Liminarita a jej význam v súčasných antropológiách

Anton Vydra

Abstrakt: Príspevok sa zaoberá konceptuálnymi dejinami termínu liminarita od jeho prvého použitia Arnoldom van Gennepom a rozpracovaní v dielach Victora Turnera. Neskorší antropológovia tento termín prevzali a rozvinuli v nových kontextoch súčasnej spoločnosti alebo v rámci politického života a demokracie, kde slúži nielen ako filozofický koncept, ale aj ako analytický nástroj na výskum štruktúrovaných a neštruktúrovaných sociálnych fenoménov. Liminarita sa tak stala jedným z ústredných pojmov či metodologických nástrojov antropologického výskumu na prelome 20. a 21. storočia. Príspevok takisto ukazuje, ako možno tento pojem/nástroj aplikovať aj v iných kontextoch súčasnej filozofickej antropológie, resp. ako môže poslúžiť pri revízii jej súčasného obsahu.
Kľúčové slová: liminarita, hraničná situácia, In-Betweenness, antropológia, ľudská bytosť

> *No nie sme vari aj my vo všetkom len obyčajný vietor? A vietor, múdrejší než my, šumí celkom rád, rád si poletuje, je so svojím poslaním spokojný a ani ho nenapadne túžiť po stálosti a pevnosti, ktoré mu nie sú vlastné*.
> Montaigne, *Eseje* III, 13

Stojím pri bránke nášho pozemku. Ešte som doma, no už som aj na ulici. Sčasti som súčasťou svojho privátneho priestoru, sčasti som práve vykročil do verejného sveta iných, známych a neznámych ľudí. Stojím uprostred týchto dvoch odlišných priestorov a v tejto chvíli nepatrím ani jednému, ani druhému. Práve takúto situáciu bytia-uprostred (*in-betweenness*) opisuje antropologický pojem liminarity.[1]

Liminarita nie je len vecou prechodu z jedného priestoru do druhého, ale skôr samotnej prechodnej situácie, v ktorej sa na nejaký čas (len na okamih, krátkodobo alebo relatívne dlhodobo) zdržiavam. Označuje vymanenie sa alebo odtrhnutie od určitej štrukturálnej stavby, v tomto prípade od sociálnej štruktúry opísanej dvojicou súkromné/verejné

[1] Antropologická literatúra občas používa okrem výrazu *liminarita* aj zameniteľný tvar *liminalita*. Nejde o pojmové či sémantické odlíšenie. Vzhľadom na pôvodný tvar, aký tomuto pojmu vtlačil Arnold van Gennep, keď hovoril o liminárnych rituáloch (*les rites liminaires*), budeme používať v nasledujúcom texte formu liminarita a odtiaľ odvodené gramatické tvary, a to aj tam, kde niektoré preklady používajú druhý zo spomenutých výrazov.

alebo domáce/cudzie. Stojac pri bránke nie som – prísne vzaté – ani tu, ani tam.

Podobnú skúsenosť môže prežívať niekto, kto sa náhle alebo v dôsledku série udalostí ocitá v medzipriestore dvoch antagonistických politických presvedčení, napríklad medzi konzervativizmom a progresivizmom (alebo liberalizmom). Takýto človek sa sám nepokladá za príslušníka ani jedného prúdu, hoci na každom môže niečo oceňovať a niečo vystavovať kritickým námietkam. Často nebýva akceptovaný ani jednou z dvoch krajných pozícií.

Liminarita teda opisuje skúsenosť nejakého vychýlenia zo stanovených poriadkov a rámcov, zo schematických vzorcov alebo zo stabilizovaných, rutinných spôsobov života. V tomto zmysle ide o triviálny pojem, ktorým možno opísať tak úplne bežné, ako aj celkom výnimočné ľudské situácie. Nejde tu však o to, aby sme liminaritu chápali ako pozitívnu hodnotu akejsi nestrannosti, ktorá je lepšia než schematizovaná skúsenosť človeka vrhnutého do určitých životných situácií, v ktorých zastáva určité presvedčenia, či už politické, alebo iné.

Do liminárnych skúseností môžeme tak vstúpiť, ako ich vieme aj opúšťať – podobne ani ja neostanem po celý život stáť uprostred bránky nášho domu, ale vyberiem sa buď von, alebo sa vrátim domov. Neznamená to však, že väčšinu času trávime nevyhnutne v neliminárnom svete a len občas sa dostávame do prahových situácií, o ktorých je tu reč. Existujú celé epochy, ktoré sú časom nerozhodnutých (nie nevyhnutne nerozhodných) postojov. Môžem si byť vedomý toho, že sa ocitám v liminárnej situácii, a rovnako to môže latentne unikať mojej reflexii.

A predsa je liminárna skúsenosť zároveň aj formatívna (so všetkými úskaliami, ku ktorým takáto formácia môže viesť), keďže umožňuje odstup od zaužívaných rámcov myslenia a konania. Keď Descartes opisuje čítanie starých kníh ako rozhovor s minulosťou, použije ako príklad cestovanie do cudzích krajín, ktoré nám umožňuje kritickejšie posúdiť naše vlastné zvyklosti. Zároveň však dodá, že „keď cestujeme príliš dlho, nakoniec sa stávame cudzincami vo vlastnej krajine. A keď sa príliš zaujímame o veci, ktoré sa udiali v minulých storočiach, obvykle nakoniec takmer nevieme, čo sa deje v našej dobe“ (Descartes 2016, 12). Mohli by sme namietať použitím jeho vlastných slov: neunikne nám prítomnosť, ak by sme priveľmi sústredili svoju pozornosť na čítanie Descarta samého?

Vykročenie do cudzieho priestoru a dlhodobé zotrvanie v ňom by prinášalo podľa otca novoveku určitý druh slepoty voči aktuálnej situácii

človeka a spoločnosti. Sám Descartes si však nakoniec uvedomuje (presne v protiklade k svojmu tvrdeniu), že sa mu v živote nemohlo stať nič lepšie, než to, že jedného dňa opustil svoju krajinu a svoje knihy, aby študoval namiesto nich knihu sveta, resp. prírody (Descartes 2016, 14), a dodajme, že pri nej sa rozhodol zotrvať už po celý život. Prísne vzaté, pre Descarta nijaké návraty neexistujú, každým krokom sa stávame novými a novými cudzincami.

V skutočnosti však návraty nepozná ani liminarita. Aj tu je kľúčovým momentom zanechanie minulej skúsenosti, odumretie a následné znovuzrodenie, odlúčenosť a zmena postojov, aby sme použili výrazy antropológie rituálneho, ktoré boli blízke dvom hlavným protagonistom úvah o liminarite, Arnoldovi van Gennepovi a Victorovi Turnerovi. Liminarita bola opisovaná ako udalosť, pri ktorej v človeku zomiera jeho detské Ja, aby sa mohlo zrodiť jeho dospelé Ja. Návrat do detstva je možný už len ako snová skúsenosť, nostalgia, spomienka, no inak je medzi nimi hranica, ktorá bola raz a navždy definitívne prekročená. Aj dospelý je v detskom svete vždy už karteziánskym cudzincom.

Autori zaoberajúci sa liminaritou často prízvukujú, že pri nej máme do činenia tak s triviálnym, ako aj s kľúčovým pojmom, dokonca až s nástrojom na analýzu problémov v súčasných antropologických výskumoch, s ktorým však možno rôzne (aj neadekvátne) manipulovať. Ako väčšina pojmov, ktoré sa tešia širokým možnostiam ich použitia, aj tu hrozí, že sláva pojmu zatieni jeho obsah. Našou úlohou na nasledujúcich stránkach bude vytýčiť základné rysy toho, čo sa nazýva liminaritou a akú rolu treba tomuto pojmu/nástroju pripísať v súčasných antropológiách. Začneme pri zrode samotného pojmu u van Gennepa a pri jeho spopularizovaní u Victora Turnera. Potom sa posunieme k súčasným výskumom, ktoré tento pojem používajú ako analytický nástroj. A nakoniec sa dotkneme niekoľkých tém, v ktorých by bolo možné pracovať s týmto pojmom aj v oblasti filozofie ľudského, resp. ne-ľudského.

1. Liminarita a prechodové rituály

Za tvorcu pojmu liminarity sa pokladá Arnold van Gennep. Vo svojej, dnes už klasickej práci *Les rites des passages* opísal schému takýchto rituálov cez pojmy predliminárneho (odlúčenie, separácia), prahového (liminárneho, určeného bytím na pomedzí) a postliminárneho (zlúčenie, prijatie) (Gennep 2018, 18 a 25).

Gennep mal pod týmito tromi fázami na mysli proces rituálneho vstupovania jednotlivca do nejakého spoločenstva – dieťaťa medzi dospelých, slobodných ľudí medzi ženatých a vydaté, novica do rehoľného rádu či kňazského stavu, človeka žijúceho v rodičovskom dome do otvoreného a cudzieho sveta nových skúseností.[2] Rituál je tak preňho odlúčením sa z profánnej skúsenosti života a postupnou prípravou na vstup do numinózneho, sakrálneho, posvätného priestoru, pričom tejto sakrálnosti treba rozumieť v širokom zmysle ako situácii, do ktorej možno vstúpiť len splnením určitých rituálnych krokov alebo podmienok.

Gennep uvádza, že „človek, ktorý žije doma, vo svojom klane, žije v profánnosti. Len čo sa vydá na cesty a ako cudzinec sa nachádza v blízkosti táboriska neznámych ľudí, žije v posvätne. Každá žena pokladaná za vrodene nečistú je posvätná vzhľadom na všetkých dospelých mužov. Ak je v inom stave, stáva sa navyše posvätnou aj vzhľadom na ostatné ženy klanu s výnimkou svojich najbližších príbuzných a práve tieto ostatné ženy voči nej tvoria profánny svet, ktorý v tej chvíli zahŕňa aj deti a dospelých mužov. (…) Takéto zmeny stavu nemôžu nenarušiť život spoločnosti i jedinca“ (Gennep 2018, 19 – 20).

Gennep nazýva prahy aj zónami, keď hovorí napríklad o pohraničí, ktoré bývalo posvätným územím oddeľujúcim od seba dva národy. Prechod z jedného územia na druhé znamenal zdržať sa určitý čas v takejto zóne, v tomto pomedzí, a Gennep túto situáciu pripísal všetkým obradným štruktúram, ktoré narábajú s iniciáciou. Pre Gennepa v prahovej oblasti nejde už ani tak o akt *odlúčenia* (ten prebehol predtým), ani o akt *prijatia* (ten ešte len príde), ale o ústredný motív iniciačného rituálu, ktorým je *príprava* na prijatie (Gennep 2018, 24 – 25), na vstup do spoločenstva, na začlenenie do určitej formy vedenia života.

[2] Vynikajúcim príkladom rozporu medzi domácim a cudzím je v súčasnej literatúre román Afonsa Cruza *Princíp Anny Kareninovej*, kde hlavná postava doslova meria vplyv cudzoty (barbarika) na jednotlivca vo fiktívnych jednotkách nazývaných foby a deimy, ktoré boli násobkom času stráveného v danej vzdialenosti od domáceho prostredia. Vstúpiť na cudzie územie však pre hlavného hrdinu príbehu neznamená spočiatku dobrodružné a nadšené spoznávania cudzieho, motivácia je tu celkom iná: „Chcel som zájsť až na kraj sveta, ďaleko za šíravu viditeľnú z domu. Cítil som neochvejnú túžbu preskúmať územie barbarov a všetkým dokázať, že z týchto galejí sa dá vrátiť bez ujmy – bez morálnej ujmy. Nesmieme podľahnúť strachu, musíme si uvedomiť, že sme schopní vzdorovať zlu, spoznať ho, pozrieť sa mu do očí a dôrazne ho odmietnuť“ (Cruz 2023, 33). Ponechajme bokom, že veci sa napokon odohrajú mimo týchto očakávaní a prvotných presvedčení.

Je to práve pojem prípravy, ktorý je tu určujúci, lebo ten tvorí jadro prahovej skúsenosti – spája sa s ním systém príkazov, zákazov, prekážok, ktoré treba prekonať, alebo mét, ktorými treba prejsť. Tieto magické rituálne praktiky nemajú len náboženský alebo etnický charakter, ale sú aj súčasťou moderných spoločností: študent strednej alebo vysokej školy žije v prahovej oblasti medzi detstvom, ktoré opustil, a profesijnou budúcnosťou, na ktorú sa ešte len pripravuje plnením úloh zadaných školským systémom. „Ísť do niečoho bez prípravy" sa v sociálnych interakciách pokladá za nenáležité a zavrhnutiahodné. Nepripravenosť alebo nedostatočná pripravenosť (či dokonca obchádzanie stanovených mét alebo ich iba zdanlivé plnenie – napríklad plagiátorstvo alebo akademické podvádzanie) je známkou diletantstva alebo ignorovania základného procesu postupu na určitý spoločenský stupeň.

Pre Gennepa však ritualita troch prechodových fáz nemá iba čisto pozitívny antropologický alebo sociologický význam, ale transcenduje až na kozmickú rovinu, čoho svedectvom je posledná veta jeho knihy: „Spájať etapy ľudského života s etapami života živočíšneho a rastlinného a prostredníctvom akéhosi veštecké tušenia aj s veľkými rytmami Vesmíru je veľkolepá myšlienka" (Gennep 2018, 161).

Druhým autorom, ktorý sa zaslúžil o popularizáciu pojmu liminarity, bol Victor Turner. V knihe *The Ritual Process* (z roku 1969) použil van Gennepov pojem liminarity ako kľúčový pojem svojej antropológie: Turner píše: „Rysy liminarity alebo liminárnej osoby (‚človeka na prahu') sú nevyhnutne nejasné, lebo toto postavenie a táto osoba sa vymykajú alebo vypadávajú zo siete klasifikácií, ktoré za normálnych okolností stavy a postavenia rozmiestňujú v kultúrnom priestore. Liminárne bytosti nie sú ani tu, ani tam, nachádzajú sa medzi postaveniami, ako sú určené a usporiadané zákonmi, zvyklosťami, konvenciami a obradmi. (…) Liminarita je preto často prirovnávaná k smrti, k pobytu v lone, k neviditeľnosti, k temnote, bisexualite, k divočine alebo k zatmeniu Slnka či Mesiaca" (Turner 2004, 96).

Prahová osoba sa teda vyznačuje nejasnými kontúrami svojej vlastnej konštitúcie. Štrukturálny poriadok, v ktorom doteraz žila, je pre ňu minulosťou. Budúcnosť je síce horizontom, ale stále dosť vzdialeným na to, aby sa s ňou mohla identifikovať – nemá s jej štrukturálnym svetom nijakú skúsenosť. Prahová osoba je v situácii prechodu z jedného poriadku do iného. Vystavená neistotám a napätiam, vykorenenosti a odcudzeniu,

naráža na hranice toho, čo dosiaľ pokladala za ľudské, za typickú ľudskú situáciu. V tejto podobe má toto uvažovanie blízko k pojmu „hraničnej situácie", ako ho rozpracoval Karl Jaspers, keď hovoril o tom, že na takúto situáciu reagujeme buď tým, že si pred ňou zatvárame oči a tvárime sa, akoby jej nebolo, alebo ju uchopíme v zúfalstve a opätovnom nájdení seba samých (Jaspers 1996, 17). Turnerom opísané obrazy však neodkazujú len na existenciálne, ale aj na kultúrne motívy. Ponúkajú stručný depozit kultúrnych alebo imaginatívnych foriem, ktoré ponúkajú možnosť aspoň nejasnej identifikácie liminárnej osoby s určitým typom situovanosti ešte nevyhranenej ľudskej bytosti.

Obraz smrti tu však môže fungovať ako model, no iba vtedy, ak sa smrť zároveň chápe ako prechod – napríklad, k inej forme existencie, ak už nie k nesmrteľnosti. Ak by to tak nebolo, smrť by bola poslednou limitou ľudského života, ale nie liminárnou skúsenosťou. V obraze smrti tak musí byť prítomný okamih znovuzrodenia, vzkriesenia, prerodu, prechodu do novej dimenzie skúsenosti. Staré mýtické a náboženské praktiky vytvárali predpoklady na funkčnosť tohto obrazu aj jeho spájaním so spánkom ako prechodovým štádiom z jednej bdelosti (unavenej) k druhej (oddýchnutej a obnovenej). Zomierajúci človek alebo hoci aj smrtka bývajú v západnom umení zobrazovaní ako už ne-ľudské bytosti: zostáva z nich síce ešte čosi, čo pripomína človeka, no je to už iná bytosť, odtrhnutá od typiky bežného človeka.

Iným obrazom, ktorý Turner opisuje, je pobyt v lone. Aj tu však obraz dospieva k nejasnostiam: ak je pobyt v lone prechodom, aká bola predošlá štrukturálna situácia vyvíjajúceho sa plodu? Ak je prechodom, tak prechodom od čoho k čomu? Keby Turner použil obraz pôrodu, možnože by tým vystihol rysy liminarity o niečo lepšie.

Pre Turnera je však druhým kľúčovým termínom, ktorý sprevádza jeho úvahy o antropológii, pojem *communitas*. *Communitas* nie je bežný, rutinný život v spoločnosti, ale život v komunite, ktorá sa vymanila z bežných sociálnych štruktúr. Patriť do *communitas* znamená ocitnúť sa v spoločnosti žijúcej na prahu, niekedy doslova na okraji spoločenského diania. Pre Turnera by bola spoločnosť, v ktorej by absentovali takéto liminárne *communitas*, len telom bez mäsa, len skeletom, ktorému chýba život, bola by len *body* bez *flesh*. Turner o tom takto aj sám hovorí, keď spoločnosť a *communitas* prirovnáva ku kolesu, ktorého náboj a lúče (špice)

si vyžadujú aj onú medzeru, dieru, prázdnotu uprostred: „Communitas, ktorá má neštruktúrovanú povahu a predstavuje ‚živé mäso' vzájomnej previazanosti ľudí, teda to, čo Buber nazýva *das Zwishenmenschliche*, môže byť spodobnená ako ‚prázdnota uprostred', ktorá je však nevyhnutná na to, aby štruktúra kolesa mohla fungovať" (Turner 2004, 124).

Odkaz na Buberov pojem „ríše medzi", toho, čo sa nachádza uprostred Ja a Ty (Buber 1997, 150 – 152), je tu príhodný z viacerých ohľadov, no spolu s nemeckým filozofom dialógu, ktorého zaujímala téma človeka na okraji (ba až na okraji priepasti), možno povedať – a Turner by sa pod to zaiste iba podpísal –, že po rozpade určitého obrazu sveta nasleduje pre človeka – ktorý sa tým stal sám sebe problémom, stratil istoty doteraz jasne štruktúrovaného sveta a stratil aj svoj bezpečný domov – ako ďalšia fáza nová otázka o sebe samom. „Dá sa však ukázať," upokojuje Buber, „že od každej takejto krízy k nasledujúcej a od tej opäť k ďalšej vedie cesta" (Buber 1997, 32, a podobne na strane 92). Pre Bubera je každodennosť vždy pretkaná nekaždodennosťou (Buber 1997, 98), a to sú práve tie situácie, ktoré van Gennep a Turner nazývali onými *sacra*, posvätnosťou, ktorá tvorí živé telo v živote spoločnosti.

2. Bývanie v krajine nikoho

Gennepov a Turnerov koncept liminarity nezapadol v dejinách, ale rozvíjajú ho v súčasnosti aj ďalší antropológovia. Spomedzi nich je azda najznámejší Bjørn Thomassen. Thomassen nie je len interpretátor textov svojich predchodcov, ale pokúša sa zapojiť liminaritu do súčasného antropologického výskumu na viacerých úrovniach a robí z nej akýsi novodobý hermeneutický kľúč: „Liminarita nie je len tak hocijaký pojem, ale pojem, pomocou ktorého možno myslieť a ktorý poukazuje na určitý druh interpretačnej analýzy udalostí a skúseností. Liminarita nevysvetľuje a nemôže ‚vysvetľovať'. V liminarite neexistuje istota týkajúca sa výsledku, ale skôr svet nepredvídateľnosti, v ktorom sa udalosti a myšlienky – a vlastne aj samotná ‚realita' – môžu uberať rôznymi smermi" (Thomassen 2015, 42). Poznámka o tom, že liminarita nemôže nič vysvetliť, no napriek tomu možno cez ňu interpretovať sociálny svet, odkazuje, nepochybne, na Wilhelma Diltheya a jeho klasické rozlišovanie medzi prírodnými a duchovnými vedami. Bol to napokon Dilthey, kto tvrdil, že „niet človeka ani veci, ktorí by boli pre mňa iba predmetom" – môžu byť vo vzťah ku mne

aj tým, „čo obsahuje vnútornú blízkosť alebo odpor, odstup či cudzosť“ (Dilthey 1980, 238).

Vráťme sa však k Thomassenovi. To, čo je uňho zaujímavé, sú jeho analýzy možností, ktoré koncept liminarity ponúka. Tieto možnosti sa týkajú troch prístupov: liminarita z hľadiska samotného subjektu liminárnej skúsenosti, ďalej z hľadiska času a napokon z hľadiska priestoru (Thomassen 2015, 48). Thomassen tieto tri dimenzie ďalej člení takto: liminarita z hľadiska skúseností subjektu sa môže týkať indivídua, sociálnej skupiny (pod čím má na mysli napríklad menšiny alebo kohorty) alebo napokon celej spoločnosti, ba až civilizácie.

Z časového hľadiska sa liminarita prejavuje vo forme okamihov (keď ide o náhle udalosti, akými sú smrť blízkeho človeka, rozvod, krst), období (v nejakom krátkodobom časovom rozsahu, ktorý môže zahŕňať hoc aj jeden či viac rokov.

Z perspektívy spoločnosti sú to napríklad vojny alebo revolučné udalosti) a epoch (kam patria generácie alebo aj storočia; príslušnosť k nejakej menšine, k nejakej náboženskej obci, k určitému spôsobu myslenia – napríklad k modernite).

A napokon, priestorový rozmer liminarity je podľa Thomassena určený špecifickými prahmi (naša bránka pri dome, ale patria tu aj nezaradené heslá v klasifikačných schémach či otvory ľudského tela), ďalej oblasťami a zónami (medzištátne hranice, kláštory, väzenia, letiská, čakárne a podobne) a ako tretí modus sú to krajiny alebo väčšie regióny či dokonca kontinenty (skrátka, ide o kultúrne odlišnú krajinu uprostred iných národných a štátnych celkov).

Tieto Thomassenove rozlíšenia umožňujú antropológii pracovať s pojmom liminarity na rôznych úrovniach a v rozličných škálach.

Jedným z príkladov takéhoto využitia liminarity ako nástroja sú práce politického antropológa Haralda Wydru, ktorý liminárne situácie stotožňuje s kritickými okamihmi, ktoré menia celé politické smerovanie krajín. Liminarita je uňho charakterizovaná otrasmi, ktoré rozkladajú rutinné spôsoby myslenia a politických praktík a môžu viesť k rôznym, aj negatívnym dôsledkom. Jedným z príkladov takto pochopených liminárnych situácií alebo krízových sociálnych skúseností sú podľa neho revolúcie. Na nich sa ukazujú dva typy myslenia, ktoré nazýva predmoderné a moderné alebo ešte inak: usmernené myslenie a fantazijné, snové uvažovanie.

Wydra o tom píše takto: „Kým rutinná politika sa vyznačuje skôr usmerneným myslením, liminárne situácie generujú fantazijné myslenie, ktoré osciluje medzi hmlistými, ale silnými víziami budúcnosti, a dogmatickou, často mytologizovanou verziou histórie.[3] Popieranie reality čerpá z archetypálnych pamäťových obrazov, ktoré sa dostávajú do popredia v impulzoch a vášňach uvoľnených pri kritických udalostiach. Pozastavujú ‚normálne', cieľavedomé, racionálne ‚usmernené myslenie' a nechávajú do popredia vystúpiť ‚fantazijné myslenie'. Vo chvíľach vojny, sociálnych revolúcií alebo rozpadu politických štruktúr je usmernené myslenie oslabené, lebo racionálny jazyk a strategické myslenie sa v takých chvíľach len ťažko artikulujú" (Wydra 2007, 247). Príkladom fantastického myslenia boli podľa Wydru predstavy leninistov o rýchlej zmene sociálnej štruktúry a myslenia vtedajšieho Ruska, ale rovnako by nimi mohli byť aj mnohé súčasné fantazijné predstavy o úplne novej blízkej budúcnosti, ktoré sú niekedy viac zbožným prianím a snom revolucionárov než reálnym výsledkom demokratického úsilia uplatniť niektoré zásadné zmeny vďaka dohodám s inými politickými subjektmi v rámci zastupiteľskej demokracie.

Liminarita, na ktorú tu naráža Harald Wydra, je teda vykoľajením zo zaužívaných spôsobov prítomného myslenia (tu najmä politického) a zasneným vizualizovaním nejasne kontúrovanej budúcnosti. V inom svojom texte však Wydra chápe liminaritu ešte trochu inak, tentoraz ako súčasť demokratického spôsobu myslenia, ako základnú a trvalú neistotu, ktorá je pre demokraciu typická.

Demokratický spôsob vládnutia z princípu odmieta alebo až podvracia – tvrdí Wydra – akékoľvek sedimentované formy hierarchizácií a štruktúr (Wydra 2015, 183). Demokratizačné procesy sú teda vždy postavené proti prisilnej a nedotknuteľnej stabilite autoritárskych režimov. Autoritárske režimy potláčajú akékoľvek úsilie o emancipáciu jednotlivcov alebo skupín, takže ak sa v týchto politických systémoch podaria pokusy o emancipáciu, je to podľa Wydru len preto, lebo to umožnili liminárne podmienky rozpadajúceho sa systému. A práve tu sa Wydra vracia k van

[3] Zatiaľ čo prvému typu myslenia zodpovedajú futuristické, neraz iracionálne a nadšené vízie „krásneho nového sveta", druhý typ označuje reakčné politické myslenie zakladajúce sa na národných mýtoch, o ktorých napríklad René Bílik hovorí ako o základe konštruktu národa ako „imaginatívneho spoločenstva" utváraného práve v tradovaných kolektívnych predstavách (Bílik 2021, 47).

Gennepovým a Turnerovým rituálom prechodu, lebo emancipáciu chápe doslova ako „opustenie otcovskej autority", resp. ako odlúčenosť, separáciu, vykročenie za hranice domáceho: „Sociálna antropológia skúmala rituály prechodu ako akty separácie v konkrétnych životných svetoch ľudí… U jednotlivcov sa emancipácia často zhoduje s ukončením životného cyklu a zasvätením do inej časti života, ako je to pri prechodoch z maternice do života, z dospievania do dospelosti alebo zo života do smrti. Analogicky aj demokracie v skutočnosti dospievajú až prostredníctvom procesov prechodu" (Wydra 2015, 184).

Takto pochopený demokratizačný proces je však neustálou reakciou na stabilizované formy „otcovských" vlád a režimov, dokonca aj takých, ktoré boli chápané vo svojom čase ako demokratické, no zostarli vo svojom schematizme. Demokratický pohyb je neustálym obnovovaním, ktoré sa nevyhnutne rozchádza s minulosťou, ktorá ho vôbec umožnila. Pripomína to Kuhnove úvahy o normálnej vede a anomálii, ktorá privádza vedu do krízy a znemožňuje jej ďalej riešiť dovtedajšie vedecké hádanky (Kuhn 1997, 76). Nová paradigma však nemôže byť chápaná ako finálne štádium, ale ako otvorený systém, ktorého „hádanky" možno raz opäť nebude možné ďalej riešiť. Podobne je to s Wydrovým chápaním demokracie, ktorá – povedané trochu poeticky – dospieva tým, že dospieva ku kríze a separácii od minulosti a zakladá stav, ktorý raz nevyhnutne povedie k ďalšej kríze. Martin Buber – ako sme videli – by však ihneď dodal, že základným tmelom týchto dramatických premien je napriek pocitom beznádeje cesta.

Harald Wydra píše: „Ako nosiče demokratickej predstavivosti sa vášnivé záujmy opierajú o sociálne komplexné hraničné skúsenosti, ktoré prekračujú spoločenské hierarchie a politické štruktúry. Hoci sa takéto limitné alebo hraničné zážitky vyvinuli, spája ich dvojitý paradox, že demokracia je systém vlády, ktorý udržiava miesto moci prázdne. V demokracii zostáva miesto moci prázdne v tom zmysle, že nijaká časť spoločnosti, nijaká inštitúcia, nijaká strana ‚nevlastní' štát" (Wydra 2015, 186). Toto „miesto moci" – pomyselný trón trónov, na ktorý sa usilujú zasadnúť autoritári – ostáva a musí ostať v demokracii prázdne. A demokratické vlády musia kontrolovať jeho dlhodobú, trvalú neobsadenosť. Preto môže Wydra povedať, že „demokracia je mocou nikoho" (Wydra 2015, 187).

Tieto úvahy tak vedú Wydru k presvedčeniu, že rituály prechodu, o ktorých hovorili van Gennep a Turner, sa neodohrávajú len v širokom

rámci spoločenských zmien (ako ich opísal Thomassen), ale aj v politických procesoch – či už je to demokratizačný pohyb, alebo revolucionarizmus či reakcionárstvo. Van Gennepove fázy predliminárneho, liminárneho a postliminárneho rituálu tu majú svoju osobitú podobu: odlúčenie od starých hierarchií a rutinných systémov, ďalej proces straty identity, príslušnosti k zavedenému poriadku, akési politické *in-between* (Wydra to nazýva pobývaním v krajine nikoho), a napokon fáza zasvätenia do nového poriadku a identifikácia s ním. Také sú van Gennepove princípy liminarity, keď sa aplikujú na politickú realitu.

3. Nové otázky

Znamená to, že môžeme liminaritu podobným spôsobom voľne aplikovať na rôzne ďalšie fenomény? Možno banálnou liminárnou trojicou (odlúčenie, nezaradenosť, prijatie) vysvetľovať alebo – čo je aj presnejšie – *analyzovať* akékoľvek sociálne pohyby? Spravidla áno, ale s opatrným pochopením základného rámca toho, čo sociálni a politickí antropológovia rozumejú pod liminárnymi situáciami. Nepochybne tomu zodpovedali aj fázy premien vedeckých paradigiem (ako sme sa o tom zmienili v prípade Kuhna) alebo racionálne formovaného vedeckého pokroku (ako mu rozumel napríklad Gaston Bachelard).

Filozofia zaoberajúca sa antropologickými výskumami môže rovnako dobre zachytávať tieto momenty. Dlho dominujúce esencialistické opisy toho, kto a čo je človek, prešli fázou otrasov, ktoré rozložili alebo nahlodali dovtedajšiu pevnosť pojmu človeka. Descartov „pán a vlastník prírody" (Descartes 2016, 47) stratil v 20. storočí pod vplyvom politických zmien, ale aj nových objavov v biológii, antropológii, sociológii, etnografii a tiež po explózii environmentálnych a virologických problémov tak svoju dominanciu, ako aj svoj pomyselný majetok. Ak v politike podľa Haralda Wydru musí ostať miesto moci prázdne, tak v prípade človeka a jeho vzťahu k svetu a prírode to platí prinajmenšom rovnako, ak nie ešte viac. Človek nie je bytosť sediaca na eminentnom tróne prírody, je jednou z jej súčastí, alebo inak, je súčasťou, ktorá má svoje problémy a musí si nachádzať svoje spôsoby a nástroje na to, ako ich bude riešiť – na rozdiel od zvierat, ktoré si vynašli svoje „metódy", ako sa vyrovnávajú so *svojím* prostredím (Canguilhem 2017, 46).

Celé dvadsiate storočie predstavovalo antropologický zlom alebo narušenie zastaralých esencialistických filozofií človeka. Či už to bol

Sartrov a de Beauvoirovej antiesencializmus, alebo Merleau-Pontyho kritika „hotového", dospelého a schematizovaného človeka, voči ktorému sme dovtedy vymedzovali dieťa, divocha, blázna alebo zviera (Merleau-Ponty 2008, 37), alebo dokonca Foucaultov filozofický, čiastočne mlčanlivý smiech nad všetkými reflexiami, ktoré chcú vychádzať z človeka, aby tak dospeli k pravde (Foucault 2004, 349) – vždy išlo o rovnaký proces narušenia prevládajúceho názoru a odlúčenie sa od neho.

Hľadanie novej definície človeka tak zodpovedalo fáze nezaradenosti, neschopnosti identifikovať sa s novou rolou, novým pojmom a posunutým miestom, ktoré má človek zastávať v kozme (aby sme parafrázovali názov slávnej Schelerovej knihy). A akú rolu v tom ešte len zohrajú transhumanizmus, pojem človeka 2.0, umelá inteligencia či podobné úvahy o nových možnostiach vyrovnávania sa s pojmom človeka? Tretia fáza – prijatie do novej situácie – sa v našom storočí len sotva začala. Stojíme na rozhraní, v liminárnej zóne ľudského a nie-ľudského alebo niečoho, o čom ešte nevieme alebo sa zdráhame povedať, do akej miery sa možno s ľudským stotožniť. Vieme hľadať diferencie nie-ľudského, animálneho života a správania, života a správania vírusu, napodobenín ľudského v umelej inteligencii, v ľudskom vylepšovaní a genetických manipuláciách, ale stále nedokážeme – napriek mnohým pokusom – dospieť k plauzibilnej novej definícii ľudského, ktorá by bola oným posvätným priestorom alebo numinóznom, ku ktorému smeruje liminárny proces.

Povedané s Wydrom, emancipovali sme sa, no zároveň treba dodať, že sme ostali nezačlenení, rozčesnutí medzi starým a zle fungujúcim pojmom a novými očakávaniami, ktoré niekedy sľubujú viac, než dokážu poskytnúť. V tomto zmysle sa filozofická antropológia ocitla vo veku svojej revízie, reštrukturalizácie a rekonštitúcie. Nedosiahla však ešte svoju postliminárnu fázu, hoci poniektorí by ju už radi privítali na scéne. Ak by sme mohli použiť výraz „antropologickí revolucionári", označoval by tých, ktorí sa prirýchlo ponáhľajú k novému pojmu človeka, no ako vravel Harald Wydra, neraz uviaznu v hmlistých víziách nejasnej a fantazijnej budúcnosti. Tí ostatní budú musieť postupovať pomalšie a hľadať vo vzájomnej diskurzivite zhodu v tom, ako by sme mohli úspešne redefinovať tú pozoruhodnú bytosť, ktorou sami sme.

Michal Zvarík napísal, že „pravá ľudskosť je skôr v tom, kým máme byť, než v tom, kým aktuálne sme" (Zvarík 2020, 20). V týchto slovách sa ozýva

dichotómia normatívnych a deskriptívnych prístupov k otázke človeka. Podobne – no tentoraz s dôrazom už nie ani tak na normatívny, ale až na volitívny aspekt – sa vyjadril na začiatku 20. storočia Léon Brunschvicg, keď v knihe *Introduction à la vie de l'esprit* napísal, že „ľudskosť je nevyhnutným prostredníkom medzi jednotlivcom, ktorým sme, a duchom, ktorým chceme byť" (cit. podľa Tierzi 2022, 228), pričom výraz „duch" označoval pre francúzskeho filozofa istú kultúrne formovanú kolektívnu mentalitu.[4]Filozof liminarity by však povedal, že toto hľadané autentické humánno sa ukazuje skôr ako medzník vkliesnený doprostred toho, aký je na jednej strane náš postoj k tomu, čím sme sa definovali doteraz, a na druhej to, ako reagujeme a sme ochotní pripravovať sa na budúcnosť, ktorej podobu ešte nepoznáme, hoci si ju s akoukoľvek mierou jasnosti predstavujeme. Je v tom prítomná neistota, strach, nadšenie, nezaradenosť, nepokoj, krehkosť, očakávanie, fantazijné predstavy, racionálne anticipácie, nádej, beznádej a tak ďalej. Sme ako novici, ktorých zbavili minulosti, aby ich pripravili na prijatie nového poslania. A nútené mlčanie novicov je krotením hlasov, ktoré sa priveľmi ponáhľajú prehovoriť.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí".

Literatúra

BÍLIK, R. (2021): *Mýty a slovenská literatúra alebo od Pišťanka ku Kalinčiakovi (a späť)*. Bratislava: Literárne informačné centrum.

BRUNSCHVICG, L. (1954): *Écrits philosophiques. Tome second: L'orientation du rationalisme*. Paris: PUF.

BUBER, M. (1997): *Problém člověka*. Preložil M. Skovajsa. Praha: Kalich.

CANGUILHEM, G. (2017): *Poznávání života*. Preložili J. Fulka, Š. Grimmich, M. Haloun, J. Lockenbauer, L. Šarkadyová. Praha: Karolinum.

CRUZ, A. (2023): *Princíp Anny Kareninovej*. Preložila Z. Greksáková. Bratislava: Portugalský inštitút.

[4] O niekoľko rokov neskôr Brunschvicg (1954, 146) v diskusii k svojej prednáške z roku 1923 Histoire et philosophie povie, že „v oblasti fyziky sa dnes nachádzame v privilegovanom okamihu, keď ľudstvo, uvažujúc o pokroku myšlienok, môže jasne vidieť svoju vlastnú budúcnosť."

DESCARTES, R. (2016): *Rozprava o metodě*. Preložil K. Šprunk. Praha: OIKOYMENH.

DILTHEY, W. (1980): *Život a dejinné vedomie*. Preložil M. Žitný. Bratislava: Pravda.

FOUCAULT, M. (2004): *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Preložili M. Marcelli a M. Marcelliová. Bratislava: Kalligram.

GENNEP, A. van (2018): *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Preložila H. Baguivinová. Praha: Portál.

JASPERS, K. (1996): *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. Preložil A. Havlíček. Praha: OIKOYMENH.

THOMASSEN, B. (2015): Thinking with Liminarity. To the Boundaries of an Anthropological Concept. In: HORVATH, A., THOMASSEN, B., WYDRA, H. (eds.): *Breaking Boundaries. Varieties of Liminarity.* New York, Oxford: Berghahn, 39 – 58.

TIERZI, P. (2022): *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism: Philosophy, History and Science in the Third Republic*. London: Bloomsbury Academic.

KUHN, Th. S. (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Preložil T. Jeníček. Praha: OIKOYMENH.

MERLEAU-PONTY, M. (2008): *Svět vnímání*. Preložila K. Gajdošová. Praha: OIKOYMENH.

MONTAIGNE, M. de (1966): *Eseje*. Preložil V. Černý. Praha: Odeon.

TURNER, V. (2004): *Průběh rituálu*. Preložila L. Kučerová. Brno: Computer Press.

WYDRA, H. (2007): *Communism and the Emergence of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

WYDRA, H. (2015): Liminarity and Democracy. In: HORVATH, A., THOMASSEN, B., WYDRA, H. (eds.): *Breaking Boundaries. Varieties of Liminarity.* New York, Oxford: Berghahn, 183 – 204.

ZVARÍK, M. (2020): Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka. In: ŠAJDA, P. (ed.): *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 8 – 24.