

para/DOXA



Tomáš Púchly, Anton Vydra
(eds.)



para/DOXA

Para/DOXA
Zborník študentských príspevkov

Tomáš Púchly, Anton Vydra (eds.)

Trnava 2023

Recenzenti

doc. Mgr. Peter Fraňo, PhD.

doc. Mgr. Lukáš Jeník, PhD.

© Filozofická fakulta TU v Trnave, 2023

Trnava

Filozofická fakulta TU v Trnave 2023

ISBN 978-80-568-0587-9

Obsah

Úvod (Tomáš Púchly, Anton Vydra) 7

PROBLÉMY

Roman Pikulík
Tvorivosť technologických obrazov 11

Pavla Minarovičová
Kognitívne vylepšenie človeka
a problém osobnej identity 21

Ján Mičko
Vyrovnávanie sa s krízou judaizmu
optikou Jozefa Dov ber Solovejčika 31

Tomáš Púchly
Stručné pojednanie o hľadaní pôvodu
spoločenského konfliktu 43

INTERPRETÁCIE

Lucia Oravec Koreňová
O fenoméne šialenstva 57

Ľubica Pinková
Voľba väzňa v jaskyni 69

Nikola Bakšová
Téma lásky vo filozofii Tomáša Akvinského 81

Filip Knižka
O istote alebo „cogito ergo sum“ 89

Úvod

Tomáš Púchly, Anton Vydra

Písanie textov patrí k filozofickému spôsobu života. Študent filozofie sa do tejto aktivity zapája od prvého okamihu, keď vstúpil do tejto oblasti. Jeho prvé seminárne práce sú zároveň aj prvými pokusmi, ako premýšľať cez text. Každá ďalšia práca je vylepšovaním argumentačných schopností, práce so zdrojmi, so štylistikou, s kritickým čítaním textov. Niečím úplne odlišným od vypracovania bežných seminárnych prác je však prezentácia príspevkov na konferencii a príprava rukopisu na publikovanie pred verejnosťou.

Práve o to sa odvážne pokúsili študenti, ktorí sa zúčastnili 1. apríla 2023 prvého ročníka študentskej filozofickej konferencie para/DOXA v kultúrnom centre Malý Berlín v Trnave, Kolokvia doktorandov 24. marca 2023 na Filozofickej fakulte TU v Trnave či rok predtým na študentskej konferencii Hereditas, ktorá sa konala 12. marca 2022 z dôvodu vtedy platných pandemických opatrení výhradne online.

Samotné prezentácie príspevkov boli sprevádzané diskusiami, v ktorých zazneli niekedy námietky, inokedy návrhy a dodatky, alebo sa viedli polemiky o sporných témach. Konferencia je takto miestom dialógov, je to agora súčasnej odbornej diskusie. Prax vedcov a výskumníkov si tu však tentoraz vyskúšali študenti. Ako inak by totiž mali vstupovať do života svojho odboru, ak nie napodobňovaním činnosti tých, ktorí v ňom profesionálne pracujú?

No prezentácia príspevkov na konferencii je jedna vec, inou je príprava týchto materiálov na publikovanie. Je to obrovská skúsenosť s tým, ako vzniká súborné dielo, zborník, ktorý sa riadi určitými pravidlami. Text nie je len jednoduchým napísaním práce, ale je prepisovaný, editovaný, vylepšovaný, dopĺňaný. Takto to bolo aj v prípade ôsmich príspevkov, ktoré sme zaradili do tohto zborníka študentských prác.

Rozdelili sme ich na dve skupiny: problémy a interpretácie. V prvej časti ide o články, ktoré sledujú určité problémové okruhy filozofických skúmaní. Roman Pikulík sa zaoberá povahou technologických obrazov u Viléma Flussera. Pavla Minarovičová sa venuje otázke kognitívneho vylepšenia a morálnemu problému, či takéto vylepšenia menia pravé Ja človeka. Ján Mičko sleduje problematiku krízy v náboženskej filozofii litovsko-amerického rabínskeho filozofa Jozefa Dov ber Solovejčika. Tomáš Púchly sa zaoberá pôvodom spoločenského konfliktu v samotnej povahe ľudského bytia.

Druhú časť tvoria práce, ktoré majú výrazne interpretačný charakter. Lucia Oravec Koreňová píše o fenoméne šialenstva cez čítanie Michela Foucaulta a fenomenologických prístupov Martina Heideggera a Medarda Bossa. Ľubica Pinková sa rozhodla porovnať Platónovo slávne podobnenstvo o jaskyni z dialógu *Štát* s Kierkegaardovou koncepciou prechodu z estetického do etického štádia. Nikola Bakšová sa venuje Tomášovi Akvinskému a jeho chápaniu lásky v *Sume teologickej*. A napokon Filip Knižka polemizuje s Wittgensteinovou kritikou karteziánskej istoty a pochybovania.

Zaiste, ambíciou týchto textov nie je bezvýhradné vyriešenie problémov, ktorým sa venujú, ale sledujú inú motiváciu: písanie a publikovanie je cesta k zdokonaľovaniu svojich akademických zručností. Študent ešte nie je výskumník, ale to, že sa rozhodol participovať na výskumnej praxi týmto spôsobom, je zrkadlom vitality študentského filozofického života.

Naše poďakovanie patrí všetkým tým, ktorí sa na konferencii, ako aj na ostatných študentských podujatiach podobného typu aktívne zúčastnili, tým, ktorí tvorili ich kritické publikum, pedagógom za ich podnety a reakcie, kultúrnemu centru Malý Berlín za poskytnutie priestorov a Filozofickej fakulte TU v Trnave za možnosť vydat' tento zborník pod jej hlavičkou.

Možnože filozofické texty, ktoré tvoria tento zborník, vyvolajú veľa otáznikov. No nerodí sa filozofický diskurz práve tam, kde niekto položil otázku?

PROBLÉMY

Tvorivosť technologických obrazov

Roman Pikulík

Abstract

We are living in an informational age. The world is becoming more and more interconnected and production of information grows increasingly rapid day by day. In the realm of the internet and multimedia, texts are being sidelined by photographs, videos and computer-generated pictures, often in a form of so-called memes. In this article we interpret this societal phenomenon of the dominance of visuality over linear forms of multimedia using a conceptual model starting with texts through images understood as a surfaces of meaning demanding interpretation all the way to so-called technological images representing scientific notions in a way of „windows open to the world.“ Towards the end of the article we discuss the notion of creativity as conceptualized in the relation to technological images and mediation of reality.

Keywords

Flusser, Creativity, Technological Images, Chess, Reality

Otázky pravdy a klamu, skutočnosti a fikcie musia byť preformulované vo svetle multimédií, ak sa chceme vyhnúť neplodnosti akademizmu.
Flusser 2002

Podľa jednej z legiend o pôvode šachu dal perzský kráľ, ktorý mal rád hlavolamy, svojmu najbystrejšiemu dvoranovi príkaz vymyslieť niečo, čo by mu skrátilo dlhú chvíľu. Dvoran pred kráľa predstúpil s hrou pozostávajúcou z dre-

vených figúrok, ktoré odlišovala len farba, a s herným plánom v rozmere osem krát osem políčok, ktoré boli tiež buď biele, alebo čierne. Kráľ bol hrou nadšený. Keď sa pýtal, čo si dvoran za tento vynález žiada, dostal odpoveď, že len toľko zrníek pšenice, koľko sa zmestí na šachovnicu. Nech však dajú na prvé políčko jedno zrnko, na druhé dve, na tretie štyri, na štvrté osem atď. Kráľ sa potešil, že sa nemusí lúčiť so zlatom či inými drahými kovmi a rozkázal svojím matematikom spočítať koľko pšenice je dlžný. Na hrôzu dvorných matematikov sa množstvo pšenice na tridsiatom prvom políčku prehuplo cez miliardu. Veľmi rýchlo si uvedomili, že kráľ sľúbil vynálezcovi viac pšenice, než sa urodí na celej zemi (Eriksen 2018, 78 – 79).

Eriksen (2018, 98 – 102) podobne ukazuje, že ako povestné zrnká pšenice v tomto príbehu rastie okolo nás aj počet kníh, časopisov, článkov, fotografií či videí. V kyberpriestore vizuálne médiá priamo vytláčajú text v prospech čoraz strohejšieho a fragmentovejšieho „obsahu“ či tzv. *content* (Eriksen 2018, 62 – 65). Vplyv tohto návalu informácií všetci cítíme. No dá sa k tejto dominancii vizuálneho hypertextu niečo povedať nielen z hľadiska sociológie či estetiky, ale aj filozofie ako takej?

Domnievame sa, že pojem technického obrazu Viléma Flussera a tvorivosť, ktorá sa s týmito obrazmi spája, môže byť použitá ako plodný model pre súčasný výskum médií a ich vplyvu na (sociálnu) realitu. Na nasledujúcich riadkoch ho predstavíme.

Flusser chápe obraz ako plochu, ktorá nesie význam a poukazuje na niečo „tam vonku“. Obrazy nám majú ako abstraktné zjednodušenia štyroch dimenzií na dve urobiť toto „tam vonku“ predstaviteľným. Premietnutie štyroch dimenzií „z“ a „do“ abstrakcie Flusser nazýva imagináciou. Imaginácia je nevyhnutná na interpretáciu obrazu, ktorá spočíva v syntéze „dvoch tendencií: tej, ktorá sa prejavuje v obraze, a tej, ktorá je vlastná divákovi“ (Flusser 1994, 8). Z toho vyplýva, že obrazy nie sú jednoznačné ako napríklad číslo, ale mnohoznačné, teda vyžadujú interpretáciu. Obrazy nám však nepredstavujú „zmrazené“ udalosti, ale majú

takpovediac „magické vlastnosti“ – vytvárajú časopriestor, v ktorom vládne večný návrat toho istého: „Časopriestor, ktorý je obrazom vlastný, nie je ničím iným než svetom mágie, v ktorom sa všetko opakuje a v ktorom má všetko svoj podiel na... súvislosti celku“ (Flusser 1994, 9).

Obrazy nám podľa Flussera sprostredkovávajú „skutočnosť“ podobne ako písmo. Písmo však svojou linearitou narúša magickosť obrazov, ktoré sa medzičasom nakopili tak, že sa stali pre človeka cudzími a nezrozumiteľnými (Flusser 1994, 9 – 10). Preto sa niektorí pokúsili obrazy zničiť a dostať sa cez ne k „skutočnosti“. „Ich metóda spočívala v tom, že vytrhávali obrazové prvky (*pixels*) z povrchu a radili ich do riadku. (...) A tým prekódovali kruhový čas mágie v lineárny čas histórie“ (Flusser 1994, 9 – 10). Takto vzniká pojmové myslenie, ktoré je abstrakciou ešte vyššieho rádu než imaginatívne, lebo jeho dimenzie tvoria iba priamky. A predsa má písmo vzťah k obrazu, keďže texty sú podľa Flussera metakódom obrazu, ktorý ho vysvetľuje. Zároveň však aj obraz môže dopĺňať text a tým ho taktiež vysvetľovať (Flusser 1994, 11). Flusser si však všíma aj to, že s objavom fotografie prišiel nový druh obrazov – vytvorený tentoraz prístrojmi. Tieto technologické obrazy už na prvý pohľad nepotrebujú interpretáciu, pretože svet reflektuje svetelné a iné lúče a tieto premieta do obrazu: „Zdanlivo nesymbolický, objektívny charakter technických obrazov vedie diváka k tomu, že sa na nich nepozera ako na obrazy, ale ako na okná. Dôveruje im ako vlastným očiam. (...) Ich kritika nie je analýzou ich výroby, ale analýzou sveta“ (Flusser 1994, 14).

Ide tu o zdanie. Technologické obrazy ontologicky predstavujú vedecké teórie, z ktorých vzišli a ktoré vysvetľujú. Preto je ich možné kritizovať len ako vedecké pojmy (Flusser 1994, 12 – 13). Taktiež sú vždy ideologické, lebo funkciou aparátov je dávanie zmyslu a toto dávanie zmyslu sa vždy deje z určitého stanoviska, t. j. perspektívy. Podľa Flussera je teda vždy ideologické. Zároveň tu stále ide o obrazy, takže môžeme hovoriť aj o novej mágii. Zatiaľ čo mágia tradičného obrazu sa zvyčajne šíri formou

„mýtu“, mágia technologických obrazov má formu realizácie „programov“: „Mýty sú modely, ktoré sa predávajú ústne a ktorých autor – ‚bôžik‘ či ‚Boh‘ – stojí mimo komunikačného procesu. Programy sú oproti tomu modely, ktoré sú predávané písomne a ktorých autori (...) stoja vo vnútri komunikačného procesu“ (Flusser 1994, 15 – 16).

Technické obrazy dokážu do seba poňať ako normálne obrazy (napr. plagát), tak aj texty (napr. články na obrazovke počítača). Podľa Flussera tak technické obrazy pôsobia ako „vodné priehrady“ postavené z vedeckých teórií, do ktorých všetko, vrátane vedeckých teórií vstupuje a stáva sa večne reprodukovateľným. Tak sa lineárny čas ponára späť do magického, vytváraného tentoraz technologickými obrazmi. Technické obrazy do seba vťahujú celé dejiny a vytvárajú neustály kolotoč spoločenskej pamäti (Flusser 1994, 17 – 18). Už nebude treba interpretovať obrazy ani texty, lebo technickým obrazom veríme ako vlastným očiam. Z histórie prechádzame do epochy postdejín: „Byť vo fotografickom univerze znamená prežívať (...) svet vo funkcii fotografie. (...) Každé jednotlivé konanie možno rozdeliť do jednotlivých fotografií, slúžiacich ako modely. Táto existencia, v ktorej (...) všetko hodnotenie a konanie môže byť rozložené do bodových prvkov (tzv. „bitov“), je, zaiste, známa: je to univerzum robotov. (...) Univerzá aparátov robotizujú človeka i spoločnosť“ (Flusser 1994, 63).

Fotografia dnes už nie je dominantnou technickou protézou, ak si však na jej miesto doplníme slovo „informácia“, táto myšlienka sa stane veľmi aktuálnou. No na to, aby sme pochopili spoločenské konzekvencie technologického obrazu, musíme pochopiť genealogický vývoj abstrakcií. Flusser ho modelovo podáva v piatich krokoch:

Prvý krok: Zviera a človek plne spojený s prírodou sú úplne ponorení do prostredia okolo seba, do štvorrozmerného časopriestoru, ktorý ich oboch obopína. Hovoríme tu o základnom stupni konkrétneho prežívania.

Druhý krok: Naši biologickí predchodcovia stáli zhruba od 2 000 000 do 40 000 rokov stáli ako subjekty „oproti“ okoliu pozostávajúcemu z manipulovateľných ob-

jektov. Ide o stupeň manipulovania a uchopovania. Na tomto stupni sa nachádzajú predmety ako napríklad kamenný nôž či postavičky.

Tretí krok: *Homo sapiens sapiens* vsunul medzi seba a okolie imaginárnu, dvojrozmernú mediačnú zónu, skrze ktorú uchopoval a manipuloval okolie. Táto mediačná zóna je stupňom názorov a imaginácií. Nachádzajú sa na ňom tradičné obrazy ako napríklad jaskynné maľby.

Štvrtý krok: Pred zhruba štyrmi tisícmi rokov bola medzi človeka a jeho bezprostredné okolie vsunutá ďalšia mediačná zóna, t. j. zóna lineárnych textov. Ide o stupeň chápania, rozprávaní a histórie.

Piaty krok: S postupným pokrokom kultúry sa texty ukázali byť nespoľahlivé. Nedovoľovali už nijaké sprostredkujúce obrazy, stali sa nenázornými. Následne sa rozpadli na bodové prvky, ktoré bolo treba zložiť. Prišli sme na stupeň kalkulovania a komputovania, na ktorom sa nachádzajú technické obrazy.

Tento model nepredstavuje schému kultúrnych dejín, ide skôr o poukázanie na to, ako spoločnosť genealogicky prechádzala od jedného stupňa abstrakcie k ďalšiemu (Flusser 2001, 12 - 13). Flusser ďalej rozvíja „rebrík“ od konkrétneho prežívania až k abstrakcii technologických obrazov. Podľa neho sa v tomto univerze pohybujeme počas celého nášho života: z každej jednotlivej abstrakcie prechádzame do druhej. Každá jednotlivá abstrakcia nám odoomyká nový pohľad na svet.

Prvá abstrakcia: Človek má na rozdiel od iných primátov ruky, ktoré mu umožňujú zastaviť predmety z okolia, teda „konat“. Tak sa prostredie života rozpadá na dve oblasti: na oblasť „pochopených“ predmetov a na oblasť „rozumejúceho“ ľudského subjektu. Takto sa subjekt vyníma zo životného prostredia a to, čo zostáva, je trojrozmerné univerzum predmetov, ktoré sa majú skúmať. Toto univerzum môže informovať jedine subjekt, čoho dôsledkom vzniká kultúra.

Druhá abstrakcia: Ruky sú pod kontrolou očí. Oko síce vidí len povrch objektov, ale zároveň vidí viac než to, čo

môžu ruky obsiahnuť. Vidí súvislosti a môže utvárať predobrazy budúceho konania. Túto analýzu okolností, ktoré predchádzajú konaniu možno nazvať „svetovým názorom“. Ide o abstrahovanie hĺbky z okolia. Vzniká tak imaginárna oblasť medzi subjektom a okolím – tradičné obrazy.

Tretia abstrakcia: Obrazy predstavujú „situácie“, s ktorými sa prostredníctvom týchto obrazov stretávame. Obrazy sú dvojrozmerné, čo je dôvod, prečo sa správajú kruhovo, t. j. jeden preberá význam od druhého. Tak vstupujeme do magického univerza. Ak ich chceme zbaviť magickosti, musíme po nich prejsť prstami a takpovediac vyzdvihnúť predstavu a uložiť ju do jednorozmernosti riadkov. Takto vzniká pojmové univerzum, univerzum textov.

Štvrtá abstrakcia: Texty sú lineárne rady podobajúce sa radám počítadla usporiadaného podľa pravidiel. Spoznali sme, že tieto pravidlá neobjavujeme, ale že ich do okolia vkladáme, napr. s našimi vedeckými teóriami a tým sa môžu stať potenciálne inými. Týmto poznaním sa pravidlá destabilizujú a analyzované okolie sa rozpadá na roj častíc, pričom píšuci subjekt sa rozpadá na roj informačných bodov. Zostávajú len očiam a hmatom neprístupné body. Tieto body sú však kalkulovateľné a môžu byť zložené pomocou stláčania tlačidiel na technických aparátoch. To stláčanie vytvára komputáciu, mozaikové skladanie bodových prvkov: technické obrazy. Toto univerzum má zrekonštruovať pochopiteľnosť okolia (Flusser 2001, 14 – 15).

Vidíme teda, že samotným technologickým obrazom je v tomto modeli inherentná kreativita, lebo rekonštruujú a ozrejmujú „skutočnosť“, ktorá bola zahľtená tradičnými obrazmi a textami, takže sa stala nezrozumiteľnou. Skutočnosť je teda vždy určitým spôsobom sprostredkovaná. Navyše, Flusser sa venuje kreativite špecificky a definuje ju ako „zámerné vytváranie nepravdepodobných situácií“ (Flusser 2001, 86). Tieto nepravdepodobné situácie predstavujú informácie v opozícii voči „prirodzeným informáciám“, ktoré sú podľa Flussera vytvárané nezámerne a majú tendenciu k entropii a úpadku na základe druhej vety zákona o termodynamike. Celá úloha kultúry a člo-

veka vôbec sa vyjavuje ako kontinuálny vzdor voči entropickej tendencii „prírody“. Sám Flusser (2001, 91) pritom definuje človeka ako „negatívne entropickú tendenciu“.

Aké dôsledky z tejto definície človeka plynú pre spoločenskú skutočnosť a tvorivosť v jej rámci? Ako vlastne vznikajú informácie, okolo ktorých Flusserova metaforika univerza technologických obrazov „tancuje“?

Flusser poukazuje na to, že tvorivosť a vznik informácií boli historicky doménou buď Boha, alebo autorov, ktorí konajú z božskej inšpirácie (Flusser 2001, 84). Títo autori patria k mytologizovanému vnímaniu skutočnosti, v ktorej sa istá vrstva autorov alebo nejaký božský Autor venujú *creatio ex nihilo*. „Skutočnosť“ je tu niečo, čo sa stalo presne tak, ako sa to stalo, lebo táto „skutočnosť“ bola vytvorená buď mimo času, alebo v hlavách a rukách „veľkých mužov“ či génirov (Flusser 2001, 94).

No dá sa pýtať: Nemohlo tu – hoci aj náhodne – dôjsť k vzniku iného druhu sveta? Nie sú napríklad aj niečo také pevné ako tzv. „prírodné zákony“ skôr našou interpretáciou než niečím stálym „tam vonku“? Ak tento typ otázok pripustíme, nevystáva nám tu „skutočnosť“ nie ako súhrn vysloveného Logu, ale ako z nášho hľadiska hlúpa hra kociek, v ktorej sa z dlhodobého hľadiska musia uskutočniť aj tie najnepravdepodobnejšie situácie, až nakoniec všetky tieto „hody“ vyústia do entropie, teda tepelnej smrti (Flusser 2001, 84 – 86)?

Paradoxne pri tejto „hlúpej“, neintencionálnej hre vznikajú informácie ako syntézy predchádzajúcich informácií, pričom prvotné informácie predstavujú práve nepravdepodobné situácie. Toto platí aj pri ľudskej tvorbe, teda s Flusserom povedané, pri tvorbe negatívne entropických tendencií, akurát s tým rozdielom, že títo „hádzu kocky“ zámerne a tým vytvárajú sieť dialógov, ktorú podľa Flussera (2002, 86) možno nazvať „vnútorným“ dialógom spoločnosti. Kreativita sa môže udiat, aj keď nepravdepodobné situácie – informácie vytvára jedna entropická funkcia, no ani tu, tvrdí Flusser, nejde o striktné individuálne Ja, keďže konkrétne Ja sa vždy ukáže ako „vešiak relácií“. Sme Ja iba vtedy, keď sme pre iných (Flusser 2002, 89).

Z tohto dôvodu Flusser často hovorí o tvorivosti ako o dialogickej sieti. Samotný vznik informácie vysvetľuje aj on na príklade šachovej hry. Stratégiou tejto hry je podľa Flussera chytiť oponenta do pasce a tým nad ním zvíťaziť. Šach sa teda zdá byť procesom s nulovým súčtom: niekto vyhrá, niekto prehrá ($1 - 1 = 0$) a nakoniec sa figúry vrátia do východiskovej pozície, takže sa vlastne nič nevytvorilo a participanti „zabili“ čas.

Akokoľvek nám to môže pripomínať dnešný parlamentný diskurz, Flusser poukazuje na to, že vyššie opísaný jav nevykresľuje samotný priebeh hry. V priebehu hry pred participantmi vyvstávajú dobrodružné situácie – „šachové problémy“ –, ktoré dokážu svojou krásou vytlačiť zaujímavosť výhry. Už tu nejde o „zápas“, ale o „dialóg“, v ktorom sú prezentované problémy a riešitelia navrhujú riešenia, pričom premýšľajú (komputujú) diametrálne väčšie množstvo informácií, než sa na šachovnici konkrétne vyjaví. Šachová hra stimuluje negatívne entropickú tendenciu a vyjavuje ju ako huizingovský *homo ludens*, ktorý je fascinovaný tvorením tak otázok, ako aj odpovedí na ne v rámci dialógu. Nejde pritom už o dialóg expertov alebo nejakej vybranej vrstvy, ale o dialóg hráčov s neúplnými informáciami. Pochovaním eminentnosti „Autorov“ v prospech „hráčov s neúplnými informáciami“ spôsobí jednak skepticizmus voči autoritám, jednak výbuch informácií a naratívov, keďže možnosť tvorby informácií sa s príchodom technologických aparátov a technologických protéz radikálne demokratizovala (Flusser 2002, 96 – 99).

Človek ako negatívne entropická tendencia je v spoločnosti, v ktorej je „skutočnosť“ sprostredkovaná technologickými obrazmi, postavený pred nutnosť pokladať túto „skutočnosť“ za niečo pohybujúce sa na pomedzí viditeľného a neviditeľného (Virilio 2010, 14). Tvárnosť sveta je tak vždy záležitosťou tvorivých, relatívnych činiteľov.

Literatúra

ERIKSEN, T. H. (2018). *Tyranie okamžiku: Rýchly a pomalý čas v informačnom veku*. Brno: Doplněk.

FLUSSER, V. (2002). *Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FLUSSER, V. (1994). *Za filozofii fotografie*. Praha: Hynek.

FLUSSER, V. (2001). *Do univerza technických obrazů*. Praha: Osvu.

VIRILIO, P. (2010). *Estetika mizení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Mgr. Roman Pikulík

1. ročník doktorandského štúdia

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

917 43 Trnava

Kognitívne vylepšenie človeka a problém osobnej identity

Pavla Minarovičová

Abstract

Progress in medicine and technology can lead to the realization of a specific advancement of humanity. Cognitive enhancements could lead to overcoming basic thinking capacities. Bioethicists have raised a range of important concerns about improving technologies, from claims that they may exacerbate inequality to questions about the ethical implications of modifying moral character. One of the concerns expressed with cognitive enhancements is that using the issue enhancement reduces or undermines the user's authenticity. Following this problem, philosophers ask the fundamental question of what makes a kind of real activity a human activity.

Keywords

Bioethics, Enhancements, Cognitive Enhancement, Authenticity, Personal Identity

Úvod

O vylepšení můžeme hovořit v různých oblastech. Vylepšenia môžeme nadobudnúť aj vlastným úsilím, napríklad fyzické vylepšenie nadobudneme správnym cvičením a podobne. V tejto štúdii však budeme hovoriť len o takých vylepšeniach, ktoré sú za hranicou bežných ľudských schopností, a ktoré sú za hranicou toho, čo vie človek nadobudnúť dennodennou rutinou. Budeme hovoriť o vylepšeniach (*enhancements*), ktoré sú možné len s pomocou technológií a modernej medicíny. Základné rozdele-

nie je na psychické a fyzické vylepšenie. Kognitívne vylepšenie (*cognitive enhancement*), ktorým sa budeme zaoberať, možno zaradiť do kategórie psychických vylepšení, lebo manipuláciou kognitívnych funkcií môže prísť k psychickým zmenám a zmene psychických prejavov.

1. Vylepšenia

Existuje veľa možností ako vylepšiť človeka. Medzi vylepšenia, ktoré často nevnímame týmto spôsobom, patrí napríklad užívanie tabletiiek na zvýšenú koncentráciu študentov alebo užívanie rôznych doplnkov na zlepšenie výkonu športovcov. Aj tieto príklady sú signálom toho, že ľudia nie sú spokojní s kapacitou vlastných funkcií (Agar 2014, 1). Neustále prahnutie človeka po zlepšení (alebo vylepšení) môžeme pozorovať aj historicky. Snahu o kontinuálne sebazlepšovanie môžeme nazývať rôzne, napr. ako vývoj, rast, rozvoj, pokrok a pod. (Kuře 2020, 100). Potreba dosiahnuť viac a zlepšiť naše schopnosti patrí k antropologickému základu ľudského života. Vedecký (medicínsky a technický) rozvoj súčasne ponúka mnoho možností, ako môžeme dosiahnuť požadované zlepšenie základných ľudských funkcií.

„Neustále presahovanie daností a už dosiahnutého, priebežné zdokonaľovanie, je antropologickou konštantou patriacou k samotnému základu ľudského života. Uskutočňovanie možností ako transcendovanie daného značne zintenzívnila a urýchlila technika a vôbec celkový vedecko-technický rozvoj a pokrok. *Enhancement* sa tak stáva miestom, kde sa stretáva praľudská túžba po rozvoji, pokroku a zlepšovaní podmienok života s novými technickými možnosťami“ (Kuře 2020, 100).

Vývojom vedy a techniky výrazne posúvame hranice intenzity zlepšení. Psychofarmakológia bola a asi aj naďalej bude najbežnejším prostriedkom na zlepšenie kognitívnych funkcií (Glannon 2015).

Kognitívne vylepšenie sa týka zásahov do mozgu, ktoré zlepšujú pozornosť, koncentráciu a spracovanie informácií v procesoch, akými sú uvažovanie a rozhodovanie. Podľa

W. Glanona (2015) existujú tri hlavné koncepcie kognitívneho zlepšenia: augmentácia, zmenšenie a optimalizácia.

Augmentácia je koncepcia, ktorá považuje zásahy do mozgu za vylepšenia, pretože zlepšujú niektoré funkcie tým, že zvyšujú jeho schopnosť robiť to, čo normálne robí. Zmenšenie je iná koncepcia, ktorá zas tvrdí, že niektoré funkcie možno zlepšiť zmenšením rozsahu toho, čo robia. A napokon optimalizácia považuje za vylepšenie akýkoľvek zásah, ktorý je zameraný na optimalizáciu špecifickej triedy funkcií spracovania informácií.

Psychofarmaká sa v medicíne bežne používajú pri liečbe psychických porúch, keďže účinkujú na psychické funkcie človeka. Stav psychiky priamo ovplyvňuje kognitívne funkcie. Ovplyvniť, resp. vylepšiť vnímanie a duševný výkon nemusíme len farmakologickým spôsobom, ale aj priamo fyzikálne (Kuře 2020, 133). Medzi fyzikálne metódy patria „najmä transkraniálna magnetická stimulácia (*transcranial magnetic stimulation*, TMS) a hĺbková stimulácia mozgu (*deep brain stimulation*, DBS). Tie sú klinicky používané na zlepšenie mentálnych funkcií a nálad u pacientov trpiacich neuropsychiatrickými chorobami, ktoré zostávajú farmakorezistentné a pre ktorých liečbu (zatiaľ) nemáme iné metódy“ (Kuře 2020, 134 – 135).

Kognitívne úpravy človeka predstavujú množstvo rôznych zásahov, ktoré zlepšujú kognitívne funkcie a modifikujú poznanie a psychiku, ako napríklad modifikácia mravného vnímania alebo morálne vylepšenie, ktorého úlohou je vytvoriť morálne lepších ľudí: „Morálny *enhancement* ako epistemická modifikácia prináleží ku kognitívnemu *enhancementu*. Obsahuje však aj vôľové a emočné prvky, ktoré sa týkajú vnímania a nálady, čím druhotne patria aj k *enhancementu* nálad“ (Kuře 2020, 134 – 135).

Rovnako ako iné kognitívne vylepšenia aj morálne vylepšenie človeka otvára otázku osobnej identity a autenticity. Môžeme vytvoriť morálne „lepších“ ľudí, ktorí budú stále rovnako autentickí? Môžeme povedať, že ich rozhodnutia budú slobodné? Povedzme, že pravidelne užívame

liek, ktorý nám spôsobuje podstatne „lepšie“ morálne vnímanie a rozhodovanie, vzbudzuje v nás zvýšený pocit zodpovednosti, empatie a pod. Bude rozhodnutie, ktoré spravíme pod vplyvom lieku, stále naše autentické rozhodnutie? Bude sa rozhodovať naše „pravé Ja“ alebo sa bude rozhodovať naše „vylepšené Ja“? Posilnenie afektívnych stavov je spôsobom, ako zmeniť „prirodzený“ emocionálny život človeka pomocou umelých prostriedkov. Emócie sú väčšinou vylepšené/upravené farmakologicky, to znamená pomocou psychotropných liekov na životný štýl navrhnutých v súlade s najnovšími poznatkami výskumu mozgu (Kraemer 2011, 51 – 64). Trendom sa stáva, že aj zdraví ľudia, ktorí netrpia psychickou poruchou alebo nežiadúcimi psychickými stavmi (napríklad depresiou) v medicínskom zmysle, dnes užívajú psychofarmaká, aby sa cítili lepšie a zvýšili svoju sociálnu výkonnosť.¹

Medzi diskutované formy kognitívneho zlepšenia nepatria len psychofarmaká (ktoré sú najviac dostupnou formou). Okrem stimulačných liekov sem patria aj transkraniálna magnetická stimulácia, rozhrania mozog-počítač a dokonca aj genetické modifikácie.

Kognitívne zlepšenie možno chápať ako stratégiu hľadania prospechu, ktorú používajú zdraví jedinci na zlepšenie kognitívnych schopností, ako je učenie, pamäť, pozornosť alebo bdelosť. Mnohé z tvrdení uprednostňujúcich kognitívne zlepšenie (napr. súvisiace s vyššou produktivitou a autonómiou) alebo proti nemu (napr. súvisiace so zdravotnými rizikami a sociálnymi očakávaniami) sa opierajú o tvrdenia o ľudskom blahobyte a ľudskom rozkvet

¹ Zo stratégií neuroenhancementu, ktoré sú v obehu, sa Kraemer zameria na psychofarmakologické zlepšenie a antidepresívum fluoxetín, selektívny inhibitor spätného vychytávania serotonínu známy ako Prozac. Je to zvlášť rozšírená droga a o filozofických otázkach a sociálnych účinkoch sa už vykonal značný výskum. Kraemerov príspevok do diskusie spočíva v odpovedi na otázku: „Dá sa emocionálna autenticita alebo neautenticnosť odvodiť z prirodzenosti alebo umelosti použitých látok?“, teda „Vedie konzumácia Prozacu a podobných nových psychofarmakologických liekov k neautentickým emóciám, alebo by mohla viesť k emocionálnej autenticke“ (Kraemer 2011, 51 – 64)?

(Racine, Sattler, Boehlen 2021). Teda o rovnaké tvrdenia a presvedčenia, ktoré sa opakovali naprieč storočiami, tvorili a tvoria (ako sme už spomenuli) antropologickú konštantu patriacu k základu nášho života.

2. Osobná identita

Bioetici vyjadrili celý rad vážnych obáv týkajúcich sa technológií zlepšovania, napríklad otázky o etických dôsledkoch užívania drog na úpravu nášho morálneho charakteru. Biotechnológie na zlepšenie kognitívnych funkcií vyvolali otázku autenticity kognitívneho vylepšenia, teda za akých podmienok kognitívne vylepšenie znižuje alebo podkopáva autenticitu používateľa (Gordon 2022).

Prístup k odpovedi na otázku autenticity znamená postaviť sa ku komplexnej otázke, ako najlepšie charakterizovať povahu „pravého Ja“, kde kľúčovým je rozlíšenie medzi esencialistickými a existencialistickými prístupmi k pravému Ja. Podľa Emmy C. Gordonovej (2022) existuje sľubný alternatívny spôsob riešenia otázky, ktorý sa vyhýba tomuto teoretickému rozdeleniu a dôkaz o účinnosti tohto alternatívneho prístupu sa nachádza v literatúre o emocionálnej autenticite. Stratégia v diskusiách o emocionálnej autenticite je v zmene východiskového bodu v samej otázke autenticity – z otázky o autentickom Ja vedie podľa Gordonovej k otázke o autentických postojoch a hodnoteniach.

Esencialisti vidia pravé Ja ako základnú časť nás samých: objaviť pravé Ja z esencialistického pohľadu znamená vykonať cestu sebaobjavovania. Najautentickejší sme pravdepodobne vtedy, keď sme „prirodzení“ a nezmenení. To znamená, že používanie liekov alebo akýchkoľvek vylepšení na zlepšenie kognitívnych funkcií a na zmenu našich už existujúcich schopností nás vždy robí menej autentickými (Gordon 2022).

Existencialisti podľa Gordonovej zdôrazňujú dôležitosť autenticity voľby kým sa stať, pričom voľby prejavujúce autenticitu sú voľbami v súlade s hodnotami, ktoré by sme podporili pri reflexii: „v kontexte, v ktorom je položená

otázka kognitívneho vylepšenia autenticity – v kontexte, ktorý obsahuje protichodné postoje biokonzervatívnych a bioprogresívnych bioetikov na zlepšenie kognitívnych schopností – bude ťažké obhájiť konkrétnu teóriu pravého ja, ktorá sa javí ako vyvolávajúca otázka. Uvažujme napríklad, že esencialistické pohľady na pravé ja sú prirodzene spojené s biokonzervativizmom a existencialistické názory s bioprogresivizmom (alebo transhumanizmom)“ (Gordon 2022).

D. Wasserman a S. M. Liao vychádzali z východiskového bodu, ktorý sa nezameriava na otázky o „pravom Ja“, ale na otázky o pravosti emócií (Wasserman, Liao 2008, 178 – 192). „Otázky o emocionálnom zlepšení a autenticite vyplývajú z podobných obáv ako tie, ktoré sú jadrom debát o kognitívnom zlepšení. Napríklad, ak sa niekto rozhodne užiť drogu, aby si vyvolal pocity šťastia alebo smútku, sú jeho emócie vyplývajúce z užívania drogy menej autentické“ (Gordon 2022)? Podľa Wassermana a Liaa (2008) existujú štyri nevyhnutné podmienky pri posudzovaní, či je daná emócia autentická:

1. Schopnosť reagovať – ak droga zabránila našim emóciám (šťastiu alebo smútku) vo vývoji v reakcii na zmeny okolností, potom to, čo cítime v dôsledku užívania tejto drogy, je neautentické.

2. Neexkluzivita: táto podmienka odkazuje na schopnosť mať naraz niekoľko významných emócií. Ak sa má emócia posilnená drogami považovať za autentickú, musí byť taká, aby sme mohli zároveň prejavovať aj iné emócie.

3. Proporcionalita – podmienka proporcionality autentickej emócie hovorí, že autentické emócie sú primerané ich objektu. Vo všeobecnosti by sme napríklad nepocitovali rovnaký smútok zo smrti cudzieho človeka ako zo smrti milovanej osoby. Použitím podmienky proporcionality by chceli Wasserman a Liao označiť emócie vyvolané drogami alebo ovplyvnené drogami ako neautentické, lebo im chýba táto nuansa a majú jednoducho rovnakú intenzitu bez ohľadu na to, o aký objekt ide (Gordon 2022).

4. Nedostatok odcudzenia – drogy na zlepšenie emócií môžu spôsobiť, že sa človek bude cítiť odcudzený od svojho predchádzajúceho ja kvôli zmenám v reakciách vyvolaných drogou, ktoré sa líšia od predchádzajúcich vzorcov reakcie. Zmeny v emocionálnych dispozíciách musia byť zámerne také, aby súvisiace emócie boli autentické spôsobom, ktorý nie je narušený pocitom odcudzenia.

Emócia teda môže byť menej autentická v závislosti od toho, či v danom prípade zlyhala jedna alebo viacero z týchto podmienok (Wasserman, Liao 2008).

Ústrednou oblasťou na posudzovanie námietok autenticity voči kognitívnemu zlepšeniu bola oblasť, v ktorej hlavné strany sporu zaujímajú postoje k pravému Ja (t. j. esencialistické názory, existencialistické názory a hybridné názory). Nový prístup navrhol vyhýbať sa debatám o povahe pravého Ja; posunutím cieľovej otázky na otázku kognitívneho vylepšenia autenticity zistíme, ako čo najlepšie vysvetliť potrebné podmienky (Gordon 2022).

Emma Gordon navrhuje – napriek súčasnej diskusii medzi esencialistami a existencialistami – inú cestu k otázke o osobnej identite a autentickosti, pričom sa opiera o výskum D. Wassermana a S. M. Liaa. Produktívnejšie otázky, ktoré si treba klásť, sú otázky o tom, aké sú najlepšie nevyhnutné podmienky pre autentickosť emócií a ako ich najlepšie formulovať.

Záver

Rozvoj medicíny a technológií, psychofarmák a neurotechnológií predstavuje stále nové možnosti na vylepšenie. Etické otázky zamerané na kognitívne vylepšenia majú čoraz širší záber. Kognitívne vylepšenia pomocou neurotechnológií predstavujú novú oblasť s mnohými etickými výzvami. Pre štúdium etických aspektov vývoja pri použití technológií sa vyvinula samostatná časť bioetiky – neuroetika (Kuře 2020, 140): „Je možné, že tieto technológie a ich sociálna implikácia umožnia vznik novému typu

ľudskej spoločnosti, ktorá bude nielen postindustriálna, ale aj postinformačná, výrazne poznamenaná predovšetkým neurotechnologiami. Túto spoločnosť budúcnosti americký evolučný biológ Zack Lynch nazýva ‚neurosociety‘, šíriace sa neurotechnologie dávajú vznik novému typu ľudskej spoločnosti, spoločnosti postindustriálnej, postinformačnej: ‚neurospoločnosti‘.“

V tomto príspevku sme sa venovali podstate a možnostiam kognitívnych vylepšení. Zistili sme, že vylepšenia môžu zmeniť naše psychické vlastnosti, pričom sa logicky vynorila otázka o „pravom Ja“, o autenticite ľudskeho bytia. Autori D. Wasserman a S. M. Liao predstavujú dobrý návod, ako by mohli bioetici v otázkach o autenticite postupovať. Podmienky týkajúce sa autentickej emócií vyplývajúcej z emocionálneho zlepšenia sú jasne artikulovateľné a môžu predstavovať základné podmienky na zachovanie „pravého Ja“ napriek kognitívnym vylepšeniam.

Literatúra

AGAR, N. (2014). *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*. MIT Press Scholarship Online. [online]. [cit. 9. 1. 2023]. URL: <<https://academic.oup.com/mit-press-scholarship-online/book/20085?login=false>>.

GORDON, E. C. (2022). Cognitive enhancement and authenticity: moving beyond the Impasse. In *Medicine, Health Care and Philosophy* 25, s. 281 – 288. [online]. [cit. 31. 12. 2022]. URL: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11019-022-10075-2>>.

GLANNON, W. (2015). *Neuroethics: Cognitive Enhancement, The Oxford Handbook of Topics in Philosophy*. Oxford Academic. [online]. [cit. 3. 1. 2023]. URL: <<https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199935314.013.43>>.

KRAEMER, F. (2011). Authenticity Anyone? The Enhancement of Emotions via Neuro-Psychopharmacology. In *Neuroethics* 4, s. 51 – 64 [online]. [cit. 3. 1. 2023]. URL: <<https://doi.org/10.1007/s12152-010-9075-3>>.

KUŘE, J. (2020). *Prospektivní bioetika. Studie ke konceptu etiky biomedicínských technologií*. Praha: Filosofia.

RACINE, E., SATTLER, S., BOEHLEN W. (2021). Cognitive Enhancement: Unanswered Questions About Human Psychology and Social Behavior. In *Science and Engineering Ethics* 27 (2) [online]. [cit. 10. 1. 2023]. URL: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7987623/>>.

WASSERMAN, D., LIAO, S. M. (2008). Issues in the Pharmacological Induction of Emotions. In *Journal of Applied Philosophy* 25, s. 178 – 192 [online]. [cit. 3. 1. 2023]. URL: <<https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2008.00414.x>>.

Mgr. Pavla Minarovičová
2. ročník doktorandského štúdia

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava

Vyrovnávanie sa s krízou judaizmu optikou Jozefa Dov ber Solovejčika

Ján Mičko

Abstract

The crisis of human identity becomes an important philosophical topic, especially after the experiences of both world wars in the 20th century, and manifested itself in several areas, especially in the physical, psychological or social areas. The phenomenon of crisis brings with it a variety of interpretations. In order to better understand its meaning, the contribution develops several fundamental optics relating both to the examined term and to the phenomenon of the crisis itself. The central idea of the text is to convey the optics and the method of a possible solution to the religious crisis in Judaism by the existential thinker, biologist and Talmudist Joseph Dov Ber Soloveitchik.

Keywords

Crisis, Identity, Optics, Science, Judaism

Úvod

Krízou identity človeka, ktorá sa stala významnou filozofickou témou najmä po skúsenostiach s oboma svetovými vojnami v 20. storočí, sa prejavovala vo viacerých oblastiach, napr. v oblasti fyzickej, psychickej alebo sociálnej. Neraz ju určoval obraz Tízeovej lode: ak sa na lodi postupne vymenia všetky dosky a jej súčasti za nové, bude to stále tá istá loď? V politickom zmysle išlo o dva prístupy, ktoré sú aktívne aj dnes. Je pokrok takou zmenou, ktorá úplne mení identitu a povahu štátu, kultúry, spoločnosti? Alebo je to ako s tými

stĺpmi, o ktorých hovoril Chesterton ako o obrate konzervatizmu: že konzervatívny prístup nie je nechať ich zhrdza viet' a zničiť, ale z času na čas ich treba natrieť?

Diferentné pojmy krízy

Od podobných obrazov sa odvíjali rôzne filozofie identity sprevádzané občas myšlienkovými experimentmi založenými na vedecko-technologických metaforách. Tvrdilo sa napríklad (ako to robil Derek Parfit), že ak by sa nám podarilo „preskenovať“ naše telo časť po časti zo Zeme, povedzme, na Mars, vznikla by tak podobná otázka, ako tá s Téhozovou loďou. Bol by to ten istý človek, s tou istou personálnou identitou? A čo znamená, ak v súvislosti s takýmito otázkami hovoríme o kríze týchto filozofií? Že sa dostali (alebo že nás zaviedli) do slepej uličky? Že stratili svoju závažnosť? Alebo že sa im nedarilo nájsť odpovede na svoje otázky?

Nás bude zaujímať kríza, do ktorej sa dostali filozofie identity tematizujúce religiózne skúsenosti súčasného človeka. Najprv sa dotkneme rôznych pohľadov na pojem krízy. Následne sa sústredíme na religióznu oblasť, na ktorej je možné túto tému dobre študovať: judaizmus. Aspoň v skratke predstavíme rôznorodosť židovských komunít a spôsoby, akými sa ich najčastejšie vyrovnávajú s otázkou identity a z toho vyplývajúcej kríz, ktoré zasahujú do ich religióznej skúsenosti. To nám pomôže lepšie porozumieť prístupu jednotlivých členov ku skúmanej otázke. Zásadnou sa stáva téma otvorenosti (ne)veriaceho človeka (napríklad etnického Žida) voči Transcendentnu, voči Bohu. Jednotlivé komunity sa s touto otázkou vyrovnávajú v závislosti od stupňa ortodoxie svojich členov.

Sprivedcom pri analýze a riešení krízy religióznej identity sa stáva významný židovský filozof Jozef Dov Ber Solovejčik. Predložený príspevok analyzuje jeho individuálne prístupy, podobnosti a rozdiely. Zaiste, existujú tu aj ďalší autori, ktorí sú relevantní (a vôbec nie marginálni) pre túto oblasť skúmania (napr. Emmanuel Lévinas, Martin Buber, Yeshajahu Leibovitz), no naša voľba sa opiera o tri

uzlové oblasti filozofického tematizovania (religiózne) identity: základný rámec vzťahu Ja k nejakému Ty, premeny religiózneho Ja v zmenených spoločenských a politických podmienkach a napokon etický význam Druhého pre religióznu skúsenosť jednotlivca.

Príspevok ponúka aj výpočet a stručnú charakteristiku spoločných východísk a diferencií u spomínanej osobnosti židovského filozofického myslenia v 20. storočí. Z hľadiska metodológie volíme historicko-kritické preskúmanie problematiky a komparatívnu analýzu základných bodov Solovejčikovho myslenia, ktorá nám neskôr, v závere, umožní pochopiť cez jednotlivé časti celostnejšie porozumenie centrálneho problému: čiže toho, ako a prečo sa religiózne filozofie identity ocitli na začiatku 21. storočia v kríze.

Fenomén krízy so sebou prináša rôznosť interpretácií. Aby sme lepšie porozumeli jeho významu, je potrebné rozvinúť niekoľko fundamentálnych optík vzťahujúcich sa jednak ku skúmanému termínu, jednak k samotnému fenoménu krízy. Termín kríza (podobne ako výrazy kritérium, kritika, diskriminácie alebo kriminál) je odvodené z gréckeho slovesa κρίνω, ktoré znamená „oddeľovať niečo od seba“, cediť alebo nechať prejsť cez nejaké sito, „rozlišovať“, „odlúčiť jednu vec od druhej“ – napríklad ako pšenicu od pliev, väčší štrk od piesku a podobne. V tomto zmysle je stav krízy kritickým okamihom, za ktorým nasleduje buď návrat, alebo posun vpred, pričom návrat môže byť tak zopakovaním toho istého, alebo reformou či obnovou, ako to v súvislosti s krízou vyjadril francúzsky filozof Jean-Luc Nancy (1997, 14).

Wang Tangjia (2014, 254) poukazuje na skutočnosť, že zo zmieneneho etymologického koreňa sú odvodené aj francúzske, nemecké a anglické termíny označujúce fenomén krízy, pričom obohacuje pôvodný termín o rozmer rozhodovania či jurisdikcie. V podobnom duchu sa pýta aj Leo Strauss na to, či po kríze modernej doby prichádza progres alebo návrat. Strauss (1997, 104) píše, že ak by tu malo ísť o návrat pred obdobie modernity, tak – metaforicky – o návrat k čomu by tu išlo? K Jeruzalemu alebo k Aténam?

Strauss sa pokúša s archeologickou presnosťou dostať k základu, k pôvodine, ku konkrétnemu arché.

Etymologický a komparatívny výskum týkajúci sa pôvodu a význam pojmu „kríza“ je v rôznych jazykoch nespornne zaujímavý, ale zaujímavovo pôsobí aj v oblasti fenomenológie (Tangija 2014, 255). Aj keď rôzni fenomenológovia zaujali odlišné postoje k tomuto problému, podarilo sa im zhodnúť sa na jeho pôvode. Tangija sa vo svojom výskume zameriava na odhalenie rôznych aspektov „krízy“, ktorá je chápaná v rôznych kultúrnych tradíciách. Takáto stratégia výskumu môže nielen obohatiť a prehĺbiť rozpoznávanie kríz subjektu, ale dokonca pomôcť k ich lepšiemu prekonávaniu (Tangija 2014, 254).

V gréckom filozofickom myslení sa výraz kríza pôvodne používal v medicínskom význame u Hippokrata, zatiaľ čo u Parmenida a Herodota šlo o opis akéhokoľvek rozhodujúceho, zlomového, ba až osudového momentu (Tangija 2014, 256). Pôvodne však šlo naozaj o lekársky odborný termín a jeho význam znamenal bod obratu v priebehu choroby. Bol to dôležitý hraničný bod, v ktorom sa rozhodovalo, či pacient prežije alebo zomrie. Je zaujímavý aj z hľadiska budúcnosti: v momente krízy je pacient rozdelený medzi životom a smrťou, je „jednou nohou v hrobe“. Ide o nestabilný moment či o moment nestability, je to však rozhodujúci moment pre voľbu života alebo smrti (Tangija 2014, 259 – 260). Kríza je strategická existenciálna situácia.

Český antropológ Jan Sokol (2010, 293) tvrdil, že kríza je prechodné štádium, v ktorom vrcholí nejaká premena alebo napätie a chystá sa rozuzlenie, záverečné rozhodnutie, konkrétny bod zlomu v priebehu udalosti. Sokol tak subsumuje krízu do existenciálnej množiny. Z existenciálneho hľadiska si reflektujúci subjekt môže klásť takéto otázky: Čo je to kríza? Možno znázorniť filozofické zovšeobecňovanie rôznych typov kríz? Čo znamenajú krízy pre náš život a životný cyklus? Vychádzajúc takto z Williama Jamesa, kde „filozofia je odpoveďou na život“, môžeme s Tangijom (2014, 260) otvorene súhlasiť, že krízy sú „krízami“ formy a zmyslu života.

Kríza však so sebou prináša aj iné, celkom rôznorodé konotácie. Pojem krízy patrí aj do terminológie filozofie vedy. Thomas Samuel Kuhn v *Štruktúre vedeckých revolúcií* hovorí o kríze ako zlomovom momente zmeny vedeckej paradigmy, keď do normálneho stavu vedy (*puzzle-solving*) vstúpia anomálie, ktoré narušia bežný chod vedeckého života a potom náhle, revolučne zmenia celý jeho ráz. Nová normalita je u Kuhna možná už len v novej paradigme. Sú to napokon práve krízy normálnej vedy, ktoré Kuhn (2008, 44) opisuje ako „osi, okolo ktorých sa točia vedecké revolúcie“.

Kríza je aj pojmom používaným v dramatickom umení, kde bola súčasťou peripetie, po ktorej nasleduje zvrata deja. Brockett (2006, 96) vo svojej práci *Dejiny divadla* poukazuje na *crisis* ako na tretiu časť klasickej divadelnej drámy. Opäť je tu načrtnutá hranica, podobne ako v starovekom Grécku, kde bod obratu – kríza – prenesie nič netušiaceho diváka do kontrastného prostredia, diametrálne odlišného od jeho očakávaní.

Kríza v optike svetových náboženstiev

Pojem krízy má svoje špecifické miesto v religióznej oblasti, čo sa dá ukázať na štyroch veľkých svetových náboženstvách: v judaizme je to obdobie skúšky „spravodlivého“ a jeho vernosti Bohu (Berešit, Exodus, Job, Nevím, Ketivím, Kohelet). Rovnaký význam sprostredkúva Korán v isláme (súry 16, 28, 94, 134), ako aj Biblia kresťanov. Budhizmus a hinduizmus sa týmto pojmom výslovne nezaobera.

Na súčasnú relevantnosť tohto problému upriamuje pozornosť Robert Audi (2020, 20) v texte *Religion & Democracy*, keď poukazuje na súvislosti medzi stupňom religiozity a jej odrazom v chápaní, prístupe a následnej praktickej realizácii demokracie.

Z tohto dôvodu by sme venovali pozornosť priebehu a následného riešenia kríz jednotlivca, ale aj konkrétnych komunít v judaistickej náboženskej koncepcii, nakoľko práve tento typ krízy je zo všetkých monoteistických náboženstiev najproblematickejší. Kým v kresťanstve a judaizme

sa možno stretnúť s ľuďmi konfrontujúcimi sa najmä s ortodoxným (rabínskym, mysticko-chasidským) alebo liberálnym prístupom k zmieneným náboženstvám, judaizmus sprostredkúva ešte jednu nezanedbateľnú dimenziu vyplývajúcu z jeho povahy, a to judaizmus národný, židovský (často vychádzajúci z myšlienky sionizmu), bez konkrétnej náboženskej príslušnosti, prípadne čo i len čiastkovej nadväznosti k niektorej zo zmienených skupín. Fakticky sa židovským rodičom narodí dieťa, ktoré sa bez svojho zvolenia či slobodnej voľby stáva príslušníkom židovského národa. A až pri uvedomení si svojho údely dochádza k nástupu rozhodujúceho, často existenciálne vypätého kritického momentu.

Otázka je zakorenená hlbšie a môže viesť k rôznym, až psychologickým riešeniam. Prvým prirodzeným postojom je odmietanie vzniknutej situácie (Špitzer 1994, 29), druhým bežnejším prístupom je prijatie daného stavu. Toto vyjadrenie súhlasu prebieha dvoma spôsobmi. Prvým spôsobom je afektívne stotožnenie sa so vzniknutou situáciou pod prizmou členstva vo vyvolenom národe. Druhým, je postupná rezignácia a následná akceptácia daného stavu. Spomínané spôsoby však musia v určitej fáze konkrétnej sebareflexie zaujať stanovisko ohľadne akceptácie, prípadne odmietnutia *Ha šema*, židovského Boha. A práve konfrontácia s touto otázkou, konkrétnejšie spytovanie sa po nej ako možnosti vyriešenia vzniknutej personálnej krízy bude základným atribútom osvetľujúcim ďalšiu časť tohto príspevku.

O päťdesiat rokov neskôr, Jozef Dov Ber Solovejčik vyvolal podobné otrasy na opačnom konci sveta, v prostredí Spojených štátov amerických. Tento „biológ talmudu“ prostredníctvom halachy a intenzívnej participácii jedinca na vedeckých výdobytkoch moderného sveta, nekonfliktným sklbením viery a vedy, ukázal jednu z ciest či konkrétne východisko z krízy konzumizmu, liberalizmu, formálnej a bezduchej aplikácie náboženských predpisov a židovskej religiozity v najširšom slova zmysle. Solovejčik v Halachickom človeku prináša v kompilácii aktívneho Adama I a Adama II, muža viery a kontemplácie, možnú náboženskú a filozofickú perspektívu pre mladú židovskú generáciu Ameri-

čanov šiestej a siedmej dekády minulého storočia, vychádzajúcu z kritiky tradícií, racionalizmu, formovanú prírodnými a technickými vedami, v područí utilitarizmu a liberalizmu, so silným alternatívnym odkazom, ktorý sa tiahne sa až do súčasnosti.

Na druhej strane by so Solovejčikom mohol kontrastovať Emmanuel Lévinas, ktorý ponúka svojou filozofiu, ktorá je vlastne etikou, perspektívu univerzálnych princípov vzájomného spolunažívania a akceptácie druhého, kde práve táto optika by mohla byť tým najuniverzálnejším východiskom či príležitosťou, ako sa dostať z každej vzniknutej morálnej či spirituálnej krízy.

Solovejčikova filozofia náboženstva

Rabi Jozef Dov Ber Solovejčik sa narodil v Pružanoch, v dnešnom Bielorusku 11. marca 1903. Jeho predkovia patrili do významnej litovskej rabínskej dynastie, ktorej zakladateľom bol Chajim Voložiner (1749 – 1821), žiak rabína Gaóna z Vilna.¹ Matka Pesja bola dcérou pružanského rabína Elijahua Feiensteina (1842 – 1928), ktorý sa stal predbrázom halachického človeka o ktorom sa zmienime nižšie.

Po talmudickej formácii a absolvovaní ješivy – vyššej školy pre odbornú formáciu rabínov, vyštudoval aj biológiu a v roku 1926 sa zapísal na katedru filozofie Berlínskej univerzity, kde ho výrazne ovplyvnili idey Marburskej školy a filozofia Hermanna Cohena o ktorej napísal v roku 1932 aj svoju dizertačnú prácu (Lyčka 2010, 14). Po ukončení štúdií sa dostáva do USA (ješivy – New York a Boston), kde na pozícii predstaveného náboženskej školy (Rosh Yeshiva) v Bostone sa snaží o realizáciu svojich vízií, najmä o kompiláciu praktizujúceho náboženského človeka a svetského vedca, až do svojej smrti 27. februára 1993 (Lyčka 2010, 23).

¹ Chajim Voložiner, (podľa mesta pôsobenia Voložin) bol litovský židovský talmudista, halachista, kabalista a popredný vodca mitnagdického (nechasiského) židovstva za posledných niekoľko storočí. V hebrejčine sa bežne označuje ako ha-Gaon he-Chasid mi-Vilna, „zbožný génius z Vilnius“ (Šaulauskas, Bumblauskas 2009, 24).

Solovejčik zastával názor, že človek tým, že žije v súlade s halachou, posväčuje svoj život a tak vstupuje do spoločenstva s Bohom. Jeho filozofická koncepcia má religiózny charakter. Môžeme hovoriť o filozofii náboženstva, bez toho, aby sme sklzli k zjednodušenej predstave, že jeho filozofia je len racionálnou reflexiou konkrétneho náboženstva, prípadne jeho prekonaním, pričom sa mu nedá vytknúť ani skutočnosť, že spája nespojiteľné: racionálne s iracionálnym, „vedecké s nevedeckým“, alebo dokonca s predvedeckým, jasné s temným, pojmovo vyjadriteľné s nevyjadriteľným (Lyčka 2010, 37).

Primárne sa filozofia náboženstva nemá zaoberať teologickými pojmami ako sú viera, rituály, opis, prípadne konkretizácia náboženskej skúsenosti, ale má smerovať hlbšie k zdroju toho všetkého, k celkovej situácii človeka (Solovejčik 2012, 37). Filozofia náboženstva nie je „filozofiou filozofie“, filozofiou nejakej doktríny, interpretáciou dogiem, ale filozofiou konkrétnych udalostí, činov, náhľadov, všetkého, čo sa bezprostredne týka života zbožného človeka (Solovejčik 2012, 37; Heschel 1951, 55). Solovejčik za zbožného človeka považuje žida, ktorý si v akejkoľvek miere uvedomuje „obklopujúce“ transcendentno – Boha (*Ha šema*).

Na rozdiel od filozofie chápanej tradične, iba ako racionálne uchopovanie predmetu jej záujmu v definovateľných jednotkách – pojmoch (Solovejčik 2012, 37) – je jeho koncepcné ponímanie filozofie náboženstva schopné „zostúpiť do neracionálnych hlbín ľudského bytia“ (Solovejčik 2012, 38). Termínom neracionálny označuje vrstvu, ktorú Ricœur (1960, 170) nazýva „predmýtickým a predšpekulatívnym základom“.² Nachádza sa teda hlbšie než mýtické myslenie, ktoré býva tradične považované za substrát, z ktorého až neskôr vyrastá pojmové myslenie (Lyčka 2010, 38).

Človek, na jednej strane „zaodený“ halachou, ale na strane druhej reflektujúci modernosť súčasnosti – halachický človek je v Solovejčikovom kontexte ideálom židovstva.

² Na túto skutočnosť upozorňuje aj M. Lyčka (2010, 38).

Halachický človek je schopný uniesť rozpory, rozpoltenosť racionálneho a iracionálneho sveta, a tak sa vymaniť z pretrvávajúcej osobnostnej, z existenciálnej krízy. Ide o komplexnú bytosť spájajúca v sebe svetu oddaného prírodovedca a sveta sa strániaceho mystika.

V práci *The Lonely Man of Faith* sa Solovejčik zaoberá otázkou koncepcie a postavením prvého človeka Adama a jeho miestom a vzťahom k tomuto svetu. V prvých dvoch kapitolách knihy Berešit (Genesis) sa ako kontrast ľudskej bytosti identifikujú dva typy človeka Adam I a Adam II.

Adam I – „majestátny muž“, ktorý využíva svoje tvorivé schopnosti aby si podriadil svet, tzn. pochopil a osvojil si svoje okolie. Je stvorený spolu s Evou a je im daný mandát podmaniť si prírodu, ovládnuť vesmír a premeniť svet na doménu svojej moci a suverenity. Tento majestátny muž prístupuje k svetu a k vzťahom, (aj k vzťahu k Bohu) výlučne z funkčného, pragmatického hľadiska. A preto, Adam I, stvorený na Boží obraz, napĺňa tento zdanlivo svetský mandát dobytím vesmíru, vnútením svojich vedomostí, technológií a kultúrnych inštitúcií svetu. Ide tu o aktívny, svojím spôsobom, násilný princíp. Ľudská komunita znázornená v prvej kapitole Genesis (vo svete Adama I) je utilitárna, založená na efektívite a všadeprítomnej aktivite. Muž a žena sa spájajú tak ako samec a samica iných zvierat, s cieľom množiť sa, pre podporu prežitia svojho druhu, bez konkrétnej citovej zaangažovanosti (Soloveitchik 2012, 59 – 72).

Druhým typ predstavuje Adam II – „človek zmluvy“. Osamelý muž viery sa vo všetkom podriaďuje Majstrovi (Stvoriteľovi), a tak prináša vykupiteľskú interpretáciu zmyslu existencie (Soloveitchik 2012, 61). Adam II si Rajskú záhradu nepodmaňuje, ale obrába, konzervuje, bez nárokov, či mocenských atribútov sa o ňu stará. Tento typ ľudskej bytosti je predstavený slovami: „Nie je dobré, aby bol človek sám“ – a svojou obeťou metaforického rebra získava spoločnosť (Evu) a úľavu od svojej existenciálnej osamelosti (Soloveitchik 2012, 65). Toto zmluvné spoločenstvo si vyžaduje účasť Božského, aby bol Adam II vôbec takéhoto spôsobu existencie, životnej optiky schopný. Práve zameranosť

na konkrétny atribút božského mu dáva schopnosť vnímať zmysluplnosť konkrétnej chvíle, celkovú zmysluplnosť prežívaného života.

Aby sa Žid vyhol trvalej existenciálnej kríze, musí vo svojej osobnosti spájať oba aspekty (tzn. Adam I aj Adam II), aktívny a aj pasívny – meditatívny princíp. Vedieť pracovať s aktívnym aj pasívnym princípom svojej osobnosti vystavený emočným podnetom spoločnosti. Ak by dominoval aktívny princíp (Adam I), človek by sa mohol dostať vplyvom nedostatku reflexie prežívaných chvíľ do existenciálnej vyprázdnenosti, alebo prinajmenšom k spirituálnej vyprázdnenosti v dôsledku nekontrolovanej, takmer nikdy nekončiacej aktivity. Na druhej strane, zasa nadmerné zotrvanie v pasívnom princípe (Adam II), by mohlo mať za následok prerušenie nite prítomnosti s konkrétnym, obklopujúcim svetom, a upadnutie do vzniknutej letargie a možnej negácie konkrétnych civilizačných výdobytkov. Z uvedeného jasne vyplýva, že žiaden extrém nie je pozitívnym riešením vzniknutej krízy osobnosti. Jednota osobnosti reprezentovaná kooperáciou aktívnej a pasívnej časti, tzn. oboch zložiek ľudskej bytosti človeka vedie k symbióze Adama I s Adamom II a k vzniknutej harmónii.

Záver

Predkladaný príspevok nám sprístupňuje možné spôsoby vyrovnávania sa s krízou identity v religióznom kontexte u viac alebo menej praktizujúcich židov – osôb židovského vierovyznania alebo národnosti.

Odhlíadnuc od vypovedaného je zjavné, že do popredia vystupuje dvojitý scenár filozofie identity. Pri pesimistickom, negatívne pôsobiacom type, sú filozofie identity na ústupe a ich predmet sa už „definitívne“ vyčerpal. Na druhej strane, optimistický a pozitívny scenár odкрýva priestor, v ktorom filozofie identity majú za úlohu nanovo premyslieť a redefinovať, prípadne spresniť definíciu svojho predmetu skúmania (t. j. identity, a to aj tej religióznej) vzhľadom na súčasný stav poznania, kultúrne a spoločenské zmeny, nové prežívanie

religiozity a podobne. (A práve do tejto schémy zapadá aj Solovejčik s ponukou koncepcie halachického človeka).

Za určitých okolností môžu filozofie identity upadnúť aj do regresívneho modu. Regresívny typ spôsobuje trochu nešťastný návrat k „zakonzervovanému“ stavu pojmu identity, ktorý uviazol v skúsenosti 20. storočia. Z iného pohľadu však teóriu návratu fakticky vylučuje hermeneutické hľadisko prístupu k dejinám, v ktorom nikdy nie je možné vrátiť sa k dejinám bez toho, aby k nim poznávajúce subjekty neprístupovali už aj so svojimi súčasnými aktualizovanými skúsenosťami a poznatkami.

Tento text vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0174/21.

Literatúra

AUDI, R. (2020). Religion & Democracy. In *Daedalus* 149 (3), s. 11 – 34.

BROCKETT, J. (2006). *History of the Theatre*. London: Pearson.

HESCHEL, A. (1951). *Man Is Not Alone*. New York: Jewish Publication Society.

KUHN, Th. S. (2008). *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.

LYČKA M. (2010). *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Praha: Academia.

NANCY, J.-L. (1997). *The Gravity of Thought*. New Jersey: Humanities Press.

RICOEUR, P. (1960). *Philosophie de la volonté II. Finitudé et culpa-bilité*, Paris: Editions Aubier.

SOKOL, J. (2010). *Malá filosofie člověka (Slovník filosofických pojmů)*. Praha: Vyšehrad.

SOLOVEITCHIK, J. (2012). *The Lonely Man of Faith*. New Mil-croft: Ziegler.

SOLOVĚJČIK, J. (2012). *Halachický člověk*. Praha: Academia.

STRAUSS, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: SUNY Press.

ŠAULAUSKAS, P., BUMBLAUSKAS, A. (2009). The Three-fold step of Academia Europeana: a case of Universitas Vil-nensis. In *Problemos* 76, s. 9 – 27.

ŠPITZER, J. (1994). *Nechcel som byť Žid*. Bratislava: Kalligram.

TANGJIA, W. (2014). A Philosophical Analysis of the Concept of Crisis. In *Front. Philos. China* 9 (2), s. 254 – 272.

PhDr. ThLic. Mgr. Ján Mičko, PhD.

3. ročník doktorandského štúdia

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava

E-mail: jan.micko@tuke.sk

O pôvode fenoménu spoločenského konfliktu

Tomáš Púchly

Abstract

Is conflict a part of human nature, which coexistence in communities suppresses, or on the contrary, is conflict a product of social coexistence? Thomas Hobbes freed human from his God-given essence, thereby freeing related reasoning from solving speculative questions about the nature of God's creation. The starting point for the investigation of social relations subsequently became the givenness of man conditioned by nature. G. W. F. Hegel later freed human from the essence as such, thereby also freeing related reasoning from the solution of speculative moral judgments about his natural givenness. This turn could be summarized as a transition from the state of nature hypothesis to the analysis of the configuration of human being in the world. It has fundamental consequences for the study of the phenomenon of social conflict.

Keywords

Social Conflict, Contractualism, State of Nature, Dialectics, Alienation

Úvod

Kdekoľvek sa vyskytnú ľudia, zakladajú spoločnosti. Kdekoľvek sa tak stane, konflikty sa javia byť nevyhnutné. Nebude obzvlášť odvážnym počínaním predostrieť, že práve od týchto dvoch východiskových téz sa odvíjajú celé dejiny sociálneho a politického myslenia. Dokazovanie prvej tézy sa v západnej tradícii nesie aspoň v hrubých nárysoch podobne

od Platóna až po modernú antropológiu. Človek je ne-sebestačnou bytosťou a spolužitie v spoločnostiach potrebujeme prinajmenšom na holé prežitie. Dokazovanie druhej tézy – či je konflikt skutočne nevyhnutný a aké sú vlastne jeho príčiny – ponúka značne rozmanitejšie prístupy. V tomto príspevku sa zameriame práve na motív konfliktu. Permanentná prítomnosť tohto fenoménu zakladá onen dvojznačný charakter spoločenských vzťahov, ktorý Immanuel Kant (1996, 61) prilietavo nazval „nedružnou družnosťou“.

Východiskovú otázku pre potreby tohto príspevku formulujme takto: Je konflikt súčasťou ľudskej prirodzenosti, ktorú súžitie v spoločnostiach tlmí, alebo naopak, je konflikt produktom spoločenského súžitia? Alebo inými slovami: Je človek prirodzene dobrý, alebo prirodzene skazený? Už zaujatie prvotného postoja k tejto otázke v sebe nevyhnutne nesie zásadné predpoklady pre podobu následného rozvrhnutia akejkolvek filozofickej konštrukcie ideálneho spoločenského usporiadania. Nasledujúci príspevok si pre krátkosť tohto formátu nekladie ambíciu skúmať onú odvekú pálčivú otázku v jej plnom dejinnom rozsahu. Zameriava sa len na jeden konkrétny myšlienkový obrat v dejinách sociálnej filozofie, ktorý umožnil radikálnu zmenu koncepčného prístupu k tejto téme. Ide o Hegelovo dialektické poňatie intersubjektivity.

Thomas Hobbes svojim dielom oslobodil človeka od Bohom danej podstaty, čím zároveň oslobodil súvisiace uvažovanie od riešenia špekulatívnych otázok o povahe Božieho stvorenia. Východiskom skúmania spoločenských vzťahov sa následne stala prírodou podmienená danosť človeka, ktorú sme zmienili vyššie. G. W. F. Hegel však svojim dielom oslobodil človeka od podstaty ako takej, čím zároveň oslobodil súvisiace uvažovanie od riešenia špekulatívnych morálnych súdov o jeho prirodzených danostiach. Východiskom ďalšieho skúmania spoločenských vzťahov sa tak mohol stať proces stávania sa človekom a zároveň vzťahov, ktoré tento proces facilitujú. Tento obrat by bolo možné zhrnúť ako prechod od hypotézy prirodzeného stavu k analýze konfigurácie ľudskeho bytia vo svete. To má, samozrejme, zásadné dôsledky pre skúmanie fenoménu spoločenského konfliktu. Predo-

strenú tézu sa v nasledujúcom príspevku pokúsime ilustrovať prostredníctvom porovnania koncepčných prístupov renesančného a osvietenského kontraktualizmu na jednej strane a hegelovskej dialektiky na strane druhej.

1. Od teologickej k prírodnej podstate človeka

Prvá časť komparácie sa nezaobíde bez načrtnutia koncepčných východísk, ktoré predostrel Thomas Hobbes. Ako zakladateľ novovekého kontraktualizmu mal rozhodujúci vplyv na ďalší vývoj sociálnej filozofie a v konečnom dôsledku tak aj pre utváranie nových politických zriadení v novovekom období. Hobbesov osobný život významne poznačila anglická občianska vojna, ktorá poznateľne prispela k neskoršej formulácii jeho slávne nelichotivých náhľadov na povahu ľudskej prirodzenosti. Ponechajme spoločenstvo ľudí bez autority suveréna a zakúsime prirodzený stav človeka, ktorým je „vojna každého proti každému“ (Hobbes 2009, 91). Zásadnejšie však je, a to najmä z koncepčného hľadiska, zdôvodnenie týchto náhľadov.

Karteziánska inšpirácia, ktorú Hobbes nadobudol počas exilu v kontinentálnej Európe, ho viedla formulovať požiadavku, ako založiť spoločenské vedy nanovo, a to na rovnakých základoch ako vedy prírodné. To znamená nielen záväzok vychádzať z dostupných poznatkov prírodných vied, ale po metodologickej stránke aj z pozorovania a aplikácie prísnych logických postupností. V duchu karteziánskej filozofie potom Hobbes rozvrhol svoju teóriu o spoločenskom zriadení ako „fyziku štátu“ (Röd 2001, 243).

Wolfgang Röd upozorňuje, že Hobbes pri zostavení tejto koncepcie vychádzal z náuky o pohybe a mechanistickej antropológie, čo mu umožnilo zdôvodniť existenciu záväzných spoločenských noriem. A podarilo sa mu to bez toho, aby sa potreboval odvolávať na vôľu Božiu. Prirodzenosť človeka je odteraz funkciou určitých prírodných daností a zákonitostí. Hobbes v *Leviathanovi* píše: „Príroda vytvorila ľudí natoľko rovnocennými, že aj keď je jeden človek niekedy očividne telesne silnejší či duševne bystrejší než druhý, na-

priek tomu, keď sa všetko zhrnie dokopy, nie je tento rozdiel medzi jedným a druhým človekom natoľko závažný, aby si na jeho základe mohol jeden človek nárokovať akúkoľvek výhodu, ktorú by si obdobne nemohol nárokovať niekto iný“ (Hobbes 2009, 87).

Z hľadiska spoločenského usporiadania potom platí, že rovnocenní jednotlivci sú „atómami spoločnosti“ (Röd 2001, 243), ktoré sa v prirodzenom, neusporiadanom rozpoležení k sebe navzájom správajú ako zvieratá vedené prirodzenými vášňami. Existuje tu totiž len rovnosť ľudí v schopnosti pozbaviť sa navzájom života a prirodzené právo „brániť sa všetkými prostriedkami, ktorými sa brániť môžeme“ (Hobbes 2009, 92).

Mier nastáva až vtedy, keď sa každý vzdá časti svojich prirodzených práv v prospech suveréna, ktorý garantuje mier. Základný zákon prírody totiž podľa Hobbesa ľuďom prikazuje usilovať sa o mier, z čoho odvodzuje druhý zákon: „Človek má byť ochotný, ak sú ochotní aj iní, vzdať sa svojho práva na všetko do tej miery, akú považuje za nevyhnutnú pre mier a sebaobranu“ (Hobbes 2009, 92).

Suverén následne nastoľuje mier a vymáha pravidlá prostredníctvom svojho monopolu na násilie. Človek tak v konečnom dôsledku nie je odsúdený byť skazenou bytosťou, keďže má kapacitu svoj prirodzený vojnový stav prekonať. Na druhej strane sa však Hobbes na túto kapacitu vo svojej teórii priveľmi nespoliehal, lebo nastolenie spoločenskej zmluvy pripúšťal nielen dohodou, ale aj násilím. V každom prípade sa rodí nová koncepcia spoločenskej zmluvy. No rovnako ako v prípade predchádzajúcich filozofií, aj Hobbes ostáva pri substanciálnom náhľade na človeka a jeho prirodzenosť. V tomto aspekte zmenil najmä spôsob odvodzovania pôvodu tejto substancie – od nadprirodzenej k prírodnej.

John Locke, ďalší predstaviteľ kontraktualizmu, je ukážkou, že myšlienkové prúdy sa nevyvíjajú lineárne. Locke síce preberá Hobbesove koncepty prirodzeného stavu, prirodzeného práva, spoločenskej zmluvy aj metodológiu empirie a logického zdôvodňovania. Zároveň však Locke trvá na tom, že zákonodarcom prírody je Boh. „Všetci ľudia sú

zaiste dielom jedného všemohúceho a nekonečne múdreho Tvorcu, všetci sú služobníkmi jedného zvrchovaného Pána, vyslaní do sveta na jeho rozkaz a v jeho službách“ (Locke 1992, 32).

Dalej treba zmieniť, ako poznamenáva Röd (2020, 70), že „všeobecná schéma zmluvnej konštrukcie pojmu štátu, ako sa nachádza v oboch *Pojednaniach o vláde*, je u Locka rovnaká ako u Hobbesa. Rozdiely sa objavujú v obsahovom vyplnení tejto schémy“. Pre potreby tohto príspevku sa aspoň v útržku patrí zmieniť, v čom tieto rozdiely v obsahovom vyplnení kontraktualistických schém spočívajú. Predovšetkým – keďže zákonodarcom prírody je Boh – prirodzené právo musí byť dobré.

V rámci Lockovej teórie to znamená, že v prirodzenom stave panuje sloboda a nikto nemá právo siahnuť na život a majetok druhého človeka. Ako píše Locke (1992, 32): „Pretože sme nadaní rovnakými schopnosťami a všetci máme podiel na jednom spoločenstve prírody, nie je možné predpokladať žiadne také podriadenie medzi nami, ktoré by nás oprávňovalo, aby sme zahubili jeden druhého“.

V prirodzenom stave však každopádne nie je možné sa efektívne brániť voči porušovaniu prirodzeného práva. Predovšetkým preto, že človek nie je dobrým sudcom vo vlastnej veci. Z toho vyvstáva potreba arbitra (suveréna), ktorému každý odstúpi časť svojich práv, aby bola zabezpečená sebazáchova a majetok všetkých v spoločnosti. Nakoľko však Locke vychádza z dobrého, Bohom daného prirodzeného práva, na rozdiel od Hobbesovej koncepcie sa nemusia ľudia vzdať svojich práv ani úplne ani nezvratne. Spoločenská zmluva každopádne, tak u Hobbesa ako aj u Locka, predstavuje prostriedok prekonania neuspokojivého usporiadania prirodzeného stavu a vznik spoločnosti. Takto spoločenská zmluva a spôsob jej vzniku zároveň u oboch filozofov ponúkajú zdôvodnenie existencie mocenských štruktúr a ich legitimacy.

Jean-Jacques Rousseau neskôr nadväzuje na kontraktualistickú filozofiu, no so zásadnou modifikáciou. Prechod od prirodzeného stavu k spoločenskej zmluve na rozdiel od

Hobbesa a Locka nepovažuje za reálny dejinný vývoj, ale za hypotetickú genézu dejín. Wolfgang Röd (2020, 503) vysvetľuje, že mu ide o úvahy „vhodné skôr na ujasnenie podstaty veci než na ukázanie skutočného pôvodu“. Druhá zásadná modifikácia u Rousseaua je, že na rozdiel od Hobbesa a Locka nepovažuje prechod k spoločenskej zmluve za celkom pozitívny vývoj, ako ostatne ilustruje jeho slávny výrok: „Človek sa narodil slobodný, ale všade je v okovách“. Prvopríčinou sváru je podľa jeho názoru majetková nerovnosť, ktorej počiatky siahajú až k samotnému vzniku spoločnosti. Rousseau (2010, 71) píše, že „prvý človek, ktorý si ohradil pozemok, odvážil sa vyhlásiť: ‚Toto je moje!‘ a našiel nadostač prostoduchých ľudí, čo mu uverili, stal sa skutočným zakladateľom civilizovanej spoločnosti“. Podľa Rousseaua však takýto vývoj nie je vonkoncom pozitívny. Človek v prirodzenom stave je totiž morálne neskazený a sú to až tlaky života v civilizovanej spoločnosti, ktoré ho vedú k egocentrickému správaniu. Ako ďalej píše, „koľko zločinov, vojen, vrážd, biedy a hrôz by si ľudstvo ušetrilo, keby niekto vytrhol koly, zasypal priekopy a zavolať na svojich druhov: ‚Majte sa na pozore pred tým podvodníkom, ak ho počúvnete a zabudnete, že plody patria všetkým a pôda nikomu, ste stratení!‘“ (Rousseau 2010, 71).

K prekonaniu tohto nežiaduceho stavu je potom potrebná nová spoločenská zmluva. Táto však už na rozdiel od Rousseauových predchodcov nie je zmluvou medzi občanmi a suverénom, ale medzi občanmi navzájom. Suverén ako mocný a nestranný vymáhateľ poriadku nie je pri Rousseauovom pozitívnom náhľade na pôvodnú ľudskú prirodzenosť potrebný. Naopak, je prekážkou osobnej a spoločenskej slobody a zosobnením nerovnosti. Inak povedané, suverén je pri tomto spôsobe uvažovania garantom zachovania nežiaduceho spoločenského usporiadania. Keďže však návrat do prirodzeného stavu rovnosti a šťastia je nemožný, nová verzia spoločenskej zmluvy má za úlohu sa k prirodzenému stavu priblížiť skrz vhodné štátne zriadenie.

Ako posledného z významných novovekých kontraktualistov zmieňme Immanuela Kanta. Ten vo svojej politickej

filozofii opäť nadväzuje najmä na Thomasa Hobbesa a Johna Locka. Zámerom Kantovej filozofie však nie je rekonštrukcia procesu vzniku štátu, ale konštrukcia pojmu štátu. Röd (2015, 163) bližšie vysvetľuje Kantov prístup tak, že „v spoločenskej zmluve sa vzdávame divokej, bezzákonnej slobody prirodzeného stavu a získavame právnu slobodu štátoobčianskeho stavu“. Spoločenská zmluva, ako ju rozvrhol Kant, legitimizuje oprávnenosť používania donucovacích prostriedkov na zachovanie slobody.

Na rozdiel od konceptu vopred daného a nemenného prirodzeného práva v tomto prípade čelíme konceptu, keď sa ľudia spoločenskou zmluvou časti svojich pôvodných práv vzdávajú nie preto, aby si ich zachovali a posilnili, ale aby ich sprostredkovanne dostali späť v novej forme. Z ľudí sa stávajú občania vedení spomínanou Kantovou „nedružnou družnosťou“. Človek má na jednej strane potrebu vyhľadávať spoločnosť druhých, aby sa cítil človekom, na strane druhej si vytvára odstup, aby naplnil svoju túžbu po nezávislosti. Práve tento dvojznačný charakter medziľudských vzťahov vytvára antagonizmus, ktorý uvádza do pohybu dejinný vývoj ústiaci do zriadenia štátu.

V závere prvej časti komparácie tohto príspevku zhrnime ilustrované koncepčné prístupy, typické pre kontraktualistickú filozofiu. Pre skúmanie fenoménu konfliktu sú kľúčové najmä tri. Prvým je substanciálny pohľad na človeka ako nositeľa určitých vlastností a sklonov. Tie sú – s výnimkou teórie Johna Locka – odvodené od prírody, nie od vôle Božej. Človek v každom z predstavených konceptov disponuje rozumom, ktorý mu umožňuje prejavy svojej prirodzenosti zmiernovať a prekonávať. Druhým typickým koncepčným prístupom kontraktualistov je atomárne ponímanie spoločnosti. Akákoľvek spoločnosť je ponímaná v princípe ako súbor pôvodne nezávislých individuálnych ľudí, ktorí sú nútení nadväzovať vzájomnú spoluprácu. Za týmto účelom sa „dohodnú“ na súbore všeobecne záväzných pravidiel a inštitúcií. Napokon tretím typickým koncepčným prístupom je identifikácia pôvodu konfliktu v interakcii medzi jednotlivcami, či skupinami, teda ako sekundárneho

fenoménu. Konflikt je tu typicky funkciou vokažšej interakcie jednotlivcov, hoci by aj bol motivovaný danými vnútornými prirodzenosťami.

2. Od podstaty človeka k procesu konštitúcie človeka

Druhá časť našej komparácie o konflikte je zásadne náročnejšou úlohou. Teórie G. W. F. Hegela totiž patria medzi tie najťažšie uchopiteľné a najmenej zrozumiteľne vyjadrené v celej západnej filozofickej tradícii. A. C. Grayling (2019, 293) si vo svojom obsiahlom diele *The History of Philosophy* zaglosoval, že dokonca aj notoricky zložité Hérakleitove fragmenty popri Hegelových textoch pôsobia ako leporelo. Azda práve toto je príčinou ľútych sporov o tú najsprávnejšiu interpretáciu Hegelových myšlienkových zámerov.

S týmito povzbudzujúcimi slovami sa ďalej pokúsime o interpretáciu toho, prečo hegelovská trojstupňová dialektika predstavuje zásadný obrat v sociálnej filozofii a ako modifikuje náhľad na príčiny spoločenského konfliktu. Zameriame sa cielene len na malý útržok. Predovšetkým na úvodné strany slávnej dialektiky pána a raba z *Fenomenológie ducha*, ktoré obsahujú analýzu intersubjektívnej konfigurácie, ktorú v tomto pojednaní predkladáme ako jeden kľúčový obratov v dejinách sociálnej filozofie.

Prv však treba aspoň stručne načrtnúť všeobecné koncepcné východiská Hegelovej sociálnej filozofie, ako ich predstavil vo *Fenomenológii ducha*. Predovšetkým, Hegel pod pojmom fenomenológia nemieni hocaké javenie sa, ale konkrétne spôsoby, akými sa absolútny Duch javí v rôznych dejinných fázach svojho vývoja. Vývoj Ducha pritom vždy smeruje k sebauvedomeniu. Čím viac si sám seba uvedomuje, tým slobodnejším je. Ducha sa pritom nedá priamo stotožňovať s koncepciou Boha. Možno ho interpretovať skôr ako určitú formu koordinácie individuálnych náhľadov na skutočnosť. Dejiny vývoja Ducha sú teda vývojom dejín ľudstva – od neslobody k slobode. Napokon dialektiku chápeme nielen ako spôsob argumentácie, ale aj ako proces de-

jinného vývoja. Dialektika, ako ju používa Hegel, má pritom špecifický trojstupňový charakter. Každá téza, ktorá je prvým stupňom, zakladá svoj protiklad, teda antitézu, ktorá je druhým stupňom. Tretím stupňom je potom syntéza, ktorá prvé dva stupne zachováva, no zároveň prekonáva. Pre uzavretie základných koncepcných východísk je napokon treba zdôrazniť, že zatiaľ čo Duch sa vyvíja skrz dejiny, dejiny sú vývojom ľudstva. Vývoj sebauvedomenia jednotlivého človeka je teda manifestáciou vývoja sebauvedomenia Ducha. Tým sa zároveň dostávame k rozboru hegelovského myšlienkového obratu v ponímaní fenoménu konfliktu, ktorý sme načrtli v úvode tohto pojednania. Charakter tohto obratu pritom možno považovať za trojaký.

Prvým aspektom je, že Hegel opúšťa dôraz predošlých filozofií na ponímanie človeka ako substancie s daným súborom prirodzeností a sústredí sa na ponímanie dialektického procesu konštitúcie človeka a vzťahov, ktoré tento proces facilitujú. Ako píše v úvode dialektiky pána a raba: „Sebauvedomenie je osebe a pre seba tým a preto, že je osebe a pre seba pre iné; t. j. je iba ako uznané“ (Hegel 2015, 130). Zvyšok tejto slávnej kapitoly je potom možné považovať za podrobnú analýzu tejto úvodnej tézy. Základný motív si však dovoľíme zhrnúť tak, že pre Hegela človek nie je už hotovou, plne rozvinutou bytosťou, ale stáva sa ňou skrz dialektický proces sebauvedomenia. Tento proces je zároveň cestou k dosiahnutiu slobody. S obsahom Hegelovho rozvrhu je, samozrejme, možné polemizovať. Koncepcne však otvára nový pohľad, ktorý umožňuje nazerať na spoločenské vzťahy skrz analýzu konfigurácie bytia vo svete.

Druhým aspektom potom je, že Hegel obracia dovtedajší pohľad na konštitúciu spoločenského. Ako vyplýva z úvodnej tézy dialektiky pána a raba, človek nie je schopný dosiahnuť plné sebauvedomenie (bytie osebe aj pre seba) osve. To sa dá len cez proces vzájomného uznávania sa uznávajúcich bytí. A tento procesný moment si zaslúži zvlášť vyzdvihnúť, lebo v kontexte širšej filozofie Ducha zdôrazňuje, že nie jednotliviec zakladá spoločnosť, ale spoločnosť zakladá jednotlivca. Človek sa totiž stáva človekom len skrz druhého človeka.

3. Spoločenský konflikt ako dôsledok rozštiepu vlastného bytia

Napokon tretím najdôležitejším aspektom Hegelovho myšlienkového obratu je koncepcná zmena náhľadu na fenomén konfliktu. Zatiaľ čo pri kontraktualistickom náhľade ide v zásade o sekundárny fenomén interakcie medzi jednotlivcami ako atómami väčšej spoločnosti, hegelovská analýza konfigurácie bytia kladie konflikt do samotného jadra medziľudských vzťahov.

Podľa Františka Novosáda (2008, 67) je Hegel „zrejme prvý, ktorý tento vzťah interpretuje nie v gnozeologickej, ale v agonálnej rovine, vzťah k inému nie je primárne vzťahom poznania, empatie, ale mocenským vzťahom, zápasom“. Dve bytia sa pre dosiahnutie sebauvedomenia potrebujú uznávať ako navzájom sa uznávajúce. Ide o bytostnú požiadavku, ktorou si ani jedno z bytí nemôže byť isté. Nevyhnutnou reakciou na túto neistotu je konflikt, v ktorom sa obe bytia snažia o nanútenie vlastného sebauznanie druhému. Podľa Novosáda (2008, 67) tak sebauvedomenie je „nie len pochopenie seba samého ako centra duchovných aktov, ale sebauvedomenia ako subjektu moci“.

Tento pohľad kladie dôraz najmä na agonálnosť v jadre medziľudských vzťahov. Treba však zdôrazniť, že táto je v prvom rade vedená túžbou. Túžbou ktorá vyplýva z konfigurácie bytia a dialektickej cesty, ktorú musí prekonať. Podobu rozvrhu tejto cesty – významne zjednodušenú pre potreby vysvetlenia vzťahu túžby a konfliktu – by bolo možné predostrieť nasledovne. Bytie je podľa Hegela na počiatku jednoduchým bytím pre seba. „Jeho podstatou a absolútnym predmetom je mu Ja“ (Hegel 2015, 131). Keď však prichádza do vzťahu s iným bytím, táto jednoduchá jednota je narušená a dochádza k rozštiepu. Bytie prv rozoznáva druhé bytie len ako predmet. V tomto procese sa však „ocitá mimo seba“ a prv sa „stráca samo sebe, pretože seba nachádza ako inú podstatu“. To znamená, že bytie sa pri kontakte s druhým bytím a skrz neho vníma zároveň ako subjekt aj ako objekt. Bytie túži obnoviť svoju narušenú jednotu a túto

túžbu sa pokúša naplniť skrz smrť druhého. Problémom však je, že tento akt nemôže dovrieť. Ako zdôrazňuje Robert Stern (2002, 73), len čo by bola smrť druhého dovriešná, bytie by už nemalo nad čím manifestovať svoju moc, a teda by prišlo o prostriedok uznávania svojho sebauvedomenia. Inými slovami, túžba človeka po sebe samom by ostala neuspokojená. Zároveň však platí, že táto túžba sa vynára len pri strete s iným človekom v podobe narušenia vlastného absolútna. Takto Jean Hyppolite (2014) zhrňa: „preto sa ľudská existencia vyjavuje v boji sebavedomia“.

Ďalšie pokračovanie a napokon dovriešenie procesu sebauvedomenia je predmetom podrobných analýz mnohých publikácií. Zotrvajme ešte pri momente úvodného dialektického rozštiepenia bytia. V Hegelom predstavenej konfigurácii platí, že človek pri strete s druhým človekom sám seba vníma ako niečo vlastné a zároveň ako niečo iné. Je zároveň subjektom aj objektom. Praktické a explicitnejšie vysvetlenie dôsledkov tohto stretu ponúka Jean Hyppolite, keď poukazuje na existenciálny moment zápasu na smrť, ktorý v dialektike pána a raba predostiera Hegel. Menovite ide o poukaz, že spredmetnenie samého seba znamená uvedomenie si vlastnej telesnosti a v konečnom dôsledku smrteľnosti (Hyppolite 2014).

Domnievame sa, že práve preto Hegel označuje iné za čistú negáciu bytia. V tomto svetle sa práve uvedomenie si vlastnej smrteľnosti javí ako ono neprijateľné poznanie, manifestované skrz druhého, ktoré človek v skutočnosti túži zničiť. A práve preto človek nie je, ale stáva sa. Ide o dialektické preklenutie fakticity bytia s vyhlídkou na možnosť nebytia. Práve samotný proces stávania sa človekom je v rámci tohto spôsobu uvažovania možné označiť za pôvod spoločenského konfliktu.

4. Záverečné slovo

Komparácia kontraktualistického a dialektického koncepcného prístupu poukazuje na to, že fenomén spoločenského konfliktu a jeho pôvodu má viacero relevantných

vrstiev. Zámerom tohto príspevku síce bolo zdôrazniť nové horizonty skúmania, ktoré sprístupnil hegelovský obrat, no tým netvrdíme, že by prístup kontraktualizmu stratil opodstatnenie. Napokon, ako sme uviedli v úvode, pre praktické úvahy o usporiadaní spoločenského zriadenia sa naďalej javí ako užitočný.

Pôvod spoločenského konfliktu možno hľadať nielen ako druhotný fenomén interakcie medzi ľuďmi, ktorý je možné moderovať vhodným spoločenským usporiadaním. Vysvetlenie pôvodu spoločenského konfliktu možno hľadať aj hlbšie, a to už v samotnej konfigurácii ľudského bytia. Menovite vo fenoméne, ktorý si na tomto mieste dovoľíme predbežne pomenovať ako dialektické sebaodcudzenie.

Literatúra

- GRAYLING, A. C. (2019). *The History of Philosophy*. London: Penguin Books.
- HEGEL, G. W. F. (2015). *Fenomenológia ducha*. Bratislava: Kalligram.
- HOBBS, Th. (2009). *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH.
- HYPPOLITE, J. (2014). Hegelovské interpretace. In: *Reflexe*, No. 46.
- KANT, I. (1996). *K večnému mieru*. Bratislava: Archa.
- LOCKE, J. (1992). *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- NOVOSAD, F. (2008). Hegelova koncepcia postavenia jednotlivca v modernej spoločnosti. In: *Hegelova fenomenológia ducha a súčasnosť*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach.
- RÖD, W. (2015). *Německá klasická filosofie I*. Praha: OIKOYMENH.
- RÖD, W. (2001). *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH.
- RÖD, W. (2020). *Novověká filosofie II*. Praha: OIKOYMENH.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010). *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- STERN, R. (2002). *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge.

Bc. Tomáš Púchly
2. ročník magisterského štúdia

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava

E-mail: tomas.puchly@tvu.sk

INTERPRETÁCIE

O fenoméne šialenstva

Lucia Oravec Koreňová

Abstract

The paper is based on Foucault's dissertation *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, which focuses on the way this phenomenon has been perceived in modern European history. How the figure of the madman was viewed and what the relationship to this figure in Western culture was. Insanity was once analysed as a cultural phenomenon rather than a biological or medical fact, and its form has varied from stage to stage of human society in modern times. Last but not least, the paper will concentrate on the overlap or "appearance" and perception of this phenomenon today. An interesting passage in Foucault's dissertation is the paragraph on Descartes and the relationship between the thinking subject and the possibility of madness, whereby the topic of madness has opened up one of the greatest philosophical controversies. The last part of the paper will touch upon the topic of looking at mental problems today, with emphasis on the attitude of Peter Kouba, who stressed that a strictly medical approach had been inspired by the aspect of Sigmund Freud, who underlined that helping people with mental disorders can only come about by returning to the Hippocratic tradition, whose legacy rests on the quality of the relationship between the patient and the physician or psychotherapist. Lastly, he will pay attention on the phenomenological approach in uncovering the ontological attributes of mental disorders.

Keywords

Foucault, Madness, Descartes, Daseinanalysis, Phenomenological Approach

Všeobecná charakteristika duševných porúch/šialenstva

Šialenstvo (alebo duševná porucha) je zdravotný stav charakterizovaný poruchou myslenia, emócií alebo správania, ktorý obvykle vedie k zhoršeniu schopnosti fungovať v každodennom živote. Existuje mnoho druhov duševných porúch, ako sú napríklad depresia, úzkostné poruchy, schizofrénia, bipolárna porucha a mnoho ďalších.

Každá duševná porucha má svoje vlastné príznaky a spôsobuje rôzne účinky na každého jednotlivca. Niektorí ľudia môžu mať iba miernu formu duševnej poruchy, kým iní môžu byť silne postihnutí a potrebovať pravidelnú liečbu a podporu od zdravotníckych profesionálov. Je dôležité si uvedomiť, že duševné poruchy nie sú výsledkom slabosti, zlyhania alebo nedostatočnej vôle. Sú to skutočné ochorenia, ktoré sa môžu vyskytnúť v každom veku a u každého človeka. Liečba duševných porúch môže zahŕňať lieky, psychoterapiu, rehabilitáciu a podporu rodiny a priateľov.

Vývojom významu šialenstva pre európskou kultúru, právo, politiku, filozofiu a medicínu od stredoveku až do konca 18. storočia sa zaoberá Michel Foucault. Jeho texty o archeológii mlčania medzi rozumom a ne-rozumom (Foucault 1994, 4), nám poslúžia ako vodidlo pri odhaľovaní ontologickej štruktúry duševných porúch. Archeológa vied ovplyvnila prax v psychiatrickej liečebni, kedy sa rozhodol skúmať šialenstvo v priebehu histórie. Foucault považuje dejiny vedenia ani nie tak za proces týkajúci sa rastu, ale skôr za proces týkajúci sa premeny. Historické premeny šialenstva sú mu v tomto príklade. Popisuje priestor, ktorý zastrešuje určitú sociálnu menšinu, ktorá je stelesnením toho, čo je označované za „neľudské“. Tento priestor je naprieč dejinami trvalý, ale jeho obsah sa mení (lepra, pohlavná choroba, nerozum, duševná choroba). Foucault ako genealóg zostupuje až k samotným koreňom dejín a za pomoci metód odlišujúcich sa od bežnej praxe sa pokúša o ich rekonštrukciu. Šialenstvo fascinuje človeka po všetkých stránkach (Foucault 1994, 19). Stredovek radil šialenstvo do hierarchie nerestí (Foucault 2019, 31). V ľudovej satire sa

šialenstvo javí ako komický trest, ktoré postihuje vedenie a jeho ignorantstvo. Už nie je spájané so svetom a jeho skrytými formami, ale s človekom, jeho slabosťami, snami a ilúziami. „Pre človeka 15. storočia bola sloboda jeho snov, hoci niekedy desivá, a fantázia jeho šialenstva prítlačlivejšia ako zvodná skutočnosť tela. [...] Človek v týchto fantastických postavách odkrýva predovšetkým niečo z tajomstiev a sklonov svojej prirodzenosti“ (Foucault 2019, 28). V oblasti literatúry a filozofie sa skúsenosť šialenstva v 15. storočí vyjadruje predovšetkým formou satirickej morality. Šialenstvo ako manifestácia skrytých síl kozmu, ako ho videl Bosch, sa u Erazma vytratilo. So šialenstvom je človek v subtílnom vzťahu, ktorý človek nadväzuje sám so sebou a mytologická personifikácia šialenstva je u Erazma len literárny klam: „Veď prostý ľud je taký bohatý na najrôznejšie formy hlúposti a deň čo deň vymyslí toľko nových, že by ani tisíc Demokritov nestačilo všetkým sa vysmiať“ (Erasmus Rotterdamský 2008, 74).

Šialenstvo je prepojené s človekom a jeho vnímaním pravdy o sebe, prechádza do morálneho univerza. Choroba už nie je chápaná ako trest a nepredstavuje ani koniec sveta, ale je vnímané ako chyba či nedostatok. U Descartesa bolo šialenstvo zažehnané užitím rozumu a predpokladanie vlastnej nepríčetnosti by bolo prejavom nepríčetnosti. Ne-rozum 16. storočia predstavoval určitý druh otvoreného nebezpečenstva, ktorého prejavy by mohli ohroziť vzťahy medzi subjektivitou a pravdou (Foucault 2019, 55). Cesta karteziánskeho pochybovania svedčí o tom, že v nasledujúcom storočí je toto nebezpečenstvo zažehnané a že šialenstvo sa ocitá mimo oblasti, v ktorej je subjekt držiteľom práva na pravdu (Foucault 2019, 55).

V 17. storočí vznikajú veľké internačné budovy, v ktorých sa ocitlo jedno percento obyvateľov Paríža. „Nie je to už bárka, ale nemocnica“ (Foucault 1994, 14). Či už sa prihlásia sami, alebo ich tam pošle kráľovská či súdna moc, majú byť prijatí, ubytovaní a živení. Táto všeobecná nemocnica, ale neplní funkciu liečebnej nemocnice. Tieto „zariadenia“ nemajú nič spoločné s myšlienkou liečby. Je to po-

riadková inštitúcia monarchistického a meštianskeho poriadku, ktorý sa v tej dobe vo Francúzsku ustanovuje. V každom prípade je to nové riešenie: číra éra negácie vyobcovania je po prvýkrát nahradená niečím iným, a to internáciou; obec už nepracujúceho nevyháňa ani netrestá; ujíma sa ho na účet národa a na úkor jeho individuálnej slobody. Medzi ním a spoločnosťou vzniká implicitný systém povinností: má právo byť živený, musí však prijať fyzický a mravný útlak internácie (núteného pohybu vo vykázanom priestore, obmedzenie pohybu).

V čase krízy je internácia v celej Európe 17. storočia reakciou na ekonomickú krízu, ktorá zasahuje v tej dobe celú západnú Európu: klesajú mzdy, šíri sa nezamestnanosť, čo je dôsledkom hospodárskej krízy v Španielsku (Foucault 1994, 38). V nekrízových situáciách dostáva internácia zase iný zmysel. Už nejde o to zatvárať nepracujúcich, ale donútiť zatvorených k práci, aby slúžili všeobecnému prospechu. (Mimochodom, prvé anglické internačné domy boli v tých najpriemyselnejších miestach: vo Worcesteri, Norwichi a Bristole.) Asi desatinu chovancov parížskej Všeobecnej nemocnice tvorili „blázni“, „slabomyseľní“, „osoby, ktoré úplne prepadli šialenstvu“ a neboli nijako odlišované od ostatných.

Osvietenstvo vidí v šialenstve priame spojenie človeka s animalitou, a to je v dobe osvietenstva dôkaz, že šialenec netrpí žiadnou chorobou (Foucault 1994, 54). Preto k nim pristupujú s drezúrou a „oblbovaním“. Pre 18. storočie to bola bežná prax. Koľko ľudí bolo väznených v neľudských podmienkach len preto, lebo trpelo duševnou poruchou?

Až doktor Philippe Pinel údajne bláznov oslobodil z okov. Skutočnosť je však taká, že toto oslobodzovanie bol veľmi pomalý proces a malo zdĺhavý prerod. Pinel oslobodil trinástich, starostlivo vybraných jedincov, aby na nich vyskúšal svoju predstavu *morálnej liečby*. Foucault (2019, 494) tu hovorí o Pinelovom druhom uväznení. No vraví aj iné: „Šialenec oslobodený Pinelom a po ňom šialenec v modernej internácii sú ľudia, s ktorými sa vedie proces; nikto ich už síce nemieša ani nestotožňuje s odsúdencami, ale zato

sú odsúdení žiť pod neustálou obžalobou, ich text pritom nikdy nie je daný, pretože ich formuluje práve ich azylový život. Útulok pozitivistického veku, za ktorého vybudovanie je oslavovaný Pinel, nie je slobodná oblasť pozorovania diagnostiky a liečby; je to súdny priestor, kde sa obžalovaní súdia a odsudzujú a z ktorého môže vyslobodiť len ona zvnútorňená verzia procesu, ktorou je pokánie. Útulok šialenstvo trestá, i keď vonku je nevinné“ (Foucault 1994, 169). V skutočnosti nezaviedol medicínu do útulku, len moc mravného a spoločenského poriadku, dodáva Foucault (1994, 171) na záver *Dejín šialenstva*.

Tisícky príbehov nás zdvihnutým prstom upozorňujú, že sa máme úprimne a celou silou snažiť pochopiť duševné poruchy a ľudí, ktorí nimi trpia. A to sa vonkoncom netýka len profesionálov v oblasti duševného zdravia.

Fenomenologický prístup v psychoterapeutickej praxi

Pojem daseinanalýza vznikol vo Švajčiarsku, v Zollikone počas seminára, ktorý bol nazvaný podľa tohto švajčiarskeho mesta. Vznikol v dialógu medzi Medardom Bossom, psychiatrom a Martinom Heideggerom (Kouba 2006, 8). Počas tohto seminára, ktorý trval niekoľko rokov viedli debatu o psychoterapii. Lekárska terminológia, s ktorou sa stretával Boss v praxi nepostačovala na to, aby pochopil podstatu ľudského utrpenia a bytie človeka, a to ako človek je, a ako existuje. Hľadal odpovede prostredníctvom Heideggerovho *Bytia a času*. Oslovil dokonca aj Heideggera, aby ich dialóg mohol pomôcť pri liečbe duševných porúch. Na základe toho vzniklo dielo *Zollikoner Seminare*, jedinečná korešpondencia pre skúmanie ontologickej analýzy bytia človeka v oblasti psychopatológie a psychoterapie. Snažili sa pozrieť na človeka a na ľudstvo trochu inak, než je obvyklé v biologickom zmysle, nie ako na organizmus, ktorý má svoje atribúty, neredukovať človeka na telo a psychiku (dušu). Pojem *dasein* (pobyt) združuje oba tieto pojmy, predstavuje komplexnosť. Človek nie je súcnom, ktoré by sa jednoducho vyskytovalo medzi inými, jeho pobývanie je význačné tým,

že udržuje otvorenú oblasť, v ktorej sa súcno vôbec môže ukázať ako tým, čím je (Kouba 2006, 9).

Kouba upozorňuje, že v diele ako *Zollikoner Seminare, Sein und Zeit*, ale aj v ďalších ako sú *Grundbegriffe der Metaphysik* môžeme hľadať odpoveď, v čom spočívajú ontologické podmienky umožňujúce šialenstvo ako také, zároveň ale ukázať aj slabé miesta ontologického rozvrhu ľudského pobývania u súcien (Kouba 2006, 15). V centre Heideggerovho záujmu stojí práve filozofické založenie lekárskeho pohľadu na človeka. Podľa neho bez premýšľania o otázke špecifického ľudského spôsobu bytia je nemožné nájsť adekvátny prístup k ľudskému utrpeniu. Ide mu o to zaujať primerané stanovisko k človeku a jeho núdzi a postaviť tak psychopatológiu a psychoterapiu na základ, ktorý odbúra štandardné zaobchádzanie s pacientom (Kouba 2006, 14).

Ani v najťažších prípadoch, ktoré psychopatológia pozná, by podľa Heideggera odborníci nemali podliehať dojmom, že sledujú len účinky prírodných mechanizmov, a nie ľudskú existenciu v je bytostných rysoch. Cieľom tohto skúmania nie je nájsť objektívne príčiny duševných porúch ani ich systematické roztriedenie, ale dať odpoveď na otázku, za akých predpokladov sa psychopatologická porucha bytia u súcien môže ukázať ako fenomén (Kouba 2006, 14).

Zmena, o ktorej hovoril aj Foucault, nespočíva od 19. storočia v lepšom poznaní človeka, ale v novom vzťahu k jeho bytiu. Zatiaľ čo klasické myslenie vnímalo človeka cez jeho nesúmerateľnosť s nekonečnom, moderná skúsenosť vychádza z konečnosti jeho bytia. Skúsenosť individuality sa v modernom myslení nerodí zo vzťahu k nekonečnu, ale zo skúsenosti so smrťou (Foucault 2010, 201). Vzťah k smrti vytrháva človeka zo všeobecnosti a požíciava jeho bytiu singularný charakter. Práve medicína má so smrťou intímnu skúsenosť, a preto získava privilegované postavenie medzi ostatnými vedami o človeku, lebo sa určitým spôsobom dotýka samotného ontologického statusu ľudskej existencie (Kouba 2006, 13). A psychiatria nie je výnimkou.

Zvláštnej povahy ľudskej existencie sa podľa Heideggera nedá porozumieť, pokiaľ je človek tematizovaný ako objekt,

o ktorom vedecké myslenie získava poznatky prostredníctvom pojmových reprezentácií – redukcionistickým spôsobom. Heideggerovi nestačí konštatovanie, že ľudské bytie má okrem somatickej časti aj časť, ktorá spadá do oblasti *res cogitans*, a potom skúmať ich vzájomné pôsobenie. Odtiene a jemné nuansy psychického života nepochopíme tým, že ich aplikujeme na predstavy abstraktne poňatého subjektu.

To isté platí pre ľudské telo, ktoré si môžeme predstaviť ako fyzikálny mechanizmus a dôsledne ho preskúmať, no za cenu, že sa z neho stratí ľudská jedinečnosť. Prírodná história a matematická fyzika môžu človeka vnímať ako prírodný druh, ale pri otázke, kto je a ako vlastne existuje človek, sa obe disciplíny dostávajú za hranice svojich možností. Heidegger si, samozrejme, uvedomuje, že len pozornosť k ľudskému individu a jeho kvalitám ešte nikam nevedie, a preto potrebuje nájsť metódu, ktorá by otvorila cestu do oblasti, kde je možné sa stretnúť s ľudským bytím ako takým, fenomenologickú deskripcia, ktorá nespočíva v reprezentácii faktov konštatovaných v oblasti *res extensa* (Kouba 2006, 30).

Mnohoznačné odtiene a jemné nuansy psychického života nepochopíme tým, že ich prevedieme na predstavy abstraktne poňatého subjektu. To isté platí aj pre ľudské telo, ktoré si môžeme predstaviť ako fyzikálny mechanizmus a jeho časti podrobiť mikroskopickému skúmaniu, ale ako hovorí Kouba, len za cenu, že sa z neho stratí ľudská jedinečnosť (Kouba 2006, 30). Prírodná história a matematická fyzika môžu človeka vnímať len ako prírodný druh alebo ako matematicky postihnuteľný predmet, no pri otázke, kto je a ako existuje človek sa obe disciplíny dostávajú za hranice svojich možností (Kouba 2006, 31).

Tendencia chápať chorobu ako špecifickú entitu, ktorá sa na základe jej vlastností dá zaradiť do klasifikačného systému v medicíne, sa nekončí ani s príchodom 19. storočia (Foucault 2010, 202). Obzvlášť psychiatria dlho podlieha rozdeľovaniu chorôb do skupín a podskupín, kedy je možné prekonať kultúrne podmienené kritériá normality a nenormality a nahradiť ich relatívne jednoznačnými meradlami.

Choroba je v tom ponímaní chápaná ako deficitný stav, v ktorom niečo chýba v protiklade k zdraviu. Patologické prejavy ako stereotypné správanie, bludné predstavy či autizmus sú tak pochopené ako symptómy, ktoré poukazujú na nejakú skrytú podstatu. Stanoviť presnú diagnózu potom spočíva v správnom posúdení symptómov a na ich základe rozhodnúť o type, povahe a predpokladanom vývoji danej choroby. Takto explikované symptómy nemajú, ale nič spoločné s fenoménom ako mu rozumie fenomenológia (Heidegger 2018, 45). Ak sa má šialenstvo ukázať ako fenomén, nesmie byť nezmyselné správanie vnímané ako patologický symptóm, ale musí byť osvetlené z neho samého (Heidegger 1987, 129). Stretnutie s fenoménom šialenstva vyžaduje neuhnúť pred empirickou evidenciou ne-rozumu. Alebo inak povedané, vysvetliť fenomén ne-rozumu, tak, aby sa tematicky ukázalo, to čo v ňom predbežne a súbežne, zostáva netematicky zrejme (Kouba 2016, 40).

Cieľom daseinanalytickej terapie je zbaviť duševne chorého jeho patologických inhibícií (zábran) tým, že sa mu odkryjú tie štruktúrne možnosti bytia vo svete, ktoré sú mu bytostne vlastné. Prostredníctvom terapeutického rozhovoru ho priviesť k odhodlaniu prevziať svoj vlastný pobyt a samostatným spôsobom ho rozvíjať seba vlastnými možnosťami, bez toho, aby to zároveň viedlo k paranoidnej potrebe brániť sa vplyvu druhých ľudí (Kouba 2016, 57). Ako vysvetliť fenomén ne-rozumu? „Ne-“ v slove ne-rozum nie je chápané v negatívnom zmysle, ale ako výraz pozitívnej diferencie. Nejde o odnímací zápor, ktorým je niekto označený ako „zbavený rozumu“, ale ako originálny, z ničoho ďalšieho neodvoditeľný fenomén (Foucault 2019, 524).

Pojem duševnej choroby v *Zollikoner Seminare*

Každá duševná choroba, hovorí Heidegger, znamená isté obmedzenie slobodného a plného uskutočňovania existenčných možností (Heidegger 1987, 202). Vyhlasuje ďalej, že každá choroba je určitou stratou slobody. Heidegger odmieta rozdeľovať bytie pobytu na telesnú a duševnú časť,

vníma každú chorobu na podklade psychosomatického celku, ktorý je daný „bytím vo svete“, ktorému je bránené v uskutočňovaní možností. Boss uvádza príklad mladého schizofrenika, ktorý sa nemohol pozrieť na stoličku bez toho, aby necítil nutkavú potrebu sadnúť si na ňu (Heidegger 1987, 489). Pacient natoľko prepadol nárokom, ktoré naňho bytie s druhými kládlo prostredníctvom názorov a zámerov rodičov. Vinou ich diktátorského útlaku sa totiž nikdy nenaučil existovať tak, aby mohol mať svoj vlastný čas. Pacient žil odjakživa „čas tých druhých“. Jeho existencia dosiahla takú mieru depersonalizácie, že sa mu jeho končatiny zdali ako neživé prívesky, ktoré mu nepatria (Heidegger 1987, 492). Podľa Bossa to súviselo s veľkým stupňom neautenticity jeho celého bytia vo svete.

Obmedzenie slobody v patologických stavoch vedie Heideggera k názoru, že somatické a psychické poruchy sú fenoménom privácie, nedostatku (Kouba 2016, 132). Choroba je vysvetľovaná ako zbavenosť, ktorá bezprostredne odkazuje k zdravému spôsobu existencie. Choroba je tak nedostatok zdravia, hoci v opačnom prípade to podľa Heideggera neplatí. Takto vymedzuje ontologický status choroby. Každá patologická porucha má individuálnu povahu, v ktorej sa odráža faktický spôsob „bytia vo svete“. Choroba je zakaždým iná, lebo určená prostredníctvom vzťahových možností, ktorých výkon je u chorého obmedzený.

Moderná medicína prináša určitý posun v chápaní choroby a zdravia: choroba už nie je protikladom zdravia, ale je chápaná ako patologické narušenie normálneho stavu. Medicína preto musí v prvom rade zahrňovať znalosť „zdravého človeka“, ktorý udáva normu. Napriek tomu, že sa daseinanalytická patológia líši od modernej medicíny, stále uplatňuje normatívny prístup (Kouba 2016, 153).

Je možné nazerať na duševnú chorobu ako na neprívátny fenomén?

Odpoveď môžeme nájsť, ako nás nabáda Kouba, v terminologickom výraze u Heideggera, v bytí-mimo (Kouba

2016, 170). Človek síce môže byť mimo, len pokiaľ má jeho existencia charakter bytia-tu, ale bytie-mimo nie je nedostatkom bytia-tu (Heidegger 1983, 99). Byť-mimo nie je možné posudzovať cez normatívne kritérium bytia-tu, lebo jedno od druhého sa nedá oddeliť. Človek nie je vo svojom bytí-tu plne pripútaný k bezprostredne danej situácii, ale je stále vystavený nebezpečenstvu pomätenia, ktoré sa skrýva v jeho bytí-mimo. Možnosť pomätenia je bytostne spojená s prechodnosťou, tzn. s tranzitivitou a konečnosťou, bytia-tu. Bytie-mimo neznamena nepozornosť, alebo ducha neprítomnosť, ale neúčast' otvorenosti bytia. Stav šialenstva, extrémna podoba bytia-mimo a jeho koncové štádia sú blízko smrti (Kouba 2016, 171). Vystavenosť do skrytosti je našim spoločným údelom, ktorý nás stavia do centra rozumu a nerozumu, a Foucault vo svojich raných dielach vyzýva, že ak od šialenstva zaujmeme „vedecký“ odstup, vopred zabránime stretnutiu s ne-rozumom (Foucault 2019, 524). Práve konfrontácia rozumu s ne-rozumom nám otvára cestu porozumenia a pomoci. Foucault psychiatrický diskurz chápe ako monológ rozumu a ne-rozumu (Foucault 2019, 524).

Sme všetci šialení?

V zásade žijeme v presvedčení, že múdrosť je normálna a blázní sú výnimky, pre ktorých boli kedysi zriadené bláznince. Ale je to tak? Umberto Eco v jednej svojej krátkej eseji nabáda na to, či by sme si radšej nemali myslieť, že normálnym stavom je šialenstvo a takzvaná normálnosť je len prechodný stav (Eco 2016, 412). Nebolo by lepšie domnievať sa, že každá ľudská bytosť má v sebe určitú dávku šialenstva, ktorá u mnohých zostáva celý život latentná, ale u iných občas prepukne – a niekedy prepukne v produktívnej forme u tých, ktorých považujeme za géniov, priekopníkov, utopistov, zatiaľ čo u iných sa prejavuje v činoch, ktoré nazývame vražedným šialenstvom?

Nedá sa úplne žiť v stave trvalej nedôvery a obávať sa, že náš sused alebo najlepší priateľ nás jedného dňa otrávia alebo nás zabijú na chodbe. Aspoň nie natrvalo; stali by sa

nás paranoici. Skôr ide o to, aby sa na protiklad medzi zdravím a chorobou nenazeralo jednostranným spôsobom – len z perspektívy zdravia. Eco tvrdí, že musíme dôverovať aspoň niekomu, no treba sa zmieriť s tým, že absolútna dôvera neexistuje, ale musíme sa spoľahnúť na probablistickú dôveru, pokiaľ sa náš najlepší priateľ niekoľko rokov správal spoľahlivo, môžeme sa stavať na to, že je to dôveryhodný človek. O skutočnom zdraví sa dá hovoriť vtedy, keď pobyt stojí medzi poriadkom a chaosom, kedy je zachovávané dynamické napätie a ďalej ho rozvíja (Kouba 2006, 244). Ak hovoríme o duševnej chorobe, tak v zmysle narušenia dynamickej väzby medzi poriadkom a chaosom.

Literatúra

- ECO, U. (2016). *Od hlouposti k šílenství*. Praha: Argo.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dějiny šílenství*. Praha: NLN.
- FOUCAULT, M. (2019). *Historie šílenství v době klasicizmu*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2010). *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- HEIDEGGER, M. (2018). *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- HEIDEGGER, M. (1987). Zollikoner Seminare. In Heidegger, M. a Boss, M. (eds.): *Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt: Klostermann.
- KOUBA, P. (2006). *Fenomén duševní poruchy*. Praha: OIKOYMENH.
- ERASMUS ROTTERDAMSKÝ (2008). *Chvála bláznivosti*. Praha: Xyz.

Bc. Lucia Oravec Koreňová
3. ročník magisterského štúdia

Katedra filozofie FF TU v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava
E-mail: Lucia.OravecKorenova@tvu.sk

Volba väzňa v jaskyni

Lubica Pinková

Abstract

The paper "The Choice of the Prisoner in the Cave" analyzes Plato's Parable of the Cave from the perspective of the ethical stage of Kierkegaard's "either/or choice" as a starting question for the man bound in the cave. The intention of this work is to chart the difficult and painful journey of a being who is blinded by convenience but passionately aims to understand the real, permanent foundation on which he can build his existence. Nevertheless, the main and most interesting factor is the return of this already concrete being back to the ordinary, previous life.

Keywords

Way, Individual, Movement, Prisoner, Choice

Úvod

V Platónovom dialógu *Štát*, ktorý sa zaoberá najmä otázkou vzniku a podmienok, za akých by mohla existovať „najlepšia“ obec, spomína Sókratés, stále s nadväznosťou na túto problematiku, podobenstvo o jaskyni. Hovorí tu o ľuďoch v neľahkej situácii: „V tomto obydlí už od detstva žijú spútaní na nohách aj na šijach, takže zostávajú stále na rovnakom mieste a vidia jedine dopredu, ale nemôžu otáčať hlavami, pretože im putá bránia“ (Plat. *Resp.* 514b). Mojim cieľom však nie je vysvetliť tu dané podobenstvo. V tomto príspevku sa chcem zamerať na určité súvislosti, ktoré nachádzam medzi Platónovým Sókratom, resp. konkrétne

medzi podobenstvom o jaskyni a esejou *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*, ktorá tvorí kapitolu knihy *Bud' - alebo* dánskeho filozofa Sørensa Kierkegaarda.

Otázka, na ktorú sa chcem primárne zamerať, je aplikovateľnosť Kierkegaardovej disjunkcie buď/alebo pri vychádzaní a opätovnom navrátení väzňa do jaskyne. Eventuálne, ako budem rozoberať ďalej v texte, mojou základnou tézou je prijateľnosť úsudku „považovať“ väzňa v jaskyni za človeka, ktorý sa snaží vymaniť z estetického štádia a vstúpiť do štádia etického. Oprávnenosť tejto tézy zdôvodním poukázaním na náročnú a strastiplnú cestu bytosti, ktorá je zaslepená pohodlnosťou, no napriek tomu vášnivo mieri k cieľu, aby pochopila skutočný, stály základ, na ktorom môže budovať svoju existenciu.

1. Zakrývanie skutočnosti

Rovnako ako väzeň v jaskyni, tak je aj estetický jedinec zviazaný slobodou.¹ V estetickom štádiu v Kierkegaardovej filozofii má síce človek neobmedzené spektrum možností, no vyberá si buď na základe protikladov príjemné/nepříjemné, alebo necháva za seba rozhodnúť iných,² prípadne to celé nechá na náhodu.

Z toho vyplýva, že sa v jeho rozhodnutiach nenachádza nijaká autenticita. Kierkegaardov pseudonym Wilhelm píše esteticky zmýšľajúcemu človeku list so slovami: „Život sa ti rozplýva, ustavične si v momente, nevieš si to vysvetliť, si zviazaný“ (Kierkegaard 2006, 31).

¹ Aj u Platóna možno hovoriť o zviazaní slobodou, ak budeme vnímať jaskyňu ako metaforu demokratických Atén. Demokratický človek si vyberá medzi možnosťami, ako sa mu zachce, podľa jeho žiadostivosti, čiže nejde o skutočnú slobodu.

² „Keď taký človek vidí okolo seba dav ľudí, keď sa zamestnáva všetkými možnými svet-skými záležitosťami, keď sa orientuje v tom, ako to vo svete chodí, vtedy zabudne sám na seba, na to, ako sa – v božskom zmysle – volá, neodváža sa uveriť v seba. Byť sám sebou sa mu zdá trúfalé, oveľa ľahšie a istejšie je byť ako druhí, stať sa napodobeninou, číslicou, súčasťou davu“ (Kierkegaard 2018, 41).

Vyjavuje sa tu obraz bytosti, ktorá cíti, že skutočne existuje, no nepochopila svoju podstatu. Nepozná sama seba. Svoju osobnosť zakrýva pre ňu vhodnými situáciami, ktoré však stavia na pominateľných okamihoch.³ Vážňove putá u Platóna predstavujú dominanciu žiadostivej alebo vznetlivej zložky duše,⁴ ktoré mu zatemňujú rozum. V oboch prípadoch sa esencia ľudského tvora nenaplnila úplne, lebo jej niečo stojí v ceste. Estetický jednotlivec si nezvolil sám seba – svoje Ja. Povedané spolu s Kierkegaardom: „Získanie seba samého je v živote hlavné. Voľba sama je rozhodujúca pre obsah osobnosti“ (Kierkegaard 2006, 15).

Následne sa ukazuje aj neúplný rozdiel v tom, že u Platóna máme vážňa, ktorý sa nedokáže hýbať a u Kierkegarda „estetika“, ktorý sa (akoby) nechce pohnúť z miesta. Esteticky zmýšľajúci človek neurobil nijaký krok, aby sa vymanil z tohto, síce navonok pestrého, no vo vnútri pomaly umŕtvujúceho života. Väzeň v jaskyni si sám putá nedá dolu, je to až „niekto iný“ alebo „nejaká sila“,⁵ ktorá ho odpúta a pomôže mu zrealizovať kroky vpred.

„Estetik sa nezmocňuje svojej slobody, ktorá mu podľa Kierkegaardovho východiskového ontologického názoru ako každému existujúcemu jedincovi bytostne prináleží, vedome a zámerne; naopak, jeho život je vydaný napospas náhode a determinácii“ (Petkanič 2014, 389). Väčšina ľudí si zúfa⁶ práve preto, lebo zakladá svoj život na pominateľnom – či už

³ Príkladom estetického štádia je pre Kierkegarda Don Juan, neustále striedajúci milenky.

⁴ Duša sa podľa Platóna skladá z rozumnej (*logistikon*), srdnatej (*thymos*) a žiadostivej (*epithymétikon*) zložky.

⁵ Platón tohto „osloboditeľa“ nekonkretizoval, neuvádza, o koho/čo ide.

⁶ Kierkegaard v *Chorobe na smrť* uvádza zrodu medzi lekárskeym umením a zúfalstvom: „Tak ako lekár musí povedať, že asi niet takého človeka, ktorý by bol úplne zdravý... niet takého človeka, ktorý by nebol aspoň trochu zúfalý, v ktorého najhlbšom vnútri by neprebýval nepokoj, napätie, disharmónia...“ Tento názor však v nás nemá utláčať nádej, píše ďalej, že sa „usiluje osvietiť niečo, čo vo všeobecnosti ponechávame v určitej nejasnosti...“ Ide tu o moment, ktorý je „povznášajúci, lebo každého človeka posudzuje s ohľadom na najvyššiu požiadavku, ktorá sa naňho kladie: byť duchom“ (Kierkegaard 2018, 28).

je to krása, majetok alebo aj nezáväzná láska.⁷ V *Čistote srdca* Kierkegaard píše, že pozemská vášeň⁸ je oslepujúca, lebo bráni existencii, mení ju na chvíľkovú, sami jej slúžime ako slepi otroci, pričom tu chýba svetlo večnej idey. Kierkegaardovská voľba je závislá iba od nás, nejde o platónsky okamih (Kierkegaard 2006, 16), ako sám zdôrazňuje, avšak: „Ak niekoho privedieme na rázcestie a on už nemá iné východisko než voliť, zvolí správne“ (Kierkegaard 2006, 20).

V *Chorobe na smrť* napísal: „Každý človek je totiž pôvodne ustanovený ako Ja a je nasmerovaný k tomu, aby sa stal sám sebou“ (Kierkegaard 2018, 41). Aj tu sa teda objavuje určitá forma „sprostredkovateľa“: „Etické neurobí jednotlivca niekým iným, len sebou samým“ (Kierkegaard 2006, 102).

Prechod do etického štádia nie je jednoduchý ani jednoznačný, lebo „nezáleží na tom, aby si správne zvolil. Záleží skôr na energii, vážnosti a pátose, s akým volíš“ (Kierkegaard 2006, 19). Etické štádium sa teda vyznačuje voľbou – „voľbou chcenia“ (Petkanič 2014, 391). Ide o okamih, keď sa rozhodneme medzi vylučujúcou disjunkciou buď/alebo, čiže buď voliť, alebo nevoliť. „Voľba vlastného Ja pritom úzko súvisí so sebaopoznaním.

Kierkegaard pripomína, že poznanie seba samého je z etického hľadiska tým najpodstatnejším poznaním“ (Petkanič 2021, 31). Po zvolení svojho Ja sme si vedomí rozdielu medzi dobrým a zlým, uvedomujeme si svoje povinnosti: „Kto žije eticky, vidí všade úlohy“ (Kierkegaard 2006, 101).

Podstatným faktom v tejto súvislosti je to, že pre Kierkegarda je vzorom etického štádia Sókratés.

⁷ Sudca Wilhelm vo svojich listoch často spomína, že on sám je ženatý muž, čo zdôrazňuje hodnotu, ktorá prináleží manželstvu ako jednej z povinností etického štádia.

⁸ Vášeň je pre Kierkegarda aktivita, vďaka ktorej sa môžeme v neobmedzenej miere odhodlať na skok do ďalšieho štádia. Jeho názor na vášeň je kontrastný k pozemskej vášni, ktorú vníma iba ako chvíľkovú, neúplnú a vymykajúcu sa našej kontrole. Takáto estetická vášeň nám bráni uskutočniť sebaurčenie.

2. Hriech je nevedomosť

Estetické štádium je samo osebe zúfalé, lebo človeka ubíja jeho vlastné Ja. Estetik sa to síce snaží zmeniť, no nie akýmsi „zdvihnutím, odpútaním sa“, ale maskovaním. Moment, keď je aj väzeň „oslobodený“, je kľúčový, a predsa nie je niečím, čo by väzeň vykonal samovoľne. Vzhľadom na to, že väzni sedia týmto nekomfortným spôsobom, je pre nich ťažké dostať sa von, zmeniť daný stav, na ktorý si navykli. Väzeň ako ľudská bytosť nie je koherentný sám so sebou. Až po opustení jaskyne a po procese spoznávania začne vo väzňovej duši vládnuť rozumná zložka. Vyzerá to tak, že v oboch prípadoch sa skreslená existencia javí ako „priateľnejšia forma“. Nepohodlie sa stalo pohodlným.

Poznať pravdu by znamenalo vyjsť von, urobiť skok, prijať výzvu a povinnosti s tým spojené. V *Rovnováhe medzi estetickým a etickým* Kierkegaard používa Sókratom často spomínaný príklad rodičky, ktorá je v bolestiach, ale okamih pôrodu zadržáva. Zdôrazňuje, že ide o pôrod vlastného Ja, nie niekoho iného. Z toho dôvodu by mal byť pre ľudskú bytosť „ľahší“, ale nie menej bolestný.

Sókratov väzeň s ťažkosťami vychádza z jaskyne, no ani po východe mu nie je všetko jasné, postupné navykanie na nové prostredie je strastiplné, ale nevyhnutné pre kreovanie osobnosti. Kierkegaard pripomína, že „moje Ja je slobodou“ (Kierkegaard 2006, 65).

Iba pôrodom, voľbou seba samého, vyjdeme na svet, z jaskyne, sme ako novorodenec, ktorý vychádza z lona matky – prichádzame s plačom. Kierkegaard poznamenáva: „Uvedomiť si sám seba v celej platnosti je okamih významnejší než čokoľvek iné“ (Kierkegaard 2006, 57).

Nielenže Kierkegaard pokladal Sókrata za stelesnenie etického štádia, sám dokonca istým spôsobom napodobňoval jeho štýl filozofovania. David P. Possen o ňom napísal: „Ako autor sa Kierkegaard snažil slúžiť ako ignorant, ktorý ničí predstavy iných o kresťanstve, a tým ich verbuje, aby sa k nemu pripojili v apórii potrebnej pre akúkoľvek skutočne kresťanskú skúsenosť konverzie“ (Possen 2010, 44).

Zarážajúcim je, že v *Chorobe na smrť* sa Kierkegaard o Sókratovi zmieňuje v negatívnej konotáci. Označuje ho za človeka nevedomého hriechu, čo je preňho ako náboženského existencialistu nevyhovujúca vlastnosť. Kierkegaard to vyjadruje takto: „Sokratovská definícia si teda pomáha takto: keď niekto nerobí to, čo je správne, tak tomu ani neporozumel; jeho porozumenie je ilúziou“ (Kierkegaard 2018, 106).

V kresťanstve je to podľa Kierkegarda inak: „Začína s tvrdením, že je potrebné Božie zjavenie, aby človek pochopil, čo je to hriech, a že hriech nespočíva v tom, že človek neporozumel, čo je správne, ale v tom, že tomu nechce porozumieť a že to nechce“ (Kierkegaard 2018, 107). Náboženské štádium je preňho najvyššie, a tvrdí, že „chápanie je záberom človeka vo vzťahu k ľudskému; no viera je vzťahom človeka k božskému“ (Kierkegaard 2018, 109). Skrátka, na to, aby sme porozumeli, čo je hriech, je nutné Božie znamenie; ak tomu v takom prípade nerozumieme, je možné uznať „z kresťanského hľadiska, (že) hriech je predsa len nevedomosťou, je nevedomosťou o tom, čo je to hriech“ (Kierkegaard 2018, 110).

Rozdiel v myslení autorov spočíva v tom, že zatiaľ čo v prípade Platónovho Sókrata sa s nevedomosťou o konaní hriechu viaže otázka (ne)poznania a dôležité sú tu pravé vedomosti o skutočnosti, ktoré – keď ich plnohodnotne uchopíme – nás vedú k tomu, že nemôžeme konať zle, v prípade Kierkegarda sa ohnisko problému nachádza v nás samých. Keďže podľa neho nestačí mať iba pevné idey, oblasť učenia je omnoho subjektívnejšia.

Idey sú síce dôležité, no nie každý, kto vie, čo má konať, aj tak koná. Podstata Kierkegardovho argumentu spočíva vo vôli, nie v poznaní. Musím sa vždy zamerať na svoje autentické existovanie. Sám musím chcieť vykonávať dobro, a nie zlo. Rozdiel sa pritom ukáže až po tom, keď sa z estetického jedinca stane jedinec etický, teda prvotnou voľbou seba samého. „Ja volí, prijíma samo seba – vtedy duša vidí to najvyššie, každý z nás môže byť sám sebou, keď chce“ (Kierkegaard 2006, 29).

V prechode do vyššieho štádia musí človek nielen prijať výzvu, v ktorej hrá sám o svoje Ja, ale zároveň zmeniť svoju osobnosť, odovzdať sa Absolútnu, aby sa stal sám sebou v plnej platnosti.

3. Pohyb ako cesta k pravde

Kierkegaard predpokladal, že požiadavkou slobody je voľba chcenia, do ktorej je podstatné sa vložiť celý, s maximálnou vášňou, čo však nie je priamy, jednosmerný proces. Bytosť, ktorá sa u Kierkegaarda odhodlá pre život v etickom štádiu, musí vykonať najskôr pohyb úplnej izolácie, keď sa treba odpútať od okolitého vonkajšieho sveta. Napodobňujúc väzňa v jaskyni, ktorý „vyšiel von z predchádzajúceho života“. Treba však podotknúť, že kým cesta väzňa v podobenstve trvá určitú dobu, „u Kierkegaarda jednotlivec vykonáva tieto pohyby simultánne, nie v nejakej časovej postupnosti“ (Petkanič 2014, 394).

Platónsky väzeň vedomý si toho, ako sa veci v skutočnosti majú, má nutkanie sa s poznatkami zdôveriť ostatným ľuďom, ktorí sú stále dolu spútaní v jaskyni. Sókratés hovorí: „A čo, keď si spomenie na svoje predchádzajúce obydlie a tamojších svojich spoluväzňov, nemyslíš si žeby sám seba pokladal za šťastného pre tú zmenu, ich potom by ľutoval“ (Plat. *Resp.* 516c)? Navzdory potenciálnej hrozbe smrti, návrat vníma ako povinnosť zdieľania poznatkov.

Kierkegaardov etický človek sa vráti taktiež naspäť do predchádzajúceho fungovania – voľbou seba samého sa najskôr odtrhol od sveta – vykonal izoláciu, ale spoločne s tým uňho nastáva druhý pohyb, pohyb kontinuity, navrátenia sa do spoločnosti. V tomto prípade už ako úplná osobnosť. V izolácii zostať nemôže, lebo „ide o konkrétne ja, ktoré je v živom vzájomnom spolupôsobení s konkrétnym okolím, s určitou životnou situáciou a poriadkom vecí. Toto ja je predmetom nielen osobným, ale aj sociálnym a občianskym ja“ (Kierkegaard 2006, 111).

„Etikov“ návrat je jednoznačná povinnosť. Väzeň so zmenenou myšliou prichádza naspäť. Platón sa však pýta: „či

by nebol na smiech a či by sa o ňom nehovorilo, že prišiel z tej cesty hore so skazeným zrakom a že to nestojí ani za pokus chodiť tam hore? A keby sa niekto pokúsil ich vyslobodiť z pút a viesť hore, či by ho nezabili, keby ho nejako mohli rukami uchopiť a zabiť“ (Plat. *Resp.* 516e – 517a)? A Kierkegaard zas píše, že aj človek v etickom štádiu ostáva nepochopený, lebo „ľudia vo všeobecnosti ani zďaleka nepovažujú vzťah k pravde, svoje vzťahovanie sa k pravde, za najvyššie dobro, a ešte zriedkavejšie vidíme, že by sokratovsky považovali stav omylu za najväčšie nešťastie; zmyslovosť u nich zvyčajne značne prevažuje nad intelektuálnosťou. Keď je človek takto údajne šťastný a nahovára si, že je šťastný, aj keď vo svetle pravdy sa javí ako nešťastný, vtedy je ďaleko od toho, aby si prial, aby ho niekto vytrhol z omylu. Naopak, rozhorčí ho to a toho, kto sa o to pokúša, považuje za úhlavného nepriateľa...“ (Kierkegaard 2018, 51).

Ako väzeň, tak aj etický jednotlivec sa dostal do situácie, v ktorej čelí v najlepšom prípade výsmechu a v najhoršom novej smrti pre svoj návrat. Svojim dokonalým poznaním sa väzeň usiluje pomôcť spútaným ľuďom dolu v jaskyni, no ich doxai mu v tom bránia. Jeho úloha je o to ťažšia, že rozsudok nad ním majú vyniesť práve oni, zaslepení väzni. Etická osobnosť nepovažuje estetické za zlé, ale preberá zaňho štafetu; estetické je „kultivované etickou idealitou“ (Petkanič 2014, 395). Podobne i väzňovu dušu musí kultivovať rozum, aby uzrela idey. Ostatné zložky duše nie sú zlé, ak v duši nastala harmónia, no ich dominancia nad rozumom ničí človeka tým, že ho zvádza z cesty. Vzťah medzi etickým a estetickým po vykonaní dvojpohybu vidí etický človek odlišne. Zmenil sa, no stále je to on. Voľbou si uvedomil sám seba. Všetky ostatné voľby sa odzrkadľujú od tejto voľby.

Záver

Platónov väzeň a Kierkegaardov „estetik“ sú v rovnakej situácii v tom zmysle, že ich „jestvovanie“ prebieha neúplne. Mohli by sme konštatovať, že ani jedna z týchto postáv ne našla opodstatnenie života, neučinili zadosťučinenie ľudskej

prirodzenosti. V estetickom štádiu u Kierkegaarda človek „stráca sám seba“, lebo sa neodhodlal pre skok do ďalšej fázy. Bráni mu v tom jeho vlastná nedôverčivosť, keďže viera sa ukazuje v absurdite, čo privádza jedinca do strachu a neistoty. Estetický jednotlivec sa tak dostáva do vnútorného ubíjania, ktoré zakrýva zavedením striedavého hospodárstva, no to je stále iba dočasným riešením. Pevná pôda pod nohami sa mu začne ukazovať až prvotnou voľbou v etickom štádiu.

Sókratov väzeň je na tom podobne: bez výstupu na povrch si nezabezpečí náhľad naozajstného poznania, život v jaskyni značí pohltenie jeho duše nižšou zložkou. Aj v nesúladnej duši zavádza ľudská bytosť istú formu striedavého hospodárstva, extrémnym prípadom je tyran, ktorý podľa Platóna žije v strachu, že nedokáže svoju žiadostivosť upokojiť. Preto vládne tak ukrutne, no tým nič celkovo nezíska, pretože je vystrašený a znepokojený z vlastnej individuality.

Väzňovi sa naskytne príležitosť dostať sa von, do ktorej je však doslova nútený vstúpiť, je „násilím ťahaný“ von z jaskyne. Nejde tu o samovoľný postup vďaka nastaveniu našej vášne na najvyšší stupeň, ako to bolo u Kierkegaarda, a to aj bez ohľadu na to, že láska k Bohu a splynutie s večným sa podobajú „zámernému“ tiahnutiu k Cieľu ako forme spasenia. Tento nepríjemný chod väzňa je analógiou ku sókratovskému učeniu, ktoré sa snaží očistiť naše duše od prebytočných vrstiev falošných domnienok. Postupné zbavovanie sa nánosov zlých úsudkov pôsobí miestami neznesiteľne z toho dôvodu, že je neľahké vyrovnať sa s našou omylnosťou a zmeniť svoj postoj. Rovnako ako u Kierkegaarda, kde začíname v estetickom štádiu, pričom v ňom väčšina ľudí navždy zostáva, aj v Platónovom podobenstve sa doslova oslobodí iba jeden človek, zatiaľ čo ostatní sú naďalej spútaní.

Pochopenie nastáva nie uvoľnením pút, ale až vystúpením hore a postupným nahliadaním; nejde teda o pasivitu, ale o aktívne zapájanie sa. Iba vtedy môžeme rozmýšľať správne, lebo sme nahliadli stále, nemenné idey. Etický tvor si až po voľbe seba samého uvedomí povinnosti, no predtým musí vykonať dvojitý pohyb: izoláciu a kontinuitu.

Keby etický jedinec zostal iba v izolácii, znamenajúcej odpútanie, voľba jeho Ja by zostala nedokončená. Ignoroval by spoločnosť, svet, do ktorého ho stvoril Boh, čo by bol sebadeformujúci akt. Izolácia by ho priviedla jedine do stavu neustálej kontemplácie, v ktorej chýba prvok začlenenia sa do spoločnosti, kde patrí a môže vykonávať povinnosti. Z toho vyplýva, že je nevyhnutné vrátiť sa do predošlého života, ale ako lepšia verzia seba.

U Kierkegaarda „voľba je v skutočnosti testom našej vôle, charakteru“ (Petkanič 2014, 397), lebo „estetické štádium sa voľbe bráni“ (Kierkegaard 2006, 16). Podobne ako si väzeň sám od seba nesníme putá, samovoľne nevyjde von ani z jaskyne. Väzeň je taktiež pri návrate usmernený ustáleným poznaním, keď vníma existenciu ideí ako fundamentálnych prvkov. Je to stále on, no vo vyššej forme.

Cesta väzňa späť dnu do jaskyne je takisto skúška, pri ktorej sa dôraz kladie na pevnosť novonadobudnutého vedomia (rozumnej zložky). Väzeň je odkázaný na správne vedomosti, no to predurčilo jeho návrat; tým sa upísal hrať hru s tieňmi druhých. V oboch prípadoch sa správne konanie ukazuje ako záväzok, keď až po určitom poznaní nastane v osobnosti duševný rozvoj smerujúci k dobru,⁹ ku správne- mu konaniu. Hoci následky môžu byť pri najlepšom výsmech a najhoršom smrť pre tvrdohlavosť „nevediacich“.

⁹ Zlo podľa Platóna nekonáme dobrovoľne, javí sa nám ako zdanlivé dobro. Dobro je pre Platóna viac než súcno, stojí nad pravdou a bytím, je to idea ideí. Na otázku, čo je dobré, odpovedá Sókratés nepriamo skrze „dieťa dobrá“ v Podobenstve o slnku. Poukazuje tam na analógiu slnka a dobra. Tak ako nám slnko dáva svetlo, dobro je príčinou rozumu, chápania ideí. Dobro poskytuje pravdu. Z toho dôvodu sa máme pokúšať o nahliadnutie idey pomocou neustáleho poznávania a skúmania.

Literatúra

- KIERKEGAARD, S. (2006). *Rovnováha medzi etickým a estetickým pri utváraní osobnosti*. Preklad Milan Žitný. Bratislava: Kalligram.
- KIERKEGAARD, S. (2018). *Choroba na smrť*. Preklad P. Šajda. Bratislava: Premedia.
- PETKANIC, M. (2014). K pojmu voľby seba samého v Kierkegaardovom diele Buď – alebo. In: *Filozofia*, 69 (5), 388 – 397.
- PLATÓN (2017). *Ústava*. Preklad F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- POSSEN, D. D. (2010). Meno. Kierkegaard and the Doctrine of Recollection. In: *Kierkegaard and the Greek World. Tome I: Socrates and Plato*, ed. J. Stewart and K. Nun. (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 2). Farnham: Ashgate, 27 – 44.
-

Lubica Pinková
3. ročník bakalárskeho štúdia

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava

E-mail: lubica.pinkova@tvu.sk

Téma lásky vo filozofii Tomáša Akvinského

Nikola Bakšová

Abstract

Thomas Aquinas understands love as love infused by God, that is, *Caritas*. Divine love resides in the will, which is closely connected with reason by its very nature. Aquinas defines divine love as friendship with God. For him, friendly love is mutually reciprocated. Friends share the common good with each other. In the case of *caritas* love, that is, love as friendship with God, the shared good is beatitude. It is the ultimate goal of every human being. Aquinas' concept of love for one's neighbor is based on the teachings of Jesus Christ, who taught that the two greatest commandments are to love God and to love one's neighbor as oneself. Love is a transcendent virtue that God pours into the human soul. It is the basis of all other virtues and is essential for the salvation of the soul. The practice of love involves loving God and loving your neighbor as yourself through acts of mercy, compassion, forgiveness, and reconciliation. By practicing *caritas*, we become more like God and fulfill our purpose as his creation.

Keywords

Caritas, Love, Neighbor Love, Charity, Virtue, God, Friendship

Tomáš Akvinský sa téme lásky venuje najmä v *Sume teologickej*, v otázkach 23 – 33. Slovu láska možno pripísať viaceré grécke a latinské pojmy. V prípade Akvinského chápania lásky ide o lásku vliatu Bohom, teda o lásku *caritas*. V gréčtine je tento typ lásky ekvivalentom pojmu *agapé*. V latinčine rozlišuje Tomáš Akvinský „medzi láskou všeobecnou (*amor*),

láskou priateľskou (*amicitia*), milovaním ako úkonom lásky (*dilectio*) a božskou cnosťou lásky (*caritas*)“ (Šprunk, Machula, 2016, 6).

Tomáš Machula vo svojej úvodnej štúdii k Akvinského otázkam týkajúcich sa lásky upozorňuje, že na úvod je vždy dôležité rozlíšiť, o akom druhu lásky Akvinský v *Sume teologickej* hovorí. Treba tu rozlíšiť emočnú lásku¹ a lásku, ktorá je úkonom vôle (t. j. božskú lásku, *caritas*).

Božská láska spočíva vo vôli, ktorá je úzko prepojená s rozumom zo svojej podstaty. Božskú lásku Akvinský definuje ako priateľstvo s Bohom. Priateľská láska je vzájomná, resp. vzájomne opätovaná. Priatelia navzájom zdieľajú spoločné dobro. V prípade lásky *caritas*, teda lásky ako priateľstva s Bohom, je zdieľaným dobrom blaženosť:

„Priateľstvo sa k niekomu vzťahuje dvoma spôsobmi: Za prvé sa týka jeho samého, a tak máme priateľstvo vždy len k svojmu priateľovi. Za druhé sa niekoho týka kvôli niekomu inému, ako keď má niekto k niekomu priateľstvo, a kvôli nemu miluje všetkých, ktorí k tomuto človeku patria... A priateľa môžeme milovať natoľko, že kvôli priateľovi milujeme tých, ktorí k nemu patria, aj keď nás urážajú alebo nenávidia. A tak sa priateľstvo Božskej lásky týka aj nepriateľov, ktorých milujeme z lásky k Bohu, ktorého sa priateľstvo lásky týka na prvom mieste“ (*STh* II-II q. 23 a. 1).

Akvinského etika cnosti

Cnosťou sa nazýva iba habitus vo vôli, ktorý je ňou hýbaný. Vôľa pohýna rozumové mohutnosti k činnosti. A preto cnosťou môže byť nielen praktický, ale aj špekulatívny rozum bez akéhokoľvek odkazu na vôľu. No predmetom habitu, ktorý sa nazýva cnosťou, môže byť len vôľa alebo iná schopnosť, ak je hýbaná vôľou. Dôvodom toho je, že všetky ostatné schopnosti, ktoré sú nejakým spôsobom racionálne, sa presúvajú, aby konali podľa vôle.

¹ Emočná reakcia na zmyslovo poznávané dobro – láska ako prejav náklonnosti, erotická láska, príbuzenská láska.

Človek skutočne koná dobre preto, lebo má dobrú vôľu. Preto cnosť, ktorá spôsobuje, že niekto v skutočnosti koná dobre a nie je len schopný konať dobre, musí byť buď v samotnej vôli, alebo v inej schopnosti, ak je hýbaná vôľou (*STh* I-II q. 56 a. 3).

Na to, aby mohutnosť konala dobre, potrebuje habitus. Správnu povahu každej schopnosti nájdeme len vo vzťahu k jej cieľu. Keďže predmetom vôle je dobro rozumu, ktoré je úmerné vôli, vôľa cnosť nepotrebuje. Ak však ide o dobro, ktoré prevyšuje ľudskú schopnosť porozumenia, ako napríklad Božské dobro, bude mať vôľa cnosť. Takéto cnosti potom budú mať v podmete vôľu – láska, spravodlivosť a pod.

Akvinský delí cnosti na rozumové, mravné, kardinálne a božské. K božským (kardinálnym) cnostiam patria viera, nádej a láska. „Prikázania zákona sú o úkonoch cností. No v božskom zákone sú prikázania o úkonoch viery, nádeje a lásky; hovorí sa totiž, v knihe Sirachovcovej 2, 8 – 10: ‚Ktorí sa bojíte Boha, majte k nemu dôveru... dúfajte v neho... milujte ho...‘ Teda viera, nádej a láska sú cnosti vedúce k Bohu. Sú teda božské“ (*STh* I-II q. 62 a. 1).

Blaženosť je podľa Akvinského dvojaká: po prvé tá, ktorú môžeme dosiahnuť v terajšom živote prirodzene, a taká, ktorá prirodzenosť presahuje a dosiahneme ju len s Božou pomocou. Pre druhý typ blaženosti, presahujúcej ľudskú prirodzenosť, sú potrebné určité prvky, ktoré sú nám dané Bohom cez božie Zjavenie v Svätom Písme: „Keďže pozemská blaženosť je len nedokonalá, predstavuje štádium, ktoré smeruje k dokonalej blaženosti v budúcom živote. Teda nedokonalá blaženosť sama osebe nejestvuje a budúca dokonalá blaženosť je už prítomná v nádeji“ (Fula 2004, 112).

Keďže božské cnosti presahujú ľudskú prirodzenosť, sú odlišné od cností rozumových a mravných. „Predmetom božských cností je sám Boh, ktorý je posledným cieľom vecí, ako presahujúce poznanie nášho rozumu. Potom predmetom rozumových a mravných cností je niečo; čo je možné vystihnúť ľudským rozumom. Preto sa božské cnosti druhovo líšia od mravných a rozumových“ (*STh* I-II q. 62 a. 2).

Medzi božské cnosti patrí viera (nadprirodzené zásady pridané do rozumu Božským svetlom), nádej (zameranie k cieľu vo vôli) a láska (duchovné spojenie pretvorené do cieľa). Tieto tri cnosti majú jasné poradie (viera, nádej, láska), ktoré je dvojaké (vznik a dokonalosť). Poradie na základe vzniku je od nedokonalého k dokonalému. Človek verí v toho, v koho dúfa a koho miluje – „tým, že človek dúfa, že môže od niekoho dosiahnuť dobro, považuje za nejaké svoje dobro toho, v koho má nádej. Pretože práve z toho, že človek v niekoho dúfa, začne ho milovať“ (*STh* I-II q. 62 a. 4). V poradí podľa dokonalosti predchádza láska nádej aj vieru, pretože práve láska ich vedie k dokonalosti cnosti.

Kardinálne cnosti sú cnosti ľudské, zodpovedajúce ľudskej prirodzenosti a teologálne cnosti sú cnosti, ktoré našu prirodzenosť prevyšujú. Nato, aby sme sa stali blaženými, musíme viesť dobrý život (byť cnostný prostredníctvom nášho konania) a mať vieru, nádej a lásku v Boha.

„Láska Je Boží dar, ktorý uschopňuje človeka k tomu, aby svoje dobré skutky konal s oveľa väčšou intenzitou a zameraním ich k nadprirodzenému cieľu. Sú teda jeho slobodnými skutkami, ale nebol by ich takto schopný vykonať bez oného východzieho Božieho daru vliatej cnosti. Filozoficky povedané, Boh dáva do duše človeka formu, ktorou je cnosť lásky, ktorý ho smeruje k nadprirodzenému cieľu. Všetky dobré skutky (vrátane skutkov všetkých získaných cností) ľahko a s radosťou, spôsobom, ktorý prevyšuje prirodzenú úroveň cnostných úkonov“ (Šprunk, Machula 2016, 8).

Láska je podľa Akvinského vliata Bohom. Je božským darom a človek je jej pôvodcom a princípom. Keby tomu tak nebolo, bola by nám láska Bohom vnútená, teda by to nebola prirodzená cnosť človeka a nebola by ani skutočná.

Machula v štúdiu k otázkam o láske v *Sume teologickej* hovorí, že netreba hovoriť o láske len teoreticky, ale treba sa na ňu pozrieť cez človeka, ktorý miluje. Kládie si otázku: čo pre človeka láska znamená prakticky? Láska v človeku sa spája s množstvom schopností a duševných stavov. Jedným z najdôležitejších je poznanie alebo pravda. Je teda dôležité sa pozrieť na prepojenie lásky a pravdy (*caritas* vs. *veritas*).

Poznanie človeka je počas jeho života len čiastočné, a až po smrti a dosiahnutí konečného cieľa (blaženosti) človek nadobudne plné poznanie nazeraním Boha. Láska, ktorá je nám daná (vliata) od Boha, toto čiastočné poznanie presahuje.

Rozdelenie predmetov

Akvinský člení predmety na tie na nižšej úrovni než človek, a tie, čo presahujú človeka. „To, čo je nižšie než človek, je svojím intencionálnym prijatím do ľudského rozumu akosi povýšené... Naopak to, čo človeka presahuje, je takýmto prijatím zasa znížené, pretože bytie v duši je tu na nižšej úrovni než bytie samo v sebe... Naopak láska, ktorá je najvyšším prejavom žiadostivej schopnosti, človeka vyvyšuje (alebo znižuje) na úroveň daného predmetu. Láska k tomu, čo je dokonalejšie než človek je vznešenejšia, než láska k tomu, čo je na nižšej úrovni“ (Šprunk, Machula 2016, 9).

V pozemskom živote je podľa Akvinského dôležitejšie poznanie. Vo veciach, ktoré presahujú človeka, v božských veciach, je láska prednejšia a presahujúca poznanie. Láska je pre Akvinského určitou formou cností, ktorá vedie cnosti k dokonalosti. „Morálne cnosti majú svoje vlastné konkrétne ciele. Vďaka láske tieto cnosti akoby preťahujú svoje smerovanie až za horizont prirodzeného života smerom k poslednému cieľu“ (Šprunk, Machula 2016, 11).

Téma lásky

Podľa Akvinského je láska priateľstvo s Bohom. Láska k Bohu v sebe zahŕňa aj lásku k blížnemu – ide rovnaký druh lásky (*STh* II-II q. 25, a. 1). Neveriaci je síce schopný milovať druhých, no na nižších stupňoch lásky, nie božskou láskou.

„Medzi ľuďmi je každému človeku najbližší on sám. K sebe samému sa nedá cítiť nenávisť a dôvod milovať seba samého je rovnaký ako dôvod milovať ostatných ľudí. Všetci sú stvorení a milovaní Bohom a seba samého má človek ako prvého, za koho je zodpovedný a nad kým má moc“ (Šprunk, Machula 2016, 20 – 21).

V prípade hriešnikov je láska tiež možná. Milujeme na nich totiž to, že sú to ľudia, ktorí sú schopní byť blaženými. Nemilujeme ich hriešnosť. Rovnako tak milujeme aj svojich nepriateľov. Milujeme ich preto, že sú blízni, a nie pre ich hriešne skutky.

Dalej Akvinský hovorí o láske k nižším a vyšším tvorom. S nižšími, nerozumnými tvormi, nemôžeme uztvárať priateľstvá. Cez to všetko ich ale môžeme milovať, lebo boli stvorené Božou rukou, a teda sú jeho oslavou.

Čo sa vyšších tvorov týka, Akvinský tu hovorí o láske k anjelom a k padlým anjelom – démonom. V prípade anjelov je odpoveď samozrejmá, keďže sú anjeli dobrí a podieľajú sa s nami na blaženosti. Počas života je vzťah s nimi nedokonalý, ale v blaženosti sa stretieme v dokonalom spoločenstve. V prípade padlých anjelov, teda démonov, nemôžeme hovoriť o blaženosti, keďže oni blaženosť dosiahnuť nemôžu. Boli ale stvorení Bohom ako dokonalé bytosti (anjeli) teda ich prirodzenosť je dobrá a milovania hodná. Fakt, že sa od svojej prirodzenosti odklonili, však milovať nemožno.

Keď má človek milovať Boha, seba samého, blízkych, anjelov aj nižšie tvory, je potrebné, aby sme dali týmto láskam nejaké rozumné poradie. Človek podľa Akvinského miluje v prvom rade Boha, potom vlastnú dušu, blízkych a nakoniec svoje telo. Blízkych miluje v prvom rade podľa ich blízkosti k Bohu, potom podľa blízkosti k sebe samému a podľa ich morálnej hodnoty. „Je zrejmé, že sa tieto druhy blízkosti môžu prelínať a kombinovať alebo časom meniť. Nemožno teda jednoducho stanoviť presnú škálu poradia lásky k našim blízkym – bude sa odvíjať od konkrétnej situácie stavu jednotlivcov“ (Šprunk, Machula 2016, 25).

Po naplnení nášho života bude láska oveľa jednoduchšia. Jediným kritériom zostane blízkosť k Bohu (*STh* II-II q. 26, a. 13). Na poslednom mieste je láska k svojmu telu. Machula (Šprunk, Machula 2016, 26) k tomu dodáva: „Nedá sa obetovať vlastnú dušu za spásu blízkeho, ale telo sa obetovať dá. Nie je to príkaz, ale je to znak dokonalosti lásky.“ A pokračuje: „Súvislosť lásky a milosrdenstva

sa môže zdať zrejماً. Milosrdenstvo pre väčšinu ľudí totiž určite znamená akýsi prejav lásky k druhým ľuďom.“

Akvinský hovorí o milosrdenstve ako o jednom z účinkov lásky. Keďže je láska cnosť, má sklon k vlastnému úkonu. Úkonom lásky je milovať, nie byť milovaný: „Pretože každému patrí viac to, čo mu patrí osebe a podľa jeho esencie, než to, čo mu patrí na základe niečoho iného“ (*STh* II-II, q. 27, a. 1). Akvinský tvrdí, že priateľa chválime za to, že miluje, nie za to, že je milovaný. Uvádza aj príklad z *Etiky Nikomachovej*, kde je reč o jednostrannej láske rodiča, matky, ktorá svoje dieťa miluje a neočakáva od neho lásku naspäť.

Tento text vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0174/21.

Literatúra

TOMÁŠ AKVINSKÝ (1938). *Suma teologická*. Olomouc: Krysstal.

FULA, M. (2004). Téma šťastia v morálnej filozofii. In *Filozofia* 59 (2), s. 110 – 123.

ŠPRUNK, K., MACHULA, T. (2016). O lásce a milosrdenství v Teologické sumě. In: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O blaženosti v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP.

Mgr. Nikola Bakšová
3. ročník doktorandského štúdia

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava

E-mail: nikola.baksova@tvu.sk

O istote alebo „cogito ergo sum“

Filip Knižka

Abstract

The article discusses René Descartes' theme of certainty. Certainty or "cogito ergo sum" (I think, therefore I am) are synonyms in Descartes' work *Meditations on First Philosophy*. The inspiration for the article is Tomáš Čana's study "On Metalinguistic Rejection of the Evil Genius", which provides a detailed description of Ludwig Wittgenstein's criticism of the Cartesian model of knowledge. Wittgenstein's criticism is based on a linguistic perspective and provides impetus for further investigation. The aim of the article is to explain the traditional understanding of Descartes' concept of certainty and to address problems that arise regarding his thinking.

Keywords

Certainty, Knowledge, God, Skepticism, Language

V tomto príspevku sa budem zaoberať *Meditáciami o prvej filozofii* od Reného Descartesa. Hlavnou témou je prvá istota (*cogito ergo sum*), ku ktorej v tomto diele dospieva. Tomáš Čana napísal v roku 2019 štúdiu s názvom *O metajazykovom odmietnutí zlomyseľného klamára*, v ktorom sa venoval Wittgensteinovej kritike karteziánskeho modelu poznania. Táto kritika ma priviedla k vlastným náhľadom, ktoré sa stali motiváciou pri tvorbe tohto príspevku. V prvej časti uvediem základné informácie o oboch spomínaných autoroch. V druhej časti opíšem hlavné kroky, ktoré Descartes uskutočnil pri objavovaní prvej istoty. V tretej časti sa zmeriam na Čanovu interpretáciu Wittgensteinovej

kritiky karteziánskeho modelu poznania. V tejto časti uvediem iba tie momenty kritického uvažovania, ktoré považujem za najdôležitejšie vzhľadom na našu tému. Štvrtá časť článku obsahuje môj postoj k spomínanej problematike. V poslednej časti uvažujem o istote u Descartesa, pričom vychádzam z analýzy Wittgensteinovej kritiky.

I

René Descartes bol filozofom 17. storočia. Vo filozofii patrí medzi predstaviteľov racionalizmu. Jeho *Meditácie o prvej filozofii* publikované v roku 1641 patria k najvýznamnejším dielam v dejinách myslenia. V tomto diele sa Descartes sústredil na nájdenie prvej istoty, počiatku filozofie, prvého poznatku, na ktorom by chcel postaviť celú budovu modernej vedy, a to prostredníctvom metodologickej skepsy. Analýza tohto diela patrí k hlavným pilierom príspevku.

V 20. storočí sa objavuje na filozofickej scéne Ludwig Wittgenstein, ktorý patrí medzi predstaviteľov analytickej filozofie a filozofie jazyka. Vo svojom tzv. neskoršom období sa okrem iného sústreďuje na tému istoty. Hlavným podkladom pre tento príspevok je v tejto súvislosti jeho spis *O istote*. Domnievam sa, že v rámci tohto spisu sa dostáva do kontaktu aj s Descartovými *Meditáciami*. K tým sa síce veľmi pozitívne nestavia a poukazuje na množstvo problémov, ktoré Descartov text prináša.

Tomáš Čana publikoval v roku 2019 spomínanú štúdiu o metajazykovom odmietnutí zlomyseľného klamára. Táto sa podrobne venuje spomínanej Wittgensteinovej kritike karteziánskeho modelu poznania.

II

Úvodným krokom Descartových *Meditácií* je, že dospieva k momentu pochybovania. Jeho poznatky a skúsenosti sa mu nejavia dostatočne spoľahlivé. Rozhoduje sa hľadať istotu v poznaní. Pre svoje hľadanie volí metódu metodologickej skepsy. Očakáva, že cez skepsu spochybní všetky svoje poznatky,

skúsenosti a fyzický svet. Je presvedčený, že pamäť je lož a zmysly nás občas klamú. Po spochybnení všetkého musí niečo ostať, a to istota, nespochybniteľný základ pre budovanie ďalšieho poznania.

Následne používa pojem Boha v zmysle všemocného démona. Prichádza s hypotézou zlomyseľného klamára, v rámci ktorej je možné, aby bol človek neustále klamaný a vôbec si to neuvedomoval. Descartes sa takto dostáva k záveru, že isté je len to, že nič nie je isté. Aj napriek tomu je isté, že niekto musí byť klamaný a tu si uvedomuje svoju existenciu: Ja som. Vyústenie Descartovho hľadania spočíva na porozumení pojmu „Ja“. Keďže však ide o poznatok, ktorý nás informuje o existencii subjektu, nie je isté, čo toto Ja znamená. Descartes sa pýta: Kto som Ja? Uvádza odpovede ako: „Vec myslíaca. Čo to je? Nuž, vec pochybujúca, chápajúca, tvrdiaci, popierajúca, chcjúca, nechcjúca, niečo si predstavujúca a zmyslovo vnímajúca“ (Descartes 2010, 43).

Descartes zapája do diania pojem Boha. Boh je tu nezávislou substanciou a garantom existencie. V tejto časti sa sústreďí na dokazovanie jeho existencie. Boh je pre Descarta aj garantom poznania, najvyššej pravdy, je najpravdivejšou ideou: „istota a pravda každého vedenia závisia výhradne od poznania pravého Boha, takže skôr, než som ho poznal, nemohol som o nijakej inej veci vedieť nič dokonale“ (Descartes 2010, 101). V poslednej časti Descartes uvažuje o človeku. Poznáva, že esenciou človeka je myslenie; človek je vecou mysliacou. Z toho dospieva k tvrdeniu: myslím, teda som (*cogito ergo sum*), ktoré považuje za prvú istotu.

III

Wittgenstein s postupom Descartovho uvažovania nesúhlasí. Nahliada na jeho myšlienky z lingvistickej pozície a kritizuje viacero vecí. Pre tento príspevok som sa zameral na dve z nich. Prvou je pochybnosť o možnosti metodickéj skepsy: „Je teda možná hypotéza, že všetky veci vôkol nás neexistujú?“ (Wittgenstein 2006, § 55). Poznanie, ktorým človek disponuje, je podľa Wittgensteina súčasťou širšej

štruktúry, v ktorej si dôsledky a premisy navzájom poskytujú oporu. Z toho vyplýva, že v prípade spochybňovania všetkého by išlo o bytosť bez lingvistického systému. Pochybovanie si vyžaduje istotu: „Kto si nie je istý nijakým faktom, ten si nemôže byť istý ani zmyslom svojich slov“ (Wittgenstein 2006, § 114).

Druhým bodom je jazyk. Descartes pochybuje o všetkom, ale nepochybuje o jazyku. Predpokladá základný význam pojmov (*nomína*). Wittgenstein nesúhlasí s týmto postupom: „Nie je si istý, či má alebo nemá dve ruky a dve nohy... bez akýchkoľvek problémov rozumie jazyku, ktorý používa... – všetko ostatné o vonkajšom svete pokladá za pochybné“ (Čana 2020, 291).

Čana píše, že podľa Wittgensteina „prichádzame k záveru, že si nevieme byť istí, či rozumieme významu, ktorý skeptikove termíny majú“ (Čana 2020, 299). Z týchto dôvodov je Wittgensteinov postoj k *Meditáciám* podľa Čanu oveľa vážnejší: „Poznámky *O istote* naznačujú, že v okamihu, keď si karteziánsky hlas osvojil hypotézu zlomyseľného klamára, by sme mali prestať čítať daný text – hneď na konci prvej kapitoly“ (Čana 2020, 306).

IV

Wittgensteinovej kritike karteziánskeho modelu poznania rozumiem dvojako. Po prvé je to kritika pochybovania o všetkom vo vonkajšom svete bez akejkoľvek istoty, a po druhé ide o kritiku z lingvistickej pozície, že skeptik pochybuje o všetkom, ale nepochybuje o jazyku.

Kritizovať Descarta za pochybovanie o všetkom naraz nepovažujem za správne. Descartes hovorí, že chce pochybovať o všetkom, ale svoju skepsu vykonáva postupne. To sa mu darí, no v momente, keď sa rozhoduje spochybníť všetko o vonkajšom svete, ocitá sa v rovine, ktorú kritizuje Wittgenstein.

Rovnako druhý bod kritiky nie je celkom v poriadku. V 17. storočí nebolo pochybovanie o jazyku predmetom úvah. Je potrebné rešpektovať hranice myslenia Descartovej doby.

Problém vidím v kritike samotnej. Dva spomenuté prístupy sú v rozpore. Kritické tvrdenie, že sa nedá pochybovať o všetkom, sa nachádza v rozpore s tvrdením, že nepochybuje o jazyku. Kritika toho, že nie je možné pochybovať o všetkom, je v rozpore s tvrdením, že pochybuje o všetkom, ale nepochybuje o jazyku. Ako sa ukázalo, kritika metodologickej skepsy je založená na odlišnom názore na štruktúru nášho poznania. Descartes hovorí, že narušením základu sa zrúti všetko, čo je na ňom vybudované. Podľa Wittgensteina sú poznatky v širšej štruktúre, nadväzujú na seba, a preto ich nemôžeme spochybnit' všetky naraz. Každá pochybnosť si vyžaduje istotu iného poznatku.

Wittgenstein kritizuje Descarta, že pochybuje o všetkom, no nepochybuje o jazyku. Z toho vyplýva, že v tomto momente pripúšťa možnosť pochybovať o všetkom. Rovnako hovorí, že Descartes nepochybnuje jazyk, a teda predpokladá istotu jazyka. Tým vylučuje vlastné tvrdenie: „Kto si nie je istý nijakým faktom, ten si nemôže byť istý ani zmyslom svojich slov“ (Wittgenstein 2006, § 114). Descartes si je takto istý jazykom, a to znamená, že nepochybuje o všetkom naraz. Jeho skepsa by mala byť podľa môjho názoru z pohľadu Wittgensteina v poriadku.

Lingvistickú kritiku poprie neskôr Wittgenstein sám. Podľa Čanu „Wittgenstein upozorňuje skeptika, že spochybňovať všetko o vonkajšom svete s výnimkou základných termínov neznamená viac ako spochybňovať všetko o vonkajšom svete vrátane základných termínov“ (Čana 2020, 305). Z citácie je zjavné, že pri pochybnosti všetkého nie je potrebné pochybovať o jazyku, pretože spochybňovanie jazyka je súčasťou danej pochybnosti. Wittgenstein týmto spôsobom pripustil možnosť pochybovania o všetkom a vylúčil problém spochybnenia jazyka. V tomto zmysle je podľa Wittgensteina jazyk spochybňovaný nepriamo, a to v procese pochybovania.

Wittgensteinova štruktúra poznania vyžadujúca istotu ako fakt pri pochybovaní stratila v rámci kritiky význam. Kritik očividne neuvedomene schválil karteziánsky model poznania a sám poprel celú kritiku skepsy a jazyka.

V

Wittgensteinove kritické postoje ma priviedli aj k inému uvažovaniu. V prípade, že kritika je správna, tak metodická skepsa nie je platná a *cogito ergo sum* neplatí. Preto som začal uvažovať nad platnosťou *cogito ergo sum* ako istoty. Vytvoril som model istôt, ktoré sa podľa môjho názoru v *Meditáciách* nachádzajú.

Za prvú základnú istotu pokladám uvedenie si vlastnej istoty pochybnosti. Descartes si je istý, že si nie je istý. V ďalšom kroku túto neistotu vo svojom myslení rozvíja, a to (podľa Wittgensteina) prostredníctvom istoty jazyka. Rozhoduje sa, že chce nájsť istotu, prvý princíp, nespochybniteľný základ pre svoje poznanie. Viera v existenciu istoty predstavuje tretí typ istoty. Vo štvrtom kroku si volí ďalšiu istotu, ktorou je metóda. Volí si metodickú skepsu, prostredníctvom ktorej spochybní všetky doposiaľ nadobudnuté poznatky. Potom už ostane iba to nespochybniteľné: prvá istota.

Za piatu istotu považujem uvedenie si vlastnej existencie. Následne poznáva Ja, ktoré je vecou mysliacou. Descartes pokračuje použitím pojmu Boha ako garanta existencie, ktorého chápem ako šiestu istotu. Boh je však pre Descarta aj garantom poznania, a preto je zároveň aj siedmou istotou. V poslednom kroku uvažuje o esencii človeka, ktorá spočíva v tom, že je vecou mysliacou. Nachádza tak poslednú istotu.

Vďaka vytvorenému modelu je možné nahliadnuť viaceré istôt, ktoré sa nachádzajú v *Meditáciách*. Môj problém spočíva v tom, že sa zdá byť nejasné, ktorá z uvedených istôt je prvou istotou. Na Wittgensteinových poznámkach *O istote* či v Descartovom *cogito ergo sum* som ukázal, že *Meditácie o prvej filozofii* môžu obsahovať viaceré problematických momentov. Chápanie *cogito ergo sum* ako prvej istoty nie je na základe zobrazeného modelu istôt jasné.

Prostredníctvom Čanovho textu *O metajazykovom odmietnutí zlomyseľného klamára* sa objavila nová cesta skúmania, ktorá ma podnecuje k vnímaniu *Meditácií* z nepreskúmanej perspektívy.

V závere tohto príspevku tak možno uviesť zoznam otázok, ktoré z neho vyplývajú:

Je prvou istotou Ja, Boh alebo *cogito ergo sum*?
Smieme považovať jazyk za istotu?
V akom vzťahu je jazyk voči spomenutým istotám?
Je možné v *Meditáciách* o prvej filozofii zobrazit' pochybnosť o jazyku?
Dá sa uvažovať o štruktúrach poznania u Descarta a Wittgensteina ako o podobných?

Literatúra

- ČANA, T. (2019). O metajazykovom odmietnutí zlomyseľného klamára. In: *Filozofia*, 74 (4), 291 – 307.
DESCARTES, R. (2010). *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
WITTGENSTEIN, L. (2006). *O istote*. Bratislava: Kalligram.
-

Mgr. Filip Knižka
2. ročník doktorandského štúdia

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Námestie Jozefa Herdu 2
917 01 Trnava

E-mail: knizka1@ucm.sk

Para/DOXA

Zborník študentských príspevkov

Tomáš Púchly, Anton Vydra (eds.)

Vydala Filozofická fakulta TU v Trnave
v roku 2023.

Návrh obálky a sadzba do strán
Anton Vydra

Na obálke je použitý výrez iluminácie z rukopisu
Boëthiovej *De consolatio philosophiæ* z polovice 15. storočia.

ISBN 978-80-568-0587-9

