postsovietique*. Paris: Maisonneuve & Larose/ IFEAC, 2002.
5. FATHI, H. 1997. *Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam*. Central Asian Survey. 1997, № 16(1). P. 27-43.
6. ФАТХИ, Х. 2006. *Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии*. Расы и народы. Вып.32. - М.: 2006.
7. KANDIYOTI, D. – AZIMOVA N. 2004. *The communal and the sacred: women's worlds of ritual in Uzbekistan*. Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004, № 10.
8. KAMP, M. 2006. *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Seattle&London: University of Washington Press, 2006. 320 pp. ISBN 978-0-2959-8644-9.
9. КРЭМЕР, А. 2001. *Отин*. Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 77-79.
10. КРЭМЕР, А. 2003. *Биби Сешанба*. Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып.4. М., 2003. С. 17.
11. ПОЛЯКОВ, С.П. 1989. *Традиционализм в современном среднеазиатском обществе*. - М.: Наука, 1989.
12. ПОЛЯКОВ, С.П. 1990. *Бытовой ислам и консервативность сельской локальной общности в Средней Азии*. Этносоциальные проблемы сельских миграций. М.: 1990.
13. SIEVERS, E. 2002. *Uzbekistan's Mahalla: From Soviet to Absolutist Residential Community Associations*. The Journal of International and Comparative Law an Chicago-Kent. Vol. 2, 2002.
14. ХАНТИНГТОН, С. 2004. *Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности*. 2004: ООО «Изд-во АСТ» «Транзит книга», 2004. 635 с.

# SPOLOČENSKÁ KRÍZA V POZADÍ MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU

## Social Crisis in the Background of Interreligious Dialogue

**Mgr. Juraj Skačan, PhD.**

Katedra filozofie, FF UKF Nitra

Hodžova 1, 949 74

e-mail: jskacan@ukf.sk

---

**Abstrakt:** *Spoločnosť je v súčasnej dobe stále znova a znova zmietaná krízami všetkého druhu: ekonomické a environmentálne problémy, úpadok kultúrnych hodnôt, devalvácia umenia, politické problémy, kríza sociálneho zmysľania, medziľudských vzťahov a tolerancie... Takto by sa dalo v závislosti od relevantnej oblasti pokračovať ďalej. Otázkou je, nakoľko tieto oblasti spolu súvisia a do akej miery sa ovplyvňujú. Odpoveď na ňu možno nájsť v oblasti medziľudských vzťahov v kontexte náboženstva a medzináboženskej komunikácie.*

**Abstract:** *The society of nowadays becomes more and more hit by the crisis of all kind: economical and environmental troubles, decadence of cultural values, devaluation of art, political problems, crisis of social mind, interpersonal relations and tolerance... In this way we could keep mentioning other problems in dependence on relevant sphere. The main point is the level of their mutual interrelations and influences. The relevant answers can be found by specifying those questions for the interpersonal relations, contextual considering religion and interreligious communication.*

**Kľúčové slová:** *náboženstvo, kríza, medzináboženské vzťahy, spoločnosť, náboženský exkluzivizmus, medzináboženský dialóg*

**Key words:** *religion, crisis, interreligious relations, society, religious exclusivism, interreligious dialogue*

## EKONOMICKÁ KRÍZA AKO SÚČASŤ NIEČOHO VÄČŠIEHO?

Hoci sa o dnešnej situácii hovorí najčastejšie v spojitosti s ekonomickou krízou, nesmieme zabúdať na organizmický model spoločnosti, jej aktivít a fungovania. Okrídlená fráza „všetko so všetkým súvisí“ sa síce už dávno stala bezobsažnou formulkou, no neprávom, keďže v jej prípade ide o veľmi citlivé vnímanie reality. Často sa stáva, že človek operuje s pojmom, ktorému formálne rozumie, no nemá presné poznanie v ňom obsiahnutých vecných súvislostí. Preto je na mieste otázka, čo máme na mysli, keď rečníme o kríze?

Väčšina slovníkov vysvetľuje pojem krízy ako kritický stav, ťažkú situáciu v istej oblasti ľudských aktivít, resp. života.<sup>1</sup> V rámci ekonomických ukazovateľov jestvuje tiež špeciálny pohľad, ktorý krízu vidí ako vrchol nejakého cyklu, po ktorom nastáva zvrät vývoja a akýsi postupný úpadok. Aj keď ich je viacero, asi najznámejšou v tejto oblasti je teória francúzskeho štatistika Clementa Juglara, nazývaná aj Junglarov cyklus<sup>2</sup> (Britannica Online Encyclopedia, [online]). Juglar ráta s neustálym periodickým opakovaním ekonomických stavov:

---

<sup>1</sup> Jozef Piaček definuje vo svojej Otvorenej filozofickej encyklopédii krízu ako „rozhodujúci obrat, prelom, moment zreteľnej nerovnováhy, prechodné štádium medzi dvoma rozlíšiteľnými fázami, keď nejaká premena speje k rozhodnutiu, nie je však ešte rozhodnutá“ (FILIT, [online]).

Podľa slovníka Oxford Pocket Dictionary of Current English je kríza „obdobím intenzívnych ťažkostí, problémov a nebezpečenstva“ (Oxford Pocket Dictionary of Current English, [online]), poprípade „časovým okamihom, v ktorom musí byť uskutočnené zásadné rozhodnutie“ (Oxford Pocket Dictionary of Current English, [online]).

<sup>2</sup> Junglarovým ekonomickým cyklom sa bližšie zaoberá Vladimír Vaňo (Vaňo, 2011, [online]).

rozmach, kríza a totálny úpadok, ktorý tvorí dno a od ktorého sa vývoj opäť odráža smerom nahor<sup>3</sup>. Pod krízou treba v tomto kontexte rozumieť jednak vrcholový stav – moment, počnúc ktorým začína dlhodobá recesia, a jednak samotnú recesiu, ktorá začína hneď po dosiahnutí vrcholného bodu ekonomických aktivít. Súčasná ekonomická kríza bola podľa mnohých odborníkov<sup>4</sup> pri značne zjednodušenom a zovšeobecnenom pohľade na vec spôsobená tzv. realitnou (hypotekárnou), poprípade úverovou bublinou.<sup>5</sup>

## VŠETKO SO VŠETKÝM SÚVISÍ

Je nespochybniteľné, že ekonomická kríza nikdy nie je izolovaná a zasahuje do všetkých oblastí, či už priamo alebo nepriamo. Avšak aj pri sekundárnom ovplyvnení máva spravidla zreteľné dôsledky. Je jednoducho nepravdepodobné, aby človek, ktorý pocíti ekonomický dopad krízy na vlastný život, nezmenil svoje postoje a nepodnikol aspoň minimálne opatrenia vo svojom, akokoľvek malom, mikropriestore.

Keďže civilizácia je, možno trochu skreslene povedané, akýmsi zhlukom navzájom poprepájaných ľudských činností a produktov, možno očakávať s vysokou istotou, že kríza nezostane len v ekonomickej rovine. Hospodárske a finančné problémy sa musia v dohľadnej dobe prejaviť aj v sociálnej sfére, rovnako vo sfére ekologickej a kultúrnej. Ani konkrétny človek nezostane uchránený – kríza môže mať dopad na jeho vnímanie reality, na jeho spôsob uvažovania a neraz aj na hodnotový rebríček. V neposlednom rade musíme mať tiež na zreteli ešte jeden vážny problém, na ktorý sa často pri úvahách o možných scenároch zabúda: nielen kríza ovplyvňuje človeka a jeho správanie, ale platí to aj opačne. Ved' predsa kto drží v rukách patent na ekonomické pravidlá? A kto je tak zodpovedný za krízu, ktorá spätne väzní ľudstvo vo vlastných okovách? Akokoľvek upustíme od moralizovania, musíme objektívne konštatovať jedno: človek, jeho povaha, jeho hodnoty a vývoj jeho myslenia, jeho často skreslený obraz o realite, prízemné túžby a nekontrolované materiálne zmýšľanie produkujú relevantné podnety pre vznik kríz všetkého druhu. Človek privoláva krízu tým, že deformuje vlastné vnímanie fatálnych hodnôt a následne sa cíti týmto recesívnym vývojom hlboko zasiahnutý – krízu totiž možno vidieť v jeho ekonomickom, ekologickom, sociálnom, ale aj kultúrnom správaní. Spoločnosť si sama stavia labyrint slepých uličiek a potom sa pozastavujeme nad tým, že sa z nich nevieme dostať.

Človek prestal komunikovať so svojim vlastným duchovným *ja* a vymyslel si akéhosi ducha doby, na ktorého hádže všetku vinu. Týmito úvahami sa posúvame k hlbšej rovine, kde majú možno počiatok všetky spomenuté problémy – je to rovina duchovnej krízy.

Ekonomické problémy na jednej strane a sociálna sféra, ekologické otázky, politická klíma, či kultúrna existencia ako taká na strane druhej spolu celkom evidentne súvisia. Môžeme tak hovoriť komplexne o spoločenskej kríze, o všeobecnej kríze hodnôt, ako aj o kríze ducha vychádzajúcej z ekonomických, sociálnych, politických, ekologických a tiež kultúrnych ťažkostí. Sledujúc vyššie uvedené, položme si niekoľko konkrétnych otázok. Je preukázateľný nejaký súvis medzi celospoločenskou krízou a schopnosťou človeka akceptovať inú kultúru ako je tá jeho? Dá sa vypátrať súvislosť medzi spoločenskou krízou a duchovnou krí-

<sup>3</sup> Juglar predpokladal, že každá z troch fáz cyklu trvá 6-11 rokov.

<sup>4</sup> „Hypotekárna kríza sa všeobecne považuje za jav, ktorý spustil súčasnú celosvetovú krízu.“ (Lesay, 2009, [online]).

„Finančná kríza vznikla najmä zásluhou živelného poskytovania hypotekárnych úverov nízkoprijímovým domácnostiam...“ (Barto, 2011, [online])

<sup>5</sup> V jednoduchosti ide o umelú stimuláciu vytvárania stále nových úverových záväzkov, s čím ruka v ruke kráča aj úmerne stúpajúca neschopnosť splácať tieto záväzky a následne hroziaca inflácia.

zou? A napokon, jestvuje prepojenie medzi spoločenskou krízou a schopnosťou medzináboženského dialógu?

## ČO ZNAMENÁ NÁBOŽENSTVO PRE ČLOVEKA?

Klamali by sme sami seba, ak by sme z akéhokoľvek dôvodu ustrnuli na domnienke, že náboženstvo je možné jednoducho vymedziť uzavretou definíciou. Samotná religionistika pripúšťa viacero možných definícií, z ktorých každá je oprávnená a plne legitímna a závisí od uhla pohľadu, ktorý uplatníme, nakoľko sa predpokladá, že náboženstvo nemá len jednu funkciu alebo len jednu podstatu (Partridge, 2006, 13). Uvedomovali si to aj rôzni bádatelia, ktorí sa otázkou kritérií pre charakteristiku náboženstva zaoberali, no napriek tomu mnohí vytušili jednu zo základných črt drvinej väčšiny náboženstiev: podľa Helmuta von Glasenappa, Edwarda B. Tylora, no čiastočne i Carla G. Junga je náboženstvo vierou v nadprirodzené a duchovné sily, ku ktorým človek zameriava svoje správanie, city i myslenie, k čomu pridáva Gustav Mensching ďalšiu dôležitú kategóriu – svätosť, resp. sakrálnosť. Pri skúmaní náboženstva by sme nemali nikdy zabúdať na jeho mnohovrstevnatosť. Ku každej jeho vrstve je potrebné pristupovať z inej strany – k interpretácii konkrétností náboženstva ako prejavov jeho podstaty zo strany fenomenológie, ku komplexnej interpretácii zmyslu náboženstva zo strany hermeneutiky, k náboženstvu ako faktoru ľudského života a bytia zo strany antropológie, k náboženskej skúsenosti zo strany psychológie, k spoločenskej interpretácii náboženstva zo strany sociológie, k väzbe náboženstva na konkrétnu kultúru z pohľadu geografie či etnológie.

Český religionista Ivan Štampach potvrdzuje to, čo mnohí vnímajú ako hlavný znak náboženstva: náboženstvo je vyjadrením vzťahu človeka k transcendentnej skutočnosti, k akejsi numinóznej (sakrálnej) transcencii (Štampach, 1998, 30). Transcendentná skutočnosť je niečím, čo človek považuje za ozajstné, reálne a pravé a v čom hľadá únik pred premenlivosťou sveta (Eliade, 1995, 21). Keďže našim cieľom je momentálne „zadovážiť“ si takú predstavu o náboženstve, ktorá by sa dala prehľadne zakomponovať do úvah o medzináboženskej komunikácii v multikultúrnom svete a tiež do úvah o vzťahu medzi náboženstvom a stavom spoločnosti, zdá sa, že Štampachom navrhnutá definícia je pre nás najdostupnejším a najpriateľnejším zjednodušením predstavy o náboženstve ako fenoméne.

## MEDZINÁBOŽENSKÉ VZŤAHY A ICH ÚSKALIA

Komplikovaný fenomén náboženstva a jeho úzka previazanosť s kontextom alebo konkrétnou interpretáciou, vyrastajúcou zo špecifického koreňa a zohľadňujúcou tie aspekty, ktoré interpretátor považuje za absolútne alebo aspoň momentálne relevantné, nám sťažuje situáciu aj pri hodnotení medzináboženských vzťahov a tiež zdanlivo jednoduchých medzináboženských konfliktov. Tieto totiž môžu byť ovplyvnené rôznymi zložkami fenoménu náboženstva: príslušník istej náboženskej tradície môže vnímať človeka s iným vierovyznaním negatívne na základe odlišnej tradície, rituálov, iného kultúrneho pozadia, inej geografickej polohy, inej úlohy príslušného náboženstva v spoločnosti, odlišných hodnôt a zmyslu, aký sa pripisuje bytiu, ako aj na základe iných rituálov alebo tiež odlišnej politickej a sociálnej angažovanosti toho ktorého náboženstva.

Ak sa nad touto situáciou zamyslíme, privádza nás k tušenému záveru: čím vnútornejšie a hlbšie vstupujeme do individuálneho mystického zážitku, ktorým človek prežíva svoj intímny vzťah k božskému absolútnu, tým sa naša medzináboženská komunikácia javí ako plodnejšia a dokonca racionálnejšia. Opak nastáva, ak sme členmi náboženskej skupiny, ktorá bazíruje na rituáloch a jej príslušníci preto žijú skôr vonkajšími úkonmi a sociálnou organizá-

ciou danej cirkvi danej náboženskej skupiny. ako vnútorným uplatňovaním hodnôt príslušnej náboženskej tradície. Ak diskutujúci nereflektuje vnútorný prínos, ktorý mu má byť prinášaný tým, v čo verí, ale sa zameriava na inakosť a bez zváženía hlbších súvislostí o nej živí vlastné predsudky, diskusia sa neraz mení na konflikt. Preto nie je výnimkou, že výraz medzináboženský konflikt, ak samozrejme nemáme na mysli náboženstvo ako ideológiu, je v niektorých prípadoch trochu scestný – neraz je totiž v skutočnosti „iba“ konfliktom „medzidenominačným“, medzikultúrnym, konfliktom na základe príslušnosti k inej nábožensko-sociálnej organizácii, úzkoprým súbojom, ktorý ale nie je súbojom tradícií, ale len ich príslušníkov, ktorí si vlastné i cudzie tradície vysvetľujú nekritickým spôsobom a neberú do úvahy celý horizont medzináboženských súvislostí.<sup>6</sup>

Na druhej strane, ako zdôrazňuje aj samotný Štampach, ekumenické snahy (zamerané na zjednotenie cirkví do jednej všeobecnej), náboženský synkretizmus (vznik nových náboženstiev na základe prelínania tradičných predstáv) či proselytizmus (v zmysle akejsi „cirkevnej migrácie“) nie sú indikátormi medzináboženských vzťahov v pravom zmysle slova. A hoci sa dnes často skloňuje medzináboženský dialóg ako spôsob koexistencie náboženských tradícií, mnohí si neuvedomujú, že ide len o jednu z možných foriem vzájomných vzťahov medzi nimi. Pri zovšeobecnenom pohľade nachádzame dva extrémne príklady medzináboženských vzťahov: náboženský exkluzivizmus a pluralizmus (Štampach, 1998, s. 30). Udávajú hranice, v ktorých sa pohybuje príslušník daného náboženského spoločenstva pri vnímaní odlišného náboženstva. V prípade exkluzivizmu ide o nekritickú dogmu v rámci daného náboženstva, hlásajúcu o ňom, že jedine ono je tým správnym vzťahom k transcendentnému absolútnu. Pluralizmus naproti tomu víta pluralitu náboženských postojov v ľudskej spoločnosti, no paradoxne jednotlivé náboženské tradície od seba v istom zmysle izoluje, keďže implicitne predpokladá, takmer tak ako to účelovo robili sofisti, že každé náboženstvo má právo na vlastnú, nedotknuteľnú a nenapadnuteľnú pravdu. Týmto sa však podobne ako v prípade exkluzivizmu, hoci vychádzajúc z opačnej idey, ruší akákoľvek možnosť realizovať vzájomné reflexie medzi jednotlivými náboženskými tradíciami. Spomínaný medzináboženský dialóg môžeme teda pokladať za tretí typ medzináboženských vzťahov, a to za typ najproduktívnejší. Ako jediný je totiž prejavom skutočného vzťahu medzi rôznymi náboženstvami a kultúrami ako aj komunikácie medzi nimi. Medzináboženský dialóg vychádza z predpokladu, že ho realizuje príslušník konkrétnej tradície z pohľadu tejto tradície, no uplatňuje pritom namiesto dogiem kritický postoj k svojmu i cudziemu náboženstvu. Preto sa o ňom tiež hovorí tiež ako o zahrňujúcom (inkluzívnom) modeli, v ktorom však zahrňovanie rozhodne neznamená pohltie dialogického partnera vo vlastnej tradícii (Štampach, 1998, 182). Ide o interpretáciu cudzích náboženských hodnôt na podklade, ktorý táto tradícia tvorí.

K medzináboženským vzťahom možno pridružiť aj ich možné vyústenie do celkového behaviorálneho postoja voči náboženskej inakosti. Treba mať na zreteli hlavne konflikty, do ktorých môže prerásť exkluzivistický postoj člena istej náboženskej základne voči iným náboženstvám. Konfliktné situácie odôvodnené náboženským pozadím nie sú pre dnešnú spoločnosť nezvyčajné. Otázkou zostáva, či ich možno pripísať celkovej kríze spoločnosti, eko-

<sup>6</sup> Takéto nebezpečenstvo zdanlivo nehrozí v prípade tzv. náboženského esencializmu – ide o súhrn takých postojov, podľa ktorých sa pojem „náboženstvo“ vzťahuje na vonkajšie prejavy duchovného života človeka, pričom samotná vnútorná sféra, duchovná rovina človeka je tou pravou podstatou (esenciou) náboženstva, ak o nejakom môžeme hovoriť (zdá sa, že esencialisti neradi operujú s pojmom „náboženstvo“). Pod duchovnou sférou sa rozumie viera človeka. Od nej by sa podľa tejto teórie mali odvíjať všetky sekundárne sprievodné javy, ku ktorým esencialisti zahŕňajú všetky náboženské rituály, cirkevné organizácie, zákony, dokonca bohoslužby a podobne (Partridge, 2006, 12).

Esencializmus rovnako ako radikálny funkcionalizmus (vnímanie náboženstva iba cez prizmu jeho funkčnosti pre človeka) môžeme za stanovených okolností považovať za neprimerané a jednostranné extrémne prístupy.

nomickým podmienkam, alebo sú úplne normálnymi javmi, ktorých výskyt vo svete je natoľko prirodzený, že by sme s ním mali byť zmierení.

## ČO NA TO HISTÓRIA?

Nielen súčasnosť, ale aj história pozná náboženské konflikty. Jedným z prvých konfliktov, ktorého aktívnym účastníkom bolo aj kresťanstvo, bolo prenasledovanie kresťanov v Ríme. Tento historicky veľmi dobre známy a kresťanskými dejinami veľmi intenzívne vnímaný fakt mal podľa všetkého jednu hlavnú príčinu: snahu zachovať silu a moc ríše oslabením nových skupín, v ktorých Rimania, predtým tak tolerantní k cudzím náboženským tradíciám, videli veľké nebezpečenstvo pre ríšu. Keďže silu Rímskej ríše mal reprezentovať aj obrovský počet bohov, ktorí boli v priamom kontakte so svetom, ako spomenuté nebezpečenstvo mohla byť vnímaná práve kresťanská idea jediného transcendentného Boha. Okrem toho, rovnako i kult cisára, ktorý sa prvýkrát objavil v 1. storočí pred Kristom, prerastal (aj snahou samotného vládcu) všetkými štruktúrami ríše. Ak by sme sa nad situáciou chceli zamyslieť v roli vtedajšieho kresťana, z jeho pozície šlo v ríši, kde si panovník vynucoval úctu, staval sám seba do pozície boha (deifikácia) a kde ho ľudia slepo nasledovali, o absolútne neprijateľný hodnotový systém, ktorý bol natoľko odlišný od kresťanstva, že prijať ho za svoj by znamenalo poprieť všetky kresťanské hodnoty. Či by sme ale mohli v tomto čase hovoriť o spätosti spomínaného konfliktu s akousi krízou, či už morálky, tolerance alebo ľudskosti, o tom si netrúfame formulovať žiadne závery, keďže toto historické obdobie nám zanechalo málo primárnych zdrojov, a teda fakty, ktoré máme v súvislosti s týmto obdobím k dispozícii, sú značne oklieštené.<sup>7</sup>

Ďalší známy náboženský konflikt z dejín sa odohral na Pyrenejskom polostrove, vo vtedajšej Hispánii a bol takmer výhradne mocenského a politického charakteru. Bol spojený s prienikom moslimov na územie Európy, ktoré sa začalo v ôsmom storočí. Až o tri storočia neskôr sa kresťanom podarilo získať toto územie pre seba. V istom zmysle slova odvetou mohli byť križiacke výpravy, hoci na tie mali európske mocnosti osobitné dôvody – ako hlavný dôvod udávali snahu zmocniť sa posvätných miest kresťanstva v Izraeli, predovšetkým Jeruzalema, no dôležitú rolu hrali podľa všetkého aj ekonomicko-politické záujmy, či už vladárov, alebo samotnej cirkvi. Čiže možno predpokladať, že šlo v istom zmysle opäť o mocenské ťaženie, ktoré bolo výrazom zanedbávania morálnej stránky a uprednostňovania výbojnej politiky. A o tom, že krízový stav občas plodí až extrémne krízové riešenia, svedčí fakt, že napríklad štvrtá výprava sa napokon obrátila proti kresťanskej Byzantskej ríši.<sup>8</sup>

Inkvizícia sa takisto odvíjala od presvedčenia cirkevných elít o kresťanskom exkluzivizme a bola prejavom absolútnej netolerantnosti voči akémukoľvek odklonu od kresťanskej viery. Z tohto pohľadu môžeme v hyperbolickom význame hovoriť o chronickej kríze morálky počas veľkej časti stredoveku, ktorá súvisela okrem iného aj so spolitizovaním cirkevných elít. Inkvizícia je totiž odzrkadlením ich nárokovania si okrem cirkevného aj na všeobecné ľudské práva.

Renesančná éra bola svedkom bojov medzi katolíckymi a protestantmi, ktorí sa v 16. storočí v Európe formovali do pomerne silného prúdu. Zaujímavosťou je, že práve protestantskí „odpadlíci“ tradičného katolicizmu vyčítali cirkevným elitám svojho pôvodného vierovyznania zanedbávanie ozajstných kresťanských hodnôt. Kresťanská cirkev naozaj čelila kríze, či už morálnej alebo organizačnej.

<sup>7</sup> Čo je však vo všeobecnosti známe, v 2. - 3. storočí nastali v Rímskej ríši isté hospodárske ťažkosti.

<sup>8</sup> Križiacke výpravy prebiehali aj v južnom Francúzsku v prvej polovici 13. storočia a boli namierené proti náboženskej skupine katarov. Katari účelovo zdôrazňovali len tie časti Biblie, ktoré uznali za vhodné, no na druhej strane šlo o jasný príklad kresťanského, bojovo naladeného exkluzivizmu.

V novodobých dejinách sa slovné spojenie medzináboženský konflikt skloňovalo predovšetkým ohľadom nepokojov v Izraeli, ktoré boli v druhej polovici 40-tych rokov 20. storočia výrazom napätia medzi židmi a moslimami. Hoci sa tento konflikt javí ako religiózny, tak, ako vo väčšine podobných prípadov novovekých dejín, išlo o sekulárny konflikt, ktorý vznikol vzájomným prerastaním religióznej a politickej dimenzie existencie spoločnosti. Politický podtext má aj pretrvávajúce napätie medzi protestantmi a katolíkmi v Severnom Írsku. A ako príklad z Ázie by sme mohli uviesť nepokoje z roku 2002, ktoré mali v Indii na svedomí stúpenci hinduizmu a islamu.

V dnešnom modernom svete sa náboženské konflikty takpovediac očakávajú a vnímajú sa ako bezprostredné vyústenie istej náboženskej mnohosti, ale predovšetkým neprimeranému náboženskému fundamentalizmu. Kde však tento fundamentalizmus pramení? Nebude to predovšetkým práve predimenzovaný exkluzivizmus? Nemohli by sme v istom zmysle slova hovoriť o zlyhaní ľudstva a poruchách humánnosti? A nie je práve toto výrazom mnohodimenzionálnej spoločenskej krízy?

## KRÍZA A JEJ DOSAH NA MEDZINÁBOŽENSKÉ VZŤAHY

Je teda možné, aby sme dokázali identifikovať dosah súčasnej spoločenskej krízy na celkovú atmosféru v medzináboženských vzťahoch? Dovolím si tvrdiť, že je. I keď si treba priznať, že do úvahy musíme brať množstvo príhľadných problémov a takisto uhlov pohľadu. Masový človek dneška si sotva všimne, že je niečo inak. Ospravedlňovanie spoločenských nepokojov a konfliktov na základe ich komparovania s udalosťami dávno minulými sa stáva pre mnohých prostriedkom, ako udeliť akýsi legitímny mandát udalostiam dejúcim sa v modernej spoločnosti. Je prejavom nedostatočného vhladu do problematiky a prístupom, ktorý sa kľže iba po povrchu ozajstných problémov bez toho, aby do nich vnikol. Napriek tomu však táto problematika nezostáva nepovšimnutá – kulturológovia, filozofi, sociológovia, ako aj religionisti hľadajú totiž odpoveď na otázku, ako je možné, že aj dnešná spoločnosť, hnaná snahou o konštruovanie liberálnych postojov a vôľou k tolerancii, dokáže vyprodukovať toľko príkladov náboženskej neznášanlivosti. A to už dnes predmetným konfliktným stranám ani tak nejde o mocenské či politické postavenie alebo majetok. Dnešné konflikty sú očividne o to viac konfliktami stroskotanej ľudskosti, medzikultúrnej komunikácie a stretu odlišných, no predovšetkým nekompromisných interpretačných prístupov k náboženským hodnotám.

Martin Ehl, český politológ, považuje náboženstvo za jeden zo základných determinantov vzniku kultúry a civilizácie ako takej. Náboženstvo vraj vytvára v istej historickej epoche normy a modely správania, ktoré sa v danej proveniencii stávajú všeobecne rešpektovanou schémou hodnôt. Nenútenosť komunikácie medzi týmito náboženskými kultúrami je však nenávratne narušená silnejúcim globalizačným procesom, či už v oblasti politiky alebo kultúry (Ehl, 2001, 114). Náboženstvá sú zrazu nútené navzájom sa reflektovať, a to občas v takej intenzívnej miere, na akú daná spoločnosť nie je pripravená.

Nachádzame však aj iné podnety, ktoré môžu medzináboženskú komunikáciu zablokovať. Dôležitým momentom je sekularizácia cirkví, ktorá vedie k nadmernému ovplyvňovaniu politických a ekonomických postojov jednotlivca zo strany náboženských dogiem (Ehl, 2001, 115). Mohli by sme sa preto domnievať, že tieto postoje tak strácajú svoju pružnosť a môžu veľmi ľahko viesť k napätiu nielen medzi štátmi, ale aj medzi náboženstvami. A napokon, ak by sme chceli uplatniť na celú záležitosť nanajvýš striktný pohľad, museli by sme aj v misijných cestách do Afriky, ktoré majú inak vznešené ciele a dejú sa pre dobro cieľovej skupiny, zacítiť závan syndrómu globalizácie. Azda sa i v tomto prípade kdesi v pozadí vznáša presvedčenie o exkluzivizme vlastného náboženského presvedčenia. Nie náhodou sa natíska otázka, či globalizáciu v jej dnešnej necitlivej podobe nie je možné vnímať ako



hlavný prejav trvalého krízového stavu. Nie je totiž ťažké, ako sa zdá, uveriť úvahe, že za mnohé konflikty medzi náboženskými skupinami je minimálne sekundárne „zodpovedná“ práve globalizácia. Avšak dostatočne triezvy pohľad, o ktorý sa snažíme v tomto texte a uvedenie si globalizácie ako istej etapy vo vývoji, ktorú nie je možné obísť, autorovi zväčša bráni vo vyslovení takýchto neoblomných záverov. Ak aj je globalizačný proces na lavici podozrivých, ocitol sa tam skôr nechcene - netreba totiž zabúdať, že rovnako ako konflikt môže vyvolať aj plodnú diskusiu a rozšíriť kritické myslenie príslušníka danej kultúry. Často totiž jestvuje napätie iba v politickej makrodimenzii náboženského alebo hodnotového systému, pričom individuálna mikrodimenzia reaguje na stret odlišných hodnôt dialógom.

Považujem za dôležité poznamenať, že vo svojich náčrtoch sa prikláňam k tým, ktorí vnímajú dnes tak diskutovanú ekonomickú krízu ako súčasť oveľa širšieho prúdu – totiž „len“ ako jeden z prejavov celospoločenskej krízy<sup>9</sup> a krízy ľudského ducha. Nepovažujem teda duchovnú krízu za následok ekonomickej recesie. Práve naopak, ekonomická kríza sa javí spolu s problémami v medzináboženskom dialógu ako relatívne konkrétny dôsledok krízy hodnôt<sup>10</sup> a krízy ľudského ducha.<sup>11</sup> Neraz je dokonca ekonomická kríza pomerne tesne spätá so schopnosťou komunikovať na medzináboženskej úrovni, čoho exemplárnym príkladom je podľa Ehla moslimský fundamentalizmus: „Pretože islamský svet voči euroatlantickému je v postavení ekonomickej a technologickej podriadenosti, kompenzuje si to práve bojovnosťou za ‘svoju jedinou pravdu’“(Ehl, 2001, 121-122).

Považujme za dôležité uvedomiť si, že žiadne náboženstvo ako také nie je príčinou súčasnej spoločenskej krízy a proklamovaného úpadku, pretože už onen samotný názor by sa stal exemplárnym príkladom toho, čoho príčinu vlastne hľadá. Aktéri mnohých konfliktov si zjavne neuvedomujú, že práve kríza by mohla byť v istom zmysle aj stmelujúcim prvkom v koexistencii rôznych náboženských tradícií. Prakticky každá z týchto tradícií hľadá nadčasové a večné pravdy, no kvôli terminologickým odlišnostiam sa žiadna z nich nedokáže priblížiť k tej druhej dostatočne blízko. Hlavný rozdiel medzi ich svetmi spočíva predovšetkým v terminológii a v pojmoch, a preto jedinou možnou cestou, ako zabezpečiť dialóg medzi nimi, nie je komunikácia pojmová, ale existenčná. Najbližšie k tejto charakteristike má nepochybne komunikácia využívajúca negatívnu teológiu a prebiehajúca na úrovni náboženskej mystiky a mystických skúseností. V tejto súvislosti uveďme zaujímavú myšlienku nemeckého teológa a religionistu Hansa Künga, ktorý patrí k húževnatým bojovníkom za náboženskú toleranciu a podnetnú diskusiu medzi rôznymi vyznaniami: „Ak je Boh skutočne absolútnom, je zároveň: nirvánou, pokiaľ je cieľom cesty vykúpenia; dharmou, pokiaľ ako zákon určuje kozmos a človeka; prázdnotou, pokiaľ sa stále vymyká všetkým afirmatívnym určeniam; prabuddhom, pokiaľ je pôvodom všetkého jestvujúceho“ (Küng – Bechert, 1998, 152). Hoci sa

<sup>9</sup> Niečo obdobné sa snaží načrtnúť A. Bonko v článku *Kríza ekonomiky alebo spoločnosti?* (Bonko, 2009, [online])

<sup>10</sup> Ekonomický model v podobe, v akej funguje dnes, totiž nie je trvalo udržateľný, nie je paušálne spravodlivý a mnohokrát nemá priestor na uplatňovanie ľudskosti vo všetkých svojich možných dôsledkoch.

<sup>11</sup> Nesmieme však zabúdať na fakt, že tento, ktorý hovorí o duchovnej kríze, je v rámci religionistiky akceptovaný len ako jeden z viacerých. Rovnako silnou tendenciou v názorovej orientácii religionistov sa stáva presvedčenie o akomsi náraste spirituálnosti – o tzv. „spirituálnej revolúcii“, ktorá sa považuje v súčasnej situácii za prirodzené vyústenie sekularizačných procesov spoločnosti, v čase, kedy dosiahli svoj vrchol (Dojčár, 2008, 17-23, odvolávajú sa na V. Šaturu). Hoci, ako sme v úvode naznačili, ak vnímame krízu ako vrchol negatívneho vývoja a ako stav obratu „k lepšiemu“, umožňuje nám to uvažovať o vrcholnej fáze sekularizácie nielen ako o počiatočnej fáze spomínanej spirituálnej revolúcie, ale aj ako vrcholiacej duchovnej kríze.

V každom prípade, sekularizačné procesy je možné pozorovať predovšetkým v ich konkrétnych prejavoch, ktoré naznačujú, že tradičné duchovné hodnoty sa predovšetkým na individuálnej úrovni pod vplyvom viacerých faktorov akoby „vyprázdnilí“ a stratili svoju pôvodnú pôsobnosť. Je to badateľné obzvlášť v prípade niektorých tradičných tzv. „veľkých“ svetových systémov, ku ktorým patrí aj kresťanstvo.

uvedená myšlienka stáva plodným podnetom pre ďalšie úvahy, musíme sa však mať na pozore a nesmieme ju absolutizovať. Duchovná kríza ako súčasť veľkej spoločenskej krízy sa totiž neprejavuje len vo vzájomnej nevraživosti príslušníkov jednotlivých vyznaní, ale aj v opačnom extréme – t. j. v nekritickom spájaní predstáv rozličných náboženstiev do jedného systému, ktoré je spravidla umelo dopĺňaný o syntetické idey. Klasickým príkladom je moderná ezoterika a new age.

Nech už zohľadníme akékoľvek argumenty, ukazuje sa, že sprofanovaná veta „všetko so všetkým súvisí“ nie je taká bezobsažná, ako by sa mohlo zdať. Predpokladám teda, že čiastkové objavy, ku ktorým sme sa pri hľadaní vzájomných súvislostí medzi krízou ako takou a medzináboženským dialógom dopracovali, nás oprávňujú zakončiť naše úvahy trochu netradične – otázkou. Ponúkam ju na ďalšie zváženie:

Nemohli by sme nekritické bazírovanie na vlastnej náboženskej tradícii a neschopnosť tolerovať náboženskú inakosť i za cenu konfliktov, ktoré principiálne každé náboženstvo odmieta, považovať za jeden z možných prejavov celospoločenskej duchovno-hodnotovej krízy?

## LITERATÚRA

1. BARTO, M. 2011. Kto môže za krízu? In *Impulz*. [Online]. ISSN 1336-6955, roč. 7, č. 3. [Cit. 21.10.2011]. Dostupné na internete: <<http://www.impulzrevue.sk/article.php?726>>
2. BONKO, A. 2009. *Kríza ekonomiky alebo spoločnosti? (príčiny, vývoj, dôsledky)*. [Online]. Cit. 20.10.2011. Dostupné na internete: <[http://dolezite.sk/Kriza\\_ekonomiky\\_alebo\\_spolocnosti\\_priciny\\_vyvoj\\_dosledky.html](http://dolezite.sk/Kriza_ekonomiky_alebo_spolocnosti_priciny_vyvoj_dosledky.html)>
3. Britannica Online Encyclopedia. [Online]. Dostupné na internete: <<http://www.britanica.com/EBchecked/topic/307660/Juglar-cycle>>
4. DOJČÁR, M. 2008. *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia a Ramana Maharši*. Bratislava : Iris, 2008. 140 s. ISBN 978-80-89238-19-4.
5. EHL, M. 2001. *Globalizace pro a proti*. Vyd. 1. Praha : Akademia, 2001. 185 s. ISBN 80-200-0897-7.
6. ELIADE, M. 1995. *Dejiny náboženských predstáv a ideí I*. Bratislava : Agora, 1995. 398 s. ISBN 80-967210-0-3.
7. KÜNG, H. – BECHERT, H. 1998. *Křesťanství a buddhismus*. Praha : Vyšehrad, 1998. 224 s. ISBN 80-7021-239-X.
8. LESAY, I. 2009. Čo kríza nenaučila svetových lídrov. In *Žurnál*. [Online]. 2009, roč. 1, č. 16. [Cit. 21.10.2011]. Dostupné na internete: <<http://www.akademickyrepozitar.sk/sk/repozitar/co-kriza-nenaučila-svetovych-lidrov.pdf>>
9. PARTRIDGE a kol. 2006. *Viery a vyznania*. Bratislava : Slovart, 2006. 495 s. ISBN 80-8085-132-8.
10. ŠTAMPACH, O. I. 1998. *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. 1. vyd. Praha : Portál, 1998. 208 s. ISBN 80-7178-168-1.
11. The Oxford Pocket Dictionary of Current English. In *Free Online Encyclopedia*. [Online]. Oxford : Oxford University Press, 2009. 1104 s. [Cit. 21.10.2011]. Dostupné na internete: <<http://www.encyclopedia.com/topic/Crisis.aspx#3>>
12. VAŇO, V. 2011. *O príčinách recesie. 1. prednáška*. [Online]. [Cit. 20.10.2011]. Dostupné na internete: <<http://www.upms.sk/sk/prednasky/prepis/1.-prednaska-o-pricinach-recesie/>>

# NABOKOV A FOUCAULT ALEBO TRAGÉDIA POSTMODERNY V ROMÁNE LOLITA

## Nabokov and Foucault alias Tragedy of Postmodernism in the Novel Lolita

Mgr. Zuzana Žilová, PhD.

Žilinská univerzita, Fakulta humanitných vied

Katedra anglického jazyka a literatúry

Univerzitná 1, 010 26 Žilina

e- mail: zuzana.zilova@fhv.uniza.sk

---

**Abstrakt:** *Román Vladimíra Nabokova Lolita je hodnotený ako jedno z najkontroverznejších diel literárnych dejín a to nielen kvôli pikantnej zápletke, ale i jedinečnému artistickému štýlu. Keďže bol po svojej publikácii odmietnutý ako pornografia a navádzanie k legitimizácii sexuálneho styku s mladistvými, jeho víziu chápeme až dnes. Román odráža črty postmoderného vnímania sveta: etický relativizmus, autonómnu morálku spojenú s individuálnou predstavou šťastia, referuje k spoločnosti, ktorej pravidlá a normy sú kontextovo závislé, spochybňuje tradičné predstavy o ľudskej sexualite a univerzálnosť západného modelu ľudských práv. Upozorňuje však i na problém moci a vylúčenia partikulárnych foriem správania. Cieľom nášho príspevku je preskúmať román Lolita ako dielo vykazujúce spoločné prvky s paralelne rozvíjajúcimi sa filozofickými koncepciami. Kľúčovým mysliteľom nám bude Michel Foucault.*

**Abstract:** *The controversy of the novel Lolita is based on the relationship of the 37 year old man and immature Lolita as well as the unique artistic style. After its publication Nabokov was accused of pornography and legitimating of the immature sex. Therefore, visions of the novel can be understood only nowadays. The literary work shows the features of postmodern thinking: relativism, autonomous morality, subjectivism, claim to individual happiness, context-dependence of society. It also challenges traditional ideas of sexuality, universal model of human rights, and restrictions of particular forms of behaviour. The contribution is aimed to compare Lolita with other postmodern intellectual achievements, particularly the conception of Michel Foucault.*

**Kľúčové slová:** *sexualita, moderna, deviantné, normálne, zákaz*

**Key words:** *sexuality, modernity, deviant, normal, restriction*

## MODERNA A SEXUALITA

Román Lolita je mnohokrát označovaný ako erotický román. Predmetom častých diskusií je dvojznačnosť jeho obsahu, ktorý možno interpretovať ako ordinárnu pornografiu, alebo ako vnútorný zápas Humberta s predsudkami konzervatívnej americkej spoločnosti, ktorá si ešte pod vplyvom modernizmu vytvorila pomerne presnú predstavu o rodovom, sexuálnom či mravnom správaní jednotlivca.

Moderna, podobne ako predtým kresťanstvo, konštituovala sexualitu ako „vec pravdy“ resp. „pravdy a nepravdy“ (Foucault, 1999, 67). Zatiaľ čo však cirkev pracovala s kategóriami cnosti a hriechu, moderna rozprávala o prirodzených a neprirodzených formách sexuality. Kontroverznosť vnímania sexuality v západnej kultúre možno podľa Foucaulta (1999) vidieť v dvoch navzájom sa križujúcich smeroch:

1. Cenzúra, zákaz
2. Množenie diskurzov

V prvom prípade môžeme označiť za hlavné znaky západnej koncepcie sexuality: potlačovanie, hanblivosť, pokrytectvo, zákaz (Foucault, 1999, 9). „Sexualita bola úzkostlivo strážená pod zámkom“ (Foucault, 1999, 9). Bola niečím výsostne súkromným, v stave najvyššieho utajenia, niečo o čom sa nehovorí. Rovnako podlieha prísnej cenzúre, pretože neželané praktiky sa spájali buď s hriechom, zatratením (kresťanstvo) alebo degeneráciou spoločnosti (moderna).

Na druhej strane však moderna zaznamenáva „okolo sexu a kvôli sexi úplnú explóziu diskurzívnych aktivít“ (Foucault, 1999, 23). Medicína, pedagogika, psychológia či psychiatria, legislatíva sú novými disciplínami určujúcimi sexuálne správanie človeka s prechodom od kategórii morálky: mravné/nemravné, ku kategóriám psychológie: normálne/nenormálne. Funkcia však zostala totožná: legitimácia pravdy a reštrikcia neželaných aktivít. Prehrešok voči Bohu sa transformoval na prehrešok voči spoločnosti. Podľa Lipovetského: „niekdajší hriech sa stal chorobou a obľudnosťou“ (Lipovetsky, 2011, 50). Chorých jedincov bolo potrebné oslobodiť z pekla ich deviácie. Hlavný hrdina románu, Humbert, však konštatuje márnosť týchto snáh: „psychoanalytici ma krmili pseudooslobodením libida“ (Nabokov, 2001, 19). V inej časti s túžbou integrovať sa do štandardov sexuálneho správania sám seba presviedča: „Pravidelný život, domáca strava, konvenčnosť manželského stavu, profylaktická procedúra v spálni, a ktovie, možno aj rozkvet istých morálnych hodnôt, istých náhrad za duchovno, to všetko by mi mohlo pomôcť, ak aj nie zbaviť sa, ponižujúcich a nebezpečných túžob, tak aspoň udržať ich v rozumných hraniciach“ (Nabokov, 2001, 25).

Sexualita detí je zvlášť špecifickou témou. V moderne bola táto veková kategória zo sexuálnych aktivít vylúčená, podliehala silnej cenzúre. Foucault konštatuje, že „*deti sú defínované ako obmedzené sexuálne bytosti, mimo sex a predsa už v rámci sexu*“ (Foucault, 1999, 122). Úlohou rodiny, pedagógov, inštitúcií starať sa o ich psychickú a fyzickú čistotu, keďže mnohé prejavy detskej a mládežníckej sexuality sa chápali ako príčiny chorôb postihujúcich nielen jednotlivca, ale i budúce generácie v princípe: perverzia – dedičnosť – degenerácia (Foucault, 1999). V snahe ochrániť nevinnosť sa detská sexualita stala paradoxným tabu: nehovorilo sa o nej, avšak jej prejavy boli pod neustálym dohľadom. Toto je však v rozpore s postavou dvanásťročnej Lolity, ktorej vyzývavé správanie možno vidieť z dvojakej perspektívy: jednak ako experimentovanie, overovanie si hraníc typické pre dievčatá v jej veku. Lolita však môže reprezentovať i zvodkyňu manipulujúcu Humberta. „*V jej bozku bolo čosi komicky rafinované, akési rozochvenie a skúsenosť, čo ma priviedlo do blažených rozpakov a dospel som k názoru, že sa v ranom veku akiste dostala do rúk dajakej mladej lesbičky*“ (Nabokov, 2001, 135). Nabokov v Lolite spochybňuje tradičné mýty o detskej nevinnosti a sexuálnej naivite. Vykresľuje Lolitu ako démonickú Evu privádzajúcu Humberta do pukušenia a skazy hriechu. Ten sa pred jej čarom cíti „bezmocný ako Adam“ (Nabokov, 2001, 73). Odmieťa úlohu sexuálneho predátora a je skôr obeťou jej erotického magnetizmu.

## SEXUALITA A KONTEXTOVOSŤ KULTÚRY

Ako sme konštatovali, román spadá do tranzitného moderny a postmoderny. Zatiaľ čo moderna je monistická a marginálne životné štýly sa ukazujú prevažne na jej periférii, obdobie postmoderny je pluralitou, v ktorej má každý jednotlivec nárok na vlastnú predstavu šťastia. Absolutizujú sa však iné hodnoty. Predovšetkým individuum, demokratické usporiadanie, liberálne hodnoty a európsky koncept ľudských práv.

Je pravdou, že postmoderná spoločnosť legitimovala mnohé formy sexuálneho správania. Legislatívne už nevedie boj proti marginálnym prejavom sexuality: „*rozmach individuálnych hodnôt narušil spoločenskú zhodu ohľadom slušnosti, normality a patologickosti*“ (Lipovetsky, 2011, 82). V praktickom živote však „pohlavná morálka zostala v moci kresťanskej

morálky“ (Lipovetsky 2011, 51). Špeciálne, ak sa hodnotí sexualita detí, si západná spoločnosť snaží zachovať predstavu o ich asexuálnej povahe, nevinnosti, zraniteľnosti. Lipovetsky konštatuje „tabuizáciu sexuálnej výchovy v rodine a v školách“ (Lipovetsky, 2011, 51), vzťahy s osobou mladšou ako 15 rokov sú spoločnosťou hodnotené ako patologické, podliehajú trestnému právu. Kritický postoj k Humbertovej nymfophilii – (záľube v extrémne mladých dievčatkách) je tak založený na dvoch predpokladoch:

1. postmoderna chráni tých, čo nie sú schopní sebaurčenia a nedokážu o sebe rozhodovať. V našom prípade deti.
2. rétorike univerzality ľudských práv, ktorá je postavená na koncepte ľudskej prirodzenosti, teda teórii, že všetci ľudia majú podobnú podstatu a teda i podobné túžby, práva, potreby a nároky na ochranu.

Postmoderna síce liberalizuje ponímanie kultúry, avšak absolutizuje západnú koncepciu individualizmu. Rorty však oponuje, že „z hľadiska pragmatistu nie je pojem 'neodňateľných ľudských práv' o nič lepším ani horším sloganom ako pojem 'podriadenosti Božej vôli'“ (Rorty, 2006, 35). Ich aplikácia nezáleží od 'podstaty' človeka ale od uvedomenia konkrétnej ľudskej komunity. V inej kultúre môžu mať pojmy iný význam. Rorty objasňuje: „Hovoriť o ľudských právach znamená vysvetľovať naše konanie identifikáciou s komunitou rovnako zmýšľajúcich ľudí, ktorí isté konanie považujú za prirodzené“ (Rorty, 2006, 37). Aj Humbert priznáva omyl svojho umiestnenia v priestore a čase: „ocitol som sa uprostred civilizácie, ktorá pripúšťa, aby sa dvadsaťpäťročný muž uchádzal o šestnásťročné dievča, ale nie o dvanásťročné“ (Nabokov, 2001, 18). Z historického hľadiska sú odlišné kultúrne vzorce prítomné aj v západnej tradícii. Humbert komentuje: „Dante sa šialene zaľúbil do Beatrice, keď mala deväť rokov....A keď sa Petrarca šialene zaľúbil do Laury, táto plavovlasá dvanásťročná nymfička pobiehala vo vetre, pele a kvietkoch“ (Nabokov, 2001, 20), nehovoriac ani o iných kultúrach, v ktorých sa definície pojmov ako: dieťa, pohlavná zrelosť, manželstvo, láska, prirodzená a neprirodzená sexualita pohybujú v úplne iných hraniciach. Ak navyše prijmem postmodernú koncepciu o diskontinuálnom charaktere pokroku ľudstva, je zrejmé, že kultúrne vzorce, tak ako ich vnímame dnes sú záležitosťou konkrétneho priestoru a času bez istoty referencie k výsledkom z predchádzajúcich období.

## Sexualita a sebarealizácia

Román Lolita je zaujímavý i vďaka novému chápaniu mravnosti človeka. Lipovetsky (2011) odhaľuje, že fundamentálny pojem tradičnej etiky 'povinnosť' stratil svoju opodstatnenie a konanie ľudí je založené na individualistických hodnotách ako: sebarealizácia, právo jednotlivca, pozitívna sloboda, sebakontrola, šťastie. Potom: „Dávnú prevahu záväzkov voči Bohu nahradila prevaha výsad suverénneho jednotlivca“ (Lipovetsky, 2007, 31). V tejto situácii človek nemá záväzok k ničomu inému okrem seba samého. Definuje kvalitu života ako schopnosť aktívne využiť všetky možnosti, ktoré spoločnosť ponúka, ako i možnosti, ku ktorým prirodzene inklinuje ja. Ak je elementárnou hodnotou postmoderny sloboda, tak môžeme povedať, že „v skutočnosti sme slobodní iba vtedy, keď máme nielen šancu, ale aj možnosť ju využiť“ (Król, 1999, 28). Túto koncepciu zároveň potvrdzuje aj fakt, že spoločnosť nesmeruje k nijakej Pravde alebo Ideálu, ktoré by predstavovali garanciu jej hodnôt. Namiesto absolútneho „kódu pravdy“ sa tak realizujú rôzne „štýly existencie“ (Foucault, 2000), čo v praxi znamená, že každý môže žiť podľa svojich predstáv.

Humbert je individuom s naozaj výnimočným poňatím sebanaplnenia. Iba on (a málo iných mužov) je schopný odhaliť tajomné vlastnosti nymfičiek: „rozprávkové čaro, nedefinovateľný, vrtkavý, dušou otriasajúci, rafinovaný pôvab, akým sa nymfička odlišuje od vrstov-

níček“ (Nabokov, 2001, 17). Schopnosť rozpoznať tieto znaky vytvára základ jeho výnimočnosti, originality, špecifickosti. Humbert si však naplno uvedomuje spoločenskú neakceptovateľnosť svojich túžob. Aj vo svojej jedinečnosti, či skôr „nie normálnosti“ tuší: „*Keď ukážete normálnemu mužovi fotografiu školáčok, alebo dievčenského skautského oddielu a povieťe mu, aby vybral najkrajšie, nemusí vybrať spomedzi nich nymfičku. Iba umelec a šialenec, tvor nekonečne melancholický, s kvapkou blčivého jedu v citlivom chrbte ihneď postrehne neomylné znaky*“ (Nabokov, 2001, 17). Označeniami, ktoré na charakteristiku svojej osobnosti použil „umelec“, „šialenec“ vyslovuje mnohé o ňom i jeho sociálnom prostredí. Na jednej strane Humbert odmieta „obludnosť dvojtvárneho života“ (Nabokov, 2001, 18), neustále však bojuje s kultúrnymi stereotypmi a výchovou, ktorá v ňom vypestovala zmysel pre tradičné hodnoty a jednoznačný rozdiel medzi dobrom a zlom. Nepretržite obhajuje svoju túžbu variabilitou kultúrnych vzorcov (Nabokov, 2001, 20), vzápätí však upozorňuje, aby sme boli „rezervovaní a civilizovaní“ (Nabokov, 2001, 20). Rovnako často prirovnáva svoju túžbu k „omamnej príchuti pekla“ (Nabokov, 2001, 21), či nazýva svoju lásku k Lolite ohavnou (Nabokov, 2001, 86). Podľa štandardných spoločenských konvencií má „oplzlú záľubu v nezrelom ovocí“ (Nabokov, 2001, 41). Originalita jeho prežívania sa tak odhaľuje predovšetkým v intímite vnútorného monológu, kedy Humbert, presvedčivý rozprávač, čitateľovi s postmoderne vlastnou variabilitou interpretácie príbehu predstavuje svoje túžby, či skôr fantázie a frustrácie z ich nenaplnenia. Príbeh sa tak stáva skôr tragickým vyznaním ako pornografickou exhibíciou. V Humbertovej reči prevláda osobný, až intímny tón, ktorý potvrdzuje zainteresovanosť postmoderny v kvalite prežívaného života pred udržiavaním čisto formálnych, obsahovo sterilných vzťahov (Lipovetsky, 2011).

Spoločenská neakceptovateľnosť Humbertových túžob je z hľadiska časového umiestnenia príbehu pochopiteľná. Začiatkom 20. storočia je na relativizáciu sexuálnych hodnôt príliš skoro. Avšak ani dnes by spoločnosť nebola naklonená podobným formám milostného vzťahu. V opozícii k tomuto názoru je však liberalizmus, idea pozitívnej slobody a právo na sebaurčenie a to ako zo strany Humberta ako i Lolity. Podľa Foucaulta (2000) sa sex ako morálna skúsenosť objavuje až s príchodom kresťanstva. Kresťanstvo je tak prvou veľkou teóriou o sexe, ktorá sa jeho nepredvídateľnú energiu snaží usmerniť kategóriami ako mravnosť, hriech, vina, odsúdenie, zatratenie. Humbertovo prežívanie tak lavíruje medzi moralistickým prístupom a jeho prirodzenou túžbou, nech ju už nazveme originálnou alebo deviantnou. Hovorí o sebe: „*Nie sme sexuálni maniaci, sme nešťastní, mierni, dobrí ľudia s pokorným psím pohľadom, dostatočne uvedomelí, aby sme ovládali svoje nutkanie v prítomnosti dospelých, ale ochotní obetovať roky života na to, aby sme sa mohli dotknúť nymfičky*“ (Nabokov, 2001, 90). V súlade s Humbertom stojí i myšlienka Michaela Foucaulta (2000), ktorý považuje sexualitu za produktívny zdroj bytia človeka. Vystupujúc proti jej demónizácii, vyzýva na nové chápanie sexuality ako tvorivej sily v človeku. Konštatuje, že sexualita je „proces, ktorý prináša potrebu vytvárať nový kultúrny život pod záštitou sexuálnych túžob“ (Foucault, 2000, 162). Afirmuje autenticnosť osoby i prostredníctvom jej sexuálnych preferencií, ktoré sú voľbami jedinečnými, neopakovateľnými, neprenosnými na preferencie iných osôb. „Je to možnosť viesť tvorivý život“ (Foucault, 2000, 161). Ako možno potom označiť Humberta? Je priekopníkom postmoderného relativizmu alebo psychopat ruinujúci život nedospelej Dolores?

## Sexualita a moc

Humbert je kontroverzná osobnosť: očarujúci muž v stredných rokoch, charizmatik, vzdelaný, kultivovaný, s kariérou vysokoškolského učiteľa. Podlieha však záchvatom šialenstva,

melanchólii a pocitu neznesiteľnej tiesne (Nabokov, 2001, 35). Časť svojho života strávil v sanatóriách, psychiatrických ústavoch, liečebniach, dokonca sa súčasťou jeho terapie stala expedícia do arktickej Kanady. Vtedy sa Humbertove „zdravie zázračne upevňovalo“ (Nabokov, 2001, 34), avšak cítil nudu a prázdnotu a bol „zvláštne odlúčený od svojho ja“ (Nabokov, 2001, 34). Po návrate ho postihol ďalší záchvat šialenstva. Jeho liečba sa ukazuje ako opakovane neúspešná. Humbertova osobnosť tak zostáva uväznená v kategórii „psychopat“. Príbeh je však možné vidieť i inými očami.

Detenčné mechanizmy spoločnosti (väzenie, psychiatrická liečebňa) sa spája Foucault (1994) s filozofiou moci. Moc je pre neho súbor vzťahov, ktoré sú konkrétnej spoločnosti vlastné, ktoré konštituujú, organizujú, triedia, podporujú ale i vylučujú všetky jej sily a energie. Jedným zo základných mechanizmov kontroly je „zákaz“ (Foucault, 1994), v našom prípade zákaz neželaných prejavov sexuality (pedofília, incest, homosexualita, mimo manželské vzťahy, masturbácia, predčasná sexualita). Ako taký mal zákaz v rôznych obdobiach rôznu legitimitu. Spájal sa:

- s kategóriami:
  - mravné / nemravné;
  - hriech /cnosť;
  - prirodzené / proti-prirodzené
- s funkciou plodenia ako základnej úlohy sexuality
- so záhaľkou a radovánkami a ich nezlučiteľnosťou s intenzívnym pracovným zapojením
- s ohrozovaním genetického potenciálu jednotlivca i genofondu celej spoločnosti

Po dlhé storočia ovláda sex „represívna hypotéza“ (Foucault, 1999), vylučujúca rozmanitosť, stanovujúca sexuálnej energii prísny poriadok. Humberta môžeme vidieť ako objekt mnohých funkcií zákazu. Predovšetkým ako narušiteľa základného pravidla pedagogickej starostlivosti o detskú sexualitu. Navyše, Humbertova starostlivosť je šokujúca i blízkym príbuzenským vzťahom. Incest je chápaný ako jedno z najväčších tabu západnej civilizácie, aj keď paradoxne, moderna na čele s Freudom spôsobila nárast incestných praktík v definovaní Oidipovského či Elektriného komplexu. Spolu s expanziou diskurzov o sexualite tak oproti Humbertovi stojí mašinéria spoločnosti určujúca kritériá správneho a nesprávneho. Ďalším mechanizmom moci je princíp vylúčenia. (Foucault, 1994) Foucault ozrejmuje: „myslím na protiklad rozumu a šialenstva. Od hlbín stredoveku je za blázna považovaný ten, koho prejav nemôže kolovať ako prejav iných ľudí“ (Foucault, 1994, 9). Napriek skutočnosti, že reč blázna sa po mnoho storočí považovala za tajomné posolstvo pravdy, neprístupné pre ostatných ľudí, „bol v ňom dešifrovaný nejaký naivný či ľstivý rozum(...)reč blázna v istom zmysle neexistovala (...) diskurz blázna sa obracal v hluk“ (Foucault, 1994, 10). Dnes túto reč počúvajú lekári, psychiatri, psychoanalytici. Je však chybou vidieť Humberta „v záchvate s penou na ústach“ (Nabokov, 2001, 19). Vo svojej láske k nedospelým dievčatkám je to skôr estet zúfalo čeliaci efemérnemu plynutiu reality. Ako sám hovorí: „umelec vo mne prevládol nad slušným človekom“ (Nabokov, 2001, 73). A ospravedlňuje: „nežné a snivé končiny, ktorými som tichučko kráčal, sú dedičným územím básnikov – nie lovišťom zločinca“ (Nabokov, 2001, 134). Ako stredoveký trubadúr nemiluje ženu, ale prelud, ideu, mýtus, vybájenú predstavu ženstva. Miluje Dokonalosť, Čistotu a Nevinnosť - ideály ktoré západná civilizácia navždy stratila. Čo je Lolita? Príbeh o zruinovaní krehkej krásy nevinného dievčaťa, perverzita, pornografia, alebo túžba po večnej dokonalosti, čistote, rýdzosti a pravosti ľudského života? Kto je v ňom obeť a kto vrah? Čo je v ňom patologické a čo prirodzené?

## LITERATÚRA

1. FOUCAULT, M. 2000. *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava : Kalligram, 2000.
2. FOUCAULT, M. 1999. *Vôľa k vedeniu*. Praha : Herrman & synové, 1999.
3. FOUCAULT, M. 1994. *Diskurz, autor, genealógia*. Praha : Svoboda, 1994.
4. KRÓL, M. 1999. *Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy*. Bratislava : Kalligram, 1999.
5. LIPOVETSKY, G. 2011. *Súmrak povinnosti*. Praha : Prostor, 2011.
6. MCHALE, B. 2003. *Postmodern Fiction*. London and NY: Routledge, 2003.
7. NABOKOV, V. 2001. *Lolita*. Bratislava : Slovart, 2001.
8. RORTY, R. 2006. *Filozofické orchidey*. Bratislava : Kalligram, 2006.



# REVITALIZÁCIA TRADÍCIE UKRAJINSKÉHO HOPAKA A JEJ VPLYV NA FORMOVANIE NÁRODNEJ IDENTITY UKRAJINCOV

## Revitalization of Ukrainian Hopak Tradition and its Influence on Formation of Ukrainian National Identity

**Mgr. Kristína Jakubovská**  
Doktorandka  
Katedra kulturológie, FF UKF  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
e-mail: [kjakubovska@gmail.com](mailto:kjakubovska@gmail.com),  
[terra.svoradiana@gmail.com](mailto:terra.svoradiana@gmail.com)

---

**Abstrakt:** *Autorka sa v príspevku venuje štúdiu tradície ukrajinského národného bojového umenia hopak. Poukazuje na genézu tejto tradície a vplyv, ktorý mala a má pri formovaní národnej identity Ukrajincov. Zaoberá sa tiež otázkou politickej manipulácie s kultúrnou tradíciou a jej kontinuitou, ktorá sa v priebehu historického vývoja využívala ako dobyvateľská stratégia. Hopak je príkladom hlboko zakorenenej tradície, ktorá si, napriek snahám o jej vykorenenie, zachovala svoju kontinuitu. Premietla sa do tanečného folklóru národa a v súčasnosti prežíva svoje obrodenie.*

**Abstract:** *The author of the article deals with study of The Ukrainian national martial art – hopak. She points at genesis of the tradition and the influence it has had on forming of Ukrainian national identity. She also deals with the issue of political manipulation with cultural tradition and its continuity, which has been used as a strategy of conquest throughout the history. Hopak resembles an example of an inbred tradition which has managed to survive inspite of efforts towards its outrooting.*

**Kľúčové slová:** *hopak, kultúrna tradícia, kontinuita, národná identita*

**Key words:** *hopak, cultural tradition, continuity, national identity*

Problematika národnej identity je téma, ktorá bude vždy aktuálna, pretože na nej stoja a padajú národy a národné štáty. Neexistuje národ bez národnej identity. Národná identita spája ľudí ako členov jedného národa. Zohrávala dôležitú úlohu v minulosti pri formovaní historických etnosov a konštituovaní národných štátov. Jej význam je nadčasový a otázka národnej identity a identity ako takej bude vždy kľúčovou témou štúdia a odborných diskusií. Idea národa ako skupiny ľudí, ktorí žijú na určitom etnickom území, majú spoločný jazyk a ostatné prvky kultúry, uvedomujú si vzájomnú spätosť a svoju etnicitu, majú svoj etnonym atď. sa premieta v každodenných činnostiach človeka, v jeho živote, myslení a uvedomovaní si seba samého. Odovzdávanie týchto hodnôt z generácie na generáciu umožňuje kontinuitu kultúrnej tradície, identity a zachovanie národa. Vzťah medzi kultúrou a národnou identitou je zrejмый. Identifikácia sa s národom nevzniká väzbou na abstraktný pojem, ale prijímaním a každodenným žitím v kontexte kultúry môjho národa. Preto je dôležité pestovať národnú kultúru, podporovať a rozvíjať lokálne a regionálne tradície.

Na druhej strane úmyselná likvidácia kultúrnej tradície a snaha o pretrhnutie jej kontinuity sa v minulosti využívali ako nástroj agresívnej dobyvačnej politiky namierenej na naštrbenie národnej identity a potlačenie „politicky nevhodných tradícií“ podrobeného národa. Pozoruhodnou vlastnosťou kultúrnej tradície je jej zakorenenosť v mysli národa, schopnosť ustáť najtvrdší nátlak a opätovne sa regenerovať. Represívna až likvidačná politika bola v

minulosti namierená aj voči ukrajinskej kultúre. Bolo to v obdobiach poľskej, ruskej a sovietskej nadvlády. Likvidovala sa najmä tradícia tanca, ktorý bol spojený s bojovým umením. Tradícia ukrajinského bojového umenia *hopak* nie je príkladom tradície, ktorá by prirodzene ustúpila do úzadia a ktorú sa snaží skupina nadšencov v súčasnosti oživiť. Je to príklad tradície, ktorej kontinuita bola pretrhnutá a jej revitalizácia neznamená len nadviazanie na dedičstvo minulých storočí, ale tiež prispieva k formovaniu národnej identity a identifikácie sa mladých Ukrajincov, patriotizmu a znovuobjaveniu bojového ducha národa.

V príspevku by som sa chcela venovať problematike revitalizácie tradície ukrajinského *hopaka* a jej vplyvu na formovanie národnej identity Ukrajincov. V prvej časti sa zameriam na predstavenie ukrajinskej bojovej kultúry a kozáctva s akcentom na *hopak* ako bojové umenie a národný tanec. Priblížim jeho históriu, význam a vplyv na materiálnu, sociálnu a obyčajovú kultúru Ukrajincov. V druhej časti poukážem na súvislosti medzi *hopakom* a identitou národa, na historickú politickú manipuláciu s touto tradíciou a súčasné tendencie smerujúce k jej revitalizácii a konštituovaniu národnej kultúry boja.

## UKRAJINSKÝ HOPAK - BOJOVÉ UMENIE A TANEC

*Hopak* je bojové umenie a tiež národný tanec Ukrajincov. Z etymologického hľadiska je slovo *hopak* odvodené od slov *hopať* – *hopaty* (skákať) a s tým súvisiaceho analogického pokriku *hop* (skok). *Hopak* sa viaže s bojovými tréningami kozákov v Záporožskej Seči medzi 16. a 18. storočím (Энциклопедия танца, [online]). Jeho pôvod je ale starší. Dôkazom toho je skulptúra zo 6. st. n. l., ktorá sa nachádza v múzeu historických cenností Ukrajiny. Zlaté figurky tancujúcich, resp. bojujúcich mužov pripomínajú kozákov (široké *šaravary*, vyšívané košele, úzke čizmy a dlhé fúzy) (Украинский народный танец, [online]). Historici ho datujú do pred-kyjevskoruského obdobia.

Kozáci boli spoločenskou vrstvou obyvateľstva, ktorá bola spočiatku menej početná. Pozostávala z vyhnancov, ktorý sa dostali mimo zákona, resp. do konfliktu s vtedajšou politikou okupujúceho národa. Boli to predovšetkým vojaci, ktorý sa venovali aj roľníctvu, chovu dobytky a remeslám (kováčstvu, mlynárstvu, tesárstvu, zbrojárstvu, výrobe koží a i.) a obchodu. Prvýkrát sa spomínajú v poľskej kronike Martina a Joachima Veľkých v súvislosti s pochodom kráľoviča Jána Albrechta na Podolí v roku 1489. Od tohto momentu sa spomínali častejšie a o 100 rokov sa kozákmi nazývali všetci slobodní Ukrajinci. Prvé kozácke osídlenia vznikli na Kyjevščíne a Podolí, Podniproví a Pobuží. Neskôr sa presunuli smerom k stepiam za dneperské prahy (*porohy*)<sup>1</sup> na priľahlé ostrovy (Veľká Chortecja, Malá Chortecja a iné). Na tomto území vystavali systém opevnení a pevností, ktoré vysekávali z dreva (*zasiki*, *sič*). Tak sa územie obývané kozákmi nazvalo Záporožskou Sečou a kozáci Záporožcami, záporožskými kozákmi alebo kozákmi Sečovikmi. Táto spoločenská vrstva sa rozširovala a silnel jej vojenský a politický vplyv. Vytvorili si samostatný štátny útvar, Kozácku republiku, ktorá pozostávala z rovných a voľných občanov podieľajúcich sa na správe krajiny. Deľba moci a organizácia republiky bola na veľmi vysokej úrovni. Platil princíp kolektívneho vlastníctva pôdy a obsadzovanie orgánov moci na základe demokratickej voľby. Koncom 16. st. rozvíjali vlastné diplomatické vzťahy s Moskoviou, Krymským Chánstvom, Osmanskou ríšou, Švédskom a ostatnými európskymi krajinami. Viac ako 300 rokov boli kozáci hlavnou vojenskou a politickou silou ukrajinského národa a predstaviteľmi národno-oslobodzovacieho boja. Kozácka republika bola zrušená v roku 1775 Katarínou II. (Kolektív, 2009, 88 - 91)

Je ťažko určiť, čo bolo skôr, *hopak* ako tanec alebo ako bojové umenie. Tento tanec aj systém boja majú mnohé zhodné prvky. Osobne sa prikláňam k názoru, že prvotne vznikli

<sup>1</sup> Deväť skalnatých prahov (vyčnievajúcich skál) na rieke Dneper, ktoré boli obávaným miestom.

elementy viažuce sa na boj, ktoré mali útočnú a obrannú funkciu. Táto funkcia je zjavná aj pri tanci, pretože niektoré tanečné pohyby *hopaka* sa vymykajú pohybom, ktoré môžeme pozorovať v tancoch iných európskych národov. Etnické územie ukrajinského národa sa nachádzalo vždy medzi východom a západom a obyvateľstvo muselo čeliť nájazdom a útokom ázijských hord. Tak vznikla prirodzená potreba rozvíjania bojovej kultúry a vojenstva. Tréningy kozákov sa realizovali v sprievode vlastného spevu, prípadne tiež hudby. Vykonávanie jednotlivých elementov zrejme kopírovalo rytmus vokálneho a inštrumentálneho sprievodu. Praktizovanie samotného *hopaka* ako bojového umenia sa prelínalo s tancom. Cudzcinci, ktorí sa dostali do kontaktu s kozákmi opisovali, že kozáci celé dni iba tancovali a spievali. Boli udivení ich nadľudskou silou, vytrvalosťou a hrdinským bojom (Гопак как боевое искусство, [online]). V období formovania kozáctva ako spoločenskej vrstvy, v rozmedzí 15.-16.st. n.l. prebiehal proces ustanovenia ukrajinskej tanečnej hudby. Výrazne sa rozširuje inštrumentálna hudba kozáckych tancov, v ktorých je cítiť intonáciu ukrajinského *hopaka* (Козацький танець, [online]).

*Hopak* je starodávny systém, filozofia života, komplex vedomostí, zručností a cvičení rozvíjajúcich telesnú a duševnú stránku človeka, ktoré sa v národe odovzdávali medzigeneračnou transmišiou celé stáročia. Je komplexom efektívnych foriem obrany pred útočníkom a útoku samotného. Súčasťou sú elementy boja s nohami na zemi a vo vzduchu, hmaty a bloky rukami, elementy boja so šablami. Medzi základné bojové prvky *hopaka* patria: *roznižka* (výkop z roznožky), *ščupak* (úder vo výskoku oboma nohami); *pistol'* (úder jednou nohou vo výskoku do strany), *povzuncji* (prvok, pri ktorom kozák v posede so šablami v oboch rukách striedavo vykopáva nohy do vzduchu; trénoval sa najprv na zemi, neskôr na kotúľajúcom sa súdku a sude) a iné. Efektívnosťou útočných a obranných prvkov prevyšuje mnohé východné bojové umenia. *Hopak* je fyzicky veľmi náročný. Kozáci trénovali v plnej zbroji so šablami v oboch rukách a pritom spievali ľudové piesne. Metóda spievania počas náročného fyzického tréningu bola jedinečná a mala za cieľ rozvíjať dýchaciu sústavu a vytrvalosť vojakov (Гопак как боевое искусство, [online]). Život kozákov bol poznačený tvrdou disciplínou. Celé dni trénovali boj, jazdu na koni, prácu so šablami a strelnými zbraňami. Telo otužovali vo vode, na slnku a v chlade (Encyklopédia Ukrajiny). Okrem účinného systému úderov, kopov a blokov kozáci ovládali techniku vyhýbania sa nábojom. Jej princípom bolo pohojdávanie sa dopredu-dozadu, vľavo-vpravo, pričom sa využívala inercia telesných pohybov. Daná technika umožňovala počas boja využívať energiu a silu protivníka a zväčšovať rýchlosť a silu vlastných úderov. Využívala sa aj v prvej a druhej svetovej vojne a bola známa ako kozácke umenie kolísania kyvadla (*šataňje majatnika*) alebo technika *kačkov*. Spolu s kozáckou technikou plazenia sa, sa rozšírili do celého sveta a stali súčasťou prípravy mnohých armád (Гопак как боевое искусство, [online]).

Existovalo niekoľko úrovní fyzickej prípravy a osvojenia si techniky boja kozákov. Najvyššími dvoma úrovňami prípravy boli *charakternyk* a *volchv*<sup>2</sup>, ktoré nezodpovedali len vynikajúcej fyzickej príprave a dokonalému ovládnutiu bojovej techniky, ale tiež dosiahnutej úrovne duchovného rozvoja a schopností. *Charakternyki* boli oboznámení s tajnými vojenskými vedomosťami a zasvätení do magických rituálov a obradov. Išlo o jedinečný a veľmi zložitý systém psychofyzickej prípravy vojakov, pri ktorej sa vojaci učili maximalizovať využitie potenciálu ľudskej mysle. Poznali napríklad techniku hypnózy, ktorú nazývali *chimoroda*.<sup>3</sup> Slávna škola *charakternyčestva* na Seči bola v Plastunovskom *kurení*.<sup>4</sup> V tejto

<sup>2</sup> Existuje sedem úrovní ovládania *hopaka*, ktorým predchádza status nováčika (*novička*) : *žovťjak*, *sokol*, *jastreb* (učňovské úrovne), *džura* (prechodná úroveň medzi učňom a majstrom), *kozak*, *charakternyk*, *volchv* (tri umelecké úrovne) (История развития, [online]).

<sup>3</sup> Stav *charakternyčestva* sa dosahoval na základe zdolania špeciálnej skúšky. Kandidát musel na loďke preplávať všetky dneperské prahy počas vysokej vody. Táto skúška bola prakticky nemožná a životu

škole *charakternyky* vycvičovali vynikajúcu kozácku rozvedku – *plastunov*. Vyučovalo sa tu ďalšie starobylé bojové umenie *spas* (pästný boj, *kulačny bij*). Najvyššou dosiahnuteľnou úrovňou v *hopaku* je *volchv*. *Volchvy* mali podobnú funkciu ako keltskí druidi (Гопак как боевое искусство, [online]). Byzantský historik Lev Diakon v diele *Kroniky* popisuje ťaženie kňaza Svjatoslava. *Volchvov* nazýva deťmi satana, ktorí sa naučili umeniu boja s pomocou tanca (Украинский народный танец, [online]). Na Seči stále prebývalo niekoľkotisícové vojsko. Zvyšok Zaporožcov žil za jej hranicami v domoch a venoval sa hospodárstvu a remeslám. Kozácke vojenstvo bolo na veľmi vysokej úrovni. Vojsko pozostávalo z rozvedky, pechoty, kavalérie, artilérie, flotily a strážnej služby. Bojovali na súši aj na mori. Mali dobre rozvinutú taktiku vedenia vojny a obranný a útočný systém. Príkladom je tábor (*tabir*) (spôsob organizovanie vojska, ktorý sa využíval pri pochodoch na nepriateľa) (Kolektív, 2009, 90-91).

Bojová kultúra ukrajinského kozáctva bola veľmi rozvinutá. Okrem bojového *hopaka* boli vyvinuté aj iné systémy boja. Boli to pästný boj *spas*, boj na opaskoch, *kosturecj* (pästný boj *kobzarov*<sup>5</sup> s využitím palice) či technika *rukoborstva* (boja muža s mužom na zemi, ktorý sa podobal na súčasný wrestlingu). Na základe archeologických vykopávk a štúdií antických historikov sa zistilo, že na území dnešnej Ukrajiny, na Polesí, kedysi pôsobil kmeň žien – bojovníčok, známych ako amazonky. Stopy o existencii a pôsobení amazoniek môžeme nájsť tiež vo folklóre<sup>6</sup> (Гопак как боевое искусство, [online]).

*Hopak* je tiež svetoznámy tanec, ktorého charakteristickými črtami sú sila, šikovnosť, vznešenosť, heroizmus, improvizácia, fyzická náročnosť a technická vyspelosť. Je to búrlivý, veselý a temperamentný tanec. Spočiatku ho tancovali výlučne muži. Neskôr, v jeho scénickom spracovaní, sa k mužom pridali ženy. Existuje niekoľko typov *hopaka* (sólový, párový, skupinový). Nová, scénická, história *hopaka* začala v roku 1940, kedy bol založený Súbor piesní a tanca Ukrajiny. Veľký prínos pre scénický *hopak* malo pôsobenie baletného majstra Pavla Pavloviča Virského, ktorý vytvoril akademický národný tanec vychádzajúci z klasiky a tanečného folklóru Ukrajiny. Súčasný scénický *hopak* sa tancuje v množstve baletov (Taras Bul'ba, Marusja Boguslavka, Gajane, Koník Hrbáčik a opier (Majská noc, Záporožec za Dunajom, Mazepa, Eneida, Soročinský jarmok) a prezentuje ukrajinskú tanečnú kultúru na vrcholných scénach po celom svete. Mužské kostýmy, v ktorých sú odetí tanečníci majú podobu historických uniforiem kozákov. Pozostávajú z červených *šaravarov*, farebného opasku, vyšívanej košele a špicatých čižiem. Ženy sú oblečené do tradičných kostýmov centrálnej Ukrajiny (vyšívaná košeľa, spodnička – *zapaska*, spodnica – *plachta*, živôtik – *kircetka*, vienok so stuhami a špicaté čižmy) (Энциклопедия танца, [online]).

Podľa historických faktov v stredoveku záporožskí kozáci vytvorili tanec, ktorý v názve niesol ich meno – *kozak*. Zahŕňal v sebe vývojovo staršie, jednoduchšie, tance, ktorých názov bol odvodený od základného tanečného pohybu (*holubecj*, *tropak*, *hajduk*, *pivtorak*). Medzi ne patrili aj *hopak*. V národných piesňach 17. st. a veršoch 18. storočia sa *hopak* opisuje ako základná časť *kozaka*. *Kozak* ako historicky mladší tanec, ktorý vznikol v podmienkach novoutvárajúcej sa spoločenskej vrstvy, bol súčasnejší, modernejší a lepšie zodpovedal podmienkam danej doby. Vykonával sa dvoma osobami, ktoré viedli medzi sebou

---

nebezpečná. Kozáka v situácii hraničiacej so smrťou buď zlyhal, alebo sa v ňom prejavili nadľudské schopnosti a stal sa *charakternykom*.

<sup>4</sup> Vojensko-hospodárska jednota na Seči

<sup>5</sup> Slepí potulní muzikanti a speváci. Vďaka nim sa v ukrajinskom národe šírili ľudové piesne, ktorých je na Ukrajine zapísaných najviac na svete (okolo 650 000).

<sup>6</sup> V 12. storočí sa v ľudovom prostredí spomínala existencia tajomných mohýl žien – vojačiek v Partneve na Polesí. V starobylých ľvovských koledách sa ospevovali vojenské kvality a odvážnosť dievčat a žien – bojovníčok. V mnohých miestach Ukrajiny sa zachoval svadobný obyčaj, kedy v svadobnom sprievode ženícha (*molodoho*) vystupuje postava ženy – *svitylky* nesúcej meč, ktorá symbolizuje ženíchovho nosiča zbrane.

nekompromisnú súťaž. Kozáci často medzi sebou súťažili v ovládaní *kozaka* za doprovodu muzikantov, ktorí s nimi chodili celé dni. Porazený musel následne muzikantov vyplatiť. *Kozak* sa stal veľmi populárny a z prostredia Seči sa rozšíril medzi mestské a roľnícke obyvateľstvo. S obľubou ho tancovala mládež, hoci v ich prevedení bol na kvalitatívne nižšej úrovni v porovnaní so Záporožcami. Tanec *kozak* zanikol po zrušení Záporožskej Seči Katarínou II. Slová *kozák* a Záporožská Seč boli cenzurované a praktizovanie *kozaka* zakázané. Preto v druhej polovici 19.st., v období, kedy sa položili základy profesionálneho ukrajinského divadelného umenia, sa na domácich a medzinárodných divadelných scénach tancoval ukrajinský tanec *hopak* (Козацький танець, [online]).

## LIKVIDÁCIA TRADÍCIE NÁRODNEJ BOJOVEJ KULTÚRY A JEJ SÚČASNÁ REVITALIZÁCIA

Bojová kultúra Ukrajincov bola veľmi rozvinutá a predstavovala obrovskú vojensko-politickú hrozbu pre Poliakov, Rusov a tiež sovietskych (v období nadvlády Poľsko-Litovského kniežatstva, Cárskeho Ruska a Sovietskeho zväzu). Záporožské vojsko zaznamenalo v priebehu histórie obrovské úspechy v boji proti Tatarom a Turkom. Dokázalo úspešne povstať a bojovať proti poľskej nadvláde, najímali si ho na pomoc vo vojnách európski panovníci. Úroveň vojenskej prípravy, organizácie a taktiky patrilo k európskej elite danej doby. Kozáci sa postupne stali ochrancami ukrajinského národa, snažili sa o jeho oslobodenie spod cudzej nadvlády. Tieto dôvody viedli k opatreniam zameraným na obmedzenie vplyvu záporožských kozákov a oslabenie ukrajinskej bojovej kultúry a ducha.

V roku 1775 Katarína II. zakázala ukrajinské kozáctvo a výučbu bojového *hopaka*. Táto likvidačná politika viedla k zániku Kozáckej ukrajinskej republiky a kozáctva ako spoločenskej vrstvy. Roztrúsili po mestách a dedinách. Časť utiekla za Dunaj, ale prevažná väčšina sa preorientovala na remeselnú činnosť a *čumactvo* (obchod so soľou a inými tovarmi). V čumáckom spôsobe života a kultúrnych prejavoch (spev, tanec) bolo vidieť kontinuitu kozáckej kultúry. Úplne bol zlikvidovaný národný tanec *kozak*, kvôli terminologickej zhode a spätosti s kozákmi. Napriek tomu, že výučba a praktizovanie *hopaka* boli zakázané, táto tradícia bola hlboko zakorenená v mysli a srdci národa. Až do súčasnosti sa zachovali starobylé vážené kozácke rody, v ktorých sa znalosť *hopaka* odovzdávala z generácie na generáciu ako dedičstvo predkov (Козацький танець, [online]).

V sovietskom období sa voči ukrajinskej bojovej kultúre presadzovala prísna likvidačná politika a manipulácia s kultúrnou tradíciou. Manipulovalo sa s mienkou ľudí. Sovieti vytvárali stereotyp Ukrajinca ako slabého, podradeného a krotkého človeka s lyrickou dušou, ktorý rád spieva a tancuje, čím zámerne potláčali a vykoreňovali bojovného ducha národa. Zo slovnej zásoby boli vytlačované slová spájajúce sa s pôsobením kozákov a Záporožskou republikou. Utajovali sa a manipulovali informácie o metodike boja a kozáckych vojenských inštitúciách. Zakazovalo sa šíriť a praktizovať starodávne techniky boja vrátane *hopaka*. Sovietska historiografia úmyselne formovala obraz kozáckeho vojska ako zbor samolúbych a lenivých vojakov odmietajúcich pracovať pre pána. Ukrajinský systém boja *spas* bol zakázaný a utajovaný. Jeho elementy sa však vyučovali v zatvorených školách vychovávajúcich sovietsku rozvedku. *Hopak* sa prezentoval iba ako tanec. Jeho úplnému vykynoženiu zabránil len ten fakt, že názov kopíruje pohyb, resp. pokrik pri výskoku a nemá priamu etymologickú spätosť s kozáctvom (Гопак как боевое искусство, [online]).

Po období potlačania národnej kultúry a identity Ukrajincov, v prostredí vlastného nezávislého štátu, sa začínajú prebúdať zabudnuté tradície národa. Súčasne sa oživuje *hopak* ako starobylý systém boja. Hlavnú zásluhu na tom má Volodymyr Pilát pochádzajúci z rodiny s kozáckou tradíciou. Ten otvoril v roku 1985 vo Lvove Experimentálnu školu *hopaka*.

V rokoch 1990 – 1997 sa bojový *hopak* rozvíjal pod jedinou folklórno-športovou asociáciou Halycká Seč. V roku 1997 vznikla Centrálna škola bojového *hopaka* s výhradným právom kontroly rozvoja *hopaka* na národnej a medzinárodnej úrovni, ktorá v roku 1998 založila Stále fungujúce učebné centrum školy bojového *hopaka*. Centrálna škola sa venuje aktivitám rozvíjajúcim ukrajinskú bojovú kultúru a tradíciu ukrajinského *hopaka* prostredníctvom realizácie seminárov, celonárodných súťaží a festivalov. V roku 1996 sa vo Lvove konala prvá celoukrajinská súťaž bojového *hopaka* s viac ako 150 účastníkmi. Súťaže sa realizujú v piatich kategóriách s rôznym stupňom technickej, umeleckej a improvizáčnej náročnosti, ktoré sú bezkontaktné, s obmedzeným alebo úplným fyzickým kontaktom (*odnotan, tan – pojedynok, zabava, borna, pojedynok*). Boj prebieha za doprovodu ľudových a moderných ukrajinských melódií. V roku 1997 bol *hopak* uznaný za národný šport Ukrajiny. Prvú publikáciu o *hopaku*, Tradície ukrajinskej národnej telesnej kultúry, napísali v roku 1991 E. Prystypa a V. Pilat. Za ňou nasledovala kniha V. Pilata Bojový *hopak*, ktorá sa považuje za základný učebný materiál bojového *hopaka* (История развития, [online]). V súčasnosti sa *hopak* rozvíja v štyroch formách. Ako bojový, športový, folklórno-umelecký a ozdravujúci *hopak*. Tieto zamerania výučby *hopaka* majú za cieľ rozvíjať telesnú a duševnú stránku človeka, podporiť jeho pozitívny vzťah k športu a fyzickej aktivite, upevniť jeho zdravie, naučiť ho základným princípom hygieny a starostlivosti o telo, znalostiam prírodnej medicíny, spoznávať históriu a kultúru vlastného národa, rozvíjať národnú identitu a hrdosť Ukrajincov (Гопак, [online]).

Sovietske roky hlboko poznačili ukrajinský národ. Vykorenili jeho jednotnosť, silu, lásku a hrdosť k vlasti a kultúrnej tradícii. Slovom Alexandra Dovženka: „*Krajina vychovávaní odrodilcov bez rodu. Jediná krajina na svete, kde sa na univerzitách nevyučuje história tejto krajiny, kde sa história považovala za niečo zakázané a nepriateľské – to je Ukrajina*“ (Гопак как боевое искусство, [online]). Hoci sa situácia čiastočne zmenila a dejiny národa sa začali vyučovať, následky manipulácie s kultúrnou tradíciou stále pretrvávajú. V ukrajinskej spoločnosti bežne sledujeme ukrajinofóbiu. Paradoxom je, že sa prejavuje vo vlastnej spoločnosti a na najvyšších miestach. Revitalizáciu bojového *hopaka* vnímam ako pozitívny krok, ktorý má veľký význam pre ukrajinskú spoločnosť. Prostredníctvom nej sa mládež oboznamuje s národnou históriou a tradičnou kultúrou, spoznáva zabudnuté tradície predkov. Uvedomuje si ich význam a hodnotu, čo vedie k rozvíjaniu národnej identity, vlastenectva a hrdosti. Obnovuje sa tiež bojovný duch národa. Kozácke posolstvo je veľmi silné. Učí, že najdôležitejšou hodnotou muža je jeho česť a povinnosťou obrana národa. Možno nadviazanie na tradíciu ukrajinského kozáctva bojového *hopaka* opäť zjednotí národ.

## LITERATÚRA

1. ЕГОРОВА, И. *Гопак как боевое искусство*. [Online]. [Cit. 2011. 09. 20]. Dostupné na internete: <<http://www.day.kiev.ua/145882/>>
2. *Энциклопедия танца. Гопак*. [Online]. [Cit. 2011. 09. 20]. Dostupné na internete: <[http://hnb.com.ua/articles/s-sport-entsiklopediya\\_tantsa\\_gopak-2323](http://hnb.com.ua/articles/s-sport-entsiklopediya_tantsa_gopak-2323)>
3. *Гопак* [Online]. [Cit. 2011. 09. 21]. Dostupné na internete: <[http://kampot.org.ua/ukraine/history\\_ukraine/kozactvo/209-gopak.html](http://kampot.org.ua/ukraine/history_ukraine/kozactvo/209-gopak.html)>
4. *История развития Боевого Гопака в Украине*. [Online]. 2011 [Cit. 2011. 09. 21]. Dostupné na internete: <<http://www.russiandragon.org/index.php?id=209>>



5. *Козацький танець та його вплив на розвиток українських народних танців.* [Online]. [Cit. 2011. 09. 20]. Dostupné na internete: <<http://ukrainian-dancing.com/history8.html>>
6. *Український народний танець и его история.* [Online]. [Cit. 2011. 09. 21]. Dostupné na internete: <<http://virsky.com.ua/Ukrainskiy-narodnyy-tanets-i-ego-istoriya>>
7. Kolektív. 2009. *Велика ілюстрована енциклопедія України.* Kyjiv : Machaon-Ukrajina, 2009. 501 s. ISBN 978-966-605-887-7.

# SAKRALIZÁCIA POLITIKY A JEJ INTERPRETÁCIA V DIELE N. A. BERĎAJEVA

## Sacralization of Politics and its Interpretation in Berdyaev's Philosophy

**Mgr. Miroslava Klečková**

Doktorandka

Ústav cudzích jazykov

Žilinská univerzita v Žiline

Univerzitná 8215/1, 010 26 Žilina

e-mail: miroslava.kleckova@gmail.com

---

**Abstrakt:** Článok pojednáva o fenoméne sakralizácie politiky v perspektíve historickej reality 20. storočia. Teoreticky vychádza z konceptu kresťanského personalizmu N. A. Berďajeva a konkretizuje ho v intenciách ideovej inšpirácie revolúcie. Autorka sa pokúša ilustrovať motív revolučných hnutí ako formu idealizovaného riešenia problémov spoločnosti, nadobúdajúceho črty idolatrie. Vo vzťahu k súčasnej spoločenskej problematike radikalizácie politických stanovísk predstavuje pokus nadviazať na aktuálny diskurz o príčinách a predpokladoch takýchto tendencií.

**Abstract:** The paper deals with the issue of sacralization of politics regarding the perspective of historic reality of the 20th century. The theoretical background is inspired by the Christian personalism of N. A. Berdyaev and the issue is clarified in relation to the ideological inspiration of revolution. The author tries to illustrate the motive of revolutionary movements as a form of idealized solutions of the problems of society and idolatry. The paper represents an attempt to participate in the actual discourse on political radicalization, its causes and preconditions.

**Kľúčové slová:** sakralizácia, revolúcia, politika, náboženstvo, Berďajev.

**Key words:** sacralization, revolution, politics, religion, Berdyaev.

Radikalizácia politiky sa v období posledných dvoch storočí prejavila ako zhubný kultúrno-spoločenský proces a zároveň ako jedna z príčin vzniku moderných totalitných režimov 20. storočia. Tieto „gigantické tieň“, „čierne dedičstvo“, ako ich nazýva Michel Foucault akcentujú významnosť dôsledkov historickej skúsenosti (Foucault, 2005, 248) a stála aktuálnosť vyhrotených politických postojov sú dôvodom pre pretrvávajúci záujem o fenomén radikalizácie politických stanovísk.

Rétorika, aspirácie a prejavy totalitných režimov a politického extrémizmu poukazujú na ich viac či menej uvedomovanú podobnosť s náboženstvami. Vychádzame z predpokladu, že k stieraniu hraníc medzi profánnym a sakrálnym v oblasti politiky dochádza v období posledných dvoch storočí v dôsledku snahy suplovať navonok ustupujúcu úlohu a dôležitosť náboženstva v ľudskom živote politickou participáciou. Naproti tomu ostatné sféry ľudskej aktivity v pozmenenom socio-kultúrnom systéme Západu, akými sú napríklad veda či vzdelávanie, sa odvolávajú na prísne stanovenú demarkačnú líniu medzi oblasťou sakrálného a profánneho, respektíve v jazyku súčasnosti, oblasťou nevedeckou a vedeckou. Politika sa naopak stala, a na mnohých miestach i zostáva priestorom, v ktorom sa realizujú nároky holistického charakteru vo vzťahu k existencii ľudskej bytosti.



## NÁBOŽENSKÉ VERSUS POLITICKÉ, SAKRÁLNE VERSUS PROFÁNNE

Problém sakralizácie politiky je súčasťou tematického spektra súčasnej sociálnej filozofie. Jeho analýza predstavuje spôsob nazerania na historickú skutočnosť, možnosť pochopenia spoločenských turbulencií, pokus o psychologický rozbor kolektívov a más, či intelektualizáciu historickej traumy.

Emilio Gentile definuje sakralizáciu politiky ako proces, v rámci ktorého dochádza k zavádzaniu systému presvedčení, dogiem, mýtov a príkazov, ktoré sledujú cieľ úplného podriadenia individuálnej ľudskej bytosti i kolektívnej existencie. Podriadenie sa uskutočňuje prostredníctvom rituálov a praktík, umožňujúcich transformáciu celej spoločnosti do davu permanentne účastného na liturgickom obrade vykonávanom k pocte politického kultu (Gentile, 2006, 47).

Proces sakralizácie politiky v období novoveku, poznačenom vzráhajúcim sa statutom modernej racionality, má svoje osobité prejavy, ktorými sa odlišuje od tradičných foriem teokracií či spolitizovaného náboženstva minulosti. Akcentujeme predovšetkým istú mieru paradoxnosti v koexistencii favorizovanej racionality a nekritickej dôvery v absolútnosť (legitímnosti, dôsledkov, (ne)správnosti navrhovaných riešení, hodnôt, moci, skazenosti...) politiky.

Sprístupnenie nových poznatkov a metód poznávania širokým vrstvám obyvateľstva bolo predpokladom spochybňovania dovtedy platnej spoločenskej paradigmy. Do spektra ľudských hodnôt sa premietli zásady vedeckých postupov – v prvom rade kritické posudzovanie predkladaných informácií a princípy empirickej verifikácie. Nevyhnutná ambivalencia nových a tradičných obsahov ľudského vedomia spôsobila otras dovtedy nespochybniteľných presvedčení a autorít. To sa prejavilo i v zmenenej optike nazerania na predmet a úlohu náboženstva a kultúrny rámec ním formovaný.

Paralelne v tomto období prechádzala politika procesom intenzívneho rastu svojej pôsobnosti a popularizácie. Možnosť účasti čoraz väčšieho množstva ľudí na politickom živote predznamenával zmenu v spôsobe uplatňovania moci. Dosiahnutie politického cieľa muselo rešpektovať novú schému politickej participácie. Z toho dôvodu autoritárske tendencie predznamenávali transfer politična i do oblastí, ktoré sa v minulosti chápali ako apolitické či politicky irelevantné. Takéto celostné, totálne zameranie politiky predpokladalo použitie zodpovedajúcich metód. Nový kontext politického zriadenia sa podľa Jacoba Talmona polarizoval, liberálnu demokraciu alternovala jej totalitná podoba (Talmon, 1998, 16). Politické aspirácie v nej nadobudli holistický charakter a ako jej hlavné atribúty sa prejavili neobmedzená možnosť pôsobnosti a transformácia pre politiku podstatných elementov do akceptovateľného celku podľa vzoru určenej šablóny.

*„Prirodzený poriadok, ktorý bol pôvodne považovaný za systém absolútnej spravodlivosti imanentne prítomný vo všeobecnej vôli spoločnosti a vyjadrený v rozhodnutiach zvrchovaného ľudu, bol nahradený výlučnou doktrínou považovanou za objektívne a vedecky potvrdenú a ponúkajúcu nerozpornú a úplnú logickú odpoveď na všetky problémy, morálne, politické, ekonomické, historické i estetické“* (Talmon, 1998, 233).

Toto totálne zameranie v politike nadväzuje na spoločenské úlohy náboženstva v minulosti a prezentuje sa v univerzálnej platnosti proklamovaných hodnôt. Tieto tendencie sa v krajnej podobe sprítomnili v totalitných režimoch 20. storočia. Emilio Gentile ich prirovnáva k laboratóriu experimentujúcemu s antropologickou revolúciou, ktorej cieľom je vytvorenie nového typu ľudskej bytosti (Gentile, 2006, 47). Sakralizáciu politiky vníma ako esenciálnu zložku totalitného režimu, spolu s militarizáciou strany, koncentráciou absolútnej

moci a hierarchizáciou spoločnosti s cieľom kolektívnej indokrinácie a antropologickej revolúcie (Gentile, 2006, 47).

Jacob Talmon poukazuje na náboženský rozmer moderného totalitarizmu na základe určenia historickej predeterminácie v politickom mesianizme, ktorý „sa stal náboženstvom, ktoré uspokojuje hlboko zakorenené duchovné potreby človeka“ (Talmon, 1998, 236).

Predpoklad prirodzenosti náboženskej orientácie človeka zdieľa i Erich Fromm. Dokonca ju vníma ako neoddeliteľnú súčasť všetkých socio-kultúrnych systémov:

„V dejinách sa skutočne nevyskytuje kultúra, ktorá by nemala náboženstvo v širšom zmysle našej náboženskej definície, a zrejme takáto kultúra nemôže existovať ani nikdy v budúcnosti“ (Fromm, 2003, 31).

Fromm pomerne radikálne zastáva názor, že náboženská potreba je univerzálna a axiomaticky tvrdí: „Otázka nestojí náboženstvo áno alebo nie, ale aký druh náboženstva“ (Fromm, 2003, 36).

## Náboženstvo v sociologickom vymedzení

Z hľadiska sociologického vymedzenia pojmu „náboženstvo“ možno vychádzať z analýzy Émila Durkheima. Durkheim polemizuje s niektorými tradičnými predstavami o tomto fenoméne. Výsledkom je nové určenie signifikantných znakov náboženstva. Tými sú podľa neho diskrepancia medzi profánnym a sakrálnym, prítomnosť iniciačného rituálu a hierarchizovaného komplexu vzťahov – cirkvi (Durkheim, 2005, 111-119). Zároveň argumentuje proti ideám nadprirodzenosti a božstva ako esenciálnym náboženským atribútom:

„Existujú rituály bez bohov i rituály, z ktorých sú bohovia odvodení. Nie všetky náboženské sily sa odvodzujú od božských osôb a existujú kultúrne vzťahy, ktoré majú iný cieľ, než spojiť človeka s božstvom. Náboženstvo presahuje ideu boha alebo duchov, a preto sa nedá definovať výhradne ich prostredníctvom“ (Durkheim, 2005, 110).

Durkheim v zmysle tradičnej percepcie náboženstva profanizuje jeho podstatu a definuje ho ako „jednotný systém viery a praktík vzťahujúcich sa k posvätným veciam, to jest k veciam odľahitým a zakázaným; systém viery a praktík, ktoré zjednocujú všetkých prívržencov v jedinom morálnom spoločenstve nazývanom cirkev. ... idea náboženstva je neoddeliteľná od idey cirkvi ... náboženstvo je záležitosť navýsost kolektívna“ (Durkheim, 2005, 121).

Predpokladom realizácie náboženstva je teda podľa Durkheima sociálna skupina pociťujúca osobitý vzťah k sfére nedostupného a tento vzťah je objektivizovaný v rámci špecifických rituálov, ktoré sú predmetom skupinového konsenzu.

Ak uvažujeme, že dôsledkom sakralizácie politiky je *politické náboženstvo* (Gentile, 2008, 32), potom bude, podľa Durkheimovho sociologického vymedzenia, vykazovať nasledovné znaky:

1. Rozdiel medzi sakrálnym a profánnym je absolútny a radikálny: „Sily týchto dvoch svetov proste nie sú totožné s tými, s ktorými sa stretávame v druhom; sú silnejšie, sú iného druhu.“ (Durkheim, 2005, 113) Tento rozdiel vedie k dichotómii v ľudskom živote pociťovanom v okamihu voľby, kedy jedna možnosť vychádza z „imperatívov sakrálneho“. Zároveň je prítomný v rešpekte voči tomu, čo má byť „silnejšie“. Z hľadiska našej témy to môže byť relevantné pre vnímanie autority či vzťahu medzi „obyčajným“ a tým, čo je „iného druhu“. Vzťah týchto dvoch sfér je vymedzený odstupom a kvalitatívnou odlišnosťou, nemožnosťou difúzie a zameniteľnosti.

2. Prítomnosť iniciácie, procesu „prechodu“ z profánneho do sakrálneho. Je súčasťou prvého kritéria a spôsobom nadobudnutia novej identity umožňujúcej kontakt so sakrálnym (Durkheim, 2005, 113).
3. Existencia vymedzenej skupiny osôb, ktorých vzťahy sú založené na istej hierarchickej štruktúre: „*morálne spoločenstvo tvorené všetkými vyznávačmi rovnakej viery – veriacimi rovnako ako kňazmi*“ (Durkheim, 2005, 119). Tento znak súvisí so spoločenskou podmienenosťou náboženstva, existenciou skupiny osôb, ktorá sa podľa klasickej sociologickej definície vymedzuje vo vzťahu k ostatným skupinám alebo jednotlivcom vedomím vzájomnej spolupatričnosti a existenciou špecifických hodnôt, pravidiel a cieľov.

Mark Juergensmeyer k prvému znaku dodáva, že podľa Durkheima je náboženský potenciál združovať nepomerne najdôležitejším atribútom a „akákoľvek dichotomizácia posvätného a profánneho“ je v pomere k tomuto potenciálu dôležitá len vo význame, „že strana posvätného bude vždy zvrchovane vládnuť“ (Juergensmeyer, 2005, 179).

Juergensmeyer nadväzuje na Durkheima a ďalej skúma fenomén náboženstva v intenciách historického vývoja modernej spoločnosti. Poukazuje na fakt, že „náboženstvo na Západe strácalo svoju politickosť“ a zároveň sa sekulárny nacionalizmus, nová forma politického vyjadrenia, stáva „viac náboženským“ (Juergensmeyer, 2005, 173). Juergensmeyer na základe funkčnej podobnosti vypracúva systematiku, v ktorej sekulárny nacionalizmus i náboženstvo spadajú pod rovnakú kategóriu rodu a ich druhová odlišnosť je podmienená istou formou vzájomného súperenia (Juergensmeyer, 2005, 176). Z hľadiska ďalšieho vymedzenia akcentuje vzťah medzi nimi (náboženstvo, sekulárny nacionalizmus) a človekom na základe kritérií sociológie a oba „druhy“ nazýva „ideológiami poriadku“:

*„Tak náboženský, ako i sekulárne nacionalistický systém myslenia uvažujú o svete koherentným, zvládnuteľným spôsobom; oba naznačujú, že za každodenným svetom sa skrývajú úrovne významu, ktoré dávajú súdržnosť veciam, ktoré sa nedajú vidieť, a oba ponúkajú autoritu, ktorá dáva sociálnemu a politickému poriadku dôvod k bytiu. Tým jednotlivcom definujú správny spôsob bytia vo svete a vzťahujú osoby k sociálnemu celku.“* (Juergensmeyer, 2005, 177).

V posledných vetách uvedeného citátu je zřejmý dôraz, ktorý Juergensmeyer kladie na kľúčový antropologický aspekt náboženstva – negovanie pocitu absurdity a naplnenie jednej zo základných psychologických potrieb človeka – potreby spolupatričnosti, prináležitosti. Max Weber obdobne akcentuje dôležitosť náboženstva vo vzťahu k jednotlivcovi – možnosť uspokojiť potrebu človeka kognitívne uchopiť štruktúru sveta prostredníctvom koherentného systému, umožňujúcemu zároveň hodnotové formovanie jedinca. Náboženstvo tak nemá prioritne sociálny význam (kompenzácia negatívnej sociálnej situácie), ale nadväzuje na potrebu pochopiť a zaujať stanovisko (Weber, 2005, 193).

Porovnateľný postoj nachádzame i u Ericha Fromma, podľa ktorého je človek „jediný živočích, pre ktorého je jeho vlastné bytie problémom“ (Fromm, 2003, 33), a ktorý hľadá spôsob, akým zadefinuje sám seba v komplexe zložitých vzťahov súcien a určí význam a hodnotu svojej existencie. Upozorňuje na úlohu ľudského rozumu nútiaceho človeka spochybňovať realitu, v ktorej nachádza svoju existenciu a hľadať lepšiu, trpiac vnútorným rozporom „*večného tuláka*“, ktorý musí „sám seba skladať účty o sebe a o zmysle svojej existencie“ (Fromm, 2006, 33). Viac či menej systematické konštrukty ľudského vedomia majú človeku poskytnúť odpovede na otázky existenciálnej povahy – „kde je jeho miesto a ako by mal konať“ (Fromm, 2006, 34).

## K predpokladom a predispozíciám sakralizácie politiky

Pre viacerých predstaviteľov filozofie bolo 18. storočie a špecificky Francúzska revolúcia počiatkom novovekej sakralizácie politiky. Mark Juergensmeyer Francúzsku revolúciu definuje ako obdobie, kedy prebúdajúci sekulárny nacionalizmus nadobúdal črty náboženstva (Juergensmeyer, 2005, 173).

Na signifikantnosť zmien tohto obdobia upozorňuje Michel Foucault v rámci zavádzania špecifických techník mocenského mechanizmu. Tradičný mocenský mechanizmus bol založený na „výcviku“, „drezúre“, „racionalizácii“ a „dozeraní“ (Foucault, 2005, 217), avšak v 18. storočí podľa Foucaulta vzniká nový systém, ktorý sa orientuje na život ľudí a namiesto jednotlivca na masu. Ide o „zmocnenie masifikujúce“ (Foucault, 2005, 217). Jej pilierom je „regulujúca moc“ (Foucault, 2005, 220). Totalitárnu dimenziu v novom systéme anticipuje v predmete jej orientácie, ktorá sa týka: „globálnych javov, populačných javov, vrátane biologických alebo bio-sociologických ľudských mäs“ (Foucault, 2005, 223).

Jacob Talmon skúma predpoklady totalitnej demokracie (Talmon, 1998), ktorú považuje za vyústenie vývoja posledných sto päťdesiatich rokov v 1. polovici 20. storočia. Totalitnou demokraciou označuje protipól liberálnej demokracie (Talmon, 1998, 16) a ďalej ju tiež špecifikuje ako politický mesianizmus (Talmon, 1998, 15), na inom mieste ako dôsledok politického mesianizmu (Talmon, 1998, 23). V konotácii tohto termínu je obsiahnutý sakrálny rozmer, čo Talmon ďalej upresňuje v zmysle, že politický mesianizmus „*postuluje vopred určený, harmonický a dokonalý poriadok vecí, ku ktorému je ľudstvo neodolateľne pudené a ku ktorému nevyhnutne musí dospieť*“ (Talmon, 1998, 15).

Talmon upozorňuje na idealizovanie človeka v politickom mesianizme, čím akcentuje možnosť kreovania dokonalej bytosti podľa noriem ideálnej spoločnosti v procese pôsobenia správnych spoločenských podmienok. Tento predpoklad zaväzuje k povinnosti nastaviť spoločenský a politický systém tak, aby jeho podmienky umožnili vytváranie dokonalého človeka (Talmon, 1998, 40). Takýto aspekt vedúci k moralizovaniu a prestavbe spoločnosti je prítomný vo filozofických úvahách viacerých predstaviteľov filozofie 18. storočia, podľa Talmona špecificky u Holbacha a Helvetia: „Génia je možné vypestovať a počet geniálnych ľudí plánujete zvyšovať.“ (Talmon, 1998, 40)

18. storočie je podľa Talmona obdobím zrodu novej spoločenskej idey - idey „*sústavného smerovania ku konečnému rozuzleniu historickej drámy, myšlienky sprevádzanej jasným vedomím podstatnej a nevyliciteľnej krízy súčasnej spoločnosti*“ (Talmon, 1998, 231). Tu nachádzame optimistický predpoklad lepšej a spravodlivejšej reality budúcnosti, ktorý bol (je) prítomný v moderných sociálnych experimentoch ako nespochybniteľná požiadavka a cieľ.

Z hľadiska historického vývoja je dôležitý záber geografického pôsobenia politického mesianizmu. Západ sa podľa Talmona stal miestom, kde sa politický mesianizmus v istom zmysle umiernil v rámci realizácie v každodennej a postupne všednej rutine politického pôsobenia. Naopak, potenciál svojho výrazu našiel v Rusku:

„*Politický mesianizmus ako bojovná a živá sila sa v západnej Európe vyčerpala čoskoro po roku 1870. ... Revolučný duch sa presunul na Východ, aby našiel svoj prirodzený domov v Rusku, kde nadobudol novú intenzitu vďaka odporu zrodenému behom stáročného útlaku a vďaka prirodzenému sklonu Slovanov k mesianizmu.*“ (Talmon, 1998, 234).

Ruský filozof Berďajev potvrdzuje Talmonove tvrdenie a o ruskom mesianizme sa vyjadruje ako esenciálnej zložke ruskej kultúry: „Samotné hľadanie Božieho kráľovstva bolo ruským hľadaním“ (Berďajev, 2003b, 79). Očakávanie „tretieho Ríma“ sa však prejavilo predovšetkým v politickej rovine a „lepší svet“ sa stal súčasťou politického programu: „*Ideológia Moskvy ako tretieho Ríma neprispievala k rozkvetu cirkvi a rastu duchovného ži-*

*vota, ale viedla k upevneniu moci moskovského štátu a cárskeho samoderžavija. Kresťanské poslanie ruského národa bolo zmarené“ (Berd’ajev, 2003b, 14).*

„Zmarenie“ posolstva a významu ruského náboženského mesianizmu vidí Berd’ajev v spolitizovaní špecificky náboženských ideí, v skutočnosti, že „sa tretí Rím prejavoval ako cárska moc, sila štátu“ (Berd’ajev, 2003b, 14).

## N. A. BERD’AJEV A PROBLÉM SAKRALIZÁCIE POLITIKY

*“Lebo tajomstvo ľudského bytia nie je len v túžbe žiť, ale v potrebe vedieť načo žiť. Bez pevnej predstavy o tom, načo má žiť, človek nie je ochotný žiť a radšej sa zničí, ako by zostal na zemi, aj keby okolo neho boli samé chleby.”*

(F. M. Dostojevskij: Bratia Karamazovci)

Filozofia ruského personalistu Nikolaja Alexandroviča Berd’ajeva obsahuje mnohé podnetné úvahy z oblasti sociálnej filozofie. Ich analýza môže osvetliť problém sakralizácie politiky z perspektívy človeka, v ktorého živote má viera a náboženstvo osobitú dôležitosť. Berd’ajev napriek skutočnosti, že sám seba považuje za silne veriaceho (Berd’ajev, 2005, 134 – 168) je schopný vnímať paralelu medzi fenoménmi tradične považovanými za náboženské a fenoménmi bežne vnímanými ako politické.

Berd’ajev akcentuje úsilie človeka o lepší a spravodlivejší svet v záujme *blížneho svojho*, človeka, ktorý protestuje proti svetu bezprávia. Vníma bytosť povzbudenú vlastným hnevom z nespravodlivosti a utrpenia, väzňa pocitov absurdity života, v ktorom niet šťastia a prísľub šťastia v posmrtnom živote odmieta ako alibistický. Svet takéhoto človeka je definovaný cez prizmu nedostatku – nedostatku hodnôt či nedostatku v hodnotách, nedostatku Boha, podstaty, horizontov (Cunningham, 2002, 170). Terčom jeho vzbury a hnevu sa stáva Boh - je totiž tvorcom tohto „absurdného sveta“ a v archetypálnosti Ivana Karamazova je obsiahnutá logika ľudskej vzbury. V literatúre je tento eschatologický motív vzbury známy predovšetkým z diela Dostojevského.

Z historického hľadiska sa podľa Berd’ajeva tento filozofický postoj v ruských dejinách sprítomňuje v nihilistickom hnutí 19. storočia. Etický, mravný a sociálny nihilizmus chápe Berd’ajev primárne ako súčasť ruského socio-kultúrneho systému. Zástancovia ruského nihilizmu sa podľa neho búria proti konvenciám starej rodovej šľachty a stávajú sa propagátormi nového životného štýlu, akoby vyjadrujúceho záujem na zdieľaní ťažkých podmienok nižších spoločenských vrstiev (Berd’ajev, 2003b, 121).

Ruský nihilizmus je namierený voči prejavom kultúry, civilizácie a vzdelania, ktoré nedokázali vyriešiť „utrpenie nevinných“. Stojí na silnom morálnom pátose a ľútošti, ostentatívne odsudzujúc zlo a chaos vo svete: „Nihilistické odhalenie, strhnutie klamlivého hávu, znamená odmietnutie sveta topiaceho sa v zle.“ (Berd’ajev, 2003b, 126) Navyše je „živený“ pocitom vlastnej viny, podľa Berd’ajeva pocitom „*typicky ruským*“ (Berd’ajev, 2003b, 129).

Diskurz tradičného náboženského nihilizmu v Rusku sa v priebehu 19. storočia transformuje do teoretizujúceho a umožňuje vznik nového typu nihilizmu – nihilizmu intelektuálneho (Berd’ajev, 2004b, 47). Tento typ nihilizmu sa okrem modernej vedy inšpiruje i rozmáhajúcim sa materializmom (Berd’ajev, 2003b, 125). Postupná transformácia povahy ruského nihilizmu znamená i v ruskom kultúrnom kontexte snahu dosiahnuť lepší svet pre človeka prostredníctvom človeka, jeho možností a prostriedkov. Veda sa má stať nástrojom očakávanej nápravy sveta. Napriek všetkému však ruský nihilizmus nestráca svoju náboženskú inšpiráciu a rozmer a používa ich ako zdôvodnenie svojich nárokov. Hlavným prejavom pretrvávajúceho „náboženského symptómu“ ruského nihilizmu je jeho revolučnosť a dogmatická rigidnosť. Teoretizujúci, sociálne-orientovaný a radikálne ladený moderný ruský nihiliz-

mus presakuje do sociálnych a politických sfér. Volá po deštrukcii starého sveta a spálení jeho modiel. Stáva sa motívom a inšpiráciou revolúcie.

## Revolúcia a jej náboženská dimenzia

Termín „revolúcia“ je v Berd’ajevovej tvorbe prezentovaný dvojznačne. Ako pôvodný význam tohto slova definuje Berd’ajev tvorčí akt ducha a slobody (Berd’ajev, 2004a, 10). Jediná sféra, v ktorej revolúcia koreluje svojmu originálnemu významu je vnútorný svet človeka. Je to duchovný zápas končiaci pozdvihnutím človeka, ktorý je svojou tvorčou aktivitou podobný svojmu Stvoriteľovi (Berd’ajev, 2003a, 57). „*Revolúcia v hlbokom zmysle slova, ak len nie je preoblečená do iného obleku, ako sa to príliš často stáva, znamená celistvú, integrálnu premenu človeka a ľudskej spoločnosti*“ (Berd’ajev, 2003a, 67).

Fenomén, ktorý je bežne chápaný ako revolúcia, teda socio-historická skutočnosť, chápe Berd’ajev ako zhubný dôsledok starého hriechu, ako fatalitu, nevyhnutnosť, absenciu či nedostatok slobody a útok na slobodného ducha (Berd’ajev, 2003a, 66).

Berd’ajev sa vo svojich sociálno-filozofických úvahách zaoberá práve druhou alternatívou chápania revolúcie a upozorňuje na blízkosť príbuznosti revolúcie a nihilizmu: „Revolúcia vždy prevracia hierarchiu hodnôt“ (Berd’ajev, 2003a, 64).

Rozhodujúce obvinenie vznáša voči revolučnému útoku na kresťanskú religiozitu, piliere kresťanskej viery a morálky a voči tendencii revolúcie transformovať sa do podoby náboženstva a simulovať istý typ teológie (Berdyaev, 2007).

Berd’ajev akceptuje možnosť ideologickej príťažlivosti revolúcie. Na druhej strane však kritizuje simplifikovanú verziu dizajnu lepšej budúcnosti, pre ktorú sú revolucionári pripravení obetovať čokoľvek. V nasledovaní utopickej idey dokonalého sveta či dokonalej spoločnosti pripúšťajú násilie, utrpenie a smrť (Berd’ajev, 2003a, 46).

Berd’ajev striktno odmieta utilitaristický prístup v otázke revolúcií a ich nástrojov. Ich prínos nehodnotí podľa ideí a cieľov, ale podľa prostriedkov, ktoré revolúcia používa: „Nie je nič horšie, než snaha uskutočniť blaho za každú cenu.“ (Berd’ajev, 2003a, 67)

V okamihu, kedy sa prostriedkom stane násilie a krutosť, revolúcia stráca svoju hodnotu a mení sa na nízku a deštruktívnu. Berd’ajev odkrýva celkom jednoduchú logiku tejto premeny i jej dôsledky: „*Hlavné nie je to, že prostriedky sú amorálne, kruté, nezodpovedajú vysokým cieľom. Hlavné je to, že keď sa používajú zlé prostriedky, protikladné cieľom, tieto nikdy nedosiahnu cieľ, všetko sa zamieňa prostriedkami a na ciele sa zabúda, alebo sa z nich stave číra rétorika. Zlé prostriedky formujú dušu, dobré ciele prestávajú byť životnou silou*“ (Berd’ajev, 2003a, 63).

Upozorňuje na univerzálny atribút revolúcií – tendenciu k fanatizmu, a to bez ohľadu na fakt, či je motívom revolucionára jeho trpké sklamanie alebo *a priori* odmietnutie sveta. Podľa Berd’ajeva je revolučný fanatizmus stratou duchovnej slobody a národ, ktorý sa k nemu hlási je „posadnutý besmi“ (Berd’ajev, 2004, 8). V terminológii, ktorú v tejto súvislosti nachádzame v jeho dielach, môžeme nájsť zámer poukázať na náboženské korene a intencie politického fanatizmu.

## Idolatria totalitného režimu

Berd’ajev predstavuje fanatizmus ako otroctvo falošnej viery (Berd’ajev, 1997, 67). Eric Voegelin ho považuje za zúfalý pokus človeka nájsť náhradu za Boha, keďže je frustrovaný absenciou „Pravdy“ vo svojom živote (Voegelin, 2000, 94).

Falošná viera sa podľa Berďajeva upína k formálnemu princípu, objektu, chladnému všemocnému vládcovi, voči ktorému je človek zaviazaný absolútnou poslušnosťou. Tento druh poslušnosti je chybnou predstavou o možnom vzťahu s Bohom. Berďajev namieta voči jeho anonymite a ako jediný možný vzťah človeka a Boha akceptuje vzťah založený na láske, na istej forme partnerstva, nie na nárokoch, strachu a treste. Toto kritérium determinuje zároveň i medziľudské vzťahy. Tie sa môžu formovať na blízkosti umožňujúcej vzájomný obohacujúci dialóg, alebo na dehumanizovaných normách, požiadavkách, neosobnom rešpekte či zotročení (Berďajev, 1997, 67). Zotročenie abstraktnou ideou či princípom je kľúčovým faktorom revolúcie.

Revolucionár je jakobínom, žiarlivou osobnosťou vnímajúcou predovšetkým zradu a porušenie vernosti. Je podozrievavý, nedôverčivý, všade nachádza útoky voči objektu svojej viery a lásky (Berdyjev, 2000). Idea sa stáva témou jeho života, jeho idolom a náboženstvom a revolúcia je personifikáciou idolatrie. Revolúcia ako snaha o nastolenie nového, lepšieho a spravodlivejšieho sveta je predpokladom formovania a uskutočnenia sociálno-politických pokusov o zásadnú zmenu spoločenského systému. Zmenu radikálnu, dôslednú a totálnu. Jedným z jej cieľov je „poskytnúť“ človeku univerzálnu schému správania a uchopovania skutočnosti.

Berďajev už v roku 1937 odhaľuje tieto tendencie v totalitných režimoch 20. storočia v ich nasledujúcich znakoch (Berdyjev, 2000):

1. totalitný režim stavia človeka pred neľahkú voľbu buď – alebo bez možnosti kompromisu. Politicky je táto črta predstavená ako *s nami alebo proti nám*.
2. popieranie hodnôt ľudskej osobnosti a slobody ducha.
3. klamstvo a násilie sa stávajú nástrojmi zápasu za “zmenu”.

Berďajevom uvádzané znaky totalitných režimov môžeme nájsť vo Frommovej definícii autoritárskeho náboženstva, opaku náboženstva humanistického: „*Jeho základom je predstava, že táto sila, vzhľadom k svojej moci nad človekom, má právo na poslušnosť, rešpekt a uctievanie. Príčinou uctievania, poslušnosti a rešpektu teda nie sú mravné vlastnosti božstva, ani láska alebo spravodlivosť, ale skutočnosť, že má nad nimi moc, že ich ovláda. Ďalej to ukazuje, že vyššia sila má právo si uctievanie na človeku vynucovať a že nedostatočná poslušnosť a úcta znamenajú hriech*“ (Fromm, 2003, 45).

V podobných intenciách uvažuje i André Glucksmann, ktorý zároveň anticipuje ďalší vývoj vzťahu človeka a totalitného spoločenského systému: „*Cieľom totalitného projektu nie je ani tak porážka armády, ale skôr vyvolanie paniky, silnej, trvalej, ktorá nalomí morálku obyvateľstva a navyše mu vstúpí základné princípy dobrovoľného nekonečného otroctva*“ (Glucksmann, 2003, 18).

Berďajev taktiež akcentuje otrockú poslušnosť v totalitnom režime. Rozsah jeho vplyvu odvodzuje od ľudskej tendencie podliehať vonkajšiemu pôsobeniu spoločnosti. Napriek zdôrazňovaniu primátu jednotlivca nad kolektívom pripúšťa výrazný vplyv spoločenského prostredia a más na moderného človeka: „*Vždy boli zriedkaví ľudia s individuálnym myslením a individuálnymi súdmi. Vždy triumfovalo to, čo Heidegger nazýval ‚das Man‘, čo je kolektivismus, ktorý nie je prvorealitou, ale fiktívnym, iluzórnym výplodom vedomia*“ (Berďajev, 2003a, 120).

Pôsobnosť totalitného režimu je podľa Berďajeva úmerná strachu, ktorý vyvoláva, respektíve ktorý vyvoláva myšlienka na možný vplyv „diabla“ či „inkvizície“. Obdobou týchto náboženských termínov je v modernom totalitnom režime „triedny nepriateľ“, „zradca“, „vonkajší nepriateľ“, „škodca“ či na druhej strane inštitúcie a nástroje stojace proti nim. Strach z nich sa stáva posadnosťou, mániou. Jeho inšpiráciou je viera, možno nepriateľná, viera v zlo, negatívna viera. Totalitný režim verí v silu svojich ideí a prostriedkom, ktoré používa na ich dosiahnutie a jeho metódou je permanentná revolúcia: „... *dobro sa*

uskutočňuje pomocou zla, Pravda pomocou lži, krása pomocou deformácie, sloboda pomocou násilia” (Berd’ajev, 2003a, 68). Svoje posolstvo vyjadruje prostredníctvom špecifických rituálov a symbolov – slovami Ericha Fromma – totemizmom (Fromm, 2003, 41). Upevňuje nimi poriadok, organizovanosť a vedomie sociálnej príslušnosti, pomáha totalitnému režimu nahrádzať v človeku prázdne miesto, ktoré zostalo po prerušení kontaktu s jeho starým svetom, ukazuje smer a poskytuje istotu v zreteľne načrtnutej budúcnosti.

Nikolaj Alexandrovič Berd’ajev stavia voči pseudonáboženským konštruktom modernej politiky náboženstvo založené na viere v Boha, ktorý je zároveň „láskou a slobodou“ (Berd’ajev, 1997, 68). Tým determinuje vzťah voči ľuďom a spôsob náboženskej realizácie veriaceho človeka.

Otázka slobody je špecificky zdôrazňovaná ako hodnota, ktorú v náboženstve nemožno obísť, v opačnom prípade je viera formou herézy, primitívne zobrazujúcej Boha ako „objekt so všetkými vlastnosťami objektivizovaného sveta“ (Berd’ajev, 1997, 68).

Ako špecifické mementum vyznieva Berd’ajevova charakteristika moderného človeka, v ktorej upozorňuje na jeho inštinktívne a afektívne konanie a posadnutosť užitočnosťou, systémovým poriadkom a vojenskou organizáciou (Berdyaeu, 2000).

Pri pozorovaní diania politickej scény a náboženského pozadia čoraz vážnejších politických i vojenských konfliktov nadobúda Berd’ajevov odkaz osobitý význam.

## LITERATÚRA

1. BERĎAJEV, N. A. 2004. *Filosofie nerovnosti*. 1. vyd. Praha : KITĚŽ, 2004a. 166 s. ISBN 80-903383-1-3.
2. BERĎAJEV, N. A. 2000. *Filosofie svobody*. Olomouc : Votobia, 2000. 141 s. ISBN 0-7198-486-8.
3. BERĎAJEV, N. A. 1997. *O otroctví a svobodě člověka*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1997. 216 s. ISBN 80-86005-50-X.
4. BERĎAJEV, N. A. 2004. *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. 1. vyd. Bratislava : Kalligram, 2004b. 206 s. ISBN 80-7149-634-0.
5. BERĎAJEV, N. A. 2003. *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. 1. vyd. Bratislava : Kalligram, 2003a. 142 s. ISBN 80-7149-548-4.
6. BERĎAJEV, N. A. 2003. *Ruská idea*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003b. 250 s. ISBN 80-7298-069-6
7. BERĎAJEV, N. A. 2005. *Sebapoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu*. 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Agora, 2005. 300 s. ISBN 80-968686-8-3.
8. BERDYAEV, N. A. 2000. Concerning Fanaticism, Orthodoxy and Truth. In *Berdyaeu Online Library of Online E-text Articles by Berdyaeu and Online E-text Articles about Berdyaeu* [Online]. 2000. [Cit. 2011-01-12]. Dostupné na internete: <[http://www.berdyaeu.com/berdiaev/berd\\_lib/1937\\_430.html](http://www.berdyaeu.com/berdiaev/berd_lib/1937_430.html)>
9. BERDYAEV, N. A. 2007. The Religious Foundations of Bolshevism. (From the Religious Psychology of the Russian People). In *Berdyaeu Online Library of Online E-text Articles by Berdyaeu and Online E-text Articles about Berdyaeu*. [Online]. 2007. [Cit. 2011-01-12]. Dostupné na internete: <[http://www.berdyaeu.com/berdiaev/berd\\_lib/1917\\_275.html](http://www.berdyaeu.com/berdiaev/berd_lib/1917_275.html)>.
10. CUNNINGHAM, C. 2002. *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. London : Routledge, 2002. 334 s. ISBN 0-415-27693-4 (hbk).



11. DURKHEIM, É. 2005. Definice náboženských jevů a náboženství. In Lužný, D.: *Řád a moc*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-. S. 99 – 121.
12. FOUCAULT, M. 2005. *Je třeba bránit společnost*. 1. vyd. Praha : Filosofia, 2005. 281 s. ISBN 8070072210.
13. FROMM, E. 2003. *Psychoanalýza a náboženství*. 1. vyd. Praha : Aurora, 2003. 123 s. ISBN 80-7299-066-7.
14. GENTILE, E. 2008. *Politická náboženství: mezi demokracií a totalitarismem*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. 224 s. ISBN 978-80-7325-153-6.
15. GENTILE, E. 2006. *Politics as Religion*. Princeton University Press, 2006. 194 s. ISBN 10: 0691113939 194.
16. GLUCKSMANN, A. 2003. *Dostojevskij na Manhattane*. 1. vyd. Praha : Agora, 2003. 248 s. ISBN 80-968686-5-9.
17. JUERGENSMEYER, M. 2005. Soupeřící ideologie řádu. In Lužný, D.: *Řád a moc*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-7. S. 171 – 182.
18. TALMON, J. L. 1998. *O původu totalitní demokracie*. 1. vyd. Praha : SLON, 1998. 332 s. ISBN-10: 80-85850-19-2.
19. VOEGELIN, E. 2000. *Nová věda o politice*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000. 172 s. ISBN 8085959674.
20. WEBER, M. 2005. Intelektualismus a náboženství. In: Lužný, D.: *Řád a moc*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-7. S. 193 – 207.

# PROBLEMATIKA MASOVEJ KULTÚRY A OHROZENIE KULTÚRNEJ ROZMANITOSTI

## The problem of Mass Culture and the Threat of Cultural Diversity

**PhDr. Anna Mravcová**

Doktorandka

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

e-mail: mravcova.anna@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Problematika sa orientuje na rozširujúcu sa masovú kultúru a jej dôsledky. Takmer od počiatku svojho vzniku bola masová kultúra predmetom kritiky a obáv. Zvykne byť označovaná ako nižšia úroveň kultúry či podkultúra. Rozmáhajúci sa konzumerizmus, ako následok tohto javu, má pre kultúry jednotlivých národov a ich kultúrnu rozmanitosť negatívne dôsledky, medzi ktoré patrí aj smerovanie k univerzálnej civilizácii a degradácia kultúr. Na mieste je otázka kultúrnej rozmanitosti Európy, kde sa nachádza najväčšia koncentrácia rozličných kultúr. Riziko rozširujúcej sa masovej kultúry sa tým stáva predmetom filozofických úvah.*

**Abstract:** *This paper focuses on expanding mass culture and its consequences. Almost from the beginning of its creation, the mass culture was the subject of critics and concerns. It used to be known as the lower level of culture or underculture. Increasing consumerism, as a result of this phenomenon, has for the cultures of individual nations and their cultural diversity negative consequences, which include moving towards a universal civilization and degradation of the cultures. And here is a place for question about the cultural diversity of Europe, where is the greatest concentration of different cultures. The risk of an enlarging mass culture thus becomes the object of philosophical reflection.*

**Kľúčové slová:** *masová kultúra, kultúra, kultúrna rozmanitosť, homogenizácia, masy*

**Key words:** *mass culture, culture, cultural diversity, homogenization, masses*

## KULTÚRA A DÔLEŽITOSŤ KULTÚRNEJ ROZMANITOSTI

V úvode tejto práce by som chcela najskôr pre priblíženie našej problematiky masovej kultúry veľmi stručne objasniť pojem kultúra a prečo je pre jednotlivé národy a skupiny tak dôležitá, čo by som rada poukázala predovšetkým na európskom kontinente, kde sa nachádza najväčšia koncentrácia rôznych kultúr na svete, a pre ktorú je práve táto kultúrna heterogenita veľmi dôležitá a je jej neoddeliteľnou súčasťou.

### Kultúra

Kultúra a jej vývoj je neoddeliteľnou súčasťou života každej spoločnosti. Nie je však vôbec jednoduché tento pojem presne zadefinovať, pretože každý vedný odbor, ktorý sa kultúrou zaoberá ju definuje z vlastného pohľadu a vníma ju po svojom. Taktiež každá historická epocha vnímala tento pojem inak a vnášala doň nový obsah a nové problémy (Kol. autorov, 1974, 10). My si na tomto mieste kultúru zadefinujeme ako veľmi zložitý a rôznorodý celok, ktorý je charakteristický pre každé spoločenstvo (toľko koľko existuje rozmanitých spoločenstiev toľko existuje aj kultúr). Túto kultúrnu rôznorodosť možno vnímať ako jav pozitívny, pretože

každý človek je jedinečný a zároveň je vystavený mnohým vplyvom, na základe čoho sa počas svojho vývinu mení a tak sa mení aj kultúra, ktorú môžeme označiť za dynamický jav, otvorený novým podnetom. (Kol. autorov, 2009, 7)

Kultúru môžeme chápať ako súhrn materiálnych a duchovných výsledkov ľudskej činnosti, ktoré vznikli v procese spoločensko-historickej praxe a v určitom sociálno-historickom kontexte (Pasiar, 1961, 1-6). Pri definovaní pojmu kultúra sa väčšina teoretikov stotožňuje s názorom, že je to špecificky ľudský spôsob organizácie, realizácie a rozvoja činnosti, ktorý je objektivizovaný vo forme fyzickej a duševnej práce. A tak začala byť kultúra chápaná ako oblasť spoločenského života, kde sa prejavuje a realizuje najmä “zľudšťovanie” človeka v jeho spôsobe vedenia, myslenia, a správania (Rybář, [Online]). A prenáša hodnoty ľudskej existencie v živote spoločnosti generácie na generáciu. Následne tak začal byť tento pojem chápaný ako stav, alebo podmienka určitej úrovne života človeka a spoločnosti, na ktorej sa podieľajú všetky civilizované národy sveta (Dubnička, 2007, 51-62, 124).

Každá kultúra je iná a pre danú spoločnosť charakteristická, pričom táto rozdielnosť je podmienená množstvom faktorov a podmienok (klíma, životné prostredie, dejiny, vyspelosť národa, bohatstvo, tvorivosť a pod.). Zároveň je kultúra na jednej strane vždy tvorbou niečoho nového a zároveň uchovávaním, prenášaním a osvojovaním si už vytvorených hodnôt. Môžeme preto tvrdiť, že je zo akýsi živý organizmus a táto vitalita jej musí byť zaručená. Dôležité je však zdôrazniť, že žiadna kultúra nie je voči ostatným kultúram uzavretá a tzn., že preberá aj prvky iných kultúr, s ktorými sa dostáva do kontaktu. Tomuto procesu hovoríme akulturácia<sup>1</sup> a práve tá sa stáva nadmieru aktuálnou a nevyhnutnou v súčasnosti, kedy sa vytvára multikultúrny a globalizovaný svet a do popredia stále viac vstupuje masová kultúra.

## Multikultúrna Európa

Európa má, čo sa týka geografického priestoru, v sebe najväčšiu koncentráciu rôznych kultúr vo svete. Tieto kultúry sa vyvíjali a formovali počas dlhej histórie. Každá sa vyvinula vo svojich podmienkach a získala si tak svoju jedinečnosť a tak sú všetky európske kultúry v mnohom odlišné, až úplne iné. Predsa však majú aj isté spoločné prvky a hodnoty na ktorých vyrástli (ide predovšetkým o spoločnú židovsko-kresťanskú tradíciu a antické myšlienkové dedičstvo). Práve tieto spoločné hodnoty, na ktorých európske kultúry vyrástli a na ktorých pozadí sa formovali do podoby, v ktorej ich poznáme dnes, umožňujú aj tak rôznorodým a odlišným skupinám a národom vytvoriť spôsob koexistencie a vzájomnej tolerancie. Avšak proti týmto snahám začínajú stále viditeľnejšie pôsobiť snahy o homogenizáciu, ako dôsledok rozširujúcej sa globalizácie a masovej kultúry.

## PROBLEMATIKA MASOVEJ KULTÚRY A JEJ DÔSLEDKY

Masová kultúra nie je javom poslednej doby, hoci by sa nám to tak často mohlo javiť. Tento pocit v nás však vyvoláva stále väčšia pozornosť, ktorá je jej v súčasnosti venovaná. V skutočnosti sa však masová kultúra zrodila spolu s industrializáciou a urbanizáciou ako vedľajší produkt priemyselnej revolúcie. Takmer od počiatku svojho vzniku však bola predmetom kritiky a obáv v intelektuálnych kruhoch a aj v dnešnej dobe je na masovú kultúru nazerané prevažne ako na jav negatívny, ktorý postupne vedie k zániku kultúrnej rôznorodosti a tvorbe tzv. univerzálnej kultúry. V nasledujúcej časti by som preto na základe charakteris-

<sup>1</sup> Akulturácia: osvojovanie si noriem, hodnôt, ideí, zvykov a iných charakteristických znakov cudzích kultúr. Václav Soukup v knihe Sociální a kulturní antropologie zas definuje akulturáciu ako proces sociálnych a kultúrnych zmien, ktoré vznikajú v dôsledku kontaktu rôznych kultúr.

tiky a priblíženia tohto fenoménu chcela objasniť, prečo je masová kultúra takto vnímaná a aké sú tie negatívne dôsledky, pre ktoré je chápaná najmä ako hrozba pre kultúrnu rozmanitosť.

## Masová kultúra

Pre čo najpresnejšie chápanie tohto pojmu, ako možného rizika pre jednotlivé, predovšetkým európske kultúry, je potrebné najskôr ho správne zadefinovať, čo však nie je jednoduché pretože definícií masovej kultúry existuje nespočetné množstvo. V tejto práci budeme pod pojmom masová kultúra chápať akýsi súbor znakov typických pre masovo produkovanú a masovo prijímanú kultúru a teda bude pod ňou rozumieť najmä súbor všetkých kultúrnych produktov určených pre masy ľudí alebo nimi produkovaných, ktoré vychádzajú z ich potrieb a zodpovedajú ich vkusu. Tieto produkty sú následne odovzdávané veľkým masám príjemcov. Uvedieme si však aj niekoľko ďalších, významných definícií, aby nám tak poskytli na danú problematiku čo najpresnejší pohľad. Napríklad podľa poľskej sociologičky Antoniny Kłoskowskej sa pojem masová kultúra najvšeobecnejšie vzťahuje na „súčasnú sprostredkovávanie identických alebo obdobných obsahov, vychádzajúcich z malého počtu zdrojov, veľkým masám príjemcov, ako i na jednotlivé formy hry a zábavy veľkých mas ľudí“ (Kłoskowská, 1967, 69). Je potrebné zdôrazniť, že masová kultúra je veľmi úzko spätá s masovo komunikačnými prostriedkami, ktoré sú považované za zvlášť dôležitú a najbezprostrednejšiu podmienku rozvoja masovej kultúry. Vďaka týmto masovokomunikačným prostriedkom sa plne realizujú dve základné kritériá, ktoré charakterizujú masovú kultúru a sú nimi: kritérium kvantitatívne a štandardizačné. Obe kritériá spolu navzájom súvisia, pretože masové šírenie predpokladá ako jednotlivosť, tak aj štandardizáciu predmetu. Pri chápaní masovej kultúry je taktiež veľmi dôležitá početnosť príjemcov, avšak nie len ňou je vymedzená. Tiež napríklad zvláštnosťami, ktoré umožňujú vznik druhotného publika. Vznik takéhoto masového publika je však podmienený technológiami, ktoré nám prináša moderná doba. Obsahy musia byť primerane multiplikované. Základom tohto fenoménu je rýchla komunikácia so širokým dosahom. Jednou z podmienok vývoja masovej kultúry je taktiež urbanizácia (chápaná ako spoločensko-ekonomická vláda a priamy vplyv veľkomiest na život celej krajiny). Urbanizáciu ale nemožno stotožňovať s industrializáciou. Tá zas totiž podmieňuje početný rast spoločnosti a modernú formu urbanizácie – a môžeme ju tak považovať za základnú podmienku vzniku masovej kultúry. Na tomto vzniku sa podieľa tiež vývoj techniky. Je však na mieste poznamenať, že technické podmienky vývoja masovej spoločnosti nemožno skúmať samostatne bez spoločenských podmienok. Je potrebné tiež podotknúť, že masová symbolická kultúra sa rozvinula najskôr ako kultúra tlačeného slova. Podmienkou bolo rozšírenie základného stupňa vzdelania. Štandardizácia kultúrnych obsahov vyžadovala nielen realizáciu istých technických podmienok, ale zároveň sa musel vytvoriť typ masového príjemcu, ktorého kvalifikácia bola v určitom rozsahu štandardizovaná. Vznik „masového trhu“ príjemcov kultúry vyžadoval, aby bol širokým masám zaistený čas, ktorý by mohol byť venovaný dobrovoľnému využívaniu statkov symbolickej kultúry. A tak technický a sociálny ekonomický pokrok, umožňujúci skrátenie pracovnej doby prispel k vytvoreniu masového dopytu po kultúre. Hoci sa však na masovú kultúru často nazerá ako na jeden z nástrojov novej sociálnej integrácie, rovnako môže slúžiť ako nástroj dezintegrácie (Kłoskowská, 1967, 69-75).

Jednou zo základných charakteristík je, že masová kultúra je prístupná obrovskému počtu ľudí bez ohľadu na vek, vzdelanie, profesiu, rasu, národnú a politickú príslušnosť, či náboženské presvedčenie. V literatúre sa stretávame s množstvom definícií tohto pojmu, napríklad Theodor Adorno chápe masovú kultúru, ako kultúru vychádzajúcu spontánne z mas, Hannah Arendtová zas pod masovou kultúrou rozumie priamy produkt masovej spoločnosti a Umberto Eco ju zas chápe ako produkt masových médií. Dwight MacDonald v nej vidí ná-

stupcu ľudovej kultúry a Éric Macé zdôrazňuje jej univerzálnosť, ignorujúcu sociokultúrne diferencie ľudí. Známý akademik Denis McQuail zas masovú kultúru popisuje ako netradičnú, neelitnú, populárnu, masovo produkovanú, komercializovanú a homogenizovanú, pričom pre našu tému práve posledný znak predstavuje najväčšie riziko. Ako môžeme aj z uvedených pohľadov vidieť mnoho autorov sa necháva strhnúť predsudkami a tento pojem chápe od počiatku negatívne, avšak ako sa vyjadruje poľská sociologička Antonina Kłoskowska pojem masová kultúra musí byť ako predpoklad neutrálny a dostatočne široký (Gažová, 2009, 87).

## Kritické pohľady na masovú kultúru

Masová kultúra má tak ako každý fenomén, svoje pozítíva aj negatíva. My sa v nasledujúcej časti zameriame predovšetkým na jej negatívne dopady, na ktoré je potrebné poukázať pre lepšie pochopenie našej problematiky. Masová kultúra, aj napriek svojim pozitívnym vplyvom, býva však často automaticky chápaná negatívne. Kritici masovej kultúry tomuto javu často vyčítajú najmä to, že vlastne kultúrou ani nie je, pretože kultúra by mala ľudského ducha obohacovať a prinášať nové hodnoty, napomáhať osobnému rozvoju a pod. No masová kultúra takými vlastnosťami nedisponuje. Namiesto toho je len akousi konzumnou požiadavkou spoločnosti, pričom konzum sama vytvára a podporuje. Dnes sa však masovej kultúre nevyhneme a to najmä kvôli tomu, že hlavným predpokladom k stretu s týmto fenoménom je život v spoločnosti a preto sa musíme naučiť podľa toho žiť. Masová kultúra sú vlastne všetky masové výtvyry a produkty určené pre masy ľudí, alebo nimi produkované, vychádzajúce z ich potrieb a vkusu. Hoci sme už uviedli, že počiatky masovej kultúry siahajú do 19. storočia, tento druh kultúry sa stal výrazným a charakteristickým rysom až spoločnosti 20. a 21. storočia. Totiž, až po druhej svetovej vojne nasledovalo ono politické a ekonomické rozdelenie sveta, ktoré znamenalo zlom začiatku vývoja masovej kultúry smerom, akým ju dnes poznáme my.

Hlavným dôvodom kritiky masovej kultúry je fakt, ktorý poznamenal už spomínaný teoretik Eco, ktorý chápe masovú kultúru ako antikultúru vedúcu k neodkladnému úpadku a uvádza, že v zárodku kritiky masovej kultúry nestojí kritika samotnej kultúry, ale kritika nás, ktoré túto kultúru prijímajú. Z Ecovho konštatovania môžeme vyvodiť záver, že masová kultúra vznikla a začala sa rozširovať až po tom, ako kultúra prestala byť výsadou privilegovaných vrstiev a rozšírila sa medzi pracujúci ľud, ktorý sa následne automaticky začal na jej utváraní podieľať (Eco, 1995, 34). S tým ďalej súvisí aj najväčšia výhrada kritikov voči tomuto fenoménu a to, že masová kultúra obmedzuje potreby a prejavy jedinca a preferuje menej náročné obsahy. Z uvedenej kritiky môžeme ľahko dospieť k tomu, že medzi oponentov takto chápanej masovej kultúry patril napríklad aj Friedrich Nietzsche so svojou koncepciou nadčloveka, s ktorým sa kultúra nás nemôže v žiadnom prípade dopĺňať. Od dôb tohto veľkého filozofa sa masovou kultúrou zaoberalo mnoho významných teoretikov, medzi nimi aj Karl Marx. Ten ju však, ako sa môžeme domnievať, považoval za jav pozitívny, pretože, ako tvrdil, až keď masy uchopia moc, nadobudne kultúra tie pravé hodnoty. Od svojho vzniku tak masová kultúra prešla mnohými štádiami a mnohými druhmi kritik, avšak nás zaujíma predovšetkým kritika súčasnosti, ktorej hlavným obsahom je úpadok kultúrnosti, zovšednenie a ničenie kultúry masami, alebo pre masy. Kritika masovej kultúry má mnoho podôb, od zmierlivých až po krajne negatívne. Napríklad MacDonald chápe masovú kultúru ako protiklad kultúry určenej pre elity, ale taktiež kultúry v pravom slova zmysle. Tvrdí, že masová kultúra je tovarom, určeným pre masovú spotrebu. Ako tento teoretik tvrdí, masová kultúra vznikla zdeformovaním a zjednodušením diel z vysokého a ľudového umenia. Prirodzenosť ľudovej kultúry tak „vystriedala triviálnosť, globálna rozšírenosť a prefabrikovanosť masovej kultúry“ (Gažová, 2005, 185), ktorú nazýva homogenizovanou kultúrou. V jeho chápaní

vlastne masová kultúra kultúrou ani nie je a preto ju nenazýva ako „mass culture“, ale len „masscult“ (Eco, 1995, 41), čím jej v podstate odobral status kultúry a pridala sa tak k rade kritikov tohto fenoménu. Vyššie spomínaný Adorno zas ako sme uviedli chápe masovú kultúru, ako kultúru vychádzajúcu spontánne z mas, pričom kultúra tak získava až strojový charakter bez hodnôt. Kultúrne produkty sa stávajú ľahko stráviteľné a vyvolávajú neustále nutkanie uspokojovať potreby prijímania ďalších takýchto produktov. Kultúra získava rysy akýchsi športových výkonov - čím vyššie čísla, tým lepší výkon a v pozadí všetkého nie je nič iné ako moc a snaha o manipuláciu mas. Aj pohľad Arendtovej na masovú kultúru je kritický. Podľa autorky totiž masová kultúra začala vznikať vtedy, keď si členovia spoločnosti začali kultúru prisvojovať na svoje ciele. V tradičnej spoločnosti existoval typický konflikt medzi umelcom a spoločnosťou. V momente keď ale tento konflikt ustúpil do pozadia, možno hovoriť o vzniku masovej spoločnosti a zmene postojov tak u tvorcov, ako aj obyvateľstva ku kultúre. Masová spoločnosť sa podľa autorky zmocnila kultúry a začala ju utilitaristicky a hedonisticky používať. Kultúra masovej spoločnosti tak začala slúžiť jednotlivým vrstvám podľa toho, na aký účel bola určená. Človek ňou začal vyplňať svoj voľný čas a začal si tak pestovať konzumný spôsob života. Masová kultúra tak podľa Arendtovej začala formovať jednotlivcov, ktorých jediným cieľom sa stalo užívanie si zábavy a tovarov ponúkaných zábavným priemyslom.

Hoci má masová kultúra mnohé pozitívne dopady a jej obrancovia sa snažia argumentovať tým, že je v podstate autentickým vyjadrením prirodzených ľudských potrieb a teda neohrozuje vysokú kultúru (Gažová, 2005, 184), má tento pojem v modernej dobe stále viac kritikov a mnohí v nej vidia veľkú hrozbu. Tento fenomén je dnes označovaný ako intelektuálne najnižšia úroveň kultúry, ak jej status kultúry vôbec priznaný je. Podľa mnohých odborníkov masová kultúra ohrozuje skutočnú kultúru, ktorá tvorí hodnotový základ každej spoločnosti. S globalizujúcou a aj integrujúcou sa európskou spoločnosťou sa masová kultúra stále rozširuje a ľudia jej často nevedome automaticky podľahnú. Ešte predtým ako si uvedieme najsilnejšie negatívne dopady masovej kultúry, spomenieme si tiež niekoľko pozitív, ku ktorým vedie. Medzi tieto by sme mohli zaradiť napríklad rýchle šírenie informácií a ľahký prístup k nim, tiež to, že umožňuje zábavu a v istom zmysle má výchovnú a vzdelávaciu funkciu a približuje svet masám. Ako sme však už uviedli, oveľa viditeľnejšie sa prejavujú záporné dopady tohto javu, ktoré majú navyše oveľa závažnejší vplyv na spoločnosť. Medzi hlavné negatíva by sme tak mohli zaradiť nasledovné:

- Tvorba a podpora konzumného spôsobu života
- Demotivácia k tvorivej činnosti
- Štandardizácia
- Manipulácia
- KomerIALIZÁCIA
- Vnásanie násillia, brutality a sexu, otupujúcich ľudské cítenie a odvádzanie človeka do fiktívneho sveta
- Gýčovitosť a nevkus
- Znižovanie hodnôt skutočných kultúr
- Znižovanie vážnosti skutočných problémov
- Nenáročnosť a nízka úroveň obsahov (tento bod býva označovaný zástancami masovej kultúry za klad, pretože v ňom vidia možnosť relaxácie pri konzumácii masovej kultúry).

Známa slovenská kulturologička Viera Gažová vidí hlavný problém masovej kultúry napríklad aj v tom, že (Gažová, 2009, 89):

- Nevyžaduje koncentráciu, myslenie a tvorivosť

- Neakcentuje na kritickosť, samostatný prístup, aktivitu
- Vyznačuje sa len určitým okruhom emócií a vyššie city sú v nej zanedbané
- Chýba v nej podnet na vyššie motivácie

Toto všetko a mnoho ďalších negatív, ktoré sprevádzajú masovú kultúru spôsobuje, že človek v istom zmysle upadá a rezignuje na tvorbu nového. Ved' načo by sa snažil, keď všetko potrebné mu navonok poskytuje masová kultúra. Masová kultúra je však na prelome 20. a 21. storočia spojená predovšetkým s konzumizmom a komercializáciou. S rozvojom rôznych komunikačných technológií (najmä televízia a internet) sa znižovanie kultúrnych hodnôt ešte urýchlilo a tieto rôzne výtobytky techniky len napomáhajú úpadku kultúrnej úrovne a všeobecnej vzdelanosti. Najmä vďaka týmto technológiám sa dnes masová kultúra stále viac rozširuje, ale jej sila rastie aj s prehlbujúcou sa integráciou Európy. Tento proces totiž výrazne napomáha šíreniu masovej kultúry, čo v konečnom dôsledku so sebou prináša rôzne, predovšetkým kultúru ohrozujúce, riziká. S rozširovaním masovej kultúry sa totiž hranice medzi rôznymi kultúrnymi úrovňami stávajú stále viac hmlisté a aj týmto javom dochádza k homogenizácii kultúry a k ich prelínaniu. Kultúra sa stáva šablónovitou a priemernou. Zrazu už nič nie je originálom, všetko je len kópiou. V krajinách sa rozmáha neoriginalita, napodobovanie, gýč a nenáročnosť voči konzumentom. Úspech produktov je závislý na reklame. Masová kultúra preto výrazne hrozí aj homogenizáciou kultúr v jednotlivých krajinách. Hoci by sa ľudom na prvý pohľad mohlo zdať, že civilizácia sa ženie míľovými krokmi vpred, fakt je ten, že kultúram krajín pomaly hrozí splynutie a postupný úpadok, v čom práve masová kultúra prináša obrovské riziko. Tento fenomén je následne zdrojom aj ďalších hrozieb pre kultúrnu rôznorodosť. Ide predovšetkým o konzumizmus a degradáciu kultúr ako následky tohto javu.

## Konzumizmus

Konzumizmus je jedným z najviditeľnejších dôsledkov vzniku a šírenia masovej kultúry a na kultúrnu rozmanitosť má taktiež svojim pôsobením veľmi negatívne dôsledky a preto mu v nasledujúcej časti budeme venovať primeranú pozornosť. Pojem konzumizmus by sme všeobecne mohli charakterizovať ako predstavu, že zmyslom ľudského života je spotrebovať a zmyslom spoločnosti je umožniť stále stupňovanie spotreby a že práve zvyšovaním spotreby sa vyriešia všetky problémy spoločnosti. Hoci sa tento jav dotýka každej oblasti života dnešnej spoločnosti, na tomto mieste naň budeme pozeráť najmä z hľadiska kultúrneho.

Konzumnú spoločnosť by sme z istého pohľadu mohli chápať ako pozitívum pretože kladie dôraz na individualizmus, potešenie a podporuje masovú spotrebu, čo je hnacím motorom ekonomiky štátov, z nášho pohľadu je to však jav negatívny, pretože svojimi dôsledkami človeka odtrháva od jeho tradičných hodnôt. Hoci najviditeľnejšie konzumizmus dnes určite zasahuje životné prostredie (pretože masovou spotrebou vytvára na prírodu silný tlak, ktorý vedie postupne k environmentálnej kríze), veľmi vážne ohrozenie však predstavuje aj pre kultúry jednotlivých krajín.

Samotný konzum môžeme považovať za jednu z podmienok fungovania trhovej ekonomiky, pretože pre jej správne fungovanie je nevyhnutný práve ekonomický rast. No a predpokladom ekonomického rastu je spotreba a jej neustále zvyšovanie. Preto je v záujme každého trhu, aby sa z ľudí stávali konzumenti. Masová kultúra dnes umožňuje dostupnosť k spotrebnému tovaru takmer každému, pričom predmetom konzumu sa nestávajú už len materiálne hodnoty, ale aj duchovné. Človek upína svoj život na krátkodobé pôžitky, ktoré musí neustále nahrádzať novými. Konzumizmus mu zdôrazňuje, že staré treba neustále nahrádzať novým a tak nás nepriamo vedie záveru, že aj tradičné hodnoty musia byť nahradené novými (Fromm, 1992, 59). Cieľom konzumnej kultúry je uspokojovať individuálne potreby. A po ich

uspokojení treba ponúknuť nové. Toto množstvo ponúkaných lákadiel dáva konzumentom pocit slobody, no nejde o skutočnú slobodu, či voľbu, pretože si vyberá len medzi možnosťami, ktoré mu ponúka trh (Bauman, 2001, 81).

### ***Homogenizácia kultúry***

Veľké riziko, ktoré plynie z konzumizmu, je riziko homogenizácie národných kultúr. V rámci konzumizmu sa toto riziko prejavuje najmä prostredníctvom reklám. Tie sa snažia na celom svete vyvolávať v konzumentovi rovnaký pocit túžby. Deti aj dospelí trávajú pri obrazovkách veľké množstvo času, k čomu nevyhnutne patria aj reklamy. Tie zväčša ľudí nabádajú, aby si niečo kúpili. Hoci dnes národné spoločnosti ešte musia do veľkej miery rešpektovať miestny vkus a kultúrne odlišnosti, ich snom je taká globalizovaná konzumná kultúra, ktorá by firmám umožnila predávať svoje produkty s rovnakým textom po celom svete. (Korten, 2001, 155) Takáto možnosť sa im už naskytla napr. prostredníctvom globálnych televíznych kanálov ako Disney Channel, Cartoon Networks, či MTV, vytvárajúcich ideálny prostriedok globalizácie konzumnej kultúry. Všetky tieto deti tak túžia po rovnakých hračkách, DVD, či oblečení a pod. Rodičia potom musia tráviť v práci viac času, aby mohli ostať konzumentmi a to sa deje na úkor výchovy a starostlivosti o deti (Dubnička, 2007, 83). Všetko to následne smeruje k homogenizácii kultúry, ktorá stotožňuje záujmy obchodných spoločností so záujmami verejnosti. Problém teda nastáva vo význame spoločnosti v tomto procese. Technická masová spoločnosť má silné integrálne a kontrolné mechanizmy, takže dokáže manipulovať homogenizovanou masou smerom k cieľom, ktoré si v globále postaví. Človek sa bez väčšieho vzdoru nechá ovládnuť spoločnosťou pretože iné správanie by mohlo človeka vyradiť na okraj spoločnosti. „Potreby človeka sa stávajú stále viac závislými na systéme, ktorý nám odporúča čo a koľko máme spotrebovať“ (Plašienková, 2010, 117). Tento spôsob života sa tak prejavuje neschopnosťou reflektovať komplexné problémy v konzumnej spoločnosti. A tak „konzumné správanie skôr oslabuje ako podporuje racionálne uvažovanie o vlastnej situácii vo svete“ (Plašienková, 2010, 117). Práve táto vlastnosť sa prejavila so vznikom masovej spoločnosti. Už v roku 1930 konštatoval José Ortega y Gasset, že život v mase radikálne mení správanie človeka a vzniká tzv. masový človek. Vytvára sa uňho nová hodnotová orientácia a sociálno-psychologická charakteristika: „ľudí zaujíma iba ich blahobyť a nestarajú sa o jeho zdroje. Sú presvedčení, že ich prirodzeným právom je výhody iba požadovať“ (Seilerová, 2008, 104-105). Takýto masový človek nie je nútený zamýšľať sa nad dôsledkami svojho konania, ktoré sa postupne prehlbujú. Ľudské „myslenie je pozbavené možnosti samostatne sa rozhodovať, pretože podlieha tzv. masovej organizácii“ (Plašienková, 2010, 119). Sám konzumizmus má však schopnosť svoje negatívne dopady zahmlievať a človek sa tak pod jeho tlakom mení na univerzálneho globalizovaného konzumenta, ktorý postupne stráca akúkoľvek schopnosť samostatného kritického myslenia.

Ako teda môžeme vidieť konzumizmus má na národné kultúry a ich hroziacu homogenizáciu veľký vplyv. Konzumná kultúra preniká národnými kultúrami a homogenizuje ich, čo vedie k hrozbe vyhasínania historického vedomia. Človek sa dnes len ťažko dokáže vzoprieť svojim vrozeným príkazom. Kým sa teda nutnosť zmeny nestane rozhodujúcou otázkou celej spoločnosti (a to najmä v Európe, kde stále viac silnejú snahy o vytvorenie jednej univerzálnej kultúry), zrejme len malé percento ľudí bude schopné odolávať tejto masovej manipulácii, ktorá je v Európe ešte urýchľovaná a podporovaná prehlbujúcou sa integráciou. Je však dôležité uvedomiť si, že jedným z nevyhnutných dôsledkov tohto rozporuplného javu modernej spoločnosti je zjednotenie rôznych kultúrnych hodnôt, ktoré sú podstatnou črtou a najvyššie cenovou hodnotou národov a to predovšetkým európskeho kontinentu.



## Smerovanie k univerzálnej civilizácii a degradácia kultúr

Tak, ako aj známy teoretik Paul Ricœur upozorňuje, ľudstvo, ako celok sa začína formovať do jednej planetárnej civilizácie. Toto riziko by som rada opäť zdôraznila na Európe, pretože v rámci európskej integrácie je snaha o vytvorenie akejsi európskej civilizácie taktiež výrazne viditeľná. Európske národy sa pokračujúcou a prehľbujúcou integráciou stále viac zblížujú. Toto zblížovanie a prispôsobovanie však so sebou nenesie len pozitíva, ale aj mnoho negatív a rizík, ktoré môžu mať ďalekosiahle následky najmä pre kultúry a kultúrne dedičstvá jednotlivých európskych krajín. Preto vytváranie tejto, nazvime to, „kontinentálnej civilizácie“, nesie so sebou nielen veľký pokrok, ale aj obrovskú úlohu zaistiť prežitie kultúrneho odkazu a jeho prispôsobenie sa novej situácii. V tomto kontexte sa tiež vytvára isté napätie a to medzi nevyhnutnosťou spomínaného pokroku a požiadavkou uchovania národného dedičstva. Táto nová či už globálna alebo kontinentálna civilizácia je zjednocovaná a tvorená v rozumovej rovine, pričom získava akýsi univerzálny charakter. Ako Ricœur ďalej uvádza, medzi hlavné rysy, ktoré civilizáciu a ľudstvo zjednocujú, patrí predovšetkým veda, ktorá prevláda nad ostatnými prvkami a podriaďuje si ich, významným zjednocujúcim prvkom je tiež rozvoj techniky - dnes je jedno, kde je aký nástroj či vynález vytvorený, postupne sa rozšíri všade. Zjednocujúcim faktorom je aj racionálna politika, a hoci majú krajiny rôzne politické systémy, všade sa riadia rovnakou politickou technikou, na ktorej základe je postavený moderný štát. Tak, ako sa už Hegel kedysi vyjadril, Ricœur aj zdôrazňuje, že „jedným z aspektov ľudskej racionality a súčasne i jedným z aspektov ľudskej univerzality je vývoj štátu“ (Ricœur, 1993, 150). Všetky politické zriadenia sa vlastne vyvíjajú podobne (takmer vždy ide o vývoj od autokratickej podoby štátu k demokracii). Predposledným zjednocujúcim nástrojom utvárajúcim túto univerzálnu civilizáciu je univerzálna racionálna ekonómia. Aj napriek všetkým existujúcim protikladom či odlišnostiam v jednotlivých krajinách sa rozvíjajú ekonomické techniky skutočne univerzálnej povahy. No a posledný zjednocujúci nástroj, napomáhajúci utvárať univerzálnu, homogenizovanú civilizáciu je homogenizujúci sa spôsob života, ktorý sa stáva univerzálnym (najmä uniformizácia bývania, odievania a pod.). V tomto smere môžeme opäť hovoriť o konzumnej kultúre, či elementárnej kultúre, ktorá tento univerzálny životný štýl šíri. Preto aj riziko univerzálnej civilizácie a z nej plynúcej degradácie kultúry, podobne ako konzumizmus, je dôsledkom masovej kultúry a je čoraz aktuálnejšie a naliehavejšie (Ricœur, 1993, 152).

Na jednej strane treba zdôrazniť, že univerzálna civilizácia predstavuje skutočný pokrok a úspech, pretože, už to že si ľudstvo uvedomilo samo seba vo svojej jednote, je pozitívom. Rozmnoženie ľudských vzťahov robí z ľudstva stále hustejšiu sieť, kde jednotlivé prvky na sebe stále viac závisia a zo všetkých národov tvoria jedno ľudstvo, rozvíjajúce spoločnú skúsenosť. Táto tvoriaca sa univerzálna civilizácia predstavuje prospech aj z toho hľadiska, že umožňuje masám prístup k základným statkom a k blahobytu, čím ich oslobodzuje od núdze. Ďalším pozitívom tejto rodiacej sa civilizácie je, že vďaka nej ľudstvo ako celok mení svoj postoj voči vlastným dejinám, pretože získava hromadný prístup k určitým hodnotám dôstojnosti a samostatnosti. Na základe tohto javu si následne stále viac ľudí uvedomuje, že tvoria dejiny. Avšak toto otváranie sveta a zblížovanie krajín a ich kultúr má svoje, nie zanedbateľné, riziká. Sú nimi už spomínané masová a konzumná kultúra, pretože dnes má stále viac ľudí prístup k tejto „elementárnej“ kultúre. A hoci jej najpozoruhodnejším aspektom je boj proti negramotnosti, rozvoj prostriedkov spotreby a základného vzdelania, musíme priznať, že toto je len malé pozitívum oproti negatívam, ktoré sme si už pri týchto rizikách uvádzali. A tu sa dostávame k našej problematike a riziku, ktoré prichádza s integrujúcou sa Európou a je jedným z negatívnych dôsledkov masovej kultúry a univerzalizácie národov. Pretože ako vi-

díme „fenomén univerzalizácie znamená síce vzostup ľudstva, súčasne však predstavuje tiež akúsi nenápadnú deštrukciu tradičných kultúr“ (Ricœur, 1993, 153) a tvoriaceho jadra veľkých civilizácií. Tu totiž výrazne cítime, že univerzálna civilizácia pôsobí rozkladne na kultúrne fondy jednotlivých národov. Táto hrozba sa okrem iných kultúr ničiacich účinkov prejavuje šírením akejsi „brakovej“ civilizácie (po celom svete sa vysiela rovnaký, hoci aj nevydarený film, predávajú sa rovnaké plastové veci, vhadzujú sa mince do rovnakých hracích automatov atď.). Akoby sa ľudstvo tým, že získalo masový prístup k tejto elementárnej kultúre zastavilo na akejsi podkultúrnej úrovni. Dochádza k degradácii kultúr a hrozí, že za cenu modernizácie národy odhodajú svoju kultúrnu minulosť, ktorá bola zmyslom ich národného bytia. Tu teda nastáva paradox. Najskôr sa národy musia, často až krvavo, osamostatniť a budovať si svoju kultúru a dejiny a potom, pokiaľ chcú vstúpiť do modernej civilizácie, musia si osvojiť vedeckú, technickú a politickú racionalitu, čo často vyžaduje zrieknutie sa svojej kultúrnej minulosti. Degradácia kultúr je teda veľmi vážnym rizikom, ktoré so sebou európska integrácia a globalizácia s rozširujúcou masovou kultúrou prináša a neustále stupňuje.

### *Hrozba v podobe európskej integrácie*

Uvedená problematika je opäť najviditeľnejšia na európskom kontinente. Svetová civilizácia sa tvorí pomaly a nenápadne no tá kontinentálna, európska sa snaží o rýchly nástup a rozvoj a preto si môžeme klásť otázku či je vôbec možné zachovať si svoje kultúry pri európskych integračných procesoch? Alebo znamená zjednotenie automaticky stratu kultúrnej minulosti? Európa je kontinent veľmi rôznorodý a ako sme už spomínali nachádza sa tu najväčšia koncentrácia rôznych kultúr na svete. Pôvodne išlo len o kultúrne rôznorodosti európskych národov, no s otváraním hraníc a integrovaním Európy do európskeho priestoru začali prenikať aj rôzne iné, cudzie kultúry zvonka. Európa sa začala zblížovať a jednotlivé kultúry prelínať, čo môže mať aj pre človeka nedeľateľné následky. Takýto objav kultúrnej plurality nie je vôbec neškodný. V momente, keď si uvedomujeme, že existujú aj iné kultúry ako tá naša a dostávame sa s nimi do priameho kontaktu, môže to ohroziť tak našu kultúru, ako aj kultúru novú, s ktorou sme sa stretli. Stretom s inými kultúrami totiž môže dôjsť k odpútaniu sa od vlastnej kultúry. Preto treba pamätať na to, že jedine také kultúrne tradície zostanú živé, ktoré sa ustavične znovu utvárajú. Pokiaľ kultúra nie je neustále obnovovaná a zvonu tvorená, umiera. A to je problém európskej integrácie a globalizácie, ktorá so sebou prináša kultúrne rozširovanie, premiešavanie, ba až splyvanie. Prebiehajúca integrácia sa snaží spojiť národy Európy, tým sa ich vedome či nevedome snaží homogenizovať a to kultúry jednotlivých národov môžu len ťažko „prežiť“. Ved' čo sa stane s kultúrnymi hodnotami nejakého národa pri porozumení kultúrnym hodnotám iných národov? Práve porozumenie, ako tvrdí Ricœur, je veľmi riskantné, pretože pri ňom hrozí rozplynutie daného kultúrneho dedičstva v „nudnom“ synkretizme. „Iba živá kultúra, verná svojmu pôvodu a zároveň tvorivá, je schopná zniesť stretnutie s inými kultúrami a dať tomuto stretnutiu zmysel“ (Ricœur, 1993, 159). Aby sa človek mohol stretnúť s niekým, kto je iný ako on a pritom nestratiť svoju identitu, musí byť najskôr sám sebou a uchovať si to. Synkretizmus je fenoménom úpadku a pokiaľ z dôvodu integrácie dôjde k prepájaniu a splynutiu jednotlivých kultúr, bude to akoby začiatok konca, pretože synkretizmus v sebe nemá nič tvorivé a základom každej kultúry je práve tvorivosť. Preto je potrebné na jednej strane rozvíjať tolerantnosť voči iným kultúram a nechať im určitý svoj priestor a to predovšetkým s prehlbujúcou sa integráciou, ktorá nám do života kladie stále viac odlišností, s ktorými sa musíme vyrovnávať. Avšak žiaden národ sa nesmie vzdáť svojich koreňov a kultúrneho dedičstva splynutím s iným, pretože to by bol počiatok jeho úpadku.

## ZÁVER

Na záver môžeme konštatovať, že masová kultúra a jej neustále rozširovanie v dnešnej spoločnosti je skutočne jav, ktorý jednotlivé kultúry a teda tiež kultúry európskych krajín ohrozuje. Jej cieľom je dosiahnuť jednu globálnu kultúru, ktorá chce pohltiť celý svet. Špeciálne u európskych národov je situácia o to vážnejšia, že procesy integrácie tento jav ešte výrazne urýchľujú a umocňujú, preto toto riziko môžeme chápať ako skutočne reálne. Ako jeden z dôsledkov masovej kultúry sme si rozanalyzovali tiež konzumizmus a jeho šírenie. Hoci je taktiež javom globálnym, európska integrácia mu tak, ako v predchádzajúcom prípade výrazne v jeho šírení a sile napomáha a svojim pôsobením jednotlivé kultúry akoby prepája v jeden globálny celok. Ako ďalší následok masovej kultúry sme si spomenuli taktiež degradáciu kultúr a tvorbu univerzálnej civilizácie, ku ktorej ako sme uviedli dochádza na základe toho, že všade sa rozširujú rovnaké vzory správania, rovnaké jedlo, rovnaké hračky, rovnaké oblečenie, rovnaké umenie, jednoducho všetko sa stáva veľmi ľahko dostupné a to takmer vo všetkých krajinách rovnako. Tento jav má však veľmi negatívny dôsledok, ktorý by sme mohli nazvať úpadkom kultúry – človek stráca kreativitu, stráca akúkoľvek motiváciu, uspokojuje sa tým, čo je „po ruke“. Jednoducho, jeho tvorivá schopnosť a schopnosť ducha akoby nenapredovala, ale zastavila sa. Postupne dochádza ku klesaniu úrovne jednotlivých kultúr a tak namiesto rozvoja nastáva úpadok. A preto je aj tento dôsledok šíriacej sa masovej kultúry veľkou hrozbou pre kultúrnu rozmanitosť jednotlivých národov a predovšetkým národov Európy, kde všetky tieto riziká ešte umocňujú európske integračné procesy.

## LITERATÚRA

1. ADORNO, T., W. 2009. *Schéma masové kultúry*. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2009. 62 s. ISBN 978-80-7298-406-0.
2. ARENDTOVÁ, H. 1994. *Krize kultúry: Čtyři cvičení v politickém myšlení*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1994. 157 s. ISBN 80-204-0424-4
3. BAUMAN, Z. 2001. *Globalizace*. Praha : Mladá Fronta, 2001. 160 s. ISBN 80-2040-817-7
4. DUBNÍČKA, I. 2007. *Kultúra a environmentálna kríza*. Nitra : FF UKF, 2007. 484 s. ISBN 80-8094-034-7.
5. ECO, U. 1995. *Skeptikové a těšitelé*. Praha : Svoboda, 1995. 417 s. ISBN 80-205-0472-9
6. FROMM, E. 1992. *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1992. 170 s. ISBN 80-206-0181-3
7. GAŽOVÁ, V. 2005. *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*. Bratislava : Peter Mačura - PEEM, 2005. 220 s. ISBN 80-89197-41-8
8. GAŽOVÁ, V. 2009. *Úvod do kulturológie*. Bratislava : Národné osvetové centrum, 2009. 107 s. ISBN 80-7121-315-4
9. KŁOSKOWSKÁ, A. 1967. *Masová kultura*. Praha : Svoboda, 1967. 271 s.
10. Kol. autorov. 1974. *Ideologický boj a súčasná kultúra*. Bratislava : VEDA, 1974. 459 s.
11. Kol. autorov. 2009. *Multikultur ART – spoznaj kultúru menších*. Bratislava : Pre človeka v ohrození vydalo vydavateľstvo Lúč, 2009. 66 s. ISBN 978-80-7114-777-0
12. KORTEN, D., C. 2001. *Keď korporácie vládnu svetu*. Košice: Mikuláš Hučko, 2001. 351 s. ISBN 80-968603-0-5.
13. MacDONALD, D. 2011. *Masscult and Midcult: Essays Against the American Grain*. New York : Review Books, 2011. 328 s. ISBN: 978-1-59017-447-0



14. McQUAIL, D. 1999. *Úvod do teórie masovej komunikácie*. 1. vyd. – Praha : Portál, 1999. 447 s. ISBN 80-7178-200-9
15. PASIAR, Š. 1961. *Kapitoly z kultúrnej politiky (časť prvá)*. Bratislava : SPN, 1961. 141 s.
16. PLAŠIENKOVÁ, Z. – REMBIERZ, M. 2010. *Przemiany obrazu człowieka w filozofii i etyce*. Bielsko- Biala: Beskidzki instytut nauk o człowieku, 2010. 166 s. ISBN 9978-83-62092-08-6
17. RICŔEUR, P. 1993. *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. – Praha : Oikoyomenh, 1993. 255 s. ISBN 80-85241-32-3
18. RYBÁŘ, R. *Kultura jako výchova k lidskosti a tvořivému životu*. [Online]. [Cit. 6.2.2010]. Dostupné na: <<http://www.ped.muni.cz/wphil/clenove/rybar/TEXTY/vychova.htm>>
19. SEILEROVÁ, B. – SEILER, V. 2008. *Človek – masmédiá – realita*. Bratislava : IRIS, 2008. 163 s. ISBN 978-80-89256-29-7
20. SOUKUP, V. 2000. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha : Portál, 2000. 229 s. ISBN 80-7178-929-1

# INICIAČNÉ RITUÁLY, ICH ŠTRUKTÚRA A SÚČASNÁ PODOBA

## The Initiation Rituals, their Structure and Contemporary Form

Mgr. Ivan Souček

Doktorand

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky

Filozofická fakulta UKF v Nitre

email: soucek.ivan@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Na všetkých kontinentoch a v každej etape historického vývoja ľudskej civilizácie nachádzame tradíciu iniciačných rituálov. Pod týmto označením sa skrýva „posvätný“ rituál, ktorého cieľom je uviesť ľudskú bytosť do spojenia s inými rovinami bytia, než tými zjavnými. Iniciačná skúsenosť je svojím charakterom značne odlišná od toho, čo nazývame zážitok každodennej existencie. Jednotlivci a skupiny, ktoré sa spolupodieľajú na oživovaní rituálu symbolickej smrti a znovuzrodenia, predávajú prostredníctvom tradičných postupov a techník jedno z najzákladnejších mystérií, mystérium života. Cieľom príspevku je oboznámiť potenciálnych záujemcov o oblasť iniciačnej filozofie: so štruktúrou, spôsobom prevedenia a ďalšími okolnosťami, ktoré sprevádzajú tento spoločensko-kultúrny jav v našej spoločnosti.*

**Abstract:** *On every continent and in every stage of historical development of human civilization we find a tradition of initiation rituals. Behind this term is hidden "sacred" ritual, which aim is to bring the human being in connection with other planes of existence, than those which are evident. Initial experience is very different from what we call the ordinary experience of everyday existence. Individuals and groups that participated in the revival of the ritual of symbolic death and rebirth, through traditional methods and techniques of one of the most fundamental mysteries, the mystery of life. Aim of this paper is to introduce potential candidates for the field of initiating philosophy, with the structure, methods of operation and other circumstances surrounding the socio-cultural phenomenon in our society.*

**Kľúčové slová:** *iniciácia, rituál, liminárna fáza, Eleusín*

**Key words:** *initiation, ritual, liminar stage, Eleusin*

V súčasnosti sa zvykne hovoriť, že rituál iniciácie buď úplne vymizol alebo v lepšom prípade prežíva v značne okresanej podobe, ktorá už má málo spoločné s pôvodnou, hlboko posvätnou udalosťou v živote človeka. Pripomienky takéhoto spôsobu života možno vypozerovať ešte v oblasti takzvaných prírodných kmeňov, kde iniciácia zohráva stále nenahraditeľnú funkciu uvedenia do sveta „posvätných dejín“. Z čisto technického hľadiska iniciačné rituály, spolu s kultom či obradmi, predstavujú prax tej či onej náboženskej skupiny. Štruktúra a priebeh iniciačných rituálov vnímaná len v naznačených intenciách, prepojení rituálnej praxe s teoreticko-ideovým základom sa nevenovala adekvátna pozornosť, ako si možno všimnúť v niektorých starších prácach autorov, zaoberajúcich sa predmetnou problematikou. Iniciačné alebo aj prechodové rituály (fr. *rite de passage*), je však v praxi potrebné vnímať v ďaleko širších kontextoch, keďže v prostredí náboženských predstáv a náhľadov vystupuje teoretický a praktický vzťah k aktuálnej „role boha“ neraz ako syntéza.

Iniciačné rituály nie sú len primitívnym zoskupením jednotlivcov, ktorí opakujú tradíciou zaužívané postupy bez toho, aby hlbšie chápali ich význam. Iniciačný rituál v tradičných spoločnostiach možno bez preháňania označiť ako filozoficko-symbolický nástroj na pochopenie a výklad reality. Všeobecne sa pod iniciáciou rozumie „súhrn rituálov a ústnych ponaučení, po ktorých nasledovala zásadná zmena náboženského a sociálneho statusu osoby, ktorá

ho podstupuje. Pokiaľ tento fakt vyjadríme filozoficky, tak iniciácia je rovná ontologickej zmene existenciálneho režimu. Na konci svojich skúšok sa neofyt teší inému spôsobu existencie, než aký mal pred iniciáciou: stal sa niekým iným.“ (Eliade, 2004, 4) Pokiaľ budeme vychádzať z tejto definície iniciáčného rituálu, vyvstane nám niekoľko kľúčových skutočností. Zrejme najpodstatnejším prvkom iniciácie je však zmena. Nie je rozhodujúce, či budeme túto zmenu chápať v pojmoch sociálneho alebo náboženského statusu, pretože tieto bývajú v tradičných spoločnostiach väčšinou navzájom prepojené. V Encyclopedia of Religion (Eliade, 2005, 4476-4480) pod heslom iniciácia, nájdeme rozlíšenie medzi tromi typmi iniciáčných rituálov.

Po prvé sa hovorí o takzvaných „pubertálnych prechodoch“ či „kmeňových iniciáciách“, ktorých cieľom je zmena statusu jednotlivca z detstva do dospelosti, a ktorá je záväzná pre všetkých členov kmeňového spoločenstva. „Iniciácia obdobia puberty je zahájená ‚oddelením‘. Dieťa alebo dospievajúci je oddelený od svojej matky, pričom táto separácia je veľmi často prevedená veľmi krutým spôsobom. Zasväcuje sa nová generácia, dostáva sa jej pocty, že môže byť začlenená spoločenstva dospelých.“ (Eliade, 2004, 17) Príklad takéhoto vstupu do spoločenstva dospelých je indický obrad upanajana, „keď je mladý člen prostredníctvom adekvátnych ceremónií privítaný do spoločenstva. Bez absolvovania tohto rituálu sa nikto nemôže stať tzv. dvoj-zrodeným. Ten kto by neprešiel týmto rituálom, by bol separovaný od spoločenstva a stratil by všetky výhody svojho postavenia.“ (Pandey, 2002, 111-112)

Ďalšie dva typy sa líšia od predchádzajúcej varianty tým, že nie sú povinné pre všetkých členov a sú prevádzané buď individuálne alebo len v malých skupinkách. Druhá kategória zahŕňa všetky typy iniciácií, ktoré smerujú k vstupu do tajného spoločenstva. Väčšinou sú tieto spoločenstvá vyhradené len jednému pohlaviu, spravidla mužom (nem. *Männerbunde*), ale nie je neobvyklá ani existencia ženských spoločenstiev. Tieto zoskupenia bývajú obzvlášť ostrážité pri strážení svojich tajomstiev. Za zmienku stojí, že všetky tri typy iniciáčných postupov vykazujú značné podobnosti čo do štruktúry a realizácie. Táto podobnosť je zreteľná aj pri porovnaní vstupu do tajného spolku a uvedenia do sveta dospelých. „Nachádzame tie isté skúšky, tie isté symboly smrti a vzkriesenia, také isté zjavenia tradičného a tajného učenia, a nachádzame ich preto, že tento iniciáčny scenár vytvára podmienku sine qua non, novej a úplnejšej skúsenosti posvätna.“ (Eliade, 2004, 117)

Tretím typom iniciácie je zasvätenie do špeciálneho typu povolania. Zvláštnosťou tohto typu iniciácie je dôležitosť osobnej skúsenosti, ktorú jednotlivec prežíva počas priebehu rituálu. Ako príklad z prostredia tradičných kmeňových spoločenstiev by sme mohli uviesť zasvätenie medicinmana alebo šamana. Týmto aktom sa stávajú súčasťou exkluzívnej náboženskej skupiny, ktorá má prístup k rovinám náboženskej skúsenosti, ktorá nie je prístupná väčšine daného spoločenstva. Takáto iniciáčna téma sa objavuje aj v rámci mnohých starovekých a stredovekých nábožensko-ezoterických zoskupení, pričom je nutné dodať, že iniciáčné prechody sa vyskytovali prakticky v celom starovekom svete.

## PRIEBEH A ŠTRUKTÚRA INICIAČNÝCH RITUÁLOV

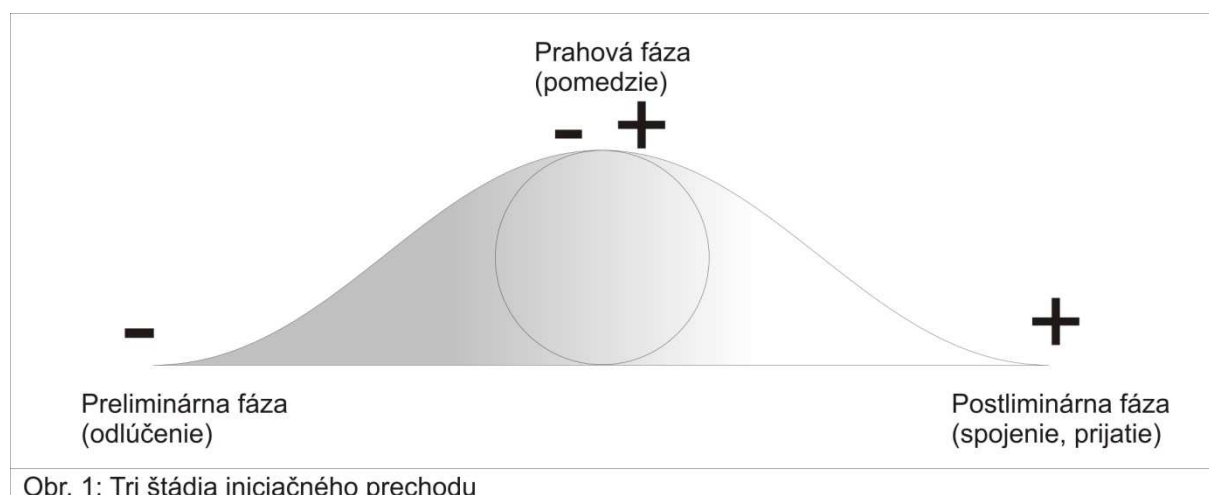
Nie všetky iniciáčné rituály vykazujú jednoznačnú a presnú štruktúru, avšak pri väčšine z nich sa dajú identifikovať niektoré základné etapy. Vo všeobecnosti môžeme hovoriť o troch fázach, ktoré sa opakujú vo väčšine známych iniciácií. Arnold van Gennep (1996) vo svojej, dnes už klasickej, štúdií poukázal na rozčlenenie rituálov prechodu do troch fáz: odlúčenie, pomedzie a prijatie.

Za prvé je to teda počiatkový stav odlúčenia. Myslí sa ním odtrhnutie jednotlivca od skupiny alebo stavu, do ktorého aktuálne prináleží. Tejto fáze predchádza predstupeň, ktorý by sa dal charakterizovať ako výzva k zmene aktuálneho stavu, počas ktorého je jednotlivec

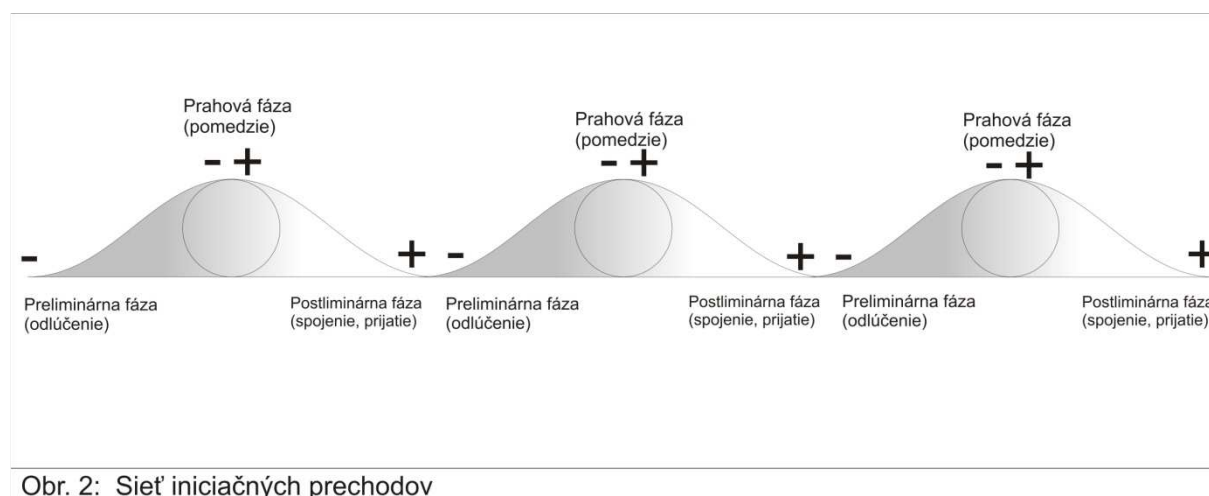
dobrovoľne alebo nedobrovoľne nútený podrobiť sa zmene. Ide teda o východiskový bod celej cesty, po ktorej nasleduje spomínané odlúčenie, čiže separácia.

Nasleduje prahová, liminárna fáza (liminus v latinčine znamená prah), v ktorej jednotlivec neprináleží do žiadneho stavu a nemá atribúty minulého ani budúceho. Osoba v tomto štádiu sa aktuálne nachádza mimo spoločenstva a jeho sociálnych a náboženských pravidiel. Pre túto fázu je typické, že osoby sa „väčšinou správajú pasívne a pokorne, musia bezvýhradne poslúchať svojho učiteľa a bez sťažností prijať akýkoľvek trest. Je to ako by ich postavenie bolo zredukované a rozdrobené do jednotného stavu, aby ich pozícia mohla byť znovu vytvorená a aby novici mohli byť obdarení novými silami, vďaka ktorým budú schopní vyporiadať sa so svojím novým životným postavením.“ (Turner, 2004, 96)

Pre záverečnú fázu je charakteristické opätovné prijatie a začlenenie jednotlivca do skupiny, avšak už s novým statusom (pozri obr. 1.). Došlo k zmene jeho postavenia, s čím súvisí aj zmena jeho povinností a práv v rámci vybraného kolektívu. Je potrebné dodať, že začlenením sa celý iniciačný život jednotlivca nekončí. Člen spoločnosti absolvoval len čiastkovú etapu celej cesty, pričom je potrebné, aby bol celý priebeh opakovaný do vtedy, kým nedôjde ku konečnému stavu. Inak povedané, kde sa jeden prechod končí, tam začína druhý, avšak zakaždým v inej kvalite (pozri obr.2).



Obr. 1: Tri štádia iniciačného prechodu



Obr. 2: Sieť iniciačných prechodov

Pre lepšie pochopenie štruktúry iniciačných rituálov sa následne presunieme z kategórie všeobecnosti do kategórie zvláštnosti a pokúsime sa v stručnosti načrtnúť priebeh iniciácie známej ako Eleusínska. Eleusínske mystériá sa pokladajú za asi najznámejšie staroveké mystériá. Sú pomenované podľa gréckeho mesta, v ktorom prebiehala ťažisková časť tohto zasvätenia. Mystériá v Eleusis prebiehali zhruba do konca 4. storočia občianskeho letopočtu. Medzi absolventov Eleusínskej iniciačnej drámy sa počítajú mnohí známi starovekí grécki filozofi, ako napríklad Pýthágoras, Platón, Plótinus, Jamblichos, Proklos, Plútarchos. Detailnejšie historické okolnosti vzniku tohto mystérijného kultu necháme okrajom a zameriame sa len na samotnú štruktúru a filozoficko-symbolické jadro. Štruktúra samotného priebehu je pomerne komplikovanou záležitosťou, preto sa pokúsime načrtnúť priebeh len v niekoľkých základných bodoch (pozri bližšie napríklad Wright 1913, Helmond 2007). V rámci zasvätenia existovali dva typy iniciácie, takzvané malé a veľké. Malé mystériá boli len predprípravou na veľké, ktoré sa konali každých päť rokov. Prístup k veľkým mystériám bol vyhradený len jednotlivcom, ktorí absolvovali takzvané malé, pričom všetci účastníci museli zložiť sľub mlčanlivosti, ktorého porušenie bolo trestané smrťou previnilca. V priebehu mystérií boli aktéri dramatickým spôsobom oboznámení s príbehom bohyně Deméter a jej zúfalstvom nad stratou dcéry Persefone. Celý priebeh Eleusínských iniciačných mystérií sa začínal zhromaždením v prvý deň, keď všetci účastníci boli poučení o priebehu zasväcovacieho rituálu a boli im dané inštrukcie o tom, akým spôsobom sa majú správať počas celej doby priebehu zasvätenia. Druhý deň mystérií sa nazýval „do mora, mystovia“, tento príkaz sa vzťahoval na všetkých účastníkov, ktorí boli povinní absolvovať symbolickú očistu vo vodnom toku, a to buď v mori alebo v jazere. Tretí deň bol dňom smútku a od účastníkov sa očakával smútok nad stratou Demétrinej dcéry Persefony. V tento deň boli zakázané akékoľvek oslavy a účastníci mali celý deň stráviť v smútočnej atmosfére. Štvrtý deň bol dňom slávnostnej procesie, keď bolo treba bohyniam Deméter a Persefone priniesť obeť. Piaty deň je tiež známy ako deň pochodní kvôli tomu, že o polnoci účastníci v pároch vstupovali do chrámu bohyně Deméter, pričom si medzi sebou predávali horiacu pochodň. Napriek tomu, že všetky dni mystéria boli pokladané za rovnako dôležité, za najslávnostnejší a vrcholný deň bol pokladaný šiesty deň, nazývaný Iakchos. Grécke slovo „iakchó“ znamená jasať a bol ním pomenovaný boh Bakchus, ktorý bol podľa mýtov synom najvyššieho boha Dia a bohyně Deméter, a popri inom manželom Demétrinej dcéry Persefone. Na počiatku šiesteho dňa bola počas procesie účastníkmi nesená socha bohyně Deméter z Athén do Eleusín, čo malo symbolizovať vnesenie svetla a začiatok hlavnej mysterijnej drámy. Po zotmení sa mystovia ocitli v podzemnom príbytku bohyně Persefone a bolo treba, aby prešli temnou chodbou, ktorá viedla do svetla, pričom mali odložiť svoj odev a obliecť si šat zo srnčej kože. Mystovia boli zavedení do podzemného labyrintu, kde bola skúšaná ich odvaha tak, že ich zmysly boli vystavené rôznym nepríjemným vnemom. Následne po tomto zážitku vstúpili iniciovaní do rozľahlej podzemnej haly, kde strop podopieral „strom snov“, na ktorom na účastníkov iniciácie hľadeli tváre netopierov. To bolo miesto kde sedel Plúton, boh podsvetia a vedľa neho Persefone, zakrytá čiernym závojom. V tom sa do miestnosti, kde čakalo zhromaždenie iniciovaných, otvorila brána, skrze ktorú preniklo medzi účastníkov svetlo. Persefone akoby precitla z dlhého spánku a chystá sa odísť, v tom ju ale Plúton zachytí a usadí na svoje miesto. Následkom čoho Persefone umiera, čo bolo treba chápať ako začiatok konca jej väzenia a odpútania sa od boha podsvetia Plutóna. Mystovia po tejto skúsenosti opúšťajú podsvetie a zhadzujú zo seba svoje dočasné preoblečenie, dostávajú biely šat a sú odvedení do chrámu, ktorý bol osvetlený množstvom horiacich pochodní. V ďalšej fáze sa mystovia ocitajú pred otvorenou bránou k najsvätejším sviatostiam chrámu, ktoré žiaria jasným svetlom. Nasleduje záverečný akt drámy medzi Deméter a Persefone. Persefone, ktorej sa podarilo zbaviť Plútonovej nadvlády sa navracia v sprievode Herma domov k matke Demeter a Dionýzos ju privá-



dza späť k otcovi Diovi. Jadro mystérií bolo týmto dňom ukončené a priebeh sa chýlil ku koncu. Počas siedmeho a ôsmeho dňa prebiehali slávnostné procesie. Deviaty deň dostal označenie „deň pozemský plavidiel“. V tento deň boli naplnené dva džbány vínom, jeden umiestnený smerom na východ, druhý smerom na západ a počas recitácií veršov boli obidva vyliate na zem. Podľa tradície jeden mal symbolizovať oblohu, prípadne dážď a druhý zem, respektíve úrodnosť. Na desiaty a záverečný deň sa účastníci mystérií vracali domov.

## PODOBA INICIAČNÝCH RITUÁLOV V SÚČASNOTI A ICH ODKAZ PRE FILOZOFIU

Iniciačné témy okrem toho, že predstavujú neoddeliteľnú súčasť kultúrneho a ideového základu mnohých preliterárnych etník a kmeňových spoločenstiev, objavujú sa aj ako zložka mnohých, viac či menej rozvinutých náboženských smeroch po celom svete. Najstaršie zmienky popisujúce rôzne typy iniciačných skúseností pochádzajú z obdobia staroveku a s veľkou pravdepodobnosťou možno povedať, že rituály prechodu sú svojou podstatou ešte omnoho staršie. Z pohľadu súčasného človeka je však potrebné zdôrazniť, že tento kultúrny fenomén nie je len pripomienkou časov dávno minulých, ale je prítomný aj v dnešnej dobe. To, čo by sme mohli pokladať za významný filozofický odkaz iniciačných prechodov a rituálov pre moderného človeka, tkvie v myšlienkovvej hĺbke zakomponovanej do podstaty týchto obradov. Archaické spoločenstvá vnímali vzájomnú previazanosť a cyklické striedanie javov, ktoré ich obklopovali. Myšlienka, že celý svet vrátane človeka je usporiadaný podľa určitého vzoru sa zrkadlí v štruktúre iniciácie. Podľa tejto koncepcie každý koniec je vo svojej podstate začiatkom a každý začiatok smeruje ku koncu, tak ako to vyjadruje mýtický kruhový had, ktorý je zahryznutý do vlastného chvostu. V jednom bode sa spája minulosť s budúcnosťou a vo vzájomnej prepojenosti vytvárajú harmonickú jednotu. Táto jednota archaických kultúr a spoločenstiev je bezpochyby inšpiratívnou skutočnosťou v dobe, keď náboženstvo, filozofia a veda stoja vo vzájomných protikladoch. Ľudia, ktorí vytvárali ideovú platformu vtedajšieho sveta, však tieto odvetvia ľudského poznania vedeli zakomponovať do vzájomnej jednoty, ktorá sa odráža aj v iniciáciách. Až s postupným rozvojom civilizácie dochádza k rozdeleniu filozofie a iniciačného mystéria a k následnému vymedzeniu pola pôsobnosti filozofického skúmania. S rozvojom gréckej a neskoršej rímskej civilizácie súvisí predel, ktorý vznikol medzi ezoterným a exoterným učením. K dokonaniu tohto rozdelenia prispeli kresťanskí myslitelia, ktorí svojím dualistickým pohľadom ukončili obdobie vzájomnej previazanosti a vymedzili hranice ezoterného mystéria voči exoternému filozoficko-náboženskému poňatiu sveta. Učenie iniciačných spoločenstiev tak nie svojvoľne ustúpilo do ezoterného úzadia, ale práve pod tlakom okolností bolo prinútené zaujať pozíciu utajenia sa pred vonkajším svetom. Je teda nezrozumiteľné, prečo sa akademická filozofia naďalej vymedzuje voči poznaniu, ktoré kedysi stálo pri jej zrode, a z ktorej koreňov vyrástla. Podobá sa tak vyschýnajúcemu stromu, ktorý sa všetkou silou ťahá smerom do výšky bez toho, aby si bol vedomý svojho životodarného základu. Vedecká filozofia v takej podobe ako ju poznáme dnes, stratila možnosť poznávania sveta „posvätného“ a ocitla sa v bludnom kruhu metafyzických rozumových princípov namiesto toho, aby hľadala svoju pravú podstatu v mystériu života. V skutočnosti „posvätné nespočívá ani v nadzmyslovom ani v zmyslovom, ani vo vede ani v metafyzike. Svet posvätného je naveky založený na vtelení mystéria, to jest na ráde neznámeho a neprímeraného, na ráde neľudskom a nie na obyčajnom rozume. Keby základom mystérií nebola božská transcendencia, neexistovali by ani mystéria.“ (Alleau, 2006, 179)

## LITERATÚRA

1. ALLEAU, R. 2006. *Tajné spoločnosti*. Praha : Malvern, 2006. 239 strán. ISBN 80-86702-18-9.
2. ELIADE, M. 2004. *Iniciácie, rituály, tajné spoločnosti. Mystická zrozenia*. Brno, Computer Press, 2004. 213 strán. ISBN 80-722-6901-1.
3. ELAIDE, M. 2004. Initiation. In *Encyclopedia of Religion vol. 7. Lindsay Jones (editor in chief)*. New York : MacMillan Reference, 2004, 4476-4480. 4295-5045 strán. ISBN 0-02-865997-X.
4. GENNEP, A. 1996. *Přechodové rituály*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1996. 201 strán. ISBN 80-7106-178-6.
5. HELMOND, J. *Alchymie jako cesta zasvěcení*. Praha : Malvern, 2007. 119 strán. ISBN 978-80-86702-27-8.
6. PANDEY, R. 2003. *Hindu Samskaras*. Delhi : Motilal Banarsidass, 2002. 331 strán. ISBN 81-208-0396-5.
7. TURNER, V. 2004. *Průběh rituálu*. Brno : Computer Press, 2004. 194 strán. ISBN 80-722-6900-3.
8. WRIGHT, D. 1913. *The Eleusinian Mysteries and Rites*. London: The Teosophical Publishing House, 1913. 112 strán.

# POLITICKÁ PARTICIPÁCIA AKO DIMENZIA GLOBÁLNEJ SPRAVODLIVOSTI

## Political Participation as a Dimension of Global Justice

Mgr. Kristína Šabíková

Doktorandka

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava

kristina.sabikova@gmail.com

---

**Abstrakt:** *Príspevok sa zameriava na dominantný problém súčasnej sociálnej a politickej filozofie, na problém globálnej spravodlivosti. Reflektuje stav rozpracovania problematiky a poukazuje na prekážky, s ktorými sa teoretici pri tematizácii globálnej spravodlivosti stretávajú. Zameriava sa predovšetkým na porovnanie lokálneho a globálneho rámca spravodlivosti. Príspevok vychádza z konceptu trojdimenzionálnej spravodlivosti Nancy Fraser. Cieľom príspevku je načrtnúť aktuálne diskusie o možnosti politickej participácie a budúcnosť reprezentatívnej demokracie v ére globalizácie.*

**Abstract:** *The article focuses on the dominant issue of the contemporary social and political philosophy, the problem of global justice. It reflects the state of development of concept of global justice. Paper also points obstacles of this development. It focuses mainly on comparison of normative framework local and global justice. Article based on concept of three dimensional justice of Nancy Fraser. The aim of this paper is outline current debates about the possibilities of political participation and the future of democracy in the globalization era.*

**Kľúčové slová:** *spravodlivosť, globalizácia, národný štát, politická participácia, demokracia*

**Keywords:** *justice, globalization, national state, political participation, democracy*

Ak je vôbec možné označiť určitú tému v rámci súčasnej sociálnej a politickej filozofie za ťažiskovú, na prvých priečkach sa rozhodne objaví problematika spravodlivosti. Filozofi aj teoretici z iných spoločenských vied sa ňou v ostatných rokoch zaoberajú z aspektu globalizácie.

Filozofické snahy o extenziu teórií spravodlivosti a princípov spravodlivosti neboli do 90. rokov 20. storočia pravidlom. Išlo skôr o výnimočný jav a aj keď sa vyskytli, nevyznačovali sa konzekventným rozpracovaním. Za medzník v tomto smere možno považovať nie príliš rozsiahlu prácu Právo národov, v ktorej azda najvýznamnejší politický filozof, John Rawls, posunul svoje úvahy o spravodlivosti na medzinárodnú úroveň. Rawlsovo Právo národov znamenalo markantný ohlas a v 90. rokoch s ním začala polemizovať početná skupina kritikov. Mnohí z nich sa pritom pokúsili o renesanciu princípu diferencie a iniciovali rozpracovanie konceptu sociálnej spravodlivosti na globálnej úrovni (Charles Beitz a Thomas Pogge). Sústredená snaha o vypracovanie dôslednej argumentácie v prospech globálnej spravodlivosti sa však v politickej filozofii nevyskytla.<sup>1</sup>

Napriek pokusom viacerých teoretikov sociálnej a politickej filozofie sa koncepcie globálnej spravodlivosti ešte aj dnes nachádzajú v ranom štádiu vývoja. Problematika zatiaľ

---

<sup>1</sup> Iste by sa dalo oponovať, že napríklad teória kozmopolitizmu rozhodne nevznikla v 90. rokoch minulého storočia, ale jej korene siahajú hlboko do univerzalistickej tradície západného myslenia. Súčasná teória spravodlivosti sa však od predchádzajúcich kvalitatívne odlišujú.

nie je systematicky rozpracovaná, a to aj napriek skutočnosti, že na tému globálnej spravodlivosti vychádzajú mesačne desiatky kníh. Možným vysvetlením je vnútorná rozmanitosť problematiky, ktorá značne komplikuje jasné vymedzenie samotného pojmu globálnej spravodlivosti. Stále nie je celkom zrejmé, aké otázky by mali byť fundamentálne pre vytvorenie konceptu globálnej spravodlivosti, ktorý by reflektoval dynamiku procesov globalizácie.<sup>2</sup> Ich rozpracovanie možno považovať, napriek uvedeným ťažkostiam, za prioritu aktuálnej sociálnej a politickej filozofie. Dôvod, pre ktorý teoretici problematiku globálnej spravodlivosti vnímajú ako naliehavú, spočíva v nedostatočnosti klasických teórií spravodlivosti, sústredených okolo paradigmy národného štátu, poskytnúť adekvátny normatívny rámec pre spoločnosť v epoche globalizácie.

Súčasnú snahu na poli spravodlivosti zdôrazňujú reflexiu konkrétnych problémov spoločnosti v ére globalizácie. Americká kritická teoretička Nancy Fraser vysvetľuje tento prevažujúci postoj, ktorý aj sama zastáva, ako prienik morálnej filozofie so sociálnym výskumom, ktoré podľa nej dokážu v najvyššej možnej miere obsiahnuť sociálne konflikty aj politickú kultúru. „Kritickí teoretici sa snažia vystríhať pozície „božského oka“, ktorá je s tradičnou teóriou spájaná, a ktorá sa snaží ponímať sociálnu realitu nezávisle a z výšky.“ (Fraser, 2007, 20) Domnievame sa, že väčšina dnešných pokusov o konceptualizáciu spravodlivosti z aspektu globalizácie spadá pod definíciu kritickéj teórie spoločnosti Nancy Fraser. Vyznačujú sa výrazne interdisciplinárnym charakterom. Tento jav je nesporným prínosom pre teóriu spravodlivosti, no na druhej strane nesie so sebou riziko metodologickej neukotvenosti, ktorá môže znejasniť, a často aj znejasňuje, nastolený problém.

Problematika globálnej spravodlivosti doposiaľ nebola rozpracovaná na úrovni abstrakcie, akú poznáme napríklad z Rawlsovej Teórie spravodlivosti. Vymedzeniu normatívnych princípov globálnej spravodlivosti sa teoretici doposiaľ venujú skôr sporadicky, pričom sa do centra ich záujmu dostáva upozorňovanie na síce naliehavé, no stále len parciálne problémy nerovností, chudoby, či ľudských práv... Reflexia konkrétnych problémov spôsobených nekontrolovateľnosťou globálneho kapitalizmu je pre teoretikov globálnej spravodlivosti omnoho podstatnejšia ako moment ospravedlnenia vlastnej normatívnej pozície. Ospravedlnenie ustupuje do úzadia a prestáva byť fundamentálnou zložkou teórie spravodlivosti v kontexte globalizácie. Dochádza tak k rozchodu s dlhou tradíciou západnej politickej filozofie, ktorá problematiku legitimity navrhovaných princípov spravodlivosti vždy tematizovala. Dokonca práve na ňu kládla najväčší dôraz. Otázka, aký spôsob vládnutia je legitímny v globalizovanom svete, sa však javí byť omnoho komplikovanejšia.

Legitimita, ako ju chápe politická teória, politická a právna filozofia je otázkou vzťahu moci a práva, teda otázkou, ako je možné zdôvodniť a ospravedlniť záväznosť noriem a mocenského konania aj voči subjektom, ktoré nesúhlasia. Koncept reprezentatívnej demokracie poskytuje na otázku legitimity jasnú odpoveď – záujem jednotlivca musí ustúpiť pred záujmom celku.

Teoretické základy legitimity, založené na modely reprezentatívnej demokracie, sú však v epoche globalizácie spochybnené. Koncept reprezentatívnej demokracie, na ktorom sa zakladá prevažná väčšina liberálno-demokratických štátov, podľa Vojtecha Bellinga „predpokladá existenciu reprezentovanej jednotky ako homogénnej entity, založenej na vedomí vlastnej politickej identity a spoločného záujmu“ (Belling, 2011, 73). V minulosti sa politická identita opierala výlučne o občiansku príslušnosť k národnému štátu. K čomu by sa mala vzťahovať v ére globalizácie zatiaľ medzi teoretikmi ani politikmi zhoda nepanuje. Podľa niektorých filozofov by mala prameniť z kozmopolitnej súdržnosti (Robert Fine, David Held), podľa ďalších zo spoločnej snahy uchrániť ľudstvo pred civilizačnou katastrofou (Ulrich

<sup>2</sup> Zvažujú sa pritom otázky, aké princípy by mali spravovať interakcie na globálnej úrovni, resp. aký je najlepší spôsob zvládnutia globalizácie, alebo najzákladnejšia otázka, kto vôbec sú členovia globálnej kooperácie.

Beck), iní vidia globálnu spolupatričnosť v identifikovaní sa s ideálmi ľudských práv (Thomas Pogge).

Problém legitimacy sa z aspektu globalizácie ukazuje v omnoho širších súvislostiach, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Národný štát mal ako zdroj demokratickej legitimacy zásadný význam. V epoche globalizácie však dochádza k jeho transformácii. Kompetencie národného štátu sa redukujú. V teoretickej rovine preto dochádza k posunu rámca uvažovania o spravodlivosti, na ktorý má tento príspevok za cieľ poukázať. Do popredia sa dostávajú základné predpoklady teórie spravodlivosti ako subjekt spravodlivosti alebo možnosti politickej participácie, ktoré opätovne otvárajú otázku legitimacy.

## TRANSFORMÁCIA ÚLOHY NÁRODNÉHO ŠTÁTU

Jediným priestorom, v ktorom ešte v nedávnej minulosti ľudia požadovali vyrovnávanie ekonomických rozdielov a ukončenie inštitucionalizovanej diskriminácie bol národný štát. V oboch prípadoch sa predpokladal „keynesiánsko-vestfálsky“<sup>3</sup> rámec. Tento rámec formoval diskusie o spravodlivosti, ktoré vychádzali z uvažovania nad problémom, čím sú občania povinní voči sebe navzájom. Na túto otázku ponúkla sociálna filozofia viaceré odpovede. Podľa niektorých by postačovalo, ak by si boli občania formálne rovní pred zákonom. Iní sa odvolávali na potrebu prístupu k zdrojom a k rešpektu, ktoré považujú za nevyhnutné pre rovnú participáciu v politickom spoločenstve.

Dalo by sa zhrnúť, že argumentácia sa zameriavala na to, čo by malo byť chápané ako spravodlivé usporiadanie sociálnych vzťahov. Samotné prvky sociálnych vzťahov sa neproblematizovali. „Ponorení do prediskutovania otázky ‚čo‘, necítili účastníci debaty nutnosť diskutovať otázku ‚kto‘. V rámci keynesiánsko-vestfálskeho rámca sa ticho predpokladalo, že oným kto sú občania národného štátu.“ (Fraser, 2007, 153)

Dnes už rámec národného štátu prestáva byť jedinou paradigmou uvažovania o spravodlivosti. Globalizácia núti k uvedomeniu si skutočnosti, že sociálne procesy, ktoré majú vplyv na život jednotlivcov, často prekračujú rámec národného štátu. Na druhej strane má národný štát má v rukách rozhodnutia, ktoré môžu ovplyvniť aj životy ľudí, ktorí na jeho území nežijú. Narastá vplyv aktérov súkromnej sféry, predovšetkým transnacionálnych korporácií, ako aj medzinárodných finančných inštitúcií.

V súčasnosti už nároky na spravodlivosť nemôžu byť adresované výlučne vládam národných štátov či diskutované v rámci národnej verejnosti. Táto skutočnosť má za následok zmenu argumentácie v polemikách o spravodlivosti. Spory, ktoré sa vo väčšine prípadov sústreďovali okolo otázky, čo komu prináleží ako členovi spoločnosti, sa dnes transformujú na problém, kto vlastne je členom spoločnosti.

Aby sme prekonali spôsoby uvažovania o spoločnosti v epoche globalizácie vychádzajúce z rámca národného štátu, musíme mať na pamäti, že ide v zásade o historickú analýzu. Udalostiam alebo sociálnym podmienkam, ktoré formujú aktuálny status quo, však možno porozumieť na základe predchádzajúcich spoločenských procesov, ktoré viedli k ich vzniku. Pre objasnenie situácie, v ktorej sa spoločnosť nachádza v ére globalizácie, sa treba najskôr zaoberať situáciou, v ktorej spoločnosť determinovali národné štáty a ich medzinárodné usporiadanie, aby bolo možné identifikovať problémy, na ktoré systém národných štátov aktuálne nedokáže relevantne reagovať.

Národný štát nie je ahistorický. „Systém národných štátov je výsledkom historicky

<sup>3</sup> Pojem keynesiánsko-vestfálske usporiadanie, resp. v rovine normatívnej teórie rámec, používa Nancy Fraser vo svojich prácach ako ekvivalent národného štátneho usporiadania/rámca. Uvedený pojem sa jej zdá vhodnejší, ako častejšie používaný národný štát, pretože explicitne pripomína redistributívnu funkciu národného štátu. Inými slovami Fraser uvažuje o národnom štáte predovšetkým ako o národnom sociálnom štáte.

špecifickej súvzťažnosti medzi výrobou, spoločenskými triedami a teritorialitou, súvzťažnosťou, ktorá viedla k danej politickej forme“ (Robinson, 2009, 172). Systém národných štátov predstavuje relatívne pevný súbor historických štruktúr, ktorých základy boli položené v 17. storočí a nemajú univerzálny charakter.

Robinson upozorňuje na zvláštny súčasný jav, ktorý označuje ako zvecnenie národného štátu. Chápe ho ako proces, v ktorom sa sociálna prax vníma ako vonkajšia vec, existujúca sama osebe. Robinson sa domnieva, že pojem štátu nemá žiaden ontologický status, ktorý by bol nezávislý na ľudskom pôsobení. „*Štát samozrejme nie sú fyzické budovy, v ktorých sú umiestnení vládni úradníci, ani hlavne mesto, ale súbor spoločenských vzťahov a praktík, ktoré sme si vytvorili a inštitucionalizovali*“ (Robinson, 2009, 174). V súvislosti s procesom globalizácie sa transformácia národného štátu javí ako nevyhnutnosť. Globalizácia nemá za následok miznutie štátu, ale vznik jeho nových foriem, ktoré už nie sú primárne zviazané s národmi. Otázka štátu sa stáva centrálnym problémom debaty o globalizácii, predovšetkým v podobe vzťahu národného štátu k ekonomickej globalizácii.

V teoretických reflexiách spravodlivosti z aspektu globalizácie stále častejšie prevažuje v model slabého národného štátu. Uvedený jav by bolo chybné interpretovať radikálne. Rastúca miera uznávania globalizácie by sa nemala analyzovať ako nezávislá na inštitúciách, ktoré štrukturujú naše sociálne vzťahy, najmä na národnom štáte. Tento typ uvažovania by bol výrazne ekonomický a zľahčujúci. Hoci nedokonale, ale je to stále národný štát, ktorý ako jediný poskytuje zdroj legitimity. Z toho vyplýva, že práve národnému štátu sú adresované nároky na zabezpečenie spravodlivosti. Ak však nastane situácia, kedy je nevyhnutné vznášať nároky na uplatnenie spravodlivosti na globálnej úrovni, zistíme, že adresát týchto nárokov je nejasný. Na globálnej úrovni sa totiž nesformovala reprezentovaná jednotka, ktorá by spomenutú úlohu adresáta zastávala.

## RÁMEC SPRAVODLIVOSTI V ÉRE GLOBALIZÁCIE

Americká kritická teoretička Nancy Fraser, reflektujúc uvedený nedostatok v teóriách spravodlivosti, vo svojom pokuse o konceptualizáciu globálnej spravodlivosti upozorňuje, že žiadny nárok na spravodlivosť sa nezaobíde bez zodpovedajúcej teórie reprezentácie, či už v implicitnej alebo v explicitnej forme. Domáca spravodlivosť, ako je nám známa z konceptov Rawlsa a Dworkina, samozrejme disponuje aj dimenziou politickej participácie. V národnom meradle, alebo použijúc terminológiu Nancy Fraser v keynesiánsko-vestfálskom rámci, však reprezentácia nevystupuje tak problematcky ako v ére globalizácie.

Klasickí teoretici spravodlivosti chápali teritoriálny štát ako daný rámec diskusii o spravodlivosti, v dôsledku čoho nepripisovali žiadnu rolu tým, ktorí sa mali stať subjektami spravodlivosti a rovnako nebrali do úvahy tých, ktorí mali byť z národného rámca vylúčení. „*Vďaka opomenutiu reflexie otázky rámca si títo filozofi nedokázali predstaviť, že by tí, ktorých osudy boli tak zásadne formované, mohli na tomto procese participovať. Necítili potrebu dialogického demokratického momentu a uspokojili sa s monologickými teóriami sociálnej spravodlivosti*“ (Fraser, 2007, 176).

Globalizácia však mení spôsob našej diskusie o spravodlivosti. Predtým, v dobe rozkvetu sociálneho štátu, za nespochybňovaného rámca národného štátu, bolo hlavným záujmom úvah o spravodlivosti prerozdelenie. V centre pozornosti filozofov a teoretikov spoločnosti boli diskusie o kritériách férového prerozdelenia, o ktorom panovalo presvedčenie, že ak sa správne nastaví, vyrieši väčšinu problémov generovaných spoločenskou kooperáciou. Neskôr, s nástupom sociálnych hnutí (najmä genderových) a rozkvetom projektu multikulturalizmu, sa ťažisko posunulo k uznaniu. V oboch prípadoch bol však predpokladom moderný teritoriálny štát. Rámec národného štátu je však aktuálne čím ďalej,

tým viac predmetom sporu a „mnohí ho pokladajú dokonca za závažný nástroj nespravodlivosti, za prekážku v politickom priestore, ktorá bráni mnohým chudobným a opovrhovaným, postaviť sa silám, ktoré ich utláčajú. Smerovaním ich nárokov do domácich politických priestorov, relatívne bezmocných, ak nie priamo zlyhávajúcich štátov, chráni tento rámec nadnárodné sily pred kritikou a kontrolou.“ (Fraser, 2007, 164) To v konečnom dôsledku znamená, že pred dosahom spravodlivosti sú chránené transnacionálne súkromné sily, zahraniční investori, transnacionálne korporácie, inštitúcie globálnej ekonómie, ktoré sa obrátne vymykajú dosahu demokratickej kontroly.

Rozdeľovanie a uznanie sa môžu javiť ako jediné konštituujuce dimenzie spravodlivosti len vtedy, ak vychádzame z rámca národného štátu. V momente, keď sa samotná otázka rámca (v tomto prípade rámca národného štátu) stáva predmetom sporu, zviditeľňuje sa podľa Fraser aj tretia dimenzia spravodlivosti. „Aby sme sa mohli s týmto problémom uspokojivo vysporiadať, musí sa teória spravodlivosti stať trojdimenzionálnou a spolu s ekonomickou dimenziou rozdeľovania a kultúrnou dimenziou uznania zahrnúť tiež politickú dimenziu reprezentácie“ (Fraser, 2007, 156). Výsledkom je významná výzva teóriám sociálnej spravodlivosti. Tieto teórie, úplne zaujaté témami ako rozdeľovanie a uznanie, si doteraz nevytvorili nástroje pre reflektovanie adekvátnosti rámca. A preto je jasné, že zatiaľ nie sú schopné postihnúť špecifiká spravodlivosti v ére globalizácie.

Mnohí teoretici spravodlivosti tretiu dimenziu spravodlivosti opomenuli, a to na strane liberálneho ako aj komunitaristického prístupu k problematike spravodlivosti.<sup>4</sup> Dimenzia politického, ako treba pripomenúť, však nebola zaznávaná úplne. Pozornosť na ňu upriamovali predovšetkým teoretici deliberatívnej demokracie (Seyla Benhabib, Jürgen Habermas). Čo im vyčíta Fraser je, že „väčšina z nich mala relatívne málo čo povedať ku vzťahu medzi demokraciou a spravodlivosťou a nikto z nich nekonceptualizoval politické ako dimenziu spravodlivosti“.

Rozdeľovanie a uznanie, ktoré rozpracovala ako dve dimenzie spravodlivosti v polemike s Frankfurtským profesorom politickej filozofie Axelom Honnethom, sú samozrejme politické rovnako. Problém politickej participácie v zmysle reprezentácie však pracuje s pojmom politického v špecifickejšom zmysle. Týka sa konštituovania noriem a samotnej jurisdikcie. „Politické v tomto zmysle predstavuje scénu, na ktorej sa odohrávajú boje okolo prerozdeľovania a uznania. Politická dimenzia spravodlivosti ustanovuje kritériá sociálnej spolupatričnosti, teda určuje, kto je chápaný ako člen. Tým špecifikuje dosah ďalších dimenzií, pretože nám hovorí, kto je zahrnutý a kto vylúčený z okruhu tých, ktorých sa týka spravodlivé prerozdeľovanie a recipročné uznanie“ (Fraser, 2007, 159). Nastoluje otázku, či nevylučujú hranice politického spoločenstva chybné niekoho, kto má byť reprezentovaný? Takéto otázky reprezentácie sú špecificky politické. Sú konceptuálne odlišné od ekonomických a kultúrnych otázok a nemôžu na ne byť redukované, aj keď, ako možno vidieť, sú s nimi neoddeliteľne prepojené.

Vymedzenie rámca nie je ani zďaleka marginálnou otázkou, naopak je tým najpodstatnejším krokom v konceptualizácii globálnej spravodlivosti. Konštituuje naraz členov i nečlenov. Tieto rozhodnutia účinne vylučujú nečlenov z univerza tých, ktorí sú v spoločenstve oprávnení prejednávať záležitosti prerozdeľovania, uznania. Ak sú otázky spravodlivosti zasadené do rámca, ktorý chybné neberie zreteľ na niektoré osoby, plynú z toho špecifický druh nespravodlivosti: upieranie možnosti vznášať nároky na spravodlivosť v danom politickom spoločenstve.

Zásadným problémom globálnej spravodlivosti je teda, ako sa domnievame spoločne s Fraser otázkou, kto má byť chápaný ako subjekt spravodlivosti a aký rámec spravodlivosti

<sup>4</sup> Ide o významných teoretikov akými boli John Rawls, Ronald Dworkin, Alasdair MacIntyre alebo Michael Sandel.

zodpovedá podmienkam globalizácie. Na presné vymedzenie rámca postvestfálskeho usporiadania je ešte stále príliš skoro, aj napriek tomu sa však Fraser javí najslubnejšie princíp všetkých dotknutých. „Podľa tohto princípu majú morálne postavenie subjektu spravodlivosti všetci, ktorí sú dotknutí nejakou sociálnou štruktúrou či inštitúciou. Podľa tohto princípu nečiní z jednotlivcov subjekty spravodlivosti geografická blízkosť, ale ich prekrývanie sa v spoločnej štruktúre či inštitucionálnom systéme, ktorý konštruuje pravidlá, ktoré riadia ich sociálne interakcie, a teda formujú ich životné možnosti z hľadiska výhod a znevýhodnenia“ (Fraser, 2007, 171).

## PROBLÉM DEMOKRATICKÉHO DEFICITU

Dnes už myšlienka, že štátna teritorialita môže slúžiť ako výlučný nástroj sociálnej efektivity, ako sme ukázali, nie je prijateľná. V súčasných podmienkach nezávisí naša šanca žiť dobrý život len na vnútorných politike národného štátu, na území ktorého sa nachádzame. Aj keď nepochybne národné štáty zostávajú naďalej relevantné, dopady ich rozhodnutí sú zmierňované ďalšími štruktúrami, extrateritoriálnymi i neteritoriálnymi, ktoré spoločnosť determinujú prinajmenšom rovnako významne. Zostáva preto otázne, či by malo byť nastavenie normatívneho rámca výlučným privilegiom štátov a transnacionálnych elít alebo sa otvára priestor pre demokratizáciu tohto procesu. Predpokladáme totiž, že právo participovať na procese konštituovania, kto bude subjektom spravodlivosti, by sa nemalo obmedzovať.

Podľa Nancy Fraser je predzvesťou transformácie, predznamenávajúcou možnosti nových inštitúcií globálnej demokratickej spravodlivosti, Svetové sociálne fórum. Považuje ho za formu transnacionálnej verejnosti, v ktorej je možné zapojiť sa a prezentovať riešenia sporov o rámec. Napriek nasadenému úsiliu sa však aktivisti Svetového sociálneho fóra nemôžu pochváliť vysokou efektivitou svojej protestnej aktivity. Zanedbateľná účinnosť aktivít Svetového sociálneho fóra, ktorú si okrem iných všíma aj Iris Marion Young, spočíva v nedostatočnom premyslení cieľov. Sociálne fórum ako forma protestu postráda zmysel, pretože ako píše Young, bez spoločne zdieľaných cieľov (demokratických inštitúcií a globálnej spravodlivosti) sa šanca zaangažovaných uspieť znižuje. „Chápem dôležitosť zachovania kritického hlasu, ktorý stojí mimo a oceňujem hodnotu širokej a inkluzívnej diskusie, ktorá by mohla byť uzavretá len v prípade snahy o dosiahnutie zhody o cieľoch“ (Young, 2010, 230). Svetové sociálne fórum predstavuje príklad všeobecného protestu, ktorý je v konečnom dôsledku mierený proti systému, no práve takto všeobecne určené ciele mu odoberajú z údernosti.

Tak ako globalizácia zviditeľnila nedostatočnosť normatívnej teórie rámcovanej potenciálom národného štátu, tak rôzne protesty namierené proti neoliberalnej ideológii a globálnemu kapitalizmu zviditeľnili nespravodlivosť „nerovnej metapolitickej reprezentácie“ (Fraser, 2007, 175). Protesty proti zväčšujúcej sa nerovnosti v globalizovanej spoločnosti, prebiehajúce v ostatných týždňoch na Wall Street, sa nesú v znamení hesla: „My sme tých 98%“ (ktorí sa delia o 50% svetového bohatstva). Status quo sa stáva čoraz neznesiteľnejším pre majoritnú časť svetovej populácie. Ekonomická kríza, tak okrem iného, poukázala na alarmujúcu krízu demokracie a zdôraznila potrebu diskusie o možnostiach demokracie v epoche globalizácie. Absencia demokratických inštitúcií na globálnej úrovni, bráni v praxi snahám o prekonanie nespravodlivostí, ktoré generuje systém globálneho kapitalizmu. Tým odhaľuje hlboké prepojenie medzi demokraciou a spravodlivosťou. Boje za spravodlivosť v dnešnom globalizovanom svete preto nemôžu byť úspešné, ak sa nespoja v boji za metapolitickú demokraciu.

Rozhodnutia v otázke „kto“ (je participujúcim členom) sú stále viac chápané ako politické záležitosti, ktoré by mali byť riešené demokratickým spôsobom. Inými slovami, nie je možné ich vnímať ako výlučne technické otázky, ale ako naliehavú súčasť globálnej



spravodlivosti. Boje proti nespravodlivostiam, generovaným systémom globálneho kapitalizmu, odhaľujú nový typ demokratického deficitu, ktorý teória globálnej spravodlivosti musí reflektovať. Aj napriek skutočnosti, že úvahy o rámci globálnej spravodlivosti od Nancy Fraser sú už 14 rokov staré, v istom zmysle vyznievajú ako bezprostredná reakcia na aktuálne procesy riešenia dlhovej krízy v Európe, ktorých výsledkom je reálne vylúčenie prevažnej väčšiny ľudí z participácie na diskurzoch, ktoré determinujú ich životy, ako aj na metapolitických diskurzoch o tom, kto vlastne je a kto by mal byť participujúcim členom. Argument, že globálne demokratické inštitúcie sú vágnym pojmom a nikto presne nevie, ako by mali vhodne fungovať, by nemal prekážať diskusii o možnostiach ich konštituovania, pretože pojem reprezentatívnej demokracie v intenciách národných štátov sa postupne vyprázdňuje a môže byť len otázkou krátko času, kedy bude demokracia nahradená iným, z hľadiska trhu omnoho efektívnejším, nastavením mocenských vzťahov v spoločnosti.

## LITERATÚRA

1. BELLING, V. 2009. *Legitimita moci v postmoderní době. Proč potřebuje Evropská unie členké státy?* Brno : Muni press, 2009, 211 strán. ISBN 978-80-210-5081-5
2. FRASER, N. 2007. *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace.* Praha : Filosofia, 2007, 184 strán. ISBN 978-80-7007-251-6
3. ROBINSON, W. I. 2009. *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi.* Praha : Filosofia, 2009, 364 strán. ISBN 978-80-7007-305-6
4. YOUNG, I. M. 2010. *Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii.* Praha : Filosofia, 2010, 258 strán. ISBN 978-80-7007-341-4

## Obsah podľa abecedného zoznamu autorov

<b>Adamová, Veronika:</b> Tomáš Akvinský a jeho pohľad na človeka a spoločnosť v porovnaní s Aristotelom	141
<b>Ambrozy, Marián:</b> Vybrané problémy reflexie vedy u Martina Heideggera	101
<b>Čupková, Lunka:</b> Využitie neformálnej logiky pri edukácii poslucháčov humanitných vied	77
<b>Ďurek, Stanislav:</b> Erazim Kohák: Zodpovednosť ako základná kategória ekologickej etiky	63
<b>Fačkovcová, Silvia:</b> Úžitok ako základ morálky v prácach Davida Huma	151
<b>Gáliková Tolnaiová, Sabína:</b> Človek a filozofia v čase elektronických médií (K aktuálnosti filozofie komunikácie a médií)	19
<b>Garaj, Radovan:</b> Chardinova anticipácia fenoménu globalizácie	159
<b>Gogora, Andrej:</b> Úver a pojem	69
<b>Jakubovská, Kristína:</b> Revitalizácia tradície ukrajinského hopaka a jej vplyv na formovanie národnej identity Ukrajincov	221
<b>Jakubovská, Viera:</b> K niektorým problémom zobrazovania tela vo vizuálnom umení na konci 20. a začiatku 21. storočia	193
<b>Jonášková, Gabriela:</b> Problém slobody vo filozofii slovenských tolstojovcov	111
<b>Kaliský, Ján:</b> Miesto filozofie v kurikule etickej výchovy	91
<b>Klečková, Miroslava:</b> Sakralizácia politiky a jej interpretácia v diele N. A. Berďajeva	229
<b>Madaeva, Shahnova:</b> National and religious identification of traditional society in contemporary Uzbekistan	201
<b>Mayerová, Katarína – Hruška, Dušan:</b> Miesto filozofie v súčasnom sociálno-filozofickom priestore v kontexte premýšľania R. Rortyho	29
<b>Mitterpach, Klement:</b> Aktuálnosť filozofie	35
<b>Mravcová, Anna:</b> Problematika masovej kultúry a ohrozenie kultúrnej rozmanitosti	239
<b>Nezník, Peter:</b> Mechanika slobody	117
<b>Piaček, Jozef:</b> Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí	11
<b>Predanocyová, Ľubica:</b> Dva pohľady na statočnosť	125
<b>Sivák, Jozef:</b> O kríze autority	185
<b>Skačan, Juraj:</b> Spoločenská kríza v pozadí medzináboženského dialógu	207
<b>Souček, Ivan:</b> Iniciačné rituály, ich štruktúra a súčasná podoba	251
<b>St'ahel, Richard:</b> Výchova k občianstvu ako problém politickej filozofie	83
<b>Stachoň, Marek:</b> Kantove sociálno-politické úvahy a súčasnosť	133
<b>Šabíková, Kristína:</b> Politická participácia ako dimenzia globálnej spravodlivosti	257
<b>Špirko, Dušan:</b> Namiesto úvodu	5



<b>Štúr, Martin:</b> Aktuálnosť Unamunovej filozofie života a filozofie jazyka	49
<b>Ujházyová, Michalela:</b> Sociálne konflikty a projekt sociálnej rekonštrukcie	169
<b>Ukropec, Ján:</b> História a diskontinuita u Michela Foucaulta	177
<b>Vášek, Martin:</b> Podmienky a špecifiká dialógu (K filozofickej reflexii dialógu u R. Schaefflera a J. Polákovej)	57
<b>Žilová, Zuzana:</b> Nabokov a Foucault alebo tragédia postmodernej v románe Lolita	215