

para/DOXA 2



Roman Pikulik (ed.)



para/DOXA

para/DOXA 2
Zborník študentských príspevkov

Roman Pikulík (ed.)

Trnava 2024

Recenzenti

PhDr. ThLic. Mgr. Ján Mičko, PhD.

Mgr. Romana Javorčeková, PhD.

© Filozofická fakulta TU v Trnave, 2024

Trnava 2024

Filozofická fakulta, Trnavská Univerzita v Trnave

ISBN 978-80-568-0699-9

Obsah

Úvod (Roman Pikulik)	5
Branislav Čáp Ohlušujúce ticho: Skúmanie zaujatosti v ľudskej a umelej inteligencii	7
Dmytro Tomakh Odlíšné filozofické prístupy k národnej emancipácii: Ľudovít Štúr a Vissarion Belinskij	15
Iveta Kloptová Vedľajšie účinky pojmového inžinierstva: Pojmové inžinierstvo je o vylepšovaní reprezentačných nástrojov	36
Pavol Krištof Estetika prírody u Immanuela Kanta	53
Marek Mojžiš Filozofické pohľady na animizmus a jeho prejavy v súčasnosti	59
Roman Pikulik Absurdno ako epistemologický motor fascinácie	68
Attay Kremer Dialektika entropie: poznámky k topológii času	73

Úvod

Otvárame zborník príspevkov zo študentskej konferencie *para/DOXA*, ktorá sa konala 11. apríla 2024 v priestoroch kultúrneho centra Malý Berlín. Táto verejná kultúrna udalosť nadväzuje na tradíciu rovnomennej konferencie z roka 2023. Konferencia predstavuje platformu na vytváranie príležitostí pre mladých mysliteľov vystúpiť pred odbornou aj laickou verejnosťou a prezentovať témy, ktorými žijú alebo na ktorých pracujú. Základný výraz, pod ktorým sa táto konferencia niesla, bol *údiv*. Údiv nad tým, keď sme myšlienkou privádzaní na miesta a k záverom, ktoré sú z prvotných premís nerozoznateľné. Mnohí toto neľahké dobrodružstvo myslenia intímne poznajú.

Príjemná a komorná atmosféra, v ktorej zazneli jednotlivé príspevky, podnecovala tak polemiky, ako aj hlbšie diskusie. To nevyhnutne znamená, že by samotné príspevky boli príliš provokatívne; skôr išlo o snahu nás študentov aspoň neobratne imitovať profesionálnu prácu filozofov. Sme vďační, že sa nám zo strany kultúrneho centra Malý Berlín, ale aj zo strany profesionálnych filozofov dostalo prijatia. Poteší, keď si prečítame, že sa neboja o budúcnosť filozofie, keď vidia mladých ľudí myslieť. Je to naozaj paradox. Zaoberať sa na Slovensku v dobe „hrádzí normálnosti“ niečím takým nenormálnym, ako je myslenie, ktorého výsledky sa nikdy priamo nepretavia do nástrojov uľahčujúcich nám život, sa môže javiť ako šialenstvo. Argument z potešenia z činnosti je prinajlepšom krátkozraký. Existenciou sa totiž vytvára dlh voči tým, ktorí vás viedli, a ktorý by sa mal časom splatiť. Nemala teda predsa len Thálesova slúžka pravdu, keď poukázala na to, že vo svojej fascinácii nebeskými telesami si veľký filozof nevníma to, čo má rovno pred nosom? Nezažili si predsa aj veľikáni myslenia 20. storočia, že je iné hovoriť o transcencii a existencii v univerzitnej pracovni, a iné v Auschwitz-Birkenau?

A predsa to robili a znášali, lebo nemohli inak. Prečo? Nie preto, že by od myslenia ako takého očakávali zázraky. Nechceli opustiť filozofiu len preto, lebo nám nedáva do rúk artefakty-nástroje alebo že v nej nie je pokrok, typický pre prírodné vedy. Myslenie je cesta. Málakedy však ide

o cestu s jasným cieľom z bodu A do bodu B, ako napríklad pri ceste autom. Ide skôr o potulky, pri ktorých nemáte dostatok zásob a netušíte kde a či vôbec budete mať kam hlavu zložiť. Takéto potulky sú vždy riskantné a plné nástrah. Niektorí z nás sa na túto cestu vydávajú, lebo sú fascinovaní šarmom bytnosti idey a poznania. Iní chcú otvárať možnosti kritiky spoločnosti, ďalší preskúmať to, ako vnímame minulosť ideí alebo reflektovať témy inžinierstva pojmov či témy na pomedzí filozofie a umenia, filozofie a UI či filozofie a fyziky. Od mladých autorov nikto neočakáva vrcholné diela filozofie. To, čo sa však očakávať dá, je veľa zaujímavých podnetov a pozvaní k dôležitým témam nielen z perspektívy účastníkov študentskej konferencie *para/DOXA* v Trnave.

Predstavme teraz jednotlivých autorov a ich témy:

Branislav Čáp sa zaoberá pojmom zaujatosti a jeho premenami v rámci umelej inteligencie. Dmytro Tomakh nám predstaví rozdielne prístupy Vissariona Belinského a Ľudovíta Štúra k národnej emancipácii. Iveta Kloptová poukáže na vedľajšie účinky pojmového inžinierstva. Pavol Krištof interpretuje estetiku prírody v rámci diela Immanuela Kanta. Marek Mojžiš ponúka filozofické pohľady na pojem animizmu. A na záver Roman Pikulik spája a mapuje myšlienkové heslo konferencie „fascinovať – formulovať – filozofovať“ a aplikuje ho na myšlienkovú radu „absurdno – rýchllosť – motor“.

Teší nás, že v dôsledku úspešnej spolupráce môžeme prvýkrát v slovenčine predstaviť aj štúdiu doktoranda Attaya Kremera z univerzity v Tel Avive *Dialektika entropie: poznámky k topológii času*. Štúdia predstavuje zaujímavú kombináciu filozofie a fyziky v rámci témy temporality.

Na záver ďakujeme študentom Katedry filozofie FF na Trnavskej univerzite v Trnave za organizáciu konferencie, kultúrnemu centru Malý Berlín za poskytnutie priestorov a v neposlednom rade našim pedagógom za podporu, sprevádzanie a trpezlivosť počas štúdia aj pri kompletizovaní tohto zborníka.

Roman Pikulik

Ohlušujúce ticho

Skúmanie zaujatosti v ľudskej a umelej inteligencii

Branislav Čáp

Abstrakt

Tento príspevok sa zameriava na porozumenie zaujatosti z hľadiska ľudskej a umelej inteligencie na špecifických príkladoch. Účelom nášho výskumu je poukázať na pozitívne aspekty zaujatosti, keďže pojem nášho záujmu v diskurze prevláda hlavne v negatívnych aspektoch.

Kľúčové slová

zaujatosť, umelá inteligencia, rozhodovanie, inteligencia, verifikácia

Úvod

V súčasnom akademickom diskurze sa máloktorý termín ozýva tak vytrvalo ako UI (umelá inteligencia). Na hypotetickej križovatke ľudskej a umelej inteligencie sa otvára nová cesta – cesta, ktorá, hoci nie je hneď revolučná, zostáva do značnej miery nepreskúmaná. Technologický progres bol historicky sprevádzaný posunom vo vnímaní, ale súčasná epocha nám jedinečne dáva šancu byť svedkami vzájomného vzťahu medzi naším vplyvom na technológiu a vplyvom technológie na nás. Presahuje to samotný akt vynájdenia kolesa; teraz sme svedkami toho, ako sa dizajn kolesa vyvíja na základe predchádzajúcich prototypov. Táto symbióza medzi ľudskou a umelou inteligenciou formuje novú realitu, kde každá strana ovplyvňuje a formuje tú druhú do niečoho nového. Komplexné pochopenie oboch strán je kľúčové pre presné definovanie toho, čo tvorí ľudskú alebo umelú inteligenciu. Rozhodujúca pre toto skúmanie je inherentná ľudská vlastnosť – zaujatosť. Zaujatosť, často definovaná ako protiklad objektivity, sa bežne považuje za negatívny aspekt vyžadujúci elimináciu. Prevláda názor, že odstránením zaujatosti zvýšujeme kvalitu práce a eliminujeme osobné vplyvy, ktoré by mohli

mať škodlivý vplyv. Považovanie zaujatosti za vo svojej podstate niečo negatívne však predstavuje zavádzajúci prístup. Základná chyba v akceptovaní predpokladu, že zaujatosť je vždy škodlivá, spočíva v zrieknutí sa nesmierne cenného nástroja. Cieľom tejto eseje je spochybniť predpoklad, že zaujatosť je vo svojej podstate negatívna, a namiesto toho sa ponoriť do jej odlišnej úlohy a vplyvu pri formovaní systémov UI.

Zaujatosť

Základom každej produktívnej konverzácie je porozumenie. Používanie termínov bez adekvátnej definície a zasadenia do kontextu, je ako hrať karty, pričom každý hráč má inú predstavu o pravidlách. Definícia, ktorá je najviac konzistentná naprieč slovníkmi je: „Zaujatosť je tendencia uprednostňovať jednu osobu alebo vec pred druhou“ (["bias.collinsdictionary.com, 2024](https://www.collinsdictionary.com)). Táto preferencia nemusí byť vedomá; skutočnosť, ktorú priamo využíva behaviorálny marketing, „...ľudia si urobia podvedomý úsudok o ... produkte do 90 sekúnd od prvého zhladnutia a ... 62 % až 90 % tohto hodnotenia je založených len na farbe“ (Moir, 2011, 1).

Predstava, že zaujatosť je chápaná ako niečo pozitívne, môže na prvý pohľad pôsobiť komicky. Predstavme si zaujatých sudcov, policajtov, učiteľov, či rozhodcov. Vyjadrenie svojho postoja zaujatým orgánom je analógiou bojov s veternými mlyny. Nepochybne sme sa všetci ocitli v podobných situáciách, pričom sme poznali zdrvivý pocit prehry, bez ohľadu na naše činy alebo schopnosti. Čo keby sme však situáciu obrátili vo svoj prospech? Možno sme boli v zápase favorizovaní, pričom rozhodca naše chyby prehliadal. Možno si policajt zvolil zhovievavosť, lebo sme mu pripomínali jeho mladšieho brata. Okamžite by sa mohol objaviť protiargument: vyššie uvedené prípady pozitívnej zaujatosti nemusia byť v konečnom dôsledku pre príjemcu prospešné. Výhra v zápase napriek porušovaniu pravidiel alebo uprednostňovanie kvôli geneticky preferovaným vlastnostiam by mohlo spustiť reťazovú reakciu. Títo jednotlivci môžu využívať svoje výhody na častejšie vytváranie podobných situácií, čím brzdia alebo úplne zastavujú svoj osobný rozvoj.

Rovnakú logiku však môžeme použiť aj na negatívne účinky zaujatosti. Ak by sme prehrali zápas, pretože náš súper nebol potrestaný za porušenie pravidiel, odpor a znechutenie zo športu by mohol byť náš ďalší, celkom logický krok. Kyvadlo putuje oboma smermi, čím odhaľuje povahu zaujatosti a jej potenciálne účinky na jednotlivcov a spoločnosť ako celok.

Negatívne chápanie zaujatosti pramení najmä z predpokladu, že preferovaná voľba je nespravodlivá. Zoberme si scenár, v ktorom zo skupiny kandidátov vyberáme hráčov na najbližší priateľský volejbalový zápas. Zostávajú poslední dvaja hráči a hrať bude môcť len jeden z nich. Pozícia, ktorú sa snažíme obsadiť, je libero, takže pre maximalizáciu možnosti víťazstva by bolo rozumné zvoliť z dvojice hráčov nižšieho a rýchlejšieho. Ak by sme teraz vybrali vyššieho a pomalšieho hráča, robí to výber spravodlivejším, pretože odmietame genetické a fyzické výhody v kontexte atletiky? Voči komu je viac nespravodlivá naša voľba? Pádny argument môžu vytvoriť obaja hráči, no nič to nemení na fakte, že jeden z nich hrať nebude. Jeden hráč bol favorizovaný, pretože sme boli zaujatí smerom k víťazstvu – preto sme sa pokúsili optimalizovať zloženie tímu, čo pravdepodobne zvýši naše šance na víťazstvo. Inými slovami, mali sme dôvod na svoju zaujatosť, pričom bolo nemožné nezvoliť si nikoho.

Kontext a perspektíva, z ktorej analyzujeme naše rozhodnutie, nás privedie k záveru, či bola naša voľba správna alebo nesprávna. Čím viac si uvedomujeme svoje vlastné rozhodnutia, tým jasnejšie je, že sme neustále zaujatí vo všetkom, čo robíme. Tvrdenie, že niekto je úplne nezaujatý, je porovnateľné s tvrdením, že niekto je dokonalý. Náš potenciál je ohromujúci, ale všetci čelíme zásadným obmedzeniam našich schopností. Aby sme boli dokonalí, nemohli by sme mať žiadne chyby. Pre úplnú nezaujatosť by sme nemohli nikdy vyberať z viacerých možností. Žiadna zo spomínaných ciest nie je realizovateľná.

Otázkou teda nie je, či je v našich rozhodnutiach prítomná zaujatosť, ale ako ovplyvňuje naše rozhodnutia.

Prevažná väčšina vedeckých výskumov uvádza tvrdenie: „Autori nedeklarujú žiadny konflikt záujmov.“ Toto vyhlásenie má, samozrejme, veľmi dobrý dôvod na svoju existenciu. Ak by však autori vyhlásili konflikt záujmov v prospech pravdy, pravdepodobne by to nieslo rovnaký tón oxymoronu ako vyhlásenie, že sú zaujatí v prospech pravdy. Akonáhle jeden termín „namočíme“ do negatívnych vôd, bude veľmi ťažké, ak nie nemožné, zbaviť ho tejto stigmy. Z korelácie sme teda vytvorili kauzalitu – ak je niekto zaujatý, jeho tvrdenie automaticky nadobúda negatívnu hodnotu.

„Súčasný vedecký ekosystém, v ktorom sa výskum financuje, vedie a šíri, aktívne udržiava zaujatosť na primárne odmeňovanie vedcov na základe povahy výsledkov výskumu pred kvalitou výskumných metód. Predpojatý výskum je márnratný, zachováva nepravdy a môže viesť

k aplikovaným zásahom, ktoré sú predčasné, neúčinné, či dokonca škodlivé. Existujú obavy v mnohých oblastiach, že vedci klamú samých seba a klamú sa navzájom, vo frekvencii, ktorá je neprijateľne vysoká“ (Hardwicke, Wagenmakers, 2023).

Riešením je podľa autorov výskumu zníženie zaujatosti. Takých metód je množstvo a všetky zaobchádzajú so zaujatosťou ako so strašiakom. Ak tento negatívny aspekt minimalizujeme, môžeme dosiahnuť kvalitnejší výskum (Panucci, Wilkins, 2011), (Šimundić, 2013), (Ntoutsis, Fafalios, Iosifidis, Nejdil, Vidal, Ruggieri, Turini, Papadopoulou, Krasanakis, Kompatsiaris, Kinder-Kurlanda, Wagner, Karimi, Fernandez, Alani, Berendt, Kruegel, Heinze, Broelemann, Kasneci, Tiropanis, Staab. 2020). Túto mantru môžeme použiť aj v čisto logických témach, ako sú logické omyly. Ako príklad použijeme falošnú ekvivalenciu. Táto chyba sa vyskytuje, keď porovnávame dve rôzne veci, ale považujeme ich za rovnaké ("False Equivalence", logicallyfallacious.com, 2024); napríklad nie je rozdiel medzi konzumáciou vyváženej stravy a cukru, pretože obe poskytujú energiu. Častejšie sa táto chyba používa ako „neporovnávajte jablká s pomarančmi“. Paradoxne je veľmi jednoduché porovnávať jablká a pomaranče; dokonca je na to aj výskum (Barone 2000). Tu môžeme pozorovať, ako sa striktno definovaný problém transformoval na niečo, čo pre lepšie pochopenie už nemá rovnakú výpovednú hodnotu. Keby sme nemohli porovnávať rôzne veci, zmysel porovnávania by sa vytratil. Ak je naším zámerom porovnávať veci čo najpodobnejšie a uplatňovať prísne normy, falošná ekvivalencia je skvelý nástroj. Ak porovnávame chuť jablka a pomarančov, falošná ekvivalencia nie je faktorom, keďže netvrdíme, že chutia identicky; snažíme sa zistiť, v čom sa líšia. Naše používanie výrazov ich ďalej formuje a pretvára, preto je nevyhnutné správne pochopenie kontextu použitého termínu. Dogmatické označovanie určitých tvrdení za nesprávne alebo negatívne len prehĺbuje priepasť v chápaní a ďalej stigmatizuje určité pojmy.

S príchodom novej technológie UI sa otázka zaujatosti otvára z úplne nového uhla. Ak sú ľudia chybou v rovnici, odstránením problematickeho prvku by sme mohli dosiahnuť skutočnú nezaujatosť. Na prvý pohľad sa to javí ako najlepšia možnosť: ak UI nemá nijaké preferencie, tak ani nemôže byť zaujatá. No opak je pravdou. Modely UI, konkrétne GPT-3, budú doslova tvoriť dôveryhodný zdroj, ktorý dodá ich tvrdeniam na dôveryhodnosti.

„Veľké predtrénované jazykové modely nie sú založené na iných doménach skúseností, ako je video alebo fyzická interakcia v reálnom svete, a preto im chýba veľké množstvo kontextu o svete“ (Sharples, 2022).

UI tak dosiahla presne to, na čo bola naprogramovaná – ponúka nám to, čo od nej požadujeme. Tento jav v ľudskej interakcii sa nazýva konfirmačná zaujatosť. V kontexte technológie ide o takzvanú zaujatosť automatizácie – ľudia akceptujú vedenie automatizovaného systému a prestanú hľadať potvrdzujúce dôkazy (Challen et al. 2018). Kľúčovým faktorom dôveryhodnosti bol obsah referencie – ten sa v drivej väčšine zhodoval so skutočným výskumom. Keďže pôvodný zdrojový kód napísali ľudia, je prirodzené, že UI „myslí“ veľmi podobne ako ľudia. Poruchovosť taktiež nie je eliminovaná a existujú viaceré prípady chybných UI implementácií. Modely UI sa učia väčšinou prostredníctvom rozpoznávania vzorov. Mohli by sme ilustrovať paralelu so synergológmi (známymi aj ako experti na reč tela). Títo ľudia tvrdia, že sú schopní dešifrovať fungovanie ľudskej mysle z reči tela, aby ponúkli tú najvhodnejšiu komunikáciu ("Discover Synergology." institutdesynergologie.com, 2024). Hlavným problémom tohto tvrdenia je, že nie je založené na žiadnej empirickej vede. Synergológovia tiež nezvereňujú žiadne recenzované články (Gichoya et al. 2023), takže nie je možné verifikovať alebo falzifikovať ich tvrdenia. UI analýza reči tela, ako aj rozpoznávania tváre je založená na podobnom predpoklade ako v prípade synergológie. Databáza UI ukladá fotografie a videá ľudských tvárí, špecifických výrazov tváre a gest. Všetky údaje sú kategorizované do vzorov, s ktorými UI naďalej pracuje. (Varona 2022), (Jupe, Denault, 2019), (Abdulghafor et al. 2022) Keďže databáza nebude obsahovať ideálne zoskupenie všetkých možných subjektov, nevyhnutným faktorom bude zaujatosť. (Leslie, 2020)

Metóda, ktorú používame, je porovnateľná; rozdiel je v efektívite. Zatiaľ čo ľudia musia zasvätiť svoj život činnosti, aby dosiahli vynikajúce výsledky, UI ich môže dosiahnuť takmer okamžite. V roku 2022 dielo *Théâtre d'Opéra Spatial* od Jasona M. Allena získalo ocenenie modrej stuhy na každoročnej umeleckej súťaži na štátnom veľtrhu v Colorade. Veľká kontroverzia vznikla kvôli tomu, že spomínané dielo vzniklo s pomocou UI. Iní umelci považovali používanie UI za podvádzanie. Hoci J. M. Allen bol transparentný, ohľadom použitia UI, jeho práca bola predložená pod názvom „Jason M. Allen via Midjourney“. (Roose, 2022) Midjourney je model UI, ktorý sa špecializuje na generáciu vizuálneho umenia. Eskaláciou podobného problému boli hollywoodske štrajky,

ktoré sa skončili v decembri 2023. Dôvodom štrajkov bol strach zobrať platenú prácu spisovateľov a hercov do „rúk“ UI (Scherer, 2024).

Strach zo straty živobytia je silným motivátorom. Predstavuje ironickú situáciu: vynález, ktorý nám má slúžiť, nás môže pripraviť o prácu. Nejde o nový fenomén; každá technologická revolúcia so sebou priniesla aj výraznú zmenu v pracovnom živote. Súčasná revolúcia sa však dotýka nových profesií, ktoré boli dlho považované za nenahraditeľné – kreatívne pozície. To neznamená, že ide o negatívnu udalosť. Každý príklad v tejto práci možno interpretovať ako triumf tvorivej práce. Jazykové modely UI sú natoľko prepracované, že vytvoria fiktívne referencie, ktorých výpovedná hodnota sa približuje skutočnému výskumu. Analýza reči tela a tváří pomocou UI dosahuje výsledky, ktoré môžeme porovnávať, verifikovať a falzifikovať. UI umenie už nie je vtip, ale pre mnohých ľudí je to ďalšia možnosť výroby a konzumácie rôznych médií. Vidieť iba negatívne aspekty UI je porovnateľné s tým, ako vidieť iba negatívne aspekty zaujatosti.

Záver

Komplexná povaha zaujatosti len zdôrazňuje jej všadeprítomný vplyv. Zaujatosť formuje všetky aspekty našich životov a prvým krokom v odhalení jej dopadov je prijatie skutočnosti, že nie sme voči zaujatosti imúnni. Pochopenie zaujatosti ako mnohostranného fenoménu nás povzbudzuje k skúmaniu jej pozitívnych a negatívnych rozmerov.

Cieľom tejto práce nebola vyvážená analýza; cieľom bolo zdôrazniť pozitívne aspekty zaujatosti. Počas môjho výskumu som si všimol časté hanobenie zaujatosti. Tento koncept sa vo všeobecnosti považuje za niečo, čoho sa treba zbaviť alebo aspoň čo najviac obmedziť. S týmto postojom nemôžem zásadne súhlasiť, pretože úplne ignoruje pozitívne aspekty. Niektoré formy UI sú vynikajúcimi príkladmi toho, ako ľudská zaujatosť ovplyvnila technológiu pre pozitívnu zmenu. Slúžia tiež ako pripomienka našej tendencie vidieť len jednu stránku problému.

Zaujatosť nie je vo svojej podstate dobrá alebo zlá. Vždy záleží na tom, ako sa koncept použije. 100% využitie alebo odstránenie nemusí byť vždy tou najmädrejšou voľbou. Predstavte si, že by som pripísaní tejto práce využil 100 % voľného miesta. Dosiahol by som 100% účinnosť a 0% čitateľnosť.

Použitá literatúra

- "Bias". (2024). Merriam-Webster.com. [online]. URL: <https://www.merriamwebster.com/dictionary/bias>
- "Bias". (2024). Collinsdictionary.com. [online]. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/bias>
- "Bias". (2024). Britannica.com. [online]. URL: <https://www.britannica.com/dictionary/bias>
- MOIR, E. D. (2011). Trademark Protection of Color Alone: How and When Does a Color Develop Secondary Meaning and Why Color Marks Can Never Be Inherently Distinctive. s. 1, [online]. URL: <https://digitalcommons.tourolaw.edu/lawreview/vol27/iss2/9/>
- HARDWICKE, T., WAGENMAKERS, E. J. (2023). Reducing bias, increasing transparency and calibrating confidence with preregistration. [online]. URL: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36707644/>
- PANNUCCI, C. J., WILKINS, E. G. (2011). Identifying and Avoiding Bias in Research. [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2917255/>
- ŠIMUNDIĆ, A. M. (2013). Bias in reasearch. [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3900086/>
- NTOUTSI, E. et al. (2020). Bias in data-driven artificial intelligence systems—An introductory survey. [online]. URL: <https://wires.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/widm.1356>
- "False Equivalence". (2024). logicallyfallacious.com. [online]. [cit. 24. 2. 2024]. URL: <https://www.logicallyfallacious.com/logicalfallacies/False-Equivalence>
- BARONE, J. E. (2000). Comparing apples and oranges: a randomised prospective study. [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC27565/>
- SHARPLES, M. (2022). Automated Essay Writing: An AIED Opinion. [online]. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s40593-022-00300-7>
- CHALLEN, R. et al. (2018). Artificial intelligence, bias and clinical safety. [online]. URL: <https://qualitysafety.bmj.com/content/early/2019/01/12/bmjqs-2018-008370>
- "DISCOVER SYNERGOLOGY". (2024). institutdesynergologie.com. [online]. [cit. 24. 2. 2024]. URL: <https://institutdesynergologie.com/en-synergology/>

- GICHOYA, J. W., et al. (2023). AI pitfalls and what not to do: mitigating bias in AI. [online]. [cit. 24. 2. 2024]. URL: <https://academic.oup.com/bjr/article/96/1150/20230023/7498925>
- VARONA, D. (2022). Discrimination, Bias, Fairness, and Trustworthy AI. [online]. [cit. 24. 2. 2024]. URL: <https://www.mdpi.com/2076-3417/12/12/5826>
- JUPE, L. M., DENAULT, V. (2019). Science or pseudoscience? A distinction that matters for police officers, lawyers and judges. [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6896483/>
- ABDULGHAFOR, R., et al. (2022). An Analysis of Body Language of Patients Using Artificial Intelligence. [online]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9778650/>
- LESLIE, D. (2020). Understanding bias in facial recognition technologies: an explainer. [online]. URL: <https://www.turing.ac.uk/news/publications/understanding-bias-facialrecognition-technologies>
- ROOSE, K. (2022). An A.I.-Generated Picture Won an Art Prize. Artists Aren't Happy. [online]. URL: <https://www.nytimes.com/2022/09/02/technology/ai-artificial-intelligenceartists.html>
- SCHERER, M. (2024). The SAG-AFTRA Strike is Over, But the AI Fight in Hollywood is Just Beginning. [online]. URL: <https://cdt.org/insights/the-sag-aftra-strike-is-over-but-the-ai-fightin-hollywood-is-just-beginning/>

Mgr. Branislav Čáp

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Námestie Jozefa Herdu 2

917 01 Trnava

E-mail: cap2@ucm.sk

Odlíšné filozofické prístupy k národnej emancipácii: Ľudovít Štúr a Vissarion Belinskij

Dmytro Tomakh

Abstrakt

Zámerom článku je priblížiť konceptuálne odlišnosti v prístupe k procesu národnej emancipácie a integrácie v myslení Ľ. Štúra a V. Belinského. Výskumný problém patrí do širšej otázky vplyvu ruského filozoficko-politického diskurzu 19. storočia na myslenie Ľ. Štúra. Je pozoruhodné, že napriek významnému podielu Belinského na vypracovaní teoretického základu pre spoločenskú transformáciu v Ruskej ríši jeho myslenie nenašlo u Štúra nijakú odozvu. Napriek tomu bol okruh spoločenských a filozofických otázok, ktoré obaja reflektovali, podobný. Obaja vychádzali z nemeckej klasickej filozofie, najmä Hegla. Zhodovali sa tak v postojoch ohľadom filozofie dejín a teórie poznania. Otázkou zostáva, prečo zhodné filozofické východiská nakoniec dostali odlišný vývoj a viedli k protichodným politickým záverom. Našou hypotézou je, že filozofické východiská boli rozvinuté z hľadiska odlišných hodnôt, ktorých obsah bol podmienený rozdielmi v spoločenskom, politickom a kultúrnom kontexte. Samo skúmanie odlišných trajektórií vývoja myslenia plánujeme uskutočniť na základe komparatívnej metódy Oskára Čepana, ktorú navrhoval používať na skúmanie literárnych vzťahov a vplyvov v odlišných národno-sociálnych kontextoch.

Kľúčové slova

Ľudovít Štúr, Vissarion Belinskij, Oskár Čepan, národná emancipácia, filozofia dejín

Pokus o aplikáciu komparatívnej metódy Oskára Čepana

Hlavným motívom tohto článku je pokus o hľadanie vhodnej metodológie na skúmanie problematiky vplyvu ruského filozoficko-politického diskurzu 19. stor. na myslenie Ľudovíta Štúra. Podľa nášho názoru, v tej-

to otázke nejde len o jednotlivý prípad Štúrovej recepcie postojov určitých ruských vzdelancov,¹ ale skôr sa implicitne predpokladá aj širšia otázka vzťahu a vplyvu dvoch intelektuálnych, a zároveň národno-sociálnych prostredí. Lebo hodnota Štúrovho filozoficko-politického myslenia sa vo väčšej miere preukáže vtedy, keď ho umiestnime do vzťahu s konkrétnym dobovým kontextom. V tomto pomere by sme vnímali Štúrovu špecifickú aplikáciu filozofie dejín, teórie poznania a predstavy o slobode ako myšlienkovú reakciu na širší proces spoločenskej modernizácie a národnej emancipácie. Štúr by tak pred nami vystúpil neizolovane, ale ako jeden z aktérov transformačného procesu, do ktorého vstupovali aj Slováci v 19. stor. ako nepriviligovaná národnosť v rámci rakúskej monarchie.

Takýto prístup by nám umožnil skúmať logiku vývoja jeho postojov ako živej súčasti konkrétnych dynamických tendencií v spoločnosti, teda v naviazanosti na ich vlastnú vnútornú logiku vývoja. Vzhľadom na praktické zamerania Štúrovho myslenia a meniace sa politické okolnosti, ktorým prispôboval svoje postoje, nemôžeme ho vnímať ako statické, práve naopak, cítime potrebu skúmať podstatné prvky určujúce dynamický vývoj jeho myslenia. Štúrovo prijatie podnetov z ruského intelektuálneho prostredia ako niečoho vonkajšieho pre transformačné pomery v rakúskej monarchii by tak bolo vysvetlené z hľadiska vnútorného charakteru slovenského diskurzu a Štúrovho miesta v ňom. Chceli by sme sa teda vyhnúť jednostrannej definícii, ktorá by jednoducho poukazyvala len na zhody samotné a uzatvárala tým otázku o vplyve ruských mysliteľov.

Z toho dôvodu sme sa rozhodli obrátiť pozornosť na metódu, ktorú formuluje Oskár Čepan v kontexte skúmania literárnych vzťahov a vplyvov v odlišných národno-sociálnych kontextoch. V štúdiu s príslušným názvom K otázke literárnych vzťahov a vplyvov sa Čepan pokúsil reagovať na chýbajúcu metodologickú základňu v komparatívnej literárnej vede v Československu v 60. rokoch. Kriticky nadviazal na predošlú tradíciu komparatistiky poukazujúc práve na jej mechanický spôsob výkladu národného literárneho javu v kontexte vplyvu. Konkrétne spochybnil tézu, že vplyv jedného autora alebo literárneho okruhu na autora alebo literatúru z iného národného prostredia sa vždy uskutočňuje po trajektórii od vyspelejšieho a všestrannejšieho k menej vyspelému a nachádzajúcemu sa v kríze. Ako keby sa kultúrna kontinuita pohybovala striktne kauzálnym spôsobom. Mechanickosť tohto prístupu

podľa Čepana okrem toho spočíva v tom, že sa zameriava najmä na určenie zhôd bez toho, aby výrazne skúmal rozdiely. Keďže však uznávame, že literárny proces nie je izolovaná sústava s nemennými podmienkami, ale naopak, organický a živý priebeh, musíme počítať s tým, že historická premenlivosť v ňom spôsobuje transformáciu zhôd v rozdiely (Čepan, 2003, 66 – 67). Aby prekonal túto ohraničenosť, navrhuje Čepan pri skúmaní literárnych vzťahov a vplyvov medzi odlišnými národno-sociálnymi prostrediami vychádzať z dialektiky kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého, ktoré podmieňujú vzťah medzi javmi a procesmi v literárnej oblasti. Spolu tvoria tieto kategórie objektívnu jednotu odlišných vlastností a javov v literatúre a myslení. Všeobecné ako abstraktné sa konkretizuje v jednotlivom cez zvláštne. Premennosť obsahu daných kategórií podmieňuje hľadisko reflexie určitého diela alebo spisovateľa, ovplyvňuje to, aká stránka sa vyzdvihuje ako prvoradá v tom alebo inom národno-sociálnom kontexte, resp. z hľadiska ktorej hodnoty bola tá alebo iná stránka diela interpretovaná (Čepan, 2003, 68).

Nám sa zdá, že podobný prístup má potenciál naplniť metodologické požiadavky, ktoré sme stanovili vyššie vo vzťahu k výskumu Štúrovho myslenia v kontexte vplyvu ruského intelektuálneho prostredia. Chceli by sme sa teda pokúsiť o jeho aplikáciu najmä z nasledujúcich dôvodov: po prvé, neobmedzuje sa len na zhody a snaží sa aj o vysvetlenie rozdielov; po druhé, počíta sa so špecifikom národno-sociálnych kontextov; po tretie, na základe všimania osobitosti národno-sociálnych kontextov vníma premenlivý obsah literárnych alebo myšlienkových javov ako vnútornú súčasť vyvíjajúceho sa, resp. dynamického, nie statického procesu. Otázka vplyvu implicitne problematizuje aj otázku samostatnosti Štúrovho myslenia. Hlavný cieľ, ktorý by sa mal pomocou tejto metódy dosiahnuť, je preto vyčlenenie špecificky Štúrových postojov, ktoré tvoria originálnu stránku jeho filozofického a politického myslenia, resp. rozdiely. Z toho dôvodu sme sa rozhodli v rámci tejto práce na základe stanovenej metodológie porovnať myslenie Ľudovíta Štúra s myslením Vissariona Belinského.² Pravdepodobne sa títo dvaja myslitelia navzájom vôbec nepoznali, nevedeli o existencii jeden druhého a u samotného Štúra, keďže nenachádzame zmienky o Belinskom ani v súkromnej korešpondencii, ani v jednotlivých statiach, nepredpokladáme žiadny vplyv zo strany ruského kritika. Avšak v článku *Between Bohemia and Russia: Ľudovít Štúr, Slovak identity, and the controversies of the Slavic world* Pieter C. Van Duin spomína Belinského meno v kon-

texte alternatívneho, kritickejšieho a liberálnejšieho hlasu z ruského intelektuálneho prostredia, ktoré nenašlo u Štúra odozvu z dôvodu väčšej popularity slavianofilského ruského hlasu v slovanských diskurzoch 19. stor. Odkazuje teda na jednostrannosť Štúrových ruských kontaktov, ktoré vo veľkej miere kotvili v špecifických národných slovenských podmienkach a z nich vyplývajúcich myšlienkových intenciách (Van Duin, 2016, 57). Pozoruhodným však v kontexte nášho výskumu nie je samotný fakt existencie Belinského ako ruského predstaviteľa úplne odlišného spôsobu reflexie procesu národnej emancipácie a spoločenskej modernizácie, ale skôr to, že tento odlišný spôsob myslenia bol postavený na totožných filozofických premisách ako u Štúra. Obaja čerpali z nemeckej klasickej filozofie, hlavne Hegla. Tak napríklad Štúrovo politické myslenie do značnej miery vychádzalo z teleologického ponímania filozofie dejín, dialektiky subjektívneho a objektívneho, totožnosti myslenia a bytia a pod. To isté môžeme povedať aj o Belinskom.

Otázka je potom, prečo vychádzajúc z rovnakých filozofických princípov a kategórií dospeli ku koncu svojho života k odlišným politickým stanoviskám? Nejdeme preto v tejto práci skúmať vplyv Belinského na Štúra, ale otázku, prečo pri evidentných zhodách vo filozofickej metóde sa u nich prejavili značné rozdiely v politických záveroch.

Sústredíme sa tak na skúmanie vývoja jednotlivých aspektov myslenia Štúra a Belinského, ktoré sa prejavili v ich politických názoroch, aby sme stanovili tie odlišné perspektívy a hľadiská, ktoré boli kľúčovými v kontexte odlišného narábania s totožnými kategóriami a stanoviskami. Postupujúc podľa metódy Oskára Čepana by sme teda mali stanoviť to, čo vystupovalo ako všeobecné, zvláštne a jednotlivé v konkrétnom národno-sociálnom kontexte (slovenský a ruský), aby sme pochopili, ktorý z aspektov určitej filozofickej metódy alebo stanoviska bol zdôraznený a podľa ktorého princípu sa rozvíjal ďalej u Štúra a Belinského. Je zrejmé, že podobné sociálno-politické otázky modernizácie riešili vychádzajúc z odlišných národných podmienok. Z toho dôvodu by mali mať aj odlišný ideový obsah kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého. Predpokladáme preto, že aj totožné filozofické stanoviská a postoje, ktorými zdôrazňovali svoje myslenie, rozvíjali odlišným spôsobom skrz odlišný obsah týchto kategórií.

Ludovít Štúr a zdôrazňovanie národnej subjektivity Slovákov

Aby sme zistili, čo vystupovalo v Štúrovom myslení ako všeobecné, zvláštne a jednotlivé, musíme sa naňho pozrieť ako na intelektuálneho aktéra spoločenskej modernizácie a transformácie. Výlučne národný ráz Štúrovho myslenia môže byť z tohto hľadiska vnímaný ako odpoveď na v slovenskom národno-sociálnom kontexte existujúce prekážky v presadzovaní vysokej kultúry ako nevyhnutnej podmienky rozvoja modernej spoločnosti. Proces transformácie tradičnej spoločnosti, politicky zastrešenej inštitúciami dynastickej rakúskej monarchie, mal to špecifikum, že v jeho rámci dochádzalo k zrážke niekoľkých vysokých kultúr a rôznych národotvorných projektov. Preto národný ráz Štúrovho myslenia ako jedného z predstaviteľov kultúrnych a intelektuálnych elit nepriviligovanej národnosti nebol zakotvený v štátnych inštitúciách alebo inštitucionalizovaných politických spoločenstvách, ale v národnom cítení a nárokoch na politické a právne uznanie (Pichler, 1998, 38 – 39).

Prechod k masovému spoločenstvu, predpokladajúci občiansku emancipáciu, v podmienkach rakúskej monarchie tak veľmi tesne súvisel aj s problémom národnej emancipácie. Intenzitu tohto problému posilňovali naliehavé dobové otázky, medzi ktoré patrila napríklad otázka zavedenia živého jazyka do štátnej správy a vzdelávacích inštitúcií – pri riešení ktorej jednotlivé národotvorné projekty na seba narážali.³ Preto niet divu, že kodifikácia a zavedenie spisovnej slovenčiny tvorilo jeden z najdôležitejších bodov Štúrovho politického programu národnej a občianskej emancipácie. Navyše, vzťah k jazyku vyvolával ostré polemiky aj v samotnom slovenskom národnom diskurze a podmieňoval vznik niekoľkých názorových krídel. Takí významní národovci, akými boli napríklad Ján Kollár, Pavol Jozef Šafárik a Štefan Launer uprednostňovali normy spisovnej češtiny⁴ a inklinovali k akejsi podobe česko-slovenského jazyka alebo v prípade Launera k češtine samotnej.⁵ Opačné názorové krídlo hlásiace sa k zavedeniu spisovnej slovenčiny predstavovali zasa Ludovít Štúr, Jozef Miloslav Hurban a Milan Hodža. Tieto jazykové polemiky vo vnútri slovenského diskurzu neboli len náhodným javom a otázkou jednotlivých preferencií. Ich význam spočíval najmä v tom, že boli zároveň vyjadrením širšieho obsahu vzťahujúceho sa na rozdiely v ideovom naplnení národno-emancipačného programu. Vystupujúc proti spisovnej slovenčine zmienení predstavitelia „československej línie“ zároveň odmietali etnocentrický prístup⁶ k národnému obrodeniu, a teda aj odlišným spôsobom (ako Štúr)

reflektovali ideu slovanskej vzájomnosti, ktorá zastrešovala národné nároky Slovákov. V liste Pogodinovi z 31. 10. 1846 Štúr zdieľal svoj postoj k týmto jazykovým bojom práve z hľadiska celej slovanskej myšlienky: „Spolu ale chceli sme povedať slovo za život Slovenskí a bratou našich chťajacich sa oddŕelať privjesť ku všeobecnosti Slovanskej... Keby sme boli tak nešťastní že bi sme spravodliví boj náš prehrali a k Čechom sa zase privrhnúť museli, potom odrúzňeňa a isolovaňa sa Slovanských kmenou id'e svojou cestou a nič ho v'jac nežastaví. Že ale toto k silnej antipathii medzi západními, poludňajšími a v'chodními Slovanskými kmenmi poved'je a raz len nešťest'ja do rodini Slovanskej doňesje, každí pilní pozorovateľ pozná.“ (Ambruš, 1956, 148)

Podstatnou črtou slovenského diskurzu v štyridsiatych rokoch 19. stor., vzhľadom na jeho národno-sociálny kontext, bolo teda úsilie vysporiadať sa s pojmom národa a definovať na základe toho slovenskú kolektívnu identitu v rámci modernizačného procesu mnohonárodnej rakúskej monarchie. Z toho dôvodu, hovoriac o národnom filozoficko-politickom myslení tej doby z hľadiska metodologického spracovania filozofického materiálu, musíme ho presne oddelovať od profesionalizovanej a úplne emancipovanej humanitno-vedeckej disciplíny najnovších dejín. Slovenská národná filozofia 19. stor. si za svoj hlavný cieľ vytyčila vyjadrenie ducha národa a kultiváciu národnej kultúry prostredníctvom národného jazyka (Mészáros, 2023, 13 – 15). Preto aj reformné úsilie Štúra bolo primárne zamerané najmä na šírenie národného povedomia, ktoré bolo z jeho perspektívy východiskom aj k formovaniu občianskeho povedomia. Národotvorný prvok tak prevažoval v Štúrovom myslení nad občianskotvorným. Dôvodom bola chýbajúca inštitucionálno-právna základňa v podobe konštitúcie spolu s neurčenou národnou kolektívnou identitou. Preto musel Štúr najprv artikulovať slovenské národné bytie, aby tým legitimoval prechod k silnej politickej pozícii (Pichler, 2008, 684 – 685). Na tomto základe by sme mohli schému Štúrových ideových vzťahov, resp. obsahu kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého v jeho predrevolučnom myslení načrtnúť nasledujúcim spôsobom:

všeobecné – idea transformácie rakúskej monarchie

zvláštne – idea slovanskej vzájomnosti

jednotlivé – idea národných kolektívnych práv Slovákov⁷

Z hľadiska tohto ideového obsahu Štúr reflektoval nemeckú filozofiu, najmä Herdera a Hegla. U Hegla Štúr prebral teleologické ponímanie dejín, v ktorých duch, ponímaný ako rozum a ľudské sebavedomie, slobodne dochádza k svojmu zdokonaľovaniu v procese zjavovania, resp. uskutočňovania. U Herdera zasa víziu Slovanstva ako národa, ktorý po návrate k svojmu miernemu a usilovnému životu vnesie veľký vklad do kultúry a dejín ľudstva (Herder, 1966, 482 – 484). Špecifický ráz Heglovej filozofie dovoľoval Štúrovi nielen skombinovať ju s Herderovou predstavou slovanstva, ale vytvoriť na jej základe komplexný teoretický prístup k národnej emancipácii, ktorý výrazne prekračoval rámec praktického politického programu. Tak Heglov systém organicky spájal dialektickou metódou filozofiu dejín, teóriu poznania, filozofiu náboženstva, filozofiu umenia a politicko-právne myslenie. Spoločným menovateľom bol duch sám seba uskutočňujúci a poznávajúci skrz inakšie bytie – prírodu. Duch, resp. myseľ, prechádza štádiami vývoja vo svojich rozličných formách – umení, náboženstve, práve a vede, neustále dochádzajúc ku konfrontácii s ustálenými formami, aby ich prekonal a zjednotil do vyššej formy. Napriek týmto zmenám pretrváva samotná myseľ ako spoločné každej forme svojho prejavu v čase a priestore. Z toho dôvodu sa napätie medzi subjektívnym a objektívnym v priebehu vývoja zmierňuje, dochádza k ich zjednoteniu; myslenie a bytie sa nejavia ako definitívne samostatné a rozdielne entity, ale ako súvisiace a nutné jedna pre druhú – myslenie uskutočňuje seba v bytí. V takom dialektickom procese Hegel vidí vnútornú logickú nutnosť – vyššie formy umenia, náboženstva, práva alebo kvalitatívne vyšší pojem na pochopenie objektívneho javu už sú obsiahnuté v tých nižších; bytie v samom sebe obsahuje potencie k tomu, aby ho duch, resp. myseľ menila a stvárňovala sa v ňom. Celý tento proces je uskutočňovanie jednej absolútnej idey, ktorý teda vyjadruje rozumnosť ako nutný princíp v dejinách (Hegel, 2001, 94 – 95).

Akým spôsobom potom Štúr aplikoval daný princíp vo svojom filozoficko-politickom myslení z hľadiska jeho obsahu kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého? Štúr v prvej fáze svojho myslenia vnímal proces národnej emancipácie výlučne v kontexte rakúskej monarchie. Usiloval sa o liberalizáciu režimu na jednej strane, čoho dôkazom je jeho reč na uhorskom sneme z 21 decembra 1847, kde presadzoval myšlienku zrušenia poddanstva a panských súdov (Štúr, 1954, 345 – 352), avšak na druhej strane podporoval zachovanie celistvosti rakúskeho štátu.

Vo svojich Prednáškach historických hovorí: „Rozhodnutí jest při národu, t. j. národu s vladou spojenému, neboť vůle boží čili rozumna jest v zákonech, v ustanoveních státu. Z toho pozůstává monarchia, kteráž jest vrchovisko zřízení státního... Nemající vlády národ přestal by býti národem a musil by aneb jinému podroben býti aneb se sám v sobě rozpadnul... Rozumnost tato jest patrná, zjevná národu ve vládě. Hlava, vládu tuto reprezentující, národu samému posvatná.“ (Štúr, 1965, 633) Nepochyboval teda o autorite rakúskeho panovníka a monarchickej forme vlády ako najvhodnejšej pre Rakúsko. Celistvosť a sila Rakúska musí sa však podľa Štúra prejavovať v jednote medzi panovníkom a poddanými,⁸ čo môže byť zaistené len vtedy, keď budú uznané národné kolektívne práva jednotlivým národnostiam, hlavne tým slovanským. Dôležité je, že uskutočňovanie spomínanej jednoty vníma z hľadiska dejinnej nutnosti, čiže rozumnosti. V článku Devätnáste storočie a maďarizmus, napísanom pre viedenský časopis, Štúr zdôrazňuje myšlienku, že práve v 19. stor. duch prenikol do rôznych oblastí života a už v samotnom myslení pripravil podklady na zdokonaľovanie spoločensko-právnych vzťahov v štáte, teda historicky k tomu dospel. Tvrdí, že národy, v dôsledku spomínaného prekonania myslenia svojich predchádzajúcich foriem, cez prechod k vyšším pojmom dosiahli povedomie o svojej národnej subjektivite a tým dostali svoje národné práva, čím zároveň prehľadli význam pospolitosti a objektivizovali ho v skutočnosti. Poukazuju na pokrok vo vývoji ducha odkazuje Štúr aj na slovenské národné uvedomenie, umožňujúce Slovákom nárokovať si vlastné národné práva v rámci Rakúska, hlavne sa vzdelávať a viesť bohoslužbu v materinskej reči (Štúr, 1993, 28 – 37). Tento článok mal na zreteli primárne nemecky hovoriace publikum, najmä rakúsku vládu, čo sa prejavuje v jeho apologetickom tóne vo vzťahu k vláde. Avšak aj v Slovenských národných novinách prehovára k Slovákom v kontexte dosiahnutia pravého pospolitého stavu, poznačeného jednotou, aby rozvíjali, dbali a bránili svoju vlastnú reč: „Musíme dostať ducha pospolitosti, bo ten nám vonkoncom chýbal k väčšiemu šťastiu nášmu... Toto spojenie ale nemôže sa nikdy stať inakšie, len v reči našej národnej, vlastnej otcovskej; táto musí byť od nás na hodnotu panovnícku medzi nami povýšená.“ (Štúr, 1954, 152 – 155)

Proces uznania slovenských národných práv však nebol vôbec jednoduchý. Výraznú prekážku predstavovala súbežne prebiehajúca maďarizácia, ktorej slovenský obrodenci museli čeliť. Z toho dôvodu

bola dôležitou zložkou rovnako pre Štúra, ale aj iných slovenských obrodencov, idea slovanskej vzájomnosti, ktorá plnila ochrannú funkciu pre legitimizáciu národných nárokov Slovákov ako nepriviligovanej malej národnosti v monarchii. Slovanom všeobecne Štúr pripisoval v dejinách výlučné poslanie. V prednáškach o slovanskej poézii hovorí, že musia uskutočniť pravdu, ktorú germánsky svet len poznal. Vychádzajúc z presvedčenia, že duch musí objasniť predmetnosť, ponímajúc pod tým uskutočnenie vyšších myšlienkových foriem, ktoré boli dosiahnuté v nutnom historickom procese, Štúr jednak stavia germánske a slovan-ské národy na jeden stupeň vývoja ducha, jednak poníma Slovanov ako aktívnych činiteľov v procese uskutočňovania (Štúr, 1987, 26 – 52). Keďže, ako sme povedali, slovanstvo predstavovalo určitú ochrannú funkciu, musel Štúr vymedziť slovenskú subjektivitu voči slovanstvu ako celku. V tomto kontexte je pozoruhodná jeho polemika s Jánom Kollárom ohľadom koncepcie slovanskej vzájomnosti. Zdôrazňujúc slovenskú subjektivitu, Štúr tým rozširoval počet slovanských kmeňov oproti Kollárovi, ktorý Slovákov zaraďoval do jedného kmeňa spoločného s Čechmi – česko-slovenského. Nemôžeme povedať, že na rozdiel od Kollára Štúr opovrhoval univerzalistickými, všeobecne ľudskými cieľmi v prospech partikularistických slovenských záujmov. Lebo Štúr sa v zdôrazňovaní ľudských cieľov opiera výlučne o kategóriu pohybu a dialektiku subjektívneho a objektívneho, kde sa v dôsledku dejinného pohybu subjektívne oddeľuje od objektívneho, aby sa potom po svojom vývoji navrátilo do objektívneho. Tak to, čo Hegel aplikoval na jednotlivca a spoločnosť, konkrétne, že jednotlivec musí si najprv uvedomiť svoju slobodu a potom ju objektivizovať v štátnom celku v podobe jeho zákonov, Štúr preniesol na Slovákov a Slovanov. Slováci si ako subjektívny kmeň musia uvedomiť sami seba, poznať svoju identitu, aby sa potom navrátili do väčšieho celku – slovanstva, resp. objektivizovali sa v ňom. (Štúr, 1943, 30 – 53)

Takže môžeme vidieť, že idea rakúskej monarchie sa ako všeobecné zjavuje v idei národných kolektívnych práv Slovákov ako jednotlivcom, lebo tie práva sú jednotlivým, konkrétnym momentom všeobecnej, abstraktnej idey. Abstraktnej, lebo samotná idea transformácie musí byť prejavovaná v konkrétnom postupe. Štúr tento postup videl v uznaní subjektivity slovanských národností, obývajúcej monarchiu, a to tým, že im zabezpečí národné kolektívne práva, čo zároveň posilní jednotu medzi panovníkom a poddanými. Slovanská vzájomnosť je zvláštnym

aspektom, lebo vystupuje ako jednotlivé vo vzťahu k rakúskej monarchii a ako všeobecné k slovenskému národu. Avšak pritom slovanstvo spája ako nutný prvok ideu transformácie Rakúska a ideu národných práv Slovákov. Skrz takýto pôvodný vzťah kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého vývoj Štúrovho myslenia pri meniacich sa politických okolnostiach a nenaplnených emancipačných túžbach spôsobil v porevolučnej fáze posun idey Slovanstva do roviny všeobecného. Tento posun však bol viazaný aj na pôvodnú víziu slovanstva ako dejinotvorného národa, ktorý podľa Štúra zosúladí poznanie 19. stor. s jeho skutočnosťou v budúcnosti (duch objíma predmetnosť).

Vissarion Belinskij a poznanie skutočnosti

Ako už bolo spomenuté vyššie – myslenie Belinského a jeho praktický dosah je badateľné z jeho literárno-kritických článkov. Všeobecne je dôležitým špecifikom ruského filozoficko-politického diskurzu 19. stor. jeho výrazne literárny ráz, čo bolo spôsobené prísnou štátnou cenzúrou.

Po napoleonovských vojnách a pre obavy z ideového obsahu Francúzskej revolúcie v roku 1789 bolo vyučovanie filozofie na univerzitách obmedzené a nachádzalo sa pod prísny dozorom ministerstva národnej osvety a ministerstva duchovných záležitostí. Do značnej miery bola takáto reštrikcia taktiež odôvodnená aj modernizačnými tendenciami v spoločnosti, ktoré rovnako ako v Európe vyžadovali rekontextualizáciu pojmu národ. Z toho dôvodu boli rozličné európske myšlienkové prúdy, ako aj filozofické systémy politickými elitami v Rusku vnímané ako nebezpečné, keďže obsahovali riziká pre politickú, ale aj kultúrnu integritu štátu (Vvedenskij, 1991, 32 – 48). V takomto období získaval svoje vzdelanie aj Belinskij. Bol študentom na katedre slovesnosti (literatúry a filológie), ale prejavoval aj živý záujem o filozofiu. Vzhľadom na spomenuté obmedzenia si ju osvojoval spolu s inými študentmi v rámci Stankevičovho literárneho krúžku,⁹ kde sa študovali najmä systémy Fichteho, Shellinga a Hegla. Daná skutočnosť vysvetľuje, prečo filozoficko-politický diskurz prebiehal v Rusku hlavne na literárnom poli. Ruská literatúra začala vyjadrovať určité myšlienkové postoje, ktoré umelecká forma umožňovala artikulovať nepriamo (a do istej miery slobodne) – cez obrazy a pritom s hlbokou reflexiou národno-kultúrneho a sociálno-politického života, predpokladajúc filozofické pozadie. Úloha literárnej kritiky v takto nastavenom diskurze spočívala zároveň vo vysvetlení týchto postojov. Preto sa aj Belinskij vo svojom výklade rus-

kých literárnych javov opieral o filozofické stanoviská Hegla a Shellinga, ktoré nadobudol v Stankevičovom krúžku. V článku Reč o kritike poníma kritiku ako súdnosť, resp. myslenie, a preto v nej najviac vidí ducha 19. stor., ktoré je poznačené podľa neho (podobne ako pre Štúra) rozvojom myslenia. Umenie 19. stor. je zároveň tiež súdnosťou, analýzou spoločnosti uskutočňovanou bezprostredne, v obrazoch ako plodoch slobodnej tvorivej inšpirácie umelca. Kritika však podľa Belinského je to isté ako umenie, teda poznanie skutočnosti, len v inej forme. Je to filozofická analýza sprostredkovaná pojmi, ktorá robí verejnú mienku reflektovanou (Belinskij, 1948, II, 346 – 348).

Belinskij nemal pred sebou úlohu ako Štúr artikulovať ruské národné bytie v zmysle obrany ruského národa ako nepriviligovaného etnika. Napriek tomu bol problém národnosti tiež dôležitou súčasťou jeho teoretického prístupu k požiadavkám modernizácie, avšak pristupoval k jeho reflexii z úplne odlišného národného kontextu. V Literárnych snívaniach (Literaturnije mečtanja) – v stati, ktorou sa začala jeho kariéra, píše: „Takže národ, alebo skôr povedané, národná masa a spoločnosť sa u nás rozišli. Prvý zostal pri svojom starom, hrubom a polodivokom živote; druhá sa zjavne menila, zabudla na všetko ruské a vytvorila literatúru, ktorá bola verným jej zrkadlom“ (Belinskij, 1948, I, 27). Myslí tu sociálnu, ale aj vzdelávaciu priepasť medzi svetskou spoločnosťou, ktorá po reformách Petra Veľkého a Kataríny II. prijímala európsku osvetu a štýl života, a ľudovými masami, ktoré zostali v predošlom „barbarskom“ stave. V dôsledku tohto spoločenského rozporu Rusko nemôže byť vnímané ako koherentný národný celok. Je zbavené pravej národnosti, a preto aj predpokladu pre reflektovanú verejnú mienku. Táto roztrieštenosť sa prejavila podľa Belinského aj v ruskej literatúre, ktorá v dôsledku chýbajúcej národnosti nie je plodom slobodnej inšpirácie a bezprostredného zobrazovania skutočnosti, ale plodom napodobňovania európskeho svetského života. Predošlí spisovatelia a básnici sa vo svojich dielach nezaujímal o život ruského ľudu, život roľníkov a poddaných. Preto Belinskij prichádza vo svojich Literárnych snívaniach k stanovisku, že ruská literatúra ako taká neexistuje (Belinskij, 1948, I, 9 – 12). Podľa neho literatúra musí byť organickou, vychádzať zo skutočnosti národného celku, nie slúžiť jeho jednotlivým zložkám. Pre literatúru samotnú však národ nie je hlavným predmetom, ale jednotliviec so všetkými svojimi vášňami, nerestami a snahami, ktoré sa odohrávajú na scéne spoločenského života (Freeborn, 2003, 66). Odkazujúc na

Gogol'a Belinskij píše: „Pravá národnosť (hovorí Gogol') nespočíva v opise sarafánu, ale v duchu národa... Odhaliť tajomstvo ľudovej psyché pre básnika znamená byť schopný byť rovnako verný skutočnosti pri zobrazovaní nižších, stredných a vyšších vrstiev“ (Belinskij, 1948, III, 503). Vidíme teda, že Belinskij vo svojej žurnalistickej činnosti reagoval na modernizačné tendencie doby, a preto aj keď pôsobil len ako literárny kritik, môžeme ho zaradiť medzi intelektuálnych aktérov spoločenskej transformácie. Keby sme chceli nakresliť schému obsahu jeho ideových vzťahov na základe kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého, predpokladáme, že by vyzerala nasledovne:

všeobecné – idea transformácie Ruska
zvláštne – idea reflektovanej verejnej mienky
jednotlivé – idea slobody jednotlivca

Keby sme porovnali medzi sebou filozoficko-politický diskurz na Slovensku a v Rusku v prvej polovici 19. stor., tak by sme mohli zdôrazniť dve podstatné odlišnosti. Prvá spočívala v už spomínanom prístupe k národnosti. Na Slovensku si národná filozofia za hlavný cieľ vytýčila artikuláciu národného ducha a národnej vysokej kultúry, najmä v zmysle legitimizácie národno-emancipačných nárokov Slovákov. V Rusku však bola intencia k národnosti podmienená už dlhodobou štátnou tradíciou, ktorá Slovákom chýbala. Preto aj filozoficko-politické myslenie v období spoločenskej modernizácie bolo zamerané na predefinovanie pojmu národa v kontexte kvalitatívne novej – ekonomickej, sociálnej, medzinárodnej a kultúrnej skutočnosti 19. stor. Nie v zmysle obrany ruského etnika, ale v zmysle vysporiadania sa s modernizačnými tendenciami.

Druhá odlišnosť vyplýva z prvej a dotýka sa miery emancipácie filozofie ako humanitno-vedeckej disciplíny. Síce v žiadnom prípade nemôžeme hovoriť o úplnej profesionalizácii filozofie v Rusku 19. stor. (prinajmenšom kvôli spomínaným reštrikciám a prísnej cenzúre), avšak práve vďaka „podzemnému“ charakteru vzdelávania sa vo filozofických systémoch dokázalo filozofické myslenie dosiahnuť určitú mieru emancipácie. Intelektuálne ovzdušie v literárnych krúžkoch bolo celkom sekulárne, nemalo školský charakter a jeho hlavným zámerom bolo teoretické vysporiadanie sa so stavovskou spoločnosťou v podmienkach všeobecnej dobovej tendencie k spoločenskej transformácii, nie legitimizácia

národných túžob. Z toho dôvodu by mala aj recepcia Hegla dostať u Belinského odlišnú perspektívu ako u Štúra.

V predchádzajúcich odkazoch sme si mohli všimnúť, že Belinskij apeluje na pojem skutočnosť. Tento pojem vystupuje v jeho myslení ako červená niť, obsahovo v zmysle filozofickej kategórie. Vzťah ku skutočnosti definoval vývoj Belinského postojov v rozličných obdobiach. Predtým, ako sa Belinskij zoznámil s Heglovou filozofiou, bol v jeho myslení prítomný určitý politický radikalizmus, v rámci ktorého zdôrazňoval ideál pred skutočnosťou. Napríklad sa pozitívne vyjadroval o Francúzskej revolúcii z roku 1789, čo neuvážene, ale horlivo prezentoval v spore s A. M. Bakuninom,¹⁰ konzervatívne naladeným statkárom, na návšteve jeho panstva (Plechanov, 1958, 434). Na základe Fichteho filozofie Belinskij negoval skutočnosť ako nepravdivú, hlavne ruskú skutočnosť ako nespravodlivú, s vlastnými stavovskými privilégiami a poddanským feudálnym systémom. Veril, že musí byť zmenená v mene ideálu, ktorý je jediný pravdivý (Plechanov, 1958, 433). Avšak po tom, ako začal s pomocou M. A. Bakunina, ktorý vedel po nemecky, študovať v Stankevičovom krúžku Hegla, sa v jeho myslení uskutočňuje pozoruhodný obrat. Tato fáza sa v odbornej literatúre nazýva Belinského zmierenie zo skutočnosťou.¹¹ Prestáva ruskú skutočnosť negovať a začína vidieť jej rozumnosť, dokonca aj rozumnosť poddanstva, čo vychádzalo z jeho špecifickej interpretácie Heglovho stanoviska – všetko rozumné je skutočné, všetko skutočné je rozumné (Hegel, 2008, 14). Môže sa zdať, že tu akoby Belinskij prestupoval na stranu konzervativizmu. Avšak reálne toto stanovisko poníma prísne v historickom zmysle z hľadiska dialektiky uskutočňovania rozumného v skutočnosti, resp. ako nutný proces. Tento proces je zároveň vyjadrením spolupôsobenia myslenia a bytia (uskutočňovania idey), kde určitá dosiahnutá forma myslenia nachádza svoju formu, resp. prejav v skutočnosti. V tomto kontexte Belinskij píše: „Všeobecné je idea. Čo je idea? Podľa filozofickej definície je idea konkrétny pojem, ktorého forma nie je niečo vonkajšie, ale forma jeho vývoja, jeho vlastného obsahu.“ (Belinskij, 1948, II, 81) Môžeme si tu všimnúť aj charakteristický znak Heglovej logiky, ktorý spočíva v tom, že sa všetko vyvíja podľa vnútornej zákonitosti – samo zo seba. To znamená, že kvalitatívny vývoj spoločnosti môže nastať len vtedy, keď samotná spoločnosť, resp. spoločenská skutočnosť, už obsahuje v sebe kvalitatívne nové prvky, ktoré zároveň mysl' vie zachytiť v kvalitatívne vyšších pojmoch. Na inom mieste Belinskij túto myšlienku upresňuje:

Každý človek, a teda aj básnik, zažíva nevyhnutný vplyv času a miesta. S materským mliekom nasáva do seba tie základy, tú sumu pojmov, ktorými žije okolitá spoločnosť... Ľudstvo náhle nepreskočilo z 12. storočia do 19.: muselo prežiť celých šesť storočí, počas ktorých sa vyvíjalo, vo svojich [*dejinných – pozn. D. T.*] momentoch, jeho poňatie o pravdivom, a v každom z týchto šiestich storočí toto poňatie nadobudlo svoju osobitnú formu (Belinskij, 1948, II, 362).

Podľa Belinského sa musíme zmieriť so skutočnosťou, aby sme mohli poznať jej rozumnosť. Aby sme v nej spoznali tie momenty, ktoré obsahujú v sebeencie k ďalšiemu vývoju. Lebo skutočnosť sa nevyvíja z vonkajšieho zásahu, ale sama zo seba v dôsledku spolupôsobenia myslenia a bytia ako jednotného procesu – idey. Tento jednotný proces zároveň podľa Belinského svedčí o totožnosti myslenia a bytia ako totožnosti subjektívneho a objektívneho, ktoré dosahuje pravú totožnosť vo vývoji: „Myslenie nevyhnutne podmieňuje svojou existenciou dve protichodné (...) strany ducha, ktoré obe nájdu v ňom svoje zmierenie, jednotu a totožnosť: to je duch subjektívny (vnútorný, mysliteľný) a objektívny (vonkajší prvému, predmet myslenia). Myslenie ako činnosť predpokladá teda – mysliteľný subjekt a myslený objekt a je nemožné bez rozumného bytia – človeka.“ (Belinskij, 1948, II, 69 – 70)

Belinskij sa teda nevzdával svojich predošlých predstáv o slobode jednotlivca a o zrušení poddanstva, avšak prispôbil ich novému filozofickému systému, s ktorým sa zoznámil. Uvedomil si, že nie je možné umelo preniesť idey Francúzskej revolúcie na ruskú pôdu. Ruský národ si musí sám najprv uvedomiť svoju slobodu a získať vyššie povedomie o sebe a slobode. A to cez nadobudnutie reflektovanej verejnej mienky na základe poznania idey primárne v skutočnosti, nie minulosti alebo budúcnosti (ako v prípade Štúra): „Súčasný stav ľudstva je nevyhnutným výsledkom rozumného rozvoja a od jeho súčasného stavu možno vyvodiť jeho budúci stav.“ (Belinskij, 1948, II, 231) Toto poznanie skutočnosti sa realizuje najprv bezprostredne (v samotnej skutočnosti) až potom prostredníctvom určitých pojmov, resp. sprostredkovane myslením (v rozumnom uchopení skutočnosti), v ktorých dochádza k zosúladieniu myslenia a bytia. Bezprostredný rozvoj človeka ako osobnosti je spojený s procesom prenikania cez neho histórie a prírody, sféry ducha (myslenia) a sféry hmoty v ich konkrétnych formách. Preto s ohľadom na zmenu foriem, ich popieranie podľa zákonov vnútornej logiky a nevy-

hnutnosti rozvoja, nasledujúca generácia už bezprostredne prevedie cez seba skúsenosť predchádzajúceho vývoja (Belinskij, 1948, II, 229 – 230). Takto dochádza k pohybu myslenia v ideí. Podstatou tohto pohybu je hľadanie vyšších a vhodnejších foriem pre myslenie, najprv v obrazoch a následne v pojmoch.¹² Práve literatúra ako umenie podľa Belinského zastrešuje prvú, bezprostrednú etapu, keďže umenie je „bezprostredné rozjímanie pravdy alebo myslenie v obrazoch.“ (Belinskij, 1948, II, 67) Idea ako všeobecné, večne živé, pohybujúca sa a rozvíjajúca sa, sa prejavuje v skutočnosti vo svojich jednotlivých momentoch, ktoré spätne vo vzťahu k ideí zobrazuje umenie. Jeho podstatou je, že sa snaží v obrazoch porozumieť historickému vývoju nájdenému bezprostredne v skutočnosti, resp. v obrazoch konkretizovať ideu ako niečo abstraktné: „Útočiť na poéziu za to, že konkretizuje idey, je to isté, ako útočiť na matematiku za to, že všetko počíta a meria.“ (Belinskij, 1948, II, 490) Literatúra, ktorá pravdivo a bezprostredne odráža skutočnosť takú, aká je, bez toho, aby nasledovala nejaký morálny cieľ alebo ideál, podľa Belinského spôsobuje kreovanie vyššieho povedomia, ktoré tú skutočnosť môže prekonať na základe jej poznania. Rozumnosť skutočnosti sa teda prejavuje v jej poznaní, čo môže vykonať len bytosť disponujúca rozumom. Tu môžeme vidieť ako Belinskij aplikuje dialektiku subjektívneho a objektívneho. Uvedomujúc si svoje ja skrz skutočnosť sa jednotliviec objektivizuje, avšak aj spätne, objektívna skutočnosť nachádza svoju myšlienkovú formu v myslení jednotlivca, práve skrz jeho osobný vývoj: „Aby sa človek stal skutočným človekom, a nie príznakom, musí byť jednotlivým vyjadrením všeobecného... Ale keďže to všeobecné nie je v ňom, ale v objektívnom svete, musí sa s ním zblížiť, zlúčiť sa s ním, aby sa potom, prijatím objektívneho sveta ako svojho subjektívneho vlastníctva, mohol znova stať subjektívnou osobnosťou, ale už skutočnou, už vyjadrujúcou nielen náhodnú jednotlivosť, ale všeobecné, svetové.“ (Belinskij, 1977, 133)

Keďže literatúra musí vo svojich obrazoch pravdivo zobrazovať javy a ich vzťahy, aké sú v skutočnosti, aby boli podmienkou reflexívneho uchopenia, Belinskij, vychádzajúc z tohto presvedčenia, začína ostro kritizovať romantizmus a rozvíjať oproti tomu realizmus v estetike. Pričom je dôležité, že z pozície historizmu neodmieta romantizmus ako osebe klamný smer, ale usudzuje o ňom ako o nutnej etape v dejinách ľudstva, nutnej forme, v ktorej idea v určitej dobe našla pre seba vhodný prejav. Romantizmus priniesol len dočasnú, smutnú harmóniu, pretože

harmónia bola klamlivým pocitom, len dočasným štádiom, keďže v skutočnosti stále bol prítomný slobode a duchu sa protiviaci feudalizmus, ktorý musel byť prekonaný novým historickým vedomím (Belinskij, 1948, III, 5 – 9, 216). Pre novú skutočnosť bola potrebná nová, kvalitatívne vyššia literatúra, ktorá by tak musela mať národnostný charakter. Svoje známe tvrdenie, že ruská literatúra dosiaľ neexistovala, Belinskij vyjadril v roku 1834 vo svojom debutovom článku Literárne snívania. Keď publikuje ročný prehľad ruskej literatúry v roku 1845, už proklamuje, že ruská literatúra našla sama seba v novom, naturálnom (realistickom) smere, práve kvôli svojmu sústredeniu na skutočnosť ako celok.¹³ Naturálna (realistická) škola poukazovala na odcudzenie jednotlivcov v spoločnosti, rovnako patriacich k vyšším, ale aj nižším stavom, na nevýhody a ukrutnosť poddanského systému, na podriadenosť žien a pod., teda pravdivo zobrazovala vnútorný svet jednotlivých ľudí a ich vzťahov (Belinskij, 1948, III, 5 – 32). To, že tendencia v zobrazovaní skutočnosti už nadobudla charakter celej literárnej školy, a nejde o estetickú vlastnosť jednotlivých autorov, svedčí Belinskemu o pokroku vo vývoji verejnej mienky, resp. že ruská verejná mienka sa stáva citlivou voči naliehavým sociálnym problémom a že je pripravená na reflexiu skutočnosti prostredníctvom pojmov, teda filozofického myslenia. Z toho dôvodu píše v roku 1847 svoj azda najznamenitejší list N. V. Gogolovi, v ktorom obviňuje spisovateľa, že vo svojej novšej tvorbe zradil skutočnosť. Konkrétne kritizuje jeho mysticismus, príklon k slavianofilstvu, obranu ruského pravoslávia, poddanstva a absolutizmu ako prirodzené a vhodné pre ruský národ (Belinskij, 1948, III, 707 – 715).

Po krátkom sprístupnení Belinského myslenia sa teda ukazuje, že abstraktná všeobecná idea transformácie Ruska sa v jeho myslení prejavila v ideí slobody jednotlivca ako kategórii jednotlivého. Kategóriu zvláštneho zároveň naplnila idea reflektovanej verejnej mienky, skrz ktorú jednotlivec mohol dosiahnuť povedomie o svojej slobode. Avšak aby sa verejná mienka stala reflektovanou, musí sa v spoločnosti rozšíriť osveta, ktorá pri existujúcej cenzúre mohla byť sprostredkovaná literárnymi dielami. Belinskij v tomto kontexte zdôrazňoval kategóriu skutočnosti, z ktorej vedomie jednotlivca čerpá svoje myslenie. Práve literatúra vo svojich obrazoch sprístupňuje skutočnosť vedomiu. Literatúra však nesmie byť zredukovaná na jednoduchý politický pamflet, orgán určitej politickej strany alebo na zbierku morálnych predpisov, lebo v tomto prípade by prišla o svoju celistvosť, resp. objektivnosť. Musí pravdivo zo-

braziť moment zo spoločenskej skutočnosti cez príbehy jednotlivcov, ktorí autenticky, a preto pravdivo zažívajú onú skutočnosť. Belinskij tak veril, že transformácia Ruska nebude výsledkom umelého voluntaristického zásahu. Práve naopak, musí sa uskutočniť na základe postupného sa uvedomovania reflektovanou verejnou mienkou potencií k spoločenskej transformácii. Samotná verejná mienka však musí pozostávať z uvedomelých jednotlivcov, ktorí na základe vnímania skutočnosti objektivizujú svoje vedomie. Preto, majúc takýto ideový obsah kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého, Belinskij v poslednej fáze svojho myslenia dospieva k tomu, k čomu Štúr nikdy nedospel. Začal odsudzovať náboženstvo a skepticky sa postavil voči monarchii ako forme vlády. V mene obrany jednotlivca, jeho slobody a šťastia, začal kriticky vyčítať Heglovej filozofii, že opovrhuje životom jednotlivcov a obetuje ho pre vývoj a uskutočňovanie absolútneho ducha. Zomrel však príliš skoro, vo veku 36 rokov, a tak nám ani nestihol zanechať komplexnejšiu teoretickú sústavu svojich novších názorov.

Záver

V článku sme sa pokúsili rozvinúť možný spôsob aplikácie metódy Oskára Čepana na príklade osobností Ľudovíta Štúra a Vissariona Belinského ako intelektuálnych aktérov spoločenskej transformácie. Vychádzajúc z Čepanom navrhutej dialektiky kategórií všeobecného, zvláštneho a jednotlivého sme sa snažili zistiť, z hľadiska ktorých hodnôt Belinskij a Štúr reflektovali Heglovu filozofiu a akým spôsobom ju teoreticky aplikovali na modernizačné tendencie v odlišných národno-sociálnych kontextoch. Obaja sa opierali o teleologické ponímanie dejín, dialektiku subjektívneho a objektívneho, a spolu zastávali stanovisko totožnosti myslenia a bytia. Avšak vzhľadom na to, že proces transformácie spoločnosti, vnímajúc ho ako všeobecnú, abstraktnú ideu, teoreticky konkretizovali cez odlišný ideový obsah kategórií zvláštneho a jednotlivého, mali u nich aj totožné filozofické východiská odlišný vývoj. Tak Štúr zdôrazňujúc národno-kolektívne práva pred individuálnymi, z dôvodu obrany nepriviligovaného slovenského etnika, hľadal v minulosti potencie k budúcemu uskutočneniu ducha. Nie ako Belinskij, ktorému išlo o reflektovaný stav spoločnosti – v skutočnosti (súčasnosti). Štúrovi išlo o potvrdenie národno-etnického života Slovákov ako celku, čo by slúžilo ako základ pre realizáciu občianskych, individuálnych práv. Z toho dôvodu aj dialektiku subjektívneho a objektívneho aplikuje na

Slovákov ako kmeň, ktorý by sa mal objektivizovať vo väčšom slovanskom národnom celku, čo by potom spätne posilnilo slovenskú subjektivitu. U Belinského bol zároveň daný dôraz (keďže nemusel ani obraňovať ruské etnikum, ani artikulovať jeho národné bytie) na vzťah medzi subjektívnym a objektívnym, ktorý je podobný pôvodnej Heglovej formulácii. Aplikoval ho totiž na vedomie jednotlivca, ktorý, dosahujúc v určitých pojmoch konkrétne sebauvedomenie svojho ja, objektivizuje ho následne v národnom a štátnom celku. Preto aj vývoj myslenia do kvalitatívne vyšších foriem nebol u Belinského spojený s historickosťou alebo výlučnosťou jednotlivého národa, ale so skutočnosťou, takou, aká je vo svojom dejinnom vývoji formy a obsahu, ktorý je u každého národa zvláštny.

Metódu, ktorú navrhoval Oskár Čepan pre literárnu komparatistiku, teda považujeme za takú, ktorá má potenciál pre hlbší výskum problematiky vzťahov a vplyvov v kontexte slovensko-ruského filozoficko-politického diskurzu 19. stor. Myslíme si, že z hľadiska Štúrových ideových obsahov kategórií všeobecného, zvláštného a jednotlivého by sme ňou mohli komplexnejšie skúmať napríklad Štúrovu interpretáciu slovanstva v kontexte iných civilizačných celkov v dejinách. Táto metóda by pri podobnom výskume dovolila sledovať špecificky Štúrove postoje v otázke slovanstva, ktoré by sa potom dali porovnať s obdobnými názormi slavianofilov, a tým stanoviť jasné rozdiely medzi nimi a Štúrom. Navyše sme sa sústredili nakoľko nám dovoľoval rozsah článku, na prvú fázu Štúrovho myslenia, dokonca na jej vybrané aspekty. Aj z toho dôvodu považujeme v budúcnosti za nutné uskutočniť širší výskum pre detailnejšie posúdenie možností a limitov danej metódy.

Štúdia vznikla na Filozofickom ústave SAV a je súčasťou projektu VEGA č. 2/0166/24 „Konceptie kultúry a národa v slovenskom filozofickom a politickom myslení 19. a 20. storočia: iniciatívy, polemiky, kritika“.

Použitá literatúra

AMBRUŠ, J. (1956): Listy Ludovíta Štúra, diel II. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied.

BELINSKIY, V. G. (1948): Sobraniye Sochineniy v trekh tomakh. Zv. I – III. Moskva: OGIZ.

BELINSKIY, V. G. (1977): Sobraniye sochineniy v devyati tomakh. Zv. II. Moskva: Khudozhestvennaya literatura.

- BROCK, P. (2002): Slovenské národné obrodenie 1787 – 1847. Bratislava: Kalligram.
- ČEPAN O. (2003): K otázke literárnych vzťahov a vplyvov. In: Literárnoteoretické state. Zv. IV. Bratislava: VEDA.
- FREEBORN, R. (2003): Furious Vissarion, Belinskii's Struggle for Literature, Love and Ideas. London: School of Slavonic and East European Studies.
- GBÚROVÁ, M. (2019): Štefan Launer (1821 – 1851): kritik Štúrovej jazykovej modernizácie vizionár budúcnosti Slovanstva v Európe. Bratislava: VEDA.
- HEGEL, G. W. F. (2001): The Philosophy of History. J. Sibree, Trans. Kitchener: Batoche Books.
- HEGEL, G. W. F. (2008): Outlines of the Philosophy of Right. T. M. Knox, Trans. Oxford University Press.
- HERDER, J. G. (1966): Outlines of a Philosophy of the History of Man. New York: Bergman Publishers.
- JIRÁSEK, J. (1929): Rusko a my. Praha: Vesmír, nakladatelská a vydavateľská spoločnosť.
- KOHN, H.(1953): Pan-Slavism, its History and Ideology. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- KOLLÁR, J. (1846): Hlasové o potrebe jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Morawany a Slowáky. Prague: Kronberger & Řivnáč.
- KRIŠTOF, P. (2020): Ethical aspects of the non-romantic thinking of Jónáš Záborský and Štefan Launer. In: Ethics & Bioethics (in Central Europe), 10 (3-4), 146 – 154.
- KRIŠTOF, P. (2022): Responsibility and idea of Slavism in Kollár's and Štúr's thinking. In: Ethics & Bioethics (in Central Europe), 12 (3-4), 145 – 153.
- LAMPERT, E. (1957): Studies in Rebellion. New York: Frederick A. Praeger.
- MÉSZÁROS, O. (2023): Metodologické problémy výskumu národných filozofií v stredo európskom kontexte. In: Slovensko-Stredo európske perspektívy myslenia. MARTINKOVIČ, M. (ed.) Bratislava: VEDA.
- PICHLER, T. (1998): Národovci a občania. Bratislava: VEDA.
- PICHLER, T. (2008): Dejiny a pohyb ideí v slovenskom politickom myslení. In: Filozofia, 58 (10), 684 – 689.

PLECHANOV, G. V. (1958): Belinskij i razumnaja dejstvitel'nost'. In: Izbrannye filosofskie proizvedenija. Zv. IV. Moskva: Izdatel'stvo social'no-ekonomičeskoj literatury.

RAPANT, D. (1931): K počiatkom Maďarizácie. Bratislava: Československé zemedelské muzeum, Ústav pre štúdium a povznesenie vonkova, Slovenská kníhtlačiareň.

ŠTÚR, L. (1943): Nárečie slovenské. Turčiansky sv. Martin: Kompas.

ŠTÚR, L. (1954): Politické state a prejavy. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

ŠTÚR, L. (1965): Přednášení historická (Pokračovanie). Pripravil AMBRUŠ, J. In: Otázky marxistickej filozofie, 20 (6), 625 – 634.

ŠTÚR, L. (1987): O poézii slovanskej. Martin: Matica slovenská.

ŠTÚR, L. (1993): Devätnáste storočie a maďarizmus. In: Slovanstvo a svet budúcnosti. Preložil BŽOCH, A. Bratislava: Slovenský inštitút medzinárodných štúdií.

VAN DUIN, C. P. (2016): Between Bohemia and Russia: Ľudovít Štúr, Slovak identity, and the controversies of the Slavic world. In: Studia Politica Slovaca, 9 (2), 50 – 73.

VVEDENSKIJ, A. (1991): Sudby filosofii v Rossii. In: Jemeljanova, B. V. – Lubutina, K. N. (eds.): Ruskaja filosofija. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skovo universiteta, 26 – 66.

Poznámky

1 Ide o intelektuálov s tzv. slavianofilským zameraním, ktorých jednotlivé ideové stanoviská týkajúce sa napríklad dichotómie medzi západom a východom, slovanskej výnimočnosti a pod., nachádzame pri analýze rôznych aspektov Štúrovho myslenia. Konkrétne o osobnostiach ako S. P. Ševyrev, M. P. Pogodin, A. S. Chomiakov, K. S. Aksakov a I. V. Kirejevskij.

2 Vissarion Belinskij bol ruský literárny kritik a jeden z najvýznamnejších predstaviteľov zapadníkov – ideového prúdu v Ruskej ríši 19. stor., ktorý bol opozičný vo vzťahu k už spomínaným slavianofilom a oproti nim nevyzdvihoval potrebu návratu k minulosti špecificky ruskej tradície. Vo svojej literárno-kritickej tvorbe prekračoval hranice kritiky a filozofie umenia a prostredníctvom svojich článkov sa dotýkal aj dobovo relevantných sociálnych otázok. Pri procese národnej integrácie ruského ľudu do masového spoločenstva zastával hľadisko westernizácie Ruska, a tak budúcnosť ruského národa videl v zblížení s Európou a jej osvetou.

3 O germanizačnej politike Jozefa II. a odporu uhorskej šľachty pozri Brock (2002, 23 – 26). K maďarizácii v Uhorsku pozri Rapant (1931, 302 – 346).

4 Spisovné normy češtiny sa v protestantskej tradícii uchovali v preklade Kralickej Biblie v podobe tzv. bibličtiny ako bohoslužobného jazyka, ktorý používali slovenskí protestanti aj ako literárny jazyk už od 16. stor.

5 K obrane jazykovej jednoty medzi Čechmi a Slovákmi pozri Kollárovu prácu Kollár 1846. K obdobnému postoju u Šafárika pozri Kohn (1953, 11 – 20). K Lauernerovej kritike Štúrovho modelu kodifikácie slovenčiny: Gbúrová (2019, 96 – 103).

5 Pozri: Krištof (2020, 149 – 150; 2022, 146).

6 Túto schému sme prebrali u Oskára Čepana, ktorý pôvodne formuloval kategórie ideových vzťahov v kontexte slovenských národných vzťahov v období revolúcie 1848/49 všeobecne. My sme sa ju pokúsili prispôbiť konkrétne Štúrovmu mysleniu. Pozri Čepan (2003, 69).

7 O jednote medzi národom a vládou sa Štúr vyjadruje aj v článku *Pospolitost a jednotlivost'*. Pozri: Štúr (1954, 128 – 145).

8 Fenomén literárnych krúžkov bol typický pre prvú polovicu 19. stor. v Rusku, keďže umožňoval intelektuálnej mládeži slobodne diskutovať o politických a sociálnych záležitostiach v krajine, najmä o potrebe zrušenia poddanstva na základe popredných európskych filozofických systémov a mimo štátnej cenzúry a dozoru vlády. Jedným z najvýznamnejších bol krúžok Nikolaja Stankeviča pri Moskovskej univerzite, do ktorého okrem Belinského patrili aj K. Aksakov, M. Bakunin a V. Botkin. Pozri: Jirásek (1929, 39 – 43).

9 Ide o otca M. A. Bakunina (známeho ruského teoretika anarchizmu), ktorého Belinskij spolu s inými účastníkmi Stankevičovho krúžku navštevoval najmä v 30. rokoch 19. stor. v dedine Prjamuchino.

10 Pozri napríklad Lampert (1957, 71).

11 V tomto kontexte Belinskij veľmi pozitívne hodnotí Lermontovov román *Hrdina našich čias* (Герой нашего времени), kde hlavná postava stvárňuje svojím príbehom danú tendenciu k prechodu od bezprostrednosti k reflexii. Pozri: Belinskij: *Hrdina našej doby. Esej M. Lermontova* (Герой нашего времени. Сочинение М. Лермонтова). (1948, I, 551 – 629)

12 Hlavným predstaviteľom ruského realizmu tej doby bol podľa Belinského N. V. Gogol.

Mgr. Dmytro Tomakh

Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Klemensova 19

811 09 Bratislava

E-mail: dmytro.tomakh@savba.sk

Vedľajšie účinky pojmového inžinierstva

Pojmové inžinierstvo je o vylepšovaní reprezentačných nástrojov

Iveta Kloptová

Abstrakt

Hlavnou myšlienkou pojmového inžinierstva je vylepšiť lingvistické reprezentačné nástroje, ktoré nemusia plniť svoju funkciu tak, ako by mali. To znamená, že vzťah medzi jazykovým výrazom a tým, čo a ako to tento výraz reprezentuje, môže byť narušený. Význam reprezentačného nástroja môžeme vylepšiť v zmysle spôsobu jeho použitia. Niekedy však nemôžeme hovoriť o vylepšení, práve naopak. Odmietame snahy zámerne manipulovať a obmedzovať ostatných používateľov jazyka. Tieto praktiky označujeme ako vedľajšie účinky projektu pojmového inžinierstva. Navrhujeme rozlišovať medzi výsledkami zmien a revíziami a medzi zámermi navrhovateľa zmien a zámermi pojmového inžiniera. Budeme obhajovať tézu, že pojmové inžinierstvo by malo byť o vylepšovaní našich reprezentačných nástrojov, pokiaľ sa používateľ jazyka môže vedome rozhodnúť toto vylepšenie používať.

Kľúčové slová

Pojmové inžinierstvo, metasémantika, revízia, lingvistické reprezentačné nástroje.

Predmet záujmu pojmového inžiniera

V projekte pojmového inžinierstva by malo ísť o dve veci: o pojmy a inžinierstvo. Dajú sa však takto rozdielne veci vôbec spojiť? Dá sa niečo také ako je pojem inžinierovať? Priekopník tejto idey, Simon Blackburn, spomína výraz pojmového inžinierstva v monografii Think (1999, 2):

Slovo „filozofia“ má nešťastné konotácie: je nepraktické, nesvetské, čudné. Predpokladám, že všetci filozofi a študenti filozofie zdieľajú ten pocit tichých rozpakov, keď sa nás niekto nevinne opýta, čím sa zaoberáme. Radšej by som sa predstavil ako človek, ktorý robí pojmové inžinierstvo.

Lebo tak ako inžinier skúma štruktúru materiálnych vecí, tak filozof skúma štruktúru myslenia. Pochopenie štruktúry zahŕňa pochopenie toho, ako fungujú jednotlivé časti a ako sú navzájom prepojené. Znamená to vedieť, čo by sa stalo v lepšom alebo horšom prípade, keby sme urobili isté zmeny. Práve o to sa snažíme, keď skúmame štruktúry, ktoré formujú náš pohľad na svet. Naše pojmy alebo idey tvoria mentálne domy, v ktorých žijeme. Koniec-koncov, na štruktúry, ktoré sme vybudovali, môžeme byť buď hrdí, alebo ich musíme rozložiť a začať budovať odznovu. Najprv však musíme vedieť, čo sú zač.

Niektorí filozofi (Cappelen 2018, s. 4) sa domnievajú, že pojmové inžinierstvo nie je ani o pojmoch a ani o inžinierstve. Prečo by mal byť tento projekt úspešný, keď nie je ani o jednom z nich? Pojem pojmu je komplikovaný a doposiaľ nedošlo k zhode, ako ho presvedčivo zadefinovať. Zatiaľ sme sa k dostali len k približnej definícii, ktorú prijímame: „Pojmy sú základnými stavebnými prvkami myslenia.“ (Labuda 2021, s. 12)

Ak chceme pojmové inžinierstvo predstaviť ako realizovateľný projekt, mali by sme vysvetliť, aký predmet budeme skúmať, čo konkrétne v ňom budeme skúmať a prečo to budeme skúmať. Pre naše ciele sme po vzore Hermana Cappelena zvolili za predmet skúmania reprezentačné nástroje. Reprezentačný nástroj je menej nejasný ako pojem pojmu a predstavuje vhodné riešenie, ako sa vysporiadať s touto nejednoznačnosťou. Pod reprezentačnými nástrojmi sa obvykle chápu isté prostriedky, ktoré niečo vyjadrujú, niečo reprezentujú. Povedzme, že pri reprezentácii ide o vzťah medzi jazykovými výrazmi (slovami, slovnými spojeniami alebo vetami) a tým, čo a ako tieto jazykové výrazy zastupujú. Keďže pod reprezentačné nástroje môžeme zahrnúť aj gestá, obrazy, zvuky, budeme sa sústrediť len na lingvistické reprezentačné nástroje, aj keď ich budeme skrátene označovať len ako reprezentačné nástroje.

Pojmový inžinier chce vylepšiť reprezentačný nástroj, lebo je nejako defektný. Ako si ho predstaví? V podstate by sme mohli povedať, že ide o nástroj, ktorý neplní správne svoju reprezentačnú funkciu. Cappelen, Plunkett (2020, s. 3) rozdeľujú defekty reprezentačných nástrojov na kognitívne, teoretické a morálne alebo politicky, spoločensky pôsobiace.

V rámci pojmového inžinierstva teda ide o vylepšenie reprezentačných nástrojov. Vylepšujeme spôsoby, ako o niečom hovoriť, ako o niečom uvažovať alebo ako v súvislosti s tým konať. Pojmoví inžinieri by sa mali snažiť zmeniť určitý nesémantický stav. Pre spôsob nášho uva-

žovania o X je dôležité pýtať sa na to, akými spôsobmi o X hovoríme alebo píšeme. Predpokladáme, že tieto lepšie spôsoby, ako o niečom hovoriť, sa dejú primárne na úrovni vylepšenia významu, pretože používatelia jazyka začnú takto vylepšený reprezentačný nástroj v istom referenčnom rámci používať. Keď budeme zmieňovať vylepšovanie reprezentačného nástroja, budeme tým myslieť rozšírenie alebo zúženie významu reprezentačného nástroja (spôsobu použitia), prípadne zmenu referenčného vzťahu. Nebude sa tak meniť samotný jazykový výraz alebo lexikálnu položku, ale bude sa meniť to, čo reprezentačný nástroj zastupuje. Čiže revidovať (inžinierovať, vylepšovať, meniť) reprezentačný nástroj znamená rozširovať alebo zužovať spôsob jeho používania.

V rámci pojmového inžinierstva sa zameriavame na defektné lingvistické reprezentačné nástroje, a to konkrétne na ich význam, ktorý môžeme rozširovať alebo zužovať. Prečo je potrebné sa nimi vôbec zaoberať? Pretože defekty reprezentačných nástrojov komplikujú výmenu informácií a spolužitie v jazykových komunitách. Chceme ich vylepšovať preto, lebo to je dôležité pre spoločnosť, politiku, právo, etiku a v podstate akýkoľvek referenčný rámec.

Odpovedali sme na otázky o predmete aj motivácii skúmania, no zatiaľ sme neprezradili, prečo pre tento projekt používame názov pojmové inžinierstvo. Termín inžinierstva sa môže zdať najmä v slovenskom kontexte zbytočne zavádzajúci. Inžinierstvo by sa predsa malo spájať so stavbami a s niečím technickým, nie s rečou a myslením. Pre použitie tohto termínu sme sa však rozhodli preto, lebo vystihuje to, o čo v tomto projekte ide. Chápeme ho ako jemnú architektonickú prácu v priestore prirodzeného jazyka. Nasledujeme tak Simona Blackburna, ktorý tento termín používa ako jeden z prvých, keď uvádza, že „filozof skúma štruktúru myslenia“ (Blackburn, 1999, s. 2). Inžinierovanie vnímame ako aktívny prístup k vylepšeniu defektných reprezentačných nástrojov, cez ktoré rekonštruujeme myslenie ľudí o veciach (Vecami sa myslí čokoľvek. Termínom sa nevymedzujú len konkrétne entity).

Vylepšenie reprezentačného nástroja

Pojmový inžinier začína svoju prácu pochybnosťou o reprezentačnom nástroji s cieľom ho revidovať. Revíziu sa dá chápať ako zmenu, opravu, no najmä ako vylepšenie. Niektorí autori ako napr. Sally Haslangerová (2000, 2012) používajú namiesto vylepšenia termín meliorácia a svoje snahy o melioráciu jednotlivých reprezentačných nástrojov/objektov

nazývajú melioračnými projektmi. Treba však uviesť, že tento výraz pochádza z latinského *melioro*, čo taktiež znamená vylepšiť.¹

Inžinierovať reprezentačný nástroj znamená aktívne pristupovať k revízii alebo vylepšeniu jeho spôsobu používania. Ak reprezentačný nástroj v čase t plnil v rámci lingvistickej komunity istú úlohu, v čase t^* už reprezentačný nástroj túto úlohu môže plniť nedostatočne, resp. môže byť defektný. Pojmoví inžinieri chcú reprezentačný nástroj vylepšiť tak, aby bol jeho význam v istom kontexte vhodnejší. Znie to celkom jednoducho; chybné reprezentačné nástroje sa pretvoria na také, ktoré zabezpečia efektívnejšie referovanie² na mimojazykové entity.

Revízie reprezentačných nástrojov by sme mali zasadiť do nejakého procesu. Za vzorový sme si vybrali model pojmového inžinierstva od Isaca, Kocha a Nefdta (2022, s. 3-4), ktorý predstavuje štyri rôzne etapy:

- o Deskripcia: Autori modelu uvádzajú, že ide o pomerne podceňovanú etapu, avšak chápu ju ako „kľúčový prípravný krok pre identifikáciu cieľa projektu pojmového inžinierstva“ (tamže).
- o Hodnotenie: Etapa hodnotenia je zameraná na hodnotenie reprezentačného nástroja. Autori tohto modelu uvádzajú, že „spočíva v hodnotení funkčnej kvality daného reprezentačného nástroja alebo miery, do akej úspešne plní svoju funkciu.“ (tamže) Na základe hodnotenia sa zvaží, či je potrebná revízia reprezentačného nástroja.
- o Vylepšenie:³ V rámci etapy vylepšenia sa funkčná kvalita reprezentačného nástroja podľa autorov (tamže) vylepšuje tak, že sa jednoducho odstráni nedostatky, ktoré bránia v plnení funkcie reprezentačného nástroja.
- o Implementácia: Autori modelu uvádzajú, že sa pojmový inžinier v rámci tejto etapy zaoberá implementovaním vylepšenia reprezentačného nástroja do nejakej cieľovej skupiny používateľov. Ide o pomerne diskutabilnú etapu, ktorá rozvírila početné spory. Ak sa chceme presvedčiť, či boli vylepšenia úspešné, overíme si to práve v rámci tejto etapy. Ak sa v pojmovom inžinierstve predpisuje, ako by a mali naše reprezentačné nástroje používať alebo aké by mali byť, v tejto etape sa takými reprezentačnými nástrojmi môžu aj reálne stať.

Tento model je možné považovať za isté odporúčanie. V praxi nájdeme veľké množstvo príkladov revízií, ktoré sú tak rôzne, že sa tento model nedá použiť uniforme pre každú z nich. Sami autori modelu uvádzajú,

že ide o proces, ktorý nemusí byť lineárny a pojmoví inžinieri môžu prechádzať medzi etapami od jednej k druhej, prípadne sa môžu k niektorej vrátiť a zapojiť ju do procesu inžinierovania viackrát (Isaac, Koch a Nefdt 2022, 5).

Pojmový inžinier reprezentačné nástroje hodnotí a zároveň voči nim zaujíma normatívne postoje. V skratke to znamená, že pojmového inžiniera zaujíma otázka: „Aké pojmy⁴ by sme mali mať?“ (Dutilh Novaesová 2020, 3) Ide o zásadnú otázku v priebehu vylepšovacej etapy, ktorú by si mal položiť každý, kto chce vylepšiť chybný reprezentačný nástroj. K tejto otázke sa dostávame po hodnotení reprezentačného nástroja a k odpovedi na ňu sa môžeme prepracovať cez rôzne stratégie, ktoré G. M. Isaac (2020, 8 – členenie textu pridané) rozdeľuje na konzervatívne a progresívne:

- o Konzervatívne stratégie vyžadujú celkové zachovanie pojmového stavu (po hodnotení) a
- o progresívne stratégie, ktoré vyžadujú celkovú alebo lokálnu zmenu pojmového stavu (opäť po hodnotení). V rámci progresívneho krídla potom možno rozlíšiť
 - na umiernennej strane revízne stratégie, ktoré odporúčajú lokálnu zmenu nejakého pojmového stavu (pri zachovaní niečoho identického v ňom samom) a
 - na radikálnejšej strane transformačné stratégie, ktoré odporúčajú celkovú zmenu nejakého pojmového stavu (bez zachovania niečoho identického v ňom samom).
- o Napokon na radikálnom, transformačnom krídle možno rozlišovať substitučné stratégie, ktoré zavádzajú úplne nové pojmové stavy namiesto pôvodných, a
- o eliminačné stratégie, ktoré potláčajú nejaký pojmový stav.

Revízia reprezentačného nástroja je teda jednou z progresívnych stratégií, ktorú keď uplatňujeme, niečo sa v reprezentačnom nástroji mení, ale zároveň sa v ňom niečo zachováva. To niečo, čo sa zachováva je témou reprezentačného nástroja. V skratke povedané, téma sa dá chápať ako to, čo Isaac označil za „zachovanie niečoho identického v pojme samom“. (Isaac 2020, 8) Napríklad Sally Haslangerová sa vo svojej práci (2012, 43) zaoberá reprezentačným nástrojom žena. Jeho revíziou chce dosiahnuť väčšiu rovnoprávnosť muža a ženy tak, že ženu zbavuje referencie, v rámci ktorej je v podriadenej alebo utláčanej pozícii oproti mužovi.

Keď sa však o žene rozprávame po revízii novým spôsobom, stále vieme, že sa rozprávame o žene a nie o mužovi.

Cappelen predstavuje tému ako hovorenie o tom istom (samesaying), ktoré sa v jednoduchosti zakladá na tom, že sme schopní rozprávať sa o tom istom, aj keď sú prítomné isté rozdiely v extenzii, pretože sa rozprávame o tej istej téme (Cappelen 2018, 107 – 108).

Vylepšenie a zachovanie témy reprezentačného nástroja sa dajú pri pojmovom inžinierstve vnímať ako spojené nádoby. Ak meníme tému reprezentačného nástroja, meníme niečo základné v ňom, čiže už nefunguje vzťah medzi jazykovým výrazom a tým, čo a ako zastupuje. Takéto revízie môžu končiť neúspešne.

Metasémantika

Činnosťou pojmových inžinierov nie je len identifikovať defektný reprezentačný nástroj, ale aj navrhnúť jeho revíziu, ktorá sa uplatní pri jeho používaní jazykovou komunitou. Dosiaľ sme nerozlišovali medzi sémantikou a metasémantikou, no ich rozdelenie je kľúčové, pretože pojmové inžinierstvo by malo prebiehať práve na úrovni metasémantiky.

Väčšina autorov (Cappelen 2018, Riggs 2019) sa zhodne v tom, že deskriptívny prístup nie je dostatočný. Nechcú reprezentačné nástroje len opisovať, ale ich aj vylepšovať. Ale pokiaľ sa sémantika zaoberá len tým, čo znamenajú, ich revízia na jej úrovni nie je možná. Musíme preto zapojiť metasémantiku a pýtať sa, prečo reprezentačný nástroj znamená to, čo znamená.

„O metasémantike uvažujte ako o snahe poskytnúť metafyzické vysvetlenia (alebo základy či grounding) sémantických faktov - fakt, že výraz má určitý význam alebo referent,“ približuje Cappelen (2018, 57 – 58) a ďalej dodáva: „Teória pojmového inžinierstva musí obsahovať metasémantickú teóriu, pretože pojmový inžinier musí reagovať práve na fakty, ktoré sú uzemnením významu. Ak chce zmeniť významy, musí zmeniť fakty, ktoré významy uzemňujú.“⁵ Pre pochopenie pojmového inžinierstva potrebujeme dynamickú metasémantiku: vysvetlenie toho, ako sa spôsoby, ktorými sú fakty uzemňované, môžu v priebehu času meniť.“

Pri pojmovom inžinierstve musíme voči reprezentačným nástrojom zaujať odlišnejšie postoje a skúmať ich v rámci metasémantických teórií, ktoré sú pre tento prístup kľúčové. Na jednej strane riešime, aké sú naše reprezentačné nástroje, ale z metasémantického hľadiska sa zaoberáme hlavne tým, aké by mali byť (Riggs, 2018). Labuda (2021, 15) dopĺňa, že

v rámci metasémantiky ide o „teórie, ktoré vysvetlia, ako sa sémantické hodnoty našich jazykových výrazov menia naprieč časom“.

Pri revízii by sme sa mali prioritne pýtať, aké by mali byť reprezentačné nástroje a nie na to, aké sú, v čom je obsiahnutá normatívnosť tohto projektu. Pojmové inžinierstvo prebieha na úrovni metasémantiky. Rovnako ako odoberáme prioritu otázke, aké sú reprezentačné nástroje, ani tu nie je najdôležitejšie pýtať sa na to, aký majú význam. Tieto otázky sú legitímne v deskriptívnej etape, avšak podstatnejšie otázky, ktoré určujú charakter tohto projektu sa pýtame iným spôsobom. Preto nás bude z pohľadu metasémantiky zaujímať najmä otázka, prečo znamená daný reprezentačný nástroj to, čo znamená. Hovoríme pritom o východiskách pre zmeny našich hodnôt a spôsoby používania jazykových výrazov.

Pojmové inžinierstvo ako vylepšujúci projekt

V predchádzajúcich podkapitolách bol predstavený projekt pojmového inžinierstva. V ďalších častiach nadvižeme na pragmatické otázky, ktoré súvisia s používaním revízií reprezentačných nástrojov v jazykových komunitách. Pojmové inžinierstvo môže ovplyvniť to, ako o veciach uvažujeme a ovplyvniť správanie ľudí. Revidovaný reprezentačný nástroj a to, ako ho používame, môže mať dôležitý vplyv na naše životy. Je preto prirodzené, že v súvislosti s implementačnou etapou vznikajú rôzne obavy vzhľadom na autonómiu našich myšlienok, rozhodnutí a pod.

V rámci pojmového inžinierstva má iný používateľ jazyka schopnosť ovplyvňovať to, ako vzhľadom na veci okolo nás rozmýšľame. Ale mal by mať to privilégium, aby rozhodoval o tom, ako v súvislosti s reprezentačnými nástrojmi premýšľame a konáme? Nie je to veľká moc v rukách nejakého človeka, ktorú môže zneužiť? V súvislosti s týmito otázkami nás bude tiež zaujímať, či sú všetky revízie len vylepšovaním a na záver si položíme otázku, či je pojmové inžinierstvo výhradne o vylepšovaní reprezentačných nástrojov.

Isaac, Koch a Nefdt (2022, 8-9) analyzujú možné obavy v súvislosti s pojmovým inžinierstvom. V skratke ich možno systematizovať takto:

- a. je ťažké odlíšiť dobré a zlé ciele, ktoré pojmoví inžinieri sledujú;
- b. napriek dobrým cieľom a úmyslom môže pojmový inžinier nechtiac nie vylepšiť, ale zhoršiť reprezentačný nástroj;
- c. politická obava súvisí s problémom zneužitia moci na masové ovplyvňovanie ľudí;

- d. etické obavy sa týkajú manipulácie ľudí a prenikania do ich súkromia. Tieto obavy autori rozdeľujú do dvoch skupín, a to na obavy súvisiace s narušením autonómie používateľov a na obavy súvisiace s omylnosťou inžinierov – tí nemusia vedieť, čo je pre daných používateľov najlepšie.

Prečo by sme mali pojmovému inžinierstvu aj napriek týmto obavám rozumieť prioritne ako vylepšovaniu? Pred tým, ako odpovieme na všetky položené otázky, by bolo vhodné zamyslieť sa nad pozitívnymi ako aj negatívnymi dôsledkami pojmového inžinierstva a následne zvážiť, či by naozaj nebolo vhodné uvažovať o odmietnutí pojmového inžinierstva ako projektu s negatívnymi dôsledkami, ktoré môžu namiesto zlepšenia života alebo správania používateľa jazyka v jazykovej komunite jeho život skôr zhoršiť. Na to, aby sme na tieto otázky vedeli adekvátne reagovať, je potrebné uviesť príklad toho, čo by vlastne mohlo byť označené ako pojmové inžinierstvo. Zamyslime sa preto nad nasledovným príkladom.

Dva kamaráti P a R sa rozprávajú o procesoch v kuchyni:

- o P povie, že plynový sporák je lepší, pretože na ňom vie zeleninu osmažiť, zatiaľ čo na elektrickom sporáku sa zelenina nesmaží, ale dusí.
- o R oponuje, že to nie je pravda, pretože ide o rovnaký proces a tak, ako sa zelenina osmaží na plynovom sporáku, osmaží sa aj na tom elektrickom. Dodáva, že na elektrickom sporáku určite nemôže ísť o dusenie, ak je na panvici pridaný olej a nie je prikrytá pokrievkou. Ak by šlo o dusenie museli by sme na panvicu pridať trochu vody a prikryť ju pokrievkou.
- o P však s R nesúhlasí a trvá na tom, že zelenina sa na elektrickom sporáku skôr udusí ako osmaží. Tvrdí, že to je spôsobené nižšou teplotou, pretože teplota na plynovom sporáku je vyššia, a preto aj keď na panvicu pridá studenú zeleninu, rýchlejšie sa ohreje na vysokú teplotu. Dostatočne vysoká teplota spôsobí, že zelenina zostane tvrdšia a chrumkavá. Elektrický sporák podľa P nestíha studenú zeleninu tak rýchlo zohriať, čo spôsobí, že vo vnútri zmäkne a má podobné vlastnosti ako dusená zelenina, a tak ju nie je možné osmažiť.

Z vyššie uvedeného môžeme vyvodzovať, že:

- o P a R majú rozdielne pochopenie smaženia a dusenia surovej zeleniny.
- o R rozširuje dusenie o tepelnú úpravu zeleniny pri nedostatočne vysokej teplote bez použitia pokrievky, pričom zelenina mení vlastnosti a mäkne podobne ako pri dusení.
- o R chápe dusenie ako proces, pri ktorom musí byť použitá panvica s pokrievkou a s istým množstvom vody. Inak sa domnieva, že ide o smaženie.
- o P sa pri formulácii svojho tvrdenia zameriava na výsledok spracovanej potraviny. R si všíma komponenty, ktoré by podľa neho mali byť pri tomto procese prítomné.

Otázkou však je, či je smaženie a dusenie dostatočne funkčné na to, aby nimi P a R správne vyjadrili to, čo chcú. P hovorí o smažení tak, že z neho vypúšťa proces tepelnej úpravy zeleniny na elektrickom sporáku, pretože kvalita uvarenej zeleniny je obdobná ako výsledok jej dusenia a zároveň rozširuje dusenie o tento proces. Hovorí však P o rovnakej téme (alebo hovorí o tom istom) pri smažení/dusení? Mohli by sme povedať, že áno, pretože z pohľadu výsledku uvarenej zeleniny ide o kvalitu finálneho jedla, ktoré musí byť osmažené na určitej teplote. Ak nie je dostatočná, zelenina nemá rovnaké vlastnosti, aké má pri vyššej teplote. Na druhej strane, ak by bol P kuchárom v reštaurácii, kde by bol na výber plynový aj elektrický sporák a povedal by kolegovi, aby osmažil zeleninu, kolega by ju mohol osmažiť v panvici na elektrickom sporáku bez pridania vody a použitia pokrievky. Obaja by pracovali s rozdielnymi významami do doby, kedy by P predviedol kolegovi, kedy je kvalita osmaženej zeleniny taká, akú od smaženia požaduje a kolega by sa naučil používať výraz smaženie zeleniny v rovnakom kontexte ako P. Obaja by sa však museli zhodnúť v tom, že dôležitým kritériom je výsledná kvalita jedla. Ak by sa v tom nezhodli, kolega P by stále mohol používať smaženie a dusenie rovnakým spôsobom ako do doby, kedy ho chcel P naučiť používať tieto reprezentačné nástroje iným spôsobom. Najdôležitejšie je teda pochopenie revízie viac ako jedným človekom ako niečoho, čo môže priniesť pozitívne účinky alebo zmeny. Ak by revízia pre kolegu P nemala priniesť pozitívne zmeny, neprijal by ju.

Mohli by sme povedať, že ide o triviálny príklad, ktorý nie je rovnako závažný ako reprezentačné nástroje zaťažené morálnymi hodnotami ako napríklad manželstvo, žena, muž, osoba a pod. V prípade reprezentačných nástrojov používaných v rámci varenia určite nepôjde o také dôležité dôsledky revízie ako pri niektorých iných spájajúcich sa s morálkou. Tento príklad je však dôležitý práve svojou jednoduchosťou, pretože umožňuje lepšie ilustrovať, ako môže inžinierovanie prebiehať. Obdobným spôsobom prebieha aj inžinierovanie iných reprezentačných nástrojov, avšak takéto triviálne príklady nás navedú k lepšiemu pochopeniu problému. Etapa implementácie bude v konečnom dôsledku pri oboch skupinách reprezentačných nástrojov rovnaká. Ide len o to, či jednotlivec presvedčí iného jednotlivca alebo jazykovú komunitu používať reprezentačný nástroj novým spôsobom. Ak si iný jednotlivec alebo viac ľudí osvojí nový spôsob použitia reprezentačného nástroja, považujú ho za výhodný, začnú ho používať a revízia je tak úspešná. Zbavia sa starého spôsobu použitia, ktorý nebol taký vhodný a funkčný ako nový spôsob.

Výsledok revízie alebo zmeny – prijatie alebo odmietnutie

Pripomeňme dva dôležité predpoklady o pojmovom inžinierstve:

A: V rámci pojmového inžinierstva hrozia negatívne dôsledky, kedy môže byť pojmové inžinierstvo zneužitá alebo môžu vzniknúť aj zlé príklady pojmového inžinierstva, kedy nie je reprezentačný nástroj vylepšený, ale naopak nežádúce ešte viac chybný ako pred revíziou.

B: Pojmové inžinierstvo je projekt, v rámci ktorého má dochádzať k vylepšovaniu reprezentačných nástrojov, a tým k vylepšovaniu našich myšlienok, vzťahov, spoločnosti, spôsobu používania jazykového výrazu.

Začneme vysvetlením predpokladu B. Prečo by sme mali pojmové inžinierstvo označiť za vylepšujúci projekt? V súvislosti s pozitívnymi dôsledkami pojmového inžinierstva môžeme hovoriť o dôležitých zmenách zo sociálneho, morálneho, politického, filozofického, či iného hľadiska. Spomenuté hľadiská sa môžu prekrývať. Napríklad v Thajsku v roku 2022 zmenili zákon⁶ tak, aby znásilnenie zahŕňalo aj prípady manželstva, čo má významný spoločenský dopad a ľudia vzhľadom na tento zákon môžu opraviť svoje správanie a vylepšiť spoločnosť. Pred revíziou zákona nebolo možné niekoho odsúdiť za znásilnenie v manželskom zväzku.

Sally Haslangerová sa vo svojej práci (2012, 43) zameriava na melioráciu reprezentačného nástroja žena, ktorého revíziou chce dosiahnuť väčšiu rovnoprávnosť muža a ženy. Revízia reprezentačného nástroja žena a muž môže mať zásadné spoločenské, ale aj ekonomické dôsledky, kedy sa môže napríklad zrovnoprávniť ekonomické postavenie žien voči mužom. Pojmové inžinierstvo dáva priestor uvažovať nad rôznymi vecami vhodnejším spôsobom. Dáva nám priestor posunúť sa k lepšiemu chápaniu sveta.

Na základe vyššie spomenutých príkladov možno tvrdiť, že pojmové inžinierstvo vylepšuje reprezentačné nástroje a platí predpoklad B. Podľa predpokladu A však môžu hroziť negatívne dôsledky, kedy môže byť pojmové inžinierstvo zneužitá alebo bude reprezentačný nástroj po revízii ešte viac chybný ako pred ňou. Keď dochádza k takému poškodeniu, môžeme pojmové inžinierstvo chápať ako vylepšujúci projekt? Na zodpovedanie tejto otázky je dôležité odlišovať úmysel navrhovateľa zmeny alebo inžiniera (spoločné označenie ako tvorca) a výsledok revízie alebo zmeny (skrátene len výsledok).

Rozdiel medzi revíziou a zmenou je zásadný, pretože revízia znamená oprava a vyjadruje tým sfunkčnenie, vylepšenie niečoho. V našom prípade ide o sfunkčnenie a vylepšenie sociálnych kontextov, ktorých sme súčasťou. Zmena je oproti revízii širší pojem, pretože zahŕňa aj vylepšenie aj nevylepšenie, čiže aj prípady, kedy reprezentačný nástroj nie sfunkčnený buď z pohľadu výsledku, alebo úmyslu. Dajú sa odlíšiť zmeny a revízie na úrovni výsledku? Výsledkom chápeme to, že jazyková komunita začne používať reprezentačný nástroj novým spôsobom alebo ho odmietne. V tomto prípade ide o vedomú voľbu používateľa o prijatí upraveného reprezentačného nástroja bez ohľadu na úmysel tvorca. Jazyková komunita začne používať revidovaný reprezentačný nástroj, lebo táto komunita vyhodnotila spôsob jeho použitia ako lepší a vhodnejší. Etapa implementácie nie je jednoduchá. Tvorca musí podobne ako kuchár P presvedčiť ostatných, prečo je lepšie používať tento reprezentačný nástroj a aké to má výhody.

Ak hovoríme o dobrých revíziách alebo zlých, nevhodných zmenách reprezentačného nástroja, mohli by sme povedať, že tie zlé v zmysle neúčinné alebo nefunkčné jazyková komunita neprijme, pretože v nich nevidí vylepšenie. Ak niekto považuje zmenu reprezentačného nástroja za takú, ktorá neprinesie výhody spojené s jej používaním a ak si jej nepoužívanie môže vedome a slobodne zvoliť, nebude ju používať. Pretože

kto by sa radšej nastáhoval do domu s pokazenou statikou namiesto bezpečnej novostavby? Jednoducho možno povedať, že vzhľadom na výsledok sú v rámci jazykovej komunity prijaté vždy tie zmeny, ktoré sú revíziami, a ktoré jazyková komunita uzná za vylepšujúce. Keď prestanú byť vylepšením, reprezentačné nástroje sa môžu v rámci jazykovej komunity opäť revidovať.

Niektorí by mohli namietajú, že v spoločnosti sú aj takí, ktorí preberajú revízie bez akejkoľvek reflexie a že to nie je vylepšenie. Ak by sme predpokladali, že do jazykovej komunity pretlačíme akúkoľvek revíziu, predpokladali by sme vzorku používateľov jazyka, ktorí nekriticky prijímajú akékoľvek reprezentačné nástroje. V slovenskom kontexte napríklad nie je podľa vyjadrení súčasnej koalície vysielanie Rozhlasu a televízie Slovenska objektívne a nezávislé. To, že sa politici oháňajú výrazmi ako objektívne a nezávislé a menia ich významy, nie je novinkou. Snahy o politickú manipuláciu nie sú ničím objavným, veď jazyk je jedným z prostriedkov na dosiahnutie politických cieľov. Na jednej strane máme tých, ktorí bez reflexie prijímajú navrhnuté revízie. Táto skupina používateľov preberá revízie aj keď bez zamyslenia, ale preto, lebo sa koniec-koncov domnieva, že sú vylepšením. Na druhej strane sú citlivejší používatelia jazyka, ktorí sa nad týmito zmenami zamyslia a nechcú preberať akékoľvek ponúknuté zmeny. Svoje presvedčenie prejavujú nesúhlasom, niektorí organizujú protesty, kde sa snažia vysporiadať s tým, čomu neveria. Neveria totiž tomu, že by takéto zmeny v jazyku mohli pre nich znamenať vylepšenia.

Na úrovni výsledku rozdeľuje revízie a nefunkčné zmeny to, či sú prijaté jednotlivcami, prípadne jazykovou komunitou. Tie užitočné a funkčné zmeny alebo revízie vyhodnocujú používatelia ako vylepšujúce, preto ich používajú. Tie neužitočné a nefunkčné zmeny pre nich naopak nie sú zaujímavé. Ak však pre dve jazykové komunity môžu vylepšenia jedného reprezentačného nástroja predstavovať dve rozdielne veci, na základe čoho by sme ešte mohli posúdiť lepšie a horšie zmeny prezentačného nástroja? Jednou zo zásadných odpovedí sú úmysly tvorcu.

Úmysel

Od výsledku musíme odlíšiť úmysly, ktoré k zmenám reprezentačných nástrojov vedú. Predpokladáme, že tvorba týchto zmien prebieha úmyselne, lebo existuje zámer niečo zmeniť. V tomto prípade abstrahujeme od prípadov neúmyselného pojmového inžinierstva, ktoré by mohlo na-

stať nevedomým inžinierovaním reprezentačného nástroja. Jazykovo nás môže ovplyvňovať ktokoľvek: rodina, priatelia, kolegovia. Pre nás sú ale dôležité vedomé návrhy revízií a zmien významu v zmysle zmeny spôsobu používania reprezentačného nástroja.

Ak je výsledkom používanie revízie, vždy ide o prijatie vylepšení reprezentačného nástroja, pretože používatelia dané revízie považujú za výhodné. Jedným z najpodstatnejších rozlíšení zmien sú však úmysly inžiniera. Povedali sme si, že pojmový inžinier by mal sledovať ciele vylepšenia našich reprezentačných nástrojov. Tento projekt by mal byť realizovateľný preto, lebo môže pozitívne ovplyvniť naše vzťahy, životy.

Ako bolo uvedené, niektorí autori predpokladajú, že sa pojmové inžinierstvo zneužije ako politický nástroj so zámerom masovo ovplyvniť myslenie a správanie ľudí. „Takáto inštitucionalizácia môže viesť ku koncentrácii moci, ktorá zneužíva prostredníctvom masového presviedčania tých, ktorí nemajú takú veľkú moc.“ (Isaac, Koch, Nefdt 2022, 9) Sme svedkami toho, ako sa rôzne výrazy ohýbajú dokonca aj v protikladných kontextoch. Ako bolo uvedené vyššie, v kontexte Slovenska sa stretávame s tlakom vlády na zmenu toho, ako chápeme korupciu, verejné médiá, transparentnosť a iné. Ak takéto zmeny nemajú slúžiť verejnoprospešnému záujmu, nie je možné vnímať ich ako vylepšenia. Navrhovatelia zmien sledujú iné ciele a nie vylepšenie a sfunkčnenie reprezentačných nástrojov. Takéto návrhy zmien odmietame chápať ako pojmové inžinierstvo, pretože úmysly tvorca nie sú primárne vylepšiť istý referenčný rámec. Navrhujeme terminologicky odlišovať navrhovateľa zmeny, ktorého primárnym úmyslom nie je vylepšiť reprezentačný nástroj (v zmysle spôsobu jeho použitia) a pojmového inžiniera, ktorého úmyslom je práve vylepšenie tohto nástroja.

V predpoklade B bolo uvedené, že pojmové inžinierstvo má byť o vylepšovaní našich reprezentačných nástrojov. Vylepšenie reprezentačného nástroja predpokladá navrhnutie takej revízie, ktorá môže pozitívne ovplyvniť členov jazykových komunít. Ak nie je vylepšovanie prioritný záujem niekoho, kto sa revíziou zaoberá, potom nejde ani o pojmové inžinierstvo. To, čo vzniká mimo tohto projektu cez politické ovplyvňovanie a snahu ovládať, by sme teda mohli chápať ako navrhovanie zmien reprezentačných nástrojov, ale nie pojmové inžinierstvo. Úmyslom navrhovateľa revízie je navrhnúť zmenu, ktorej cieľom nie je bezprostredne niečo vylepšiť, ale možno aj zhoršiť a pokaziť. Úmyslom pojmového inžiniera je naopak vylepšiť reprezentačný nástroj a opraviť tak mentál-

ny dom, v ktorom žijeme. Ak si analogicky predstavíme stavebného inžiniera, navrhoval by zámerne stavebný inžinier poškodenie nejakej stavby? Predpokladáme, že stavebným inžinierom ide o sfunkčnenie a vylepšenie stavieb. Rovnakým spôsobom by sme mohli uvažovať napríklad o biomedicínskych inžinieroch, ktorých úmyslom je hľadať nové spôsoby, ktoré vylepšujú ľudské telo. Pojmové inžinierstvo preto navrhujeme vnímať ako projekt, v rámci ktorého dochádza k vylepšovaniu reprezentačných nástrojov.

Možno by v súvislosti s pojmovým inžinierstvom niekto preferoval používať namiesto vylepšenia iba zmenu reprezentačného nástroja. Zmena by však zahŕňala akékoľvek zmeny, akékoľvek úmysly, čo je zásadný rozdiel oproti vylepšeniu. Keď hovoríme o revízii v súvislosti s pojmovým inžinierstvom, nemáme na mysli akúkoľvek zmenu, ale cielené vylepšenie reprezentačných nástrojov. Navrhovanie zmien, ktoré nepredstavujú vylepšenia by sme mohli chápať ako niečo, čo vzniká popri riadnom projekte pojmového inžinierstva. Tento druhý projekt má rovnaké postupy a využíva rovnaké stratégie ako pojmové inžinierstvo, avšak úmyslom navrhovateľa zmeny nie je vylepšenie. Toto navrhovanie zmien preto nazývame vedľajšie účinky pojmového inžinierstva, lebo ide o akýsi nežiadúci účinok, kde úmyslom tvorcu nie je vyliečiť sociálne kontexty.

Pýtali sme sa, či pojmové inžinierstvo nepredstavuje veľkú moc v rukách jedného človeka. Žijeme v dobe sociálnych sietí, ktoré slúžia ako rýchly nástroj zmien významov. Influenceri úmyselne ovplyvňujú myslenie ich sledovateľov a niečo paralelné sa deje aj v nevirtuálnom priestore. Odpoveďou je, že vplyv na používateľov jazyka má ktokoľvek s istým úmyslom, ale ak si budú môcť sami používatelia zvoliť prijatie revízie a prioritným záujmom tvorcu zmeny bude vylepšenie reprezentačného nástroja s ohľadom na potreby jazykovej komunity, ide o prijateľnú a niekedy až žiadanú formu moci.

Záver

V rámci štvrtej časti textu sme uviedli predpoklad A a B. Predpoklad A hovorí, že v rámci pojmového inžinierstva hrozia negatívne dôsledky, kedy môže byť pojmové inžinierstvo zneužitá alebo môžu vzniknúť aj zlé príklady pojmového inžinierstva, kedy nie je reprezentačný nástroj vylepšený, ale naopak nezámerné ešte viac chybný ako pred revíziou. Tento predpoklad je však v rozpore s predpokladom B, podľa ktorého je poj-

mové inžinierstvo vylepšujúci projekt. Tvrdíme, že predpoklad A by sme mali odmietnuť, pretože ak trváme na tom, že pojmové inžinierstvo je vylepšujúci projekt, nemalo by byť zneužitie na rôzne iné nevylepšujúce ciele. Riešenie vidíme v prehodnotení toho, čo by pojmové inžinierstvo malo byť. K návrhu, ako by sme mali chápať pojmové inžinierstvo sa dostaneme prehodnotením nasledovných krokov:

1. Je potrebné rozlišovať zmenu a revíziu, pričom revíziu chápeme ako opravu a vylepšenie. Zmena zahŕňa objemnejšiu množinu prípadov vylepšenia, ale aj poškodení reprezentačných nástrojov.
2. Mali by sme odlišovať výsledok a úmysel.
3. Ak si môže používateľ reprezentačného nástroja vedome zvoliť používanie tohto reprezentačného nástroja, predpokladáme, že sa vždy rozhodne pre používanie revízie – jeho vylepšenia.
4. Úmysel tvorcu dokáže selektovať pojmového inžiniera, ktorý navrhuje revízie reprezentačných nástrojov a navrhovateľa zmeny, ktorý nesleduje ciele vylepšovania sociálnych kontextov.
5. Pojmové inžinierstvo je projekt, ktorý by sme mali chápať ako vylepšujúci. Revidované reprezentačné nástroje, ktoré sú prijaté jazykovou komunitou, môžu pozitívne ovplyvniť úsudky, vzťahy, životy. Naopak, to, čo využíva rovnaké stratégie, ale sleduje iné ako vylepšujúce ciele, navrhujeme vnímať ako vedľajší účinok pojmového inžinierstva alebo len ako navrhovanie zmien.

Vykonávanie zmien reprezentačných nástrojov je zodpovedná úloha, pretože sa tým mení len naša komunikácia, ale aj náš život v jazykovej komunite. Implementačný problém spojený s takzvanými vedľajšími účinkami pojmového inžinierstva treba otvárať a hovoriť o etických zásadách, ktoré by mali pojmoví inžinieri dodržiavať. V tomto texte sme použili príklad so smažením a prešli sme aj do politiky. Nazdávame sa, že postupy sú v rámci implementačnej etapy obdobné, či už ide o smaženie alebo politiku. Záleží len na tom, či to, čo namiešate v (politickej) kuchyni, dokážu iní ľudia stráviť. Tvrdíme, že v rámci pojmového inžinierstva dochádza k vylepšovaniu spôsobu používania reprezentačného nástroja (významu), ak si používateľ jazyka môže používanie tohto vylepšenia vedome zvoliť.

Podakovanie

Ďakujem školiteľovi doc. Mgr. Pavlovi Labudovi, PhD. a členom katedry filozofie Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku za cenné pripomienky.

Použitá literatúra

- BLACKBURN, S. (1999). *Think: A compelling introduction to philosophy*. OUP Oxford.
- BURGESS, A., CAPPELEN, H., PLUNKETT, D. (2020). *Conceptual engineering and conceptual ethics*. Oxford University Press.
- BURGESS, A., PLUNKETT, D. (2013). *Conceptual ethics I*. In *Philosophy Compass*, roč. 8, č. 12, s. 1091 – 1101. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12086>
- CAPPELEN, H. (2018). *Fixing Language. An Essay on Conceptual Engineering*. Oxford : Oxford University Press.
- DUTILH NOVAES, C. (2020). *Carnap meets Foucault: Conceptual engineering and genealogical investigations*. In *Inquiry*, s. 1-27. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1860122>
- FLORIDI, L. (2006). *A defense of constructionism: Philosophy as conceptual engineering*. In *Metaphilosophy*, roč. 42, č. 3, 2011, s. 282 – 304. DOI: [10.1111/j.1467-9973.2011.01693.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01693.x)
- HASLANGER, S. (2000). *Gender and race: (what) are they? (what) do we want them to be?* In: *Noús*, roč. 34 (1), s. 31 – 55. DOI: <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00201>
- HASLANGER, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York, US : Oxford University Press.
- ISAAC, M. G., KOCH, S., NEFDT, R. (2022). *Conceptual engineering: A road map to practice*. In *Philosophy Compass*, roč. 17, č. 10, e12879. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12879>
- ISAAC, M. G. *How to conceptually engineer conceptual engineering?* (2020). In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 1 - 24. DOI: [10.1080/0020174X.2020.1719881](https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1719881)
- LABUDA, P. (2021). *Je pojmový relativizmus predpokladom filozofie ako pojmového inžinierstva?* In: *Filozofia. Ročník 76, č. 1, s. 3 - 17*. ISSN: 0046-358X. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2021.76.1.1>

- QUELOZ, M., BIEBER, F. (2022). Conceptual engineering and the politics of implementation. In *Pacific Philosophical Quarterly*, roč. 103, č. 3, s. 670 - 691. DOI: <https://doi.org/10.1111/papq.12394>
- RIGGS, J. (2019). Conceptual engineers shouldn't worry about semantic externalism. In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1675534>.
- <<https://southeastasiaglobe.com/marital-rape-must-be-a-crime-across-asean/>> (07.06.2024).

Poznámky

1 Za upozornenie na túto súvislosť ďakujem prof. Dr. Phil. fac. theol. Petrovi Volekovi.

2 Referencia bude chápaná predovšetkým ako "vzťah medzi výrazom a inou mimojazykovou entitou" (Zouhar, 2004, 9).

3 Labuda (2021, 15) napríklad tvrdí, že nutnou podmienkou vylepšovacej etapy je pojmový relativizmus: „Pojmový relativizmus je nutnou podmienkou vylepšovacej časti pojmového inžinierstva“.

4 V literatúre o pojmovom inžinierstve sa najčastejšie stretávame s revíziou pojmov. V tejto práci používame reprezentačné nástroje a ich význam. V niektorých kontextoch, ako napr. v tomto, budeme chápať tieto dva výrazy viac-menej synonymne.

5 V zmysle *grounding*.

6 Dostupné na: <https://southeastasiaglobe.com/marital-rape-must-be-a-crime-across-asean/>

Mgr. Iveta Kloptová

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Katolícka univerzita v Ružomberku

Hrabovská cesta 1B

034 01 Ružomberok

E-mail: iveta.kloptova840@edu.ku.sk

Estetika prírody u Immanuela Kanta

Pavol Krištof

Abstrakt

Tento príspevok sa venuje predstaveniu konceptu estetiky prírody v diele Immanuela Kanta s prihliadnutím na kontext pojmu vznešeného v prírode. Verím, že diskusia o ekológii a ekofilozofii sa výrazne obohatia, keď do svojich reflexií zakomponujú Kantov pojem vznešeného.

Kľúčové slová

estetika, vznešené, príroda, hodnoty, Kant

Úvod

V tomto príspevku sa budem venovať estetike prírody u Immanuela Kanta z jeho diela *Kritika súdnosti*, kde rozvinul jeho estetickú teóriu. Estetika prírody sa začala vyvíjať v 18. storočí, keď sa príroda brala ako objekt estetickej skúsenosti a vyvinul sa aj koncept nezaujatosti ako znak takejto skúsenosti (Carlson, 2023). Zameriam sa na estetické kategórie krásna a vznešenosti, ako sú spojené s prírodou, aký môžu mať vplyv na myslenie človeka.

Ešte pred Kantom sa vznešenosti v prírode venoval Edmund Burke, ktorý sa zaujímal prevažne o to, aké emócie v nás krásna vyvoláva. Väčšina ľudí ich pozoruje v prírodných javoch a objektoch bez toho, aby vedeli, že to sú estetické kategórie a filozofické idey, a tak môžu o nich mať len nejasnú predstavu. Estetické vnímanie prírody by malo byť späté s určitým ekologickým porozumením hodnoty a miesta prírodného prostredia, ktoré vedie k váženiu si prírody a starostlivosti o ňu. Tieto dva vzťahy nemôžu byť jedna bez druhej. A práve preto priblíženie kategórii krásna a vznešenosti by mohlo viesť k lepšiemu vnímaniu porozumeniu prírody a možno k lepšiemu vzťahu človeka s prírodou. „Krásno nás pripravuje k tomu, aby sme niečo, a prírodu, milovali bez záujmu. Vznešenosť nás pripravuje k tomu, aby sme to vysoko cenili, dokonca proti nášmu (zmyslovému) záujmu“ (Kant, 2015, 105). Vzhľadom na to, aká je

socioekonomická situácia súčasnej civilizácie a jej dopad na prírodné prostredie, natískajú sa otázky, či v budúcnosti vôbec bude možné prírodu esteticky kontemplovať.

Krása a vznešenosť v prírode

Edmund Burke sa ako prvý zaoberal estetickou kategóriou vznešeného a výrazne ovplyvnil Immanuela Kanta a jeho estetické myslenie. Zaoberal sa najmä tým, čo v nás vznešené v prírode vyvoláva. Burke (1981, 57) definoval vznešené takto:

Vášeň, ktorá je zapríčinená veľkým a vznešeným v prírode, keď tieto príčiny pôsobia najsilnejšie, nazýva sa zhrozenie. Zhrozenie je taký stav duše, keď sa všetky jej pohyby zastavia a dochádza k určitému stupňu hrôzy. V tomto prípade myseľ naplňa výlučne objekt, takže ju nemôže zaujať nič iné, ba v dôsledku toho nemôže uvažovať ani o objekte, ktorý ju zastáva. Takto vzniká veľká sila vznešeného: vzdialené tomu, aby ju vyvolalo naše uvažovanie – toto skôr predchádza – strháva nás neodolateľnou silou. Zhrozenie, ako som už povedal, je najvyšším stupňom účinku vznešeného; vedľajšími účinkami sú obdiv, úcta vážnosť.

Kant posunul túto estetickú teóriu ďalej. Vo svojej estetike prírody venuje viac vznešenosti ako kráse. Podľa neho sa v prírode viac objavuje vlnná krása, ktorá je krásna sama o sebe, ako sú napríklad kvety, väčšina vtákov, veľa morských kôrovcov (Kant, 2015, 69).

Rozdiel medzi estetickým nahliadaním krásna a vznešenosti sa líši:

Páčenie sa spojené so vznešenom sa od páčenia spojeného s krásnym výrazne líši tiež svojou povahou, pretože toto páčenie (krásno) zo sebou priamo nesie pocit povzbudenie života, a je preto zlučiteľné s pôvabmi a s hrou obrazotvornosti, zatiaľ čo ono druhé páčenie (pocit vznešenosti) je páčenie, ktoré vzniká len nepriamo, je totiž vytvárané pocitom okamžitého zabrzdzenia životných síl a potom ich hneď nasledujúceho a o to silnejšieho výlevu (Kant, 2015, 83).

Kontemplovaním sú naše emócie ovplyvňované tak, že krása prináša vnútorné povznesenie a vznešenosť privádza vnútorné zastavenie a následné uvoľnenie. Na našu myseľ kontemplovanie krásna a vznešenosti tiež pôsobí rozdielnym spôsobom: „...pocit vznešenosti so sebou nesie

ako svoj charakteristický rys hnutie myslí spojené s posúdením predmetu, zatiaľ čo vkus pre krásno predpokladá a udržuje myseľ v pokojnej kontemplácii...“ (Kant, 2015, s. 86). Súdy vznešenosti sú ako sudy krásy v tom, že sú založené na pocite, konkrétnejšie na potešení alebo záľube. Sú tiež ako sudy krásy pri nárokovani si univerzálnej platnosti potešenia, kde sa toto tvrdenie chápe ako zahŕňajúce nevyhnutnosť (každý, kto vníma objekt, by mal zdieľať pocit) (Ginsborg, 2022).

Kant hovorí, že vznešenosť ako taká sa nenachádza priamo v prírode, ale v nás: „Pre krásu prírody musíme hľadať základ mimo nás, avšak pre vznešenosť ho musíme hľadať iba v nás a v spôsobe myslenia, ktorý do predstavy prírody vnáša vznešenosť“ (Kant, 2015, 85). Ďalej konštatuje, že „z toho vyplýva, že vznešenosť nemáme hľadať vo veciach prírody, ale iba v našich ideách...“ (Kant, 2015, 88). To, čo je skutočne vznešené, sú myšlienky rozumu: totiž idey absolútnej celistvosti alebo absolútnej slobody. Vznešený pocit je preto akýmsi rýchlym striedaním strachu z ohromujúceho a zvláštnym potešením z toho, že vidí to ohromujúce (Mambrol, 2021). Preto pre vnímanie vznešenosti v prírode je potrebná nielen kontemplácia estetická ale aj intelektuálna: „Naladenie mysle pre pocit vznešenosti vyžaduje jej vnímavosť pre idey“ (Kant, 2015, 102).

No o tom, ako príroda v nás vyvoláva vznešenosť, Kant hovorí: „príroda najviac vzbudzuje idey vznešenosti skôr vo svojom chaose alebo vo svojom najdivokejšom, pravidiel úplne zbaveného neporiadku a pustošenia, ak ukazuje len veľkosť a moc“ (Kant, 2015, s. 85). Pociť vznešenosti vyvstáva zo strachu z majestátnosti prírody a z našej neschopnosti dokonale porozumieť chodu prírody a neschopnosti jej plne čeliť. A ďalej o javoch a objektoch, pri ktorých nám príroda ukazuje svoju moc, tvrdí:

Odvážne previsnuté, akoby hroziace skaly, búrkové mračná kopia sa na nebi, sprevádzané blýskaním a hrmením, sopky v celej svojej zničujúcej sile, orkány so svojimi pustošiacimi následkami, bezbrehý búriaci oceán, vysoký vodopád mocnej rieky apod. Robia v porovnaní so svojou mocou z našej schopnosti klásť odpor bezvýznamnú maličkosť. Avšak len keď sa nachádzame v bezpečí, stáva sa pohľad na ne o to príťažlivejší, čím je strašlivejší; tieto predmety potom radi nazývame vznešenými, pretože duševnú silu povyšujú nad obvyklý priemer a dovoľujú v nás odkryť úplne odlišnú schopnosť odolávať, ktorá nám dáva odvalu k tomu, aby sme sa mohli merať so zdanlivou všemohúcnosťou prírody (Kant, 2015, 99).

Sme uchvátení a bezradní a zrazu sa cítíme ako nič v porovnaní s prírodným svetom. Sme ohromení nemerateľnou silou nejakého objektu vo vonkajšom svete, ale máme vnútorné zdroje na meranie absolútnej veľkosti alebo sily (Mambrol, 2021). Keď sme vystavení bezprostrednej moci prírody sme si plne vedomí ako sme malí a bezmocní. Táto moc prírody je pre nás pre fascinujúca, lebo v nás tiež vyvoláva akúsi vnútornú silu, s ktorou sa môžeme merať so silou prírody. Vznešenosť patrí najmä ľudskej slobode, ktorá je (podľa definície) nenapadnuteľná prírodnými silami. Takáto koncepcia slobody ako bytia mimo poriadku prírody, ale vyžadujúca konanie podľa tohto poriadku, je jadrom Kantovej morálnej teórie (Burnham, n. d.).

Kant ďalej pokračuje ako nás vznešenosť v prírode núti k uvažovaniu:

Takým spôsobom je príroda v našom estetickom súde posudzovaná ako vznešená nie preto, že vzbudzuje strach, ale preto, že v nás vyvoláva silu (ktorá nie je prírodou), aby sme to, o čo sa staráme (majetok, zdravie a život), považovali za niečo malého, a aby sme preto jej moc (ktorej sme však, pokiaľ ide o tieto veci, podriadení) vo vzťahu k nám a našej osobnosti aj napriek tomu nepokladali za takú nadvládu, pred ktorú by sme sa mali skloniť, keby išlo o naše najvyššie zásady a o to ich hájiť alebo sa ich vzdať (Kant, 2015, 100).

Kant prezentuje názor, že prežívanie vznešenosti je vecou intuície; Je to subjektívna skúsenosť, a tak presúva pozornosť od toho, čo spôsobuje alebo obsahuje vznešenosť, na emocionálnu a intelektuálnu výbavu každého jednotlivca, ktorá určuje jeho špecifickú reakciu. Kant poznamenal, že použitím našej mysle na prekonanie nesmiernej sily prírody alebo aspoň na vytvorenie nejakého druhu harmónie medzi rozumom a emóciami, vznešené „pozdvihuje dušu nad výšku vulgárnej samozrejmosti“ (Cartwright, 2024). Vznešené v prírode nás núti k tomu, aby sme sa zamysleli nad našim bytím a vyhodnotili naše skutočné hodnoty. Akoby nás dostávalo do správneho vnútorného rozpoloženia, aby sme mohli uvažovať a vnímať tie pravé idey.

Ďalej sa Kant venuje intelektuálnemu záujmu o krásu, keď tvrdí, že „mať bezprostredný záujem o krásu prírody (nie mať iba vkus ju posudzovať) je vždy znak dobrej duše; a že keď sa tento záujem stane habituálnym, naznačuje prinajmenšom naladenie mysle priaznivé morálnemu citu, ak sa rád spojuje s pozorovaním prírody“ (Kant, 2015, 134). Mať este-

tický cit pre krásu v prírode by mala byť vlastnosť pre každého správne vyvinutého človeka. Tiež hovorí o tom, že ak si niekto váži krásu prírodu, vedie ho to k túžbe zachovať ju a vážiť si ju takú, aká je:

Ten, kto sám (bez toho, že je jeho zámerom zdieľať svoje postrehy druhým) pozoruje krásnu podobu nejakej divokej kvetiny, vtáka, hmyzu atd., aby ich obdivoval, miloval, a nechcel by ich v prírode postrádať, a keď by tým utrpel nejakú škodu, nehovorme už o nejakom úžitku, ktorý by od toho mohol očakávať, má bezprostredný a pritom intelektuálny záujem o krásu prírody. Tj. Páči sa mu produkt prírody, nielen pokiaľ ide o formu, ale tiež pokiaľ ide o jeho existenciu, bez toho, aby na tom mal podiel nejaký zmyslový pôvab alebo bez toho, aby s tým on spája nejaký účel (Kant, 2015, 135).

Záver

Podľa Kanta sa v prírode nachádza voľná krása, čo je krása sama osebe, ako napríklad kvety, vtáky a morské kôrovce. Vznešenosť je idea majestátности, ktorá nás absolútne presahuje. Pri estetickom nahliadaní krásno a vznešenosť odlišne ovplyvňujú naše emócie a rozum, kde krásno nás vnútorne povznáša a privádza k mysl' k pokojnej kontemplácii, tak vznešenosť nás vnútorne zaráží a následne príde uvoľnenie a s našou mysl'ou vykonáva pohnutie. Kant hovorí, že vznešenosť sa priamo nenachádza v prírode, ale sme to my, kto do nej vkladáme túto ideu. Príroda je vznešená: vo svojich javoch a objektoch nám ukazuje svoju moc a my si pritom uvedomujeme našu bezmocnosť, no aj vnútornú silu a so silou prírody ju môžeme merať. Vznešenosť nás poháňa zamyslieť sa nad vlastným bytím a k uvažovaniu nad správnymi hodnotami a ideami. Kant vyzýva na intelektuálny záujem o krásu v prírode a na to, aby sme jej rozumeli ako vlastnosti u každého správne vyvinutého človeka, ktorá vedie k váženiu si prírody a k jej zachovávaní.

Použitá literatúra

- KANT, I. (2015). Kritika soudnosti. OIKOYMENH.
- BURKE, E. (1981). O vkuse, vznešenom a krásnom. TATRAM.
- GINSBORG, H. (2022). Kant's Aesthetics and Teleology. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-aesthetics/>

- BURNHAM, D. (n.d.). Immanuel Kant: Aesthetics. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy. [online]. URL: <https://iep.utm.edu/kant-aest/#SH2c>
- CARTWRIGHT, M. (2024). [The Idea of the Sublime in the Enlightenment](https://www.worldhistory.org/article/2383/the-idea-of-the-sublime-in-the-enlightenment/). In: World History Encyclopedia. [online]. URL: <https://www.worldhistory.org/article/2383/the-idea-of-the-sublime-in-the-enlightenment/>
- MAMBROL, N. (2021). The Sublime. In: Literary theory and criticism. [online]. URL: <https://literariness.org/2021/02/16/the-sublime/>
- CARLSON, A. (2023). Environmental Aesthetics. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. [online]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/environmental-aesthetics/>

Pavol Krištof
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
917 43 Trnava
E-mail: pavol.kristof@tvu.sk

Filozofické pohľady na animizmus a jeho prejavy v súčasnosti

Marek Mojžiš

Abstrakt

Tento príspevok je predstavením animizmu ako filozofického pojmu, ktorý zasahuje do mnohých vedných odborov. Tiahne sa naprieč históriou, pričom stále fascinuje ako antropológov a filozofov, tak i jeho dnešných význačov a takisto hrá nemalú rolu v ekomyšlení.

Kľúčové slová

animizmus, kult, antropológia, Buber, Wicca, animisti

Úvod

Súčasný animizmus je obširna téma, na ktorú sa zameriam najmä z filozofického hľadiska. Môžeme ho tak vnímať buď ako stále zachované kmeňové náboženstvá a praktiky, alebo ako moderné novopohanské viery a kultu. Animizmus je sám osebe zaujímavý jav, ktorý zasahuje nielen do náboženstva, ale aj do histórie, archeológie, psychológie či do filozofie. Predtým ako bude možné pozrieť si prejavy animizmu v súčasnosti je nutné spoznať jeho staršie variácie.

Súčasný animizmus by sa dal zaradiť do dvoch podôb. V prvej to sú stále zachované kmeňové náboženstvá a praktiky, v druhej rôzne moderné novopohanské viery a kultu. Napríklad náboženské hnutie wicca alebo neošamanizmus a podobne. Animizmus sa z náboženského hľadiska považuje za jednu z najstarších, ak nie za najstaršiu formu náboženstva. Charakterizuje ho skutočnosť, že všetkým veciam či už živým alebo neživým pripisuje duchovný princíp a teda dušu. Duša sa v latinčine povie *anima*, odtiaľ pochádza aj názov animizmus. Duša je zároveň princípom myslenia a organického života. Ľudia v praveku skrze animizmus nadväzovali kontakt s duchmi a silami prírody a vesmíru.

Filozofický koncept animizmu

David Hume v diele *Prírodzená história náboženstva* hovoril o tendencii primitívnych ľudí chápať všetky objekty tak, ako sú konštituovaní oni sami. Raný antropológ Edward Burnet Tylor tvrdil že mýtická predstavivosť vedie animistu k tomu, aby si predstavil duše, ktoré obývajú prírodný svet. Tieto duše obývajú aj to, čo považujeme bežne za neživé, napríklad rieky a kamene. Alebo stromy, ktoré síce nepovažujeme za neživé, no neprípisujeme im ducha a schopnosť vnímať a myslieť. Freud tvrdil, že animista také duše vníma cez analógiu ľudských duší.

James Frazer tvrdil, že animizmus je divoká dogma a jeho rituály považoval za chybné aplikácie základných princípov analógie medzi ľudským svetom a prírodným svetom. Animizmus pokladal za promiskuitný dualizmus a túlavý antropomorfizmus. Animisti podľa neho žijú v poverčivej viere v humánnych duchov, ktoré sídlia v nehumánnych zvieratách alebo dokonca aj v neživých bytostiach.

Stewart Guthrie zas vnímal animizmus ako problém, ktorý potrebuje riešenie. Zamýšľal sa nad tým, prečo sú ľudia takí ochotní pripisovať myslenie a konanie neagentom a neosobám. Animizmus považoval za výsledok a zlyhanie všeobecne dobrej stratégie prežitia. Tá stratégia je dobrá, ako na jednom príklade aj uvádza: je totiž lepšie pomýliť si medveďa s balvanom ako balvan s medveďom. Ak sa mýlime tým, že vidíme agentov všade, cena je pomerne nízka, no ak sa nemýlime, tak je návratnosť vysoká. Justin Baret vysvetlil tento sklon ako výsledok toho, čo nazýval ako hyperaktívne agentúrne detekčné zariadenie. Toto je vrodený adaptívny modul ľudského poznania. Môžeme si tu teda všimnúť, že tieto smery sa na animizmus pozerali ako na určitý druh chyby a vnímali ho negatívne. Dalo by sa to zhrnúť tak, že sa pravekí ľudia báli prírody a tak ju osídlili duchmi, s ktorými – pre istotu – mali dobrý vzťah. No obzvlášť zaujímavé je hľadanie koreňov v antropomorfizme (Quijada 2022 [online]). Podobný názor o animizme nájdeme aj vo *Filozofickom slovníku* z roku 1956, kde sa tvrdí, že animizmus vznikol na úsvite dejín ľudstva a jeho živnou pôdou bol strach z prírody a neznalosť jej zákonov. Prírodný svet považoval za niečo nadradené a cudzie a z tohto pudu človek stvoril všade duchov a bohov. Engels tvrdil, že prírodné sily boli pre prvobytného človeka niečím tajomným a jemu nadradeným. Na určitom stupni, ktorým prechádzajú všetky národy, si tieto sily pripodobňuje zosobnením. Tento pud stvoril všade bohov a duchov. Animizmus bol podľa Engelsa jeden z prameňov náboženstva a filozofického

idealizmu (Engels 1956, 153). Tieto pohľady na animizmus nie sú jediné, nájdu sa aj pozitívne pohľady.

Iný pohľad sa nazýva enaktivistický animizmus, podľa neho je animizmus nevyrokový zážitkový stav. Napríklad Tim Ingolden hovorí, že animizmus živý proces aktívneho počúvania. Je to nevyrokový zážitkový stav. Jeho charakteristika je zvýšená citlivosť vo vnímaní ku prostrediu, toto prostredie je vždy v pohybe a nikdy nie je rovnaké.

Animizmu je vlastný pocit zázraku. Animizmus nie je vnímaný tak, že až tak nedôverujeme svetu, že si ho zaplníme duchmi, s ktorými chceme mať dobrý vzťah. Animista sa podieľa na prírodnom svete, ktorý je živý a komunikatívny. Je to druh skúsenosti a forma života, kde sa príroda berie ako ty a nie ako ono. Je tu možný náznak cesty k filozofii Martina Bubera, podľa ktorého je rozdiel medzi vzťahmi ja a ty a ja a ono. Animista nevníma prírodné prostredie ako objekt, ale ako subjekt. Animizmus je zážitkový vzťah, ktorý sa nedá dokázať ani falzifikovať. Napríklad veľryby: animista nevie, či sú alebo nie sú osobami, ale to mu nebráni s nimi vychádzať.

Podľa Maxa Horkheimera a Theodora Adorna nás vedecký postoj odcudzil prírode a môže za to, že ju už nevnímame ako posvätnú tým, že odstránil animistický pohľad. Ak by sme prijali animistický pohľad tak by sme stratili to že sme z prírody rozčarovaný a zase skúsenosť so svetom by sa zlepšila. Príroda a vesmír už pre nás nebude objekt, a teda ono, ale subjekt, a budeme mať s ňou vzťah ja a ty. Je tu zrejmé, že nám animizmus poskytne inú formu komunikácie, lebo na Západe je medziludská komunikácia vyhradená ľuďom (Animism In IEP [online]).

Vráťme sa ešte k Tylorovi, ktorý tvrdil, že animizmus bola prvá forma náboženstva, no potom sa rozdelil na polyteizmus a monoteizmus. Monoteizmus považoval za najvyspelejšiu formu náboženstva. Animizmus by sa však dal chápať nie ako náboženstvo, ale ako klasifikácia animistických náboženstiev. Pristúpme k súčasným formám animizmu.

Súčasný animizmus môžeme skúmať buď vo sfére stále dochovaných kmeňových náboženstiev a praktík, alebo ako rôzne novodobé viery a kultúry. V krátkosti spomeniem moderné náboženstvá, ktoré sa hlásia zvyčajne k nejakej forme pohanstva. Vo väčšine aj pôvodných pohanských náboženstiev mal animizmus svoje miesto. Niektorí v tom boli viac podrobní, iní pripisovali len niektorým objektom ducha, t. j. len niektorým zvieratám či stromom. Naučiť sa, ktoré stromy v posvätných hájoch nechať a ktoré vyrúbať, bola základná vec, ktorú sa bardi museli na-

učiť skôr, ako začal ich druidský výcvik. Novopohania čerpajú tiež z týchto myšlienok. Animizmus považujú za niečo, čo nás priblíži k zemi a k environmentálnemu mysleniu. Predovšetkým im však toto myslenie umožňuje osobnejšie pristupovať k ochrane prírody, vytvárať svet, ktorý si ľudia budú skutočne vážiť, lebo samú Zem budú považovať za živú. Príkladom novodobých náboženstiev je napr. *wicca*, polyteistické náboženstvo alebo vo svojich počiatkoch duoteistické. Ide o náboženstvo, ktoré ma v centre Zem, Boha a Bohyňu, hoci mnohí wiccania by sa chápali ako panteisti. Je to antikonformné náboženstvo a nedá sa ľahko klasifikovať. Mnohí títo veriaci majú vlastné formy toho, ako prežívajú svoju vieru. Wiccú založil Gerald B. Gardner, autor diela *Witchcraft Today*. Dal si za cieľ obnoviť predkresťanské európske náboženstvo. Wicca je náboženstvo s čarodejnými sklonmi (Pearson 1998, 45 – 56).

Mnohí novopohania pripisujú život všetkým objektom. Toto sa skôr podobá na hylozoizmus, čo je učenie, ktoré pripisuje život a prežívanie všetkým formám hmoty. Hylozoistami boli napr. prví grécki materialisti a niektorí novovekí francúzski materialisti (Rozenal', Judina 1956). Ďalšia forma moderného animizmu je *ekowitchery*. Ide o sakombináciu ekologického myslenia a animistických praktík. Je to viera, že všetky bytosti na Zemi majú ducha a je dôležité sa s nimi spojiť. Je nutné zachovať vzájomnú rovnováhu prírody. Okrem toho existuje aj neošamanizmus: ide o modernú formu starých šamanských praktík. Stúpenci veria, že je možné získať od duchov ich poznatky a tie využiť napríklad pri liečení.

Prejdime teraz k tradičným animistickým náboženstvám. Animizmus sa zachoval aj v kultúrach, ktoré považujeme za pôvodné: kmeňové spoločenstvá. Mnohé africké kmene stále vyznávajú animizmus. Animistické presvedčenie mali aj Indiáni a sibírske kmene. Indiánske presvedčenie je často animistické, respektíve šamanistické. Šaman komunikuje s duchmi, tých duchov dokonca vpúšťa do svojho tela a ľudia sú tak schopní priamo s nimi komunikovať. Môžu ich poprosiť, aby im pomohli s počasím a úrodou, a teda so všetkými vecami, ktoré súvisia s mágiou.

Mnohé náboženstvá subsaharskej Afriky sú zmesou animizmu a uctievania predkov. Aj tu praktizujúci vpúšťa duchov do svojho tela, čo praktizujúci robí tak, že konzumuje jedlo a nápoje, ktoré duchovia preferujú a tým im dá zmyslový zážitok, ktorý ako nehmotné bytosti zvyčajne nemôžu mať.

Ďalším príkladom tradičného animistického náboženstva je tradičný šamanizmus. Tradičný šamanizmus praktizujú najmä kmene pri povodí

Amazonky, ale aj kmene pri sibírskych oblastiach. Iným príkladom je africký animizmus, kde sa verí, že všetky prírodné objekty majú ducha či dušu a môžu ovplyvňovať ľudský život. Spomeňme aj animistické rituály, napr. tanzánsky rituál hádzania kostí. Pri tomto obrade sa na základe toho, ako kosti padnú, predpovedá budúcnosť. Možno spomenúť aj austrálsku duchovnú pieseň, ktorá slúži na spojenie s duchmi zvierat, či amazonský rituál uctievania stromov a prírody. V animistických rituáloch hrajú dôležitú rolu masky, keďže animisti veria, že umožňujú jednotlivcom spojiť sa s duchmi a prebrať ich vlastnosti. Animistické kultúry robia veľa rituálov, aby sa spojili s duchmi a získali ich vedenie a požehnanie. Tieto rituály zahrňujú tanec, spev a používanie obradných predmetov.

K animizmu je pričlenený aj totemizmus, v ktorom sa ľudia alebo zvieratá identifikujú s konkrétnym zvieraťom – totemom. Animistické presvedčenie si zachovali lovci a zberači. Dnes je animizmus prítomný medzi kmeňovými národmi, rozšírený v krajinách ako Demokratická republika Kongo, Zambia, Gabon, Laos, Indonézia, ale aj Kanada, Švédsko či USA. Animizmus sa v nich líši, no spoločné majú to, že veria v duchov a duše, ktoré obývajú prírodný svet.

Keď sa pozrieme na lovcov, ich prístup k duchom zvierat, ktoré lovia, sa ukáže ako zaujímavý. Zvierací duchovia sú duše, ktoré sú pripisované zvieratám, je možné ich považovať za sídlo vedomia a motivácie zvierata. Zvieratá často prejavujú svoj cit a uvedomelosť vo vzťahu k ľuďom. Môžeme to vidieť v tom, ako lovci a šamani komunikujú so zvieracími duchmi. Sibírski Evenyovia veria, že zvieratá, ktoré lovia v drsnom arktickom prostredí, sú prarodičia všetkých ľudí. Keďže sú to rodičia, môžu sa zľutovať nad svojimi deťmi. Toto zľutovanie ukazujú tak, že sa ponúkajú ako potrava na jedenie. Lovné zviera tento vzťah ukáže len vtedy, keď je vzťah medzi lovcem a korisťou hierarchický, t. j. keď lovec uloví zviera preto, aby prežil. No podobne ako deti manipulujú rodičov, tak aj lovci manipulujú duchov zvierat, aby si ospravedlnili svoj čin zabíjania. Lovci sa snažia nadviazať sociálny vzťah so zvieratami, aby vyzerali ako deti. Je to však ťažké, lebo lovci vekom získajú uzavreté telo, ktoré ich chráni pred útokmi lovnej zveri. Lovci buď znova otvoria svoje telá, aby pôsobili ako deti, alebo použijú dieťa ako návnadu. Zviera je vábené do blízkosti dieťaťom a následne zviera zabije dospelý lovec. Lovec potom prikáže odniesť korisť domov na chrbte strážneho soba. To zabráni tomu, aby sa zvierací duch pomstil. Zatiaľ čo bude duch ľutovať soba, dieťa sa môže pomstiť dospelému lovcovi za to, že ho oklamal. Lovec preto prosí ducha

o zľutovanie slovami: „Prišiel si ku mne z vlastnej slobodnej vôle, prosím, zľutuj sa a neublížuj mi.“

Kontrastný k tomu je pohľad, ktorý majú kmene *waorani* z amazonského Ekvádoru. Tí sa boja, že môžu byť zabití z pomsty šamanom. Šamani používajú zvieracích duchov pri svojom čarodejníctve. Waorani sa boja týchto zabíjaní, lebo by mohli spustiť nebezpečný cyklus úmrtí. Tento cyklus by pokračoval aj po smrti šamana. Je tu iná logika zvieracieho vedomia než majú evenyovia .

Telo šamana obýva jeho adoptovaný jaguársky duch. V noci sa ľudia vyhýbajú rozhovoru so šamanom, lebo vtedy ich ten duch môže zabiť. Týmto duchom je nutné sa vyhnúť. Duchovia sú ako adoptované deti šamanov. Ak je šaman zabitý, jaguársky duch zabíja z pomsty a hnevu a zo smútku za svojim adoptívnym otcom. Napríklad medzi Inuitmi v severnej Kanade sa vo všetkých fázach lovu robia preventívne opatrenia, aby neurazili ducha zvieratá, ktoré lovia. Keby sa zviera urazilo, lovca by postihlo nešťastie, lebo ho zabil nepatrične. Toto podporuje predstavu, že aspoň v niektorých animistických kultúrach majú zvieratá duchov, ktorí sú nezávislí od ich fyzických tiel.

Animisti veria aj v prítomnosť duchovných síl, ktoré obývajú miesta a oblasti. Obyvatelia Yupik veria, že oceán má oči a všetko vidí. Oceánu sa nepáči, ak ľudia nedodržia prax vyhýbať sa pobrežiu po pôrode, smrti, chorobe, potrate či prvej menštruácii. Keď je oceán rozrušený, zosiela na ľudí katastrofy. Domnievajú sa, že po katastrofe je lepšie oceán nenavštiť, ale počkať do budúcej jari a prísť k nemu až potom. Jar je aj obdobím, keď potápkery prilietajú a vyprázdňujú sa do oceánu, cez jar do oceánu prídu tulene, ktoré zjedia predátori a ich krv nasiakne do oceánu. Podľa lovcov vtedy oči oceánu oslepnú a dá sa bezpečne priblížiť k pobrežiu.

V mnohých animistických kultúrach existuje názor, že v ľudskom tele je viacero duší a niektoré prežívajú aj smrť fyzického tela. Medzi národmi ostrova Nias existujú štyri kategórie duchov: prvý je tieň, druhý inteligencia (títo duchovia zomrú spolu s telom), tretí je opatrovnícky duch, ktorý sa volá begoe, a duch, ktorý sa nosí v hlave (títo prežívajú smrť). Podobné myšlienky majú aj viaceré kmene v juhovýchodnej Austrálii a v Severnej Amerike. Z viery, že duše prežijú smrť, vznikla aj prax rituálov pri hrobách, ako je obetovanie jedla a zapalovanie ohňa na počesť mŕtvych. Duše sa uctievať aj tam, kde nie je kult predkov. Duša nemusí do duchovného sveta, ale ak bola zabitá násilne, môže sa vrátiť a pomstiť. Pomstí sa tým, že identifikuje nepravosť alebo odhalí vrahov.

Alebo sa pomstí sama. Verí sa, že také duše sa stávajú malígnymi duchmi. Napríklad mŕtve dieťa a žena, ktorá zomrela po pôrode, sa stáva pontiakom, duchom, ktorý ohrozujú životy ľudí. Preto ľudia vykonávajú magické opatrenia, aby sa vyhli pomste duchov. V prípade pontiaka dajú Malajzijčania do úst mŕtvolu sklené guľôčky, čím zabránia zhubným výkrikom ich ducha.

Animisti veria, že aj ohne v posvätných ohniskách majú vedomie. K ohnisku sa musia správať s úctou, lebo v ňom sídlia duchovia. Medzi obyvateľmi Nenetskej tundry sibírskeho polostrova Jamal ženy, ktoré sú v produkčnom veku, neprechádzajú posvätným priestorom. Ten priestor sa nachádza pri krbe. Dokonca tam nemôžu vešať spodné oblečenie, aby ho usušili. Muži však ukladajú svoj majetok v tomto posvätnom priestore. Miesto slúži pre hostí a vážených návštevníkov. Krb tu odhaduje schopnosť vecí objektivizovať niektoré rodové vzťahy na úkor iných. Animisti veria, že aj miesta môžu byť naplnené pamäťou. Ako príklad uvedieme pohrebiská mongolských šamanov v severovýchodnej Číne, ktoré boli pokryté mohylami. Konajú sa tam rituály, kde sa čerpá zo síl a spomienok šamanských duchov a budhistických duchov.

Okrem týchto príkladov animizmu existuje aj japonské animistické náboženstvo: šintoizmus. Ide tiež o animistické náboženstvo, pretože verí v duchovnú prítomnosť vo všetkých objektoch. Je tam viacero božstiev, ktoré prebývajú v prírode napríklad v riekach, horách, v stromoch a v kameňoch. Každý objekt, či už živý, alebo neživý, má schopnosť mať v sebe duchovnú podstatu. Šintoizmus je japonské náboženstvo, ktoré znalci klasifikujú ako východoázijské. Pre praktizujúcich je to domorodé polyteistické náboženstvo Japonska a prírody.

Hlavným prvkom jeho viery sú nadprirodzené entity, ktoré sa nazývajú *kami*. Verí sa, že obývajú všetky objekty, vrátane prírodných síl a významných krajinných oblastí. Sú to duchovia, božstvá, mytologické alebo posvätné božské javy. Môžu to byť aj prvky prírody, krajiny, prírodné sily, bytosti a vlastnosti. Sú to vlastnosti, ktoré tieto bytosti vyjadrujú. Môžu byť aj uctievaní mŕtvi ľudia. Mnohí predkovia klanov sa považujú za *kami*. Predkovia sa nimi stali po smrti, ak boli schopní stelesniť ich cnosti už za života. *Kami* sa podľa viery stali cisári, nie sú od prírody oddelení ale pochádzajú z prírody. *Kami* majú dobré, ale aj zlé vlastnosti, sú prejavom *musubi*, a teda vzájomne prepojenej energie vesmíru. Sú príkladom toho, čím by sa ľudstvo malo stať. Obývajú komplementárnu existenciu, ktorá odráža našu vlastnú existenciu. Byť v súlade s úžasný-

mi vlastnosťami prírody je cesta kami. Šintoisti ich v domácich svätyniach hamidana alebo v rodinných svätyniach či dokonca sa môžu uctievať aj vo verejných svätyniach. Kami vo verejných svätyniach uctievať kňazi, dohliadajú na ponuky jedál a nápojov. Uctievať kami toho miesta, cieľom je harmónia medzi ľuďmi a kami, aby sa získalo požehnanie. Okrem toho sú uctievaní aj obradným tancom kogura. Jeho názov pochádza z frázy *kami no kura*, čo označuje prítomnosť bohov. Okrem tohto obradu existujú aj sezónne rituály a obrady prechodu, V šintoizme sa verí v posmrtný život a mŕtvi sa môžu stať tiež kami. Na rozdiel od kmeňových animistických náboženstiev je však šintoizmus oficiálne náboženstvo, ktoré má svoje chrámy a kňazov (Toshio 1986).

Záver

V tejto eseji som sa zaoberal problematikou súčasného animizmu. Animizmus je viera v to, že prírodný svet obývajú duchovia, ktorí sídlia v ľuďoch, zvieratách, ale aj v objektoch. Animizmus je vo filozofii chápaný buď negatívne, a teda tak, že ľudia sa báli prostredia, toto prostredie naplnili duchmi, s ktorými potom chceli mať dobrý vzťah. Alebo pozitívne, čiže tak, že animista má bytostný vzťah k prírode, nevníma prostredie ako ono, ale ako ty.

Animizmus je viera, že prírodný svet obývajú rôzni duchovia a duše. Dušu majú nielen ľudia, ale aj zvieratá, rastliny a kamene. Animizmus bol súčasťou mnohých kultúr a aj dnes je buď súčasťou pôvodných kmeňových náboženstiev, alebo aj tých novodobých. Tie novodobé však majú niekedy skôr formu hylozoizmu, viery, že rozum a cit majú všetky formy hmoty. Medzi moderné animistické náboženstvá možno zaradiť napríklad náboženstvo *wicca*. V animistických kultúrach sa vykonávali a stále vykonávajú rituály, ktorých cieľom je získať priamy kontakt s duchmi.

Pre mnohých moderných ľudí je animizmus príťažlivý tým, že nás učí rešpektovať všetky formy života. Animizmus tak môže zohrať aj dôležitú rolu v ekologickom hnutí. Animizmus pozýva k hlbšiemu spojeniu s prírodou a hlavne k tomu, že prírodu netreba vnímať len ako ono, ale aj ako ty.

Použitá literatúra

- QUIJADA, J. (2022) Do Mountains have soul? In: Sapiens [online] URL: <https://www.sapiens.org/culture/new-animism/>
- ROZENTAL, M., JUDINA, P. (1956): Filozofický slovník. Štvrté vydanie. Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry.
- "Animism", In: Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://iep.utm.edu/animism/>
- PEARSON, J.; ROBERTS, R. H.; SAMUEL, G., eds. (1998). Nature Religion Today: Paganism in the Modern World. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- URODA, T. (1981). "Shinto in the History of Japanese Religion". Journal of Japanese Studies. 7 (1). Translated by James C. Dobbins and Suzanne Gay: 1–21. [doi:10.2307/132163](https://doi.org/10.2307/132163). [JSTOR 132163](https://www.jstor.org/stable/132163).

Marek Mojžiš

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

917 43 Trnava

E-mail: marek.mojzis@tvu.sk

Absurdno ako epistemický motor fascinácie

Roman Pikulik

Abstrakt

Albert Camus hovoril o pocite absurdity ako o rozpore medzi hercom a jeho kulisami. Svet, ktorý sme dokázali vysvetliť, byť povrchnými dôvodmi, sa nám v tomto pociate javí ako zbavený zmyslu a ocitáme sa zoči voči otázke zmysluplnosti existencie. Fillipo T. Marinetti, podobne konštatoval, že obohatenie sveta o novú krásu, krásu rýchlosti spôsobilo kolaps kresťanskej morálky, sám však zvestoval nový vek v identifikácií človeka s motorom. Ukážeme prepojenosť medzi myšlienkovou radou: Absurdno – Rýchlosť – Motor a myšlienkovou radou: Fascinovať – Formulovať – Filozofovať.

Kľúčové slová

pocit absurdity, Albert Camus, Fillipo Marinetti, filozofia, fascinácia

Vykročenie

Keď nám Karl Jaspers otvára brány filozofie, konštatuje, že filozofia budí buď obdiv, ako dôležité úsilie neobyčajných ľudí (gratulujem mimochodom) alebo pohrdanie ako zbytočné táranie kaviarenských elít (Jaspers 1996, 9). Nech už máme bližšie k tej či onej strane, stále o nás platí, povedané s Husserlom, že sme vždy v takom postoji, že zakúšame svet. Postoj má vždy svojho nositeľa a nachádza sa „v priestore.“ Postoj súvisí s okolím, ktoré tvorí sféra časopriestorovej skutočnosti, sféra vecí, ktoré sa stávajú predmetom poznávania a konania. Svet sa nám otvára cez témy. To, že sme vždy už vo svete znamená, že vždy už máme svoje témy. V tematickom postoji sa ponárame do tematických kontextov, ktoré súvisia s okruhom nami vybraných záujmov. Iné témy má kováč, iné učiteľ, či umelec (Vydrová 2010, 38 – 46). Témy súvisia s našimi motiváciami, pričom o motiváciách sa dá uvažovať dvojako: Na jednej strane máme

aktívne motivácie, ktoré spočívajú buď v iných chvíľkových, aktívnych motiváciách, často externých, ktoré možno ďalej rezať a sedimentovať. Na strane druhej je tu niečo hlbšie, pôvodná, pasívna motivácia. Inštinktívny záujem, zakúšajúci záujem či zvedavosť (Vydrová 2010, 57). Práve tu vidíme prvý člen našej rovnice: fascináciu. Fascináciu, ktorá k nám prehovára z dejín Platónovým údivom nad hviezdami (Jaspers 1996, 15). Samozrejme, každé veľké myšlienky znamenajú viac než vedome vyjadrujú (Camus 2015, 19). Pre nás je táto fascinácia známejšia ako zrútenie kulís, keď sa v rutine, ktorej sa tak radi a často podriadujeme ozve ostré „prečo“ (Camus 2015, 21). Práve táto roztržka medzi človekom a jeho životom, medzi hercom a jeho dekoráciami, to je ten pravý pocit absurdity, ako vraví Albert Camus (2015, 14). Pocity, ktorý zatiaľ nemôžeme ani formulovať, no vedie nás. Vedie nás až tak rázne, že aj v známom národe zbabelcov sa nájde nemalá časť bytostí, ktorá si dobrovoľne zvolí investovať päť rokov svojho života, aby profesionálne rozvíjal niečo tak abstraktné ako schopnosť a odvahu myslieť.

Myslenie a jeho úskalia

Tu sa objaví prvá prekážka. Z prvotného nadšenia z voľných rozletov našich úvah sa zrútime do bezodných priepastí jaskýň, kde sa pozeráme na mihajúce tieň sympósií a kúpeľov, v ktorých sa vedú priateľské, hoci uzavreté dišputy o dobrom živote a kráse, či dobrodružstiev, v ktorých sa majstri myslenia pokúšajú aspoň natieniť básnické bytie-vo-svete či prirodzený svet. Nutnosť zvládnuť úvodné poznanie mŕtvych jazykov antického sveta ohľaduplne opomeňme. V najlepšom prípade sa nám po hodinách prechodených v architektonike zmienených textov otvorí zopár jeho kľúčových myšlienok. Väčšinou archetypálna práca študenta filozofie v dobe ekonómie (rozbitej) pozornosti vyzerá tak, že či už pre okolnosti, prokrastináciu alebo množstvo textov väčšinou čítame na pol pozornosti. Následne je ťažké porozumieť či diskutovať, aj keď opomenieme niečo také malicherné, no zato o nič nemenej skutočné ako strach z toho, že sa zosmiešnim myšlienkou, ktorá sa ukáže ako scestná. Tvárou v tvár týmto javom asi neprekvapí, že mnohí sa trápia a štúdium filozofie nakoniec opustia. Veď brožúra odboru nehovorila nič o kvantách útržkov predsokratických textov o ktorých význame sa v lepšom prípade hádajú aj profesori! Prečo sa vôbec treba na rozvíjanie vlastného myslenia brodiť roky v rôznych textoch a konceptoch, ktoré pripomínajú skôr štúdium historických tém, než niečoho dnes relevantného?

Tu nás znovu pouča Jaspers, ktorého môžeme citovať: „Samostatným myslením prichádzame k pravde iba vtedy, ak sa snažíme neustále myslieť zo stanoviska každého druhého. [...] Ak sa pokúsime vážne myslieť to, čo druhý myslel, rozširujeme možnosti vlastnej pravdy dokonca aj vtedy, keď sa mysleniu druhého vzoprieme.“ (Jaspers 1996, 102). Ten, kto filozofuje sa vždy obracia k univerzálnym dejinám filozofie, aby si prešiel tým, čo bolo myslené a navyše, aby spojil vzťahom to, čo pred ním neprišlo do vzájomného kontaktu (Jaspers 1996). Camus nám podobne hovorí, že práve toto volanie po jednote, táto túžba po jasnosti je najväčšou túžbou ľudského ducha. Ak by sa naplnila táto túžba spojiť naše poznanie a svet mierkou 1:1, ľudské blaho by sa mohlo merať blaženosťou nebeských trónov (Camus 2015, 26). Každopádne, práve táto viacročná „prechádzka“ dielami géniov v nás krvopotne a za cenu mnohých hodín spánku kultivuje ďalší člen našej rovnice: schopnosť formulovať.

Konečne teda môžeme tento pocit absurdity, ktorý nás kváril naformulovať, pričom pamätáme na to, že existuje priepasť medzi tým, čo si myslíme, že vieme a tým čo skutočne vieme (Camus 2015, 26 – 27). Dôkazom budiš naša tichá akceptácia myšlienok, ktoré by ochromili náš život ak by sme ich skutočne vyznávali a domýšľali. Obrazu redukcie gravitácie na kvantové polia chápe málokto z nás, to však nevádi. Vybraných treba nechať počítať, čísla musia uháňať!

Futuristicko-technický názor absurdna ako motora fascinácie

Postojme, aby sme formulovali logiku pocitu absurdity, ktorá sa nám ukáže ako vášeň. Povedané s Jaroslavou Vydrovou, zjavuje sa ako „základná motivácia – metaforicky povedané nejaký zážeh motora či prvá iskra zapalujúca oheň, nejaké deziderátum – ako dostatočný spúšťač fenomenologického skúmania.“ (Vydrová 2010, 57)

Absurdno je rozpor medzi bytostným volaním po jasnosti a rozumnosti, nostalgia za tým čo nikdy nebolo a rezolútnym mlčaním sveta (Camus 2015, 36 – 37). Zároveň absurdno nie je ani na strane bytosti, ani na strane sveta, ale povstáva zo súhry, z konfrontácie medzi nimi a závisí na každom s členov tejto konfrontácie (Camus 2015, 30). Navyše tento rozpor, tento zápas má určité predpoklady a síce:

1. Neprítomnosť nádeje a tým aj nostalgie, čo nie je zúfalstvom.
2. Neustále odmietanie, ktoré však nie je askézou.
3. Neustála nespokojnosť, ktorá nie je mladickým nepokojom.

Tieto podmienky musia byť splnené a zároveň nemôžeme absurdnu ani prikyvovať pretože by sa stratila jeho základná dynamika rozporu (Camus 2015, 41). Absurdno by sa ako pojem dalo rozoberať oveľa detailnejšie, pre naše potreby však stačí, že nikdy nemôžeme zodpovedne dospieť k ničomu, čo presahuje smrteľnú hru zdania (Camus 2015, 33).

Toto nie je rezignácia na tvorbu či hodnoty, naopak. Je to pokus o definitívne vyčerpanie poľa možného z vedomým absurdných múrov ktoré nás obklopujú a ktoré môže vidieť jasne len ten, kto ich dokáže opísať. Opis, to je tá najväčšia ťažkosť absurdného myslenia (Camus 2015, 109). Oplatí sa však všimnúť si, že tu neopisujeme niečo materiálne hmatateľné. Opisujeme to, čo je v reprezentácii ako nereprezentovateľné. Opisujeme svet ako emóciu, ako postoj. Nazdávame sa, že prehlásenie diela, respektíve tvorby vlastnej reality za jediný vehikl vďaka ktorému je možné v absurdnom svete zafixovať vedomie, nemá príliš ďaleko od zvolania Fillipa Marinettiho, keď jednej noci prehlásil, že svet bol obohatený o novú krásu, krásu rýchlosti (Marinetti 2009, 51), ktorá nás povedie k absolútnej identifikácii-splynutiu človeka s motorom, živého s neživým (Marinetti 2009, 124). Aj v prípade Futuristov aj v prípade prežitku absurdna potrebujeme dielo, či už ide o knihu alebo auto ako médium nášho vedomia, nášho pohľadu, našej fascinácie. Navyše, ako sme už niekoľkokrát zdôrazňovali, absurdno povstáva ako rozpor, konflikt medzi dvoma činiteľmi. Podobne aj filozofická definícia rýchlosti je vzťahom medzi dvoma javmi, ktorý nám vôbec umožňuje vedomie o nich (Virilio 2006, 12).

Tretí a záverečný činiteľ našej rovnice: schopnosť *filozofovať*. Na záver v duchu futuristického, technického oslobodenia slov Marinetti 2009, 124) skúsme vyjadriť Camusovo absurdno. Podľa *Technického manifestu futuristickej literatúry* (Marinetti 2009, 119 – 125) vyzerá elegantne:

„Bytostné volanie po jasnosti $\neg(\cap)$ „Mlčiaci svet

Zároveň naša prednáška poukázala na dve ďalšie myšlienkové rady. Prvá vyjadruje radu konferencií para/DOXA: *Fascinovať – Formulovať – Filozofovať*. Druhá myšlienková rada iste bežala paralelne s prvou v rýchlom vedomí auditória, nuž ju tu len potvrdíme, keďže si vo vzťahu k prvej právom zaslúži aristofanovské miesto:

Absurdno – Rýchlosť – Motor

Záver

Náš príspevok ukázal aktivitu, schopnosť tématickosť fascinácie ako kľúčovú pre myslenie vôbec, ako motor. Následne sme načrtli pocit absurdna ako rozporu, dynamického zápasu medzi volaním po jasnosti a mlčaním sveta, ktorý však nemôžeme ani odmietnuť, ani prijať. Ide o logiku, ktorá sa nedá vysvetliť logikou, nereprezentovateľné prítomné v reprezentácií samej. Absurdno je sa tak ukázalo byť zrkadlovým odrazom fascinácie. Tieto skutočnosti sme spojili s pojmami rýchlosti v rámci estetiky futurizmu a dromológie. V závere sme sa pokúsili formou futuristického písania vyjadriť myšlienkovú radu načrtnutú ako v abstrakte nášho príspevku, tak v názve konferencie.

Použitá literatúra

- CAMUS, A. (2015). Mýtus o Sisyfovi. Praha: Garamond .
- JASPERS, K. (1996). Úvod do filozofie. Praha: Oikoymenh.
- MARINETTI, T. F. (2009). Founding and the Manifesto of Futurism. In: Futurism: An Anthology. Rainey, L. Poggi, Ch. Wittman, L. eds. London: Wiley University Press. 49 – 53.
- MARINETTI, T. F. (2009). Technical Manifesto of Futurist Literature. In: Futurism: An Anthology. Rainey, L. Poggi, Ch. Wittman, L. eds. London: Wiley University Press. 119 – 126.
- VYDROVÁ, J. (2010). Cesty fenomenológie: Fenomenologická metóda neskorého Husserla. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- VIRILIO, P. (2006). Open Sky. London: Verso Books.

Mgr. Roman Pikulik

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

917 43 Trnava

E-mail: roman.pikulik@tvu.sk

Dialektika entropie: poznámky k topológii času

Attay Kremer

Abstrakt

Táto esej v zásade načrtáva metafyzický systém, ktorý dokáže ontologicky vyjadriť pojem entropie a druhý zákon termodynamiky. 19. storočie predstavovalo dramatickú zmenu našich základných kategórií poznania. Či už z hľadiska metafyziky (dialektický materializmus), alebo fyziky (entropia a druhý zákon termodynamiky), od dôb priemyselnej revolúcie sa pojmy hmoty a času vzájomne preplietajú. V tejto práci skúmam pojem entropie s cieľom formulovať pojem materiálnej, emergentnej temporality. Takáto temporalita je silno nelineárna a nerovnomerne distribuovaná medzi materiálnymi systémami. Mojim cieľom je ukázať dôsledky, ktoré mala priemyselná revolúcia na naše chápanie času. Tvrdím, že na rozdiel od formálneho, lineárneho času Newtonovej mechaniky a Kantovho transcendentálneho idealizmu, entropický čas implikuje svet, ktorý je temporálne neorientovateľný a sebareferenčný v dôležitých aspektoch. Pomocou vybraných myšlienok z Deleuzovej formulácie tretej syntézy času v *Difference and Repetition* (1969), ako aj Žižekovej koncepcie dialektického materializmu z *Sex and the Failed Absolute* (2019), ukážem, ako tieto nesúrodé pojmy materiálneho času vplývajú na topológiu.

Kľúčové slová

entropia, dialektický materializmus, čas, topológia, Deleuze, Kant, Platón

Čo „zhmotňuje“ čas?

Koncept entropie, ktorý vo fyzike pomenováva tendenciu hmoty opotrebovať sa a upadať, bol horúcou témou už od svojho vzniku v 19. storočí. Priemyselná revolúcia a rozšírenie tepelného motora zvýraznili tem-

porálne charakteristiky hmoty, keďže javy súvisiace s teplom zvyčajne spôsobujú ireverzibilnú zmenu, napríklad pri pálení papiera. Entropia je koncept, ktorý má práve túto ireverzibilitu a, ako budem ďalej tvrdiť, aj materializáciu času opísať. Aj keď sa newtonovská fyzika zaoberá pohybmi telies, nevypovedá nič o zmenách, ktoré sú z hľadiska konštitúcie daných telies vnútorné. Hlavnou témou newtonovskej fyziky je gravitačná dynamika, takzvaná nebeská mechanika, čiže pracuje takmer výlučne s pohybom v priestore. Tieto pohyby sú reverzibilné. V tomto teoretickom rámci je čas vzhľadom na pohybujúce sa telesá vonkajškovosťou. Koncept entropie zachytáva temporalitu, ktorá je vzhľadom na materiálne telesá vnútorná. Rozchádza sa s časovou symetriou newtonovskej fyziky. Kvantitatívne zmeny sú reverzibilné a teda sa neviažu na konkrétny smer plynutia času, zatiaľ čo zmeny v kvalite môžu ísť len jedným smerom. Z hľadiska termodynamiky sa kvality nemôžu späťne meniť. Keďže sa Newtonove zákony pokladali za fundamentálne, tento nepomer viedol k vážnej apórii: Ako môže zo zákonov, ktoré nijaké smery nerozlišujú, vyvstať smerovanie času?¹

Tento fundamentálny problém teoretickej fyziky vyvstáva zo zmeny metafyzickej perspektívy vzťahu medzi časom a hmotou. So zmenou roly, akú hrá čas v štruktúre sveta, prichádza aj otázka o pôvode smerovania času. S rozvojom termodynamiky nemôžeme viac chápať čas matematicky: ako niečo čisto formálne a externé voči hmote. Termodynamika vyžaduje chápanie času ako niečoho, čo je inherentne prítomné v princípoch hmoty ako takej. Z hľadiska entropie sa hmota nepohybuje podľa formy času, ako je to v Newtonovej fyzike, ale hmota sama je temporálna. Hmota sa nemení v čase, ale čas mení hmotu.

Cieľom tohto článku je explikovať aspekty metafyziky, ktorá, ako sa domnievam, je implicitne prítomná v tomto opätovnom prepojení konceptov času a hmoty. V dôsledku priemyselnej revolúcie sa klasická perspektíva oddelujúca čas a hmotu radikálne transformovala. Ukážem, že táto transformácia sa v oblasti fyziky najviac prejavuje v koncepte entropie. S nástupom priemyselnej revolúcie a rozvojom termodynamiky boli naše základné pojmy, ktorými poznávame svet, drasticky revidované. V tomto príspevku by som chcel naznačiť niektoré aspekty systematickej metafyziky implicitne prítomnej v entropickej fyzike, ktorá sa rozvinula v dôsledku priemyselnej revolúcie. Idea, že priemyselná revolúcia mohla mať hlboký dopad na tieto základné pojmy (čas a hmota) vychádza z dôsledne marxistického Sohn-Rethelovho pojmu reálnej abstrakcie, ktorým

sa pokúša vyjadriť spôsob, akým režim produkcie formuje naše základné kategórie myslenia.² Ako píše:

Náš výklad tvrdí, že kategórie sú pôvodom historické a prirodzene sociálne. Ovplyvňujú sociálnu syntézu na báze produkcie tak, že kognitívna schopnosť, ktorú vyjadrujú, je *a priori* sociálnou schopnosťou mysle. Hoci sa to môže zdať ako presný opak, nasledovanie princípu *ego cogito...*, našu teóriu zaujíma výlučne otázka formy (Sohn-Rethel, 1978, 4 – 7).

Myšlienka, ktorú tu Sohn-Rethel naznačuje a ktorú ďalej rozvíja v diele *Manuel and Intellectual Labour: A Critique of Epistemology*, spočíva v determinácii fundamentálnych foriem myslenia či kategórií spoločenskými formami produkcie. V adekvátnom vyjadrení ide zrejme o najradikálnejšiu materialistickú inverziu kategórií. Koncept kategórií sa bežne chápe ako niečo, čo určuje objekty myslenia. Zo Sohn-Rethelovho hľadiska nie sú kategórie len konceptuálnym rámcem určujúcim naše myslenie, ale zároveň sú aj sami určované objektmi myslenia. Spoločenské formy produkcie sa odzrkadľujú v kategóriách myslenia – formujú samotný spôsob, akým vnímame svet okolo seba. V tomto duchu je cieľom tohto článku vystopovať dôsledky zmeny, ktorá nastala v našich fundamentálnych kategóriách, konkrétne hlbokú previazanosť hmoty a času objavenú v druhom zákone termodynamiky. Pomocou pojmu entropie, a v kontraste s klasickou perspektívou³ Newtona a Kanta, načrtnem nové obmedzenia našich pojmov hmoty a času. Hoci uznávam nepochybniteľnú hodnotu priemyselnej revolúcie ako historickej udalosti, táto esej sa zameria na systematickejšie a konceptuálne aspekty.

Primárna otázka, ktorá pred nami stojí, znie: Čo získame tým, keď budeme hmotu a čas chápať ako vnútorne prepojené? Ukážem, že zmena fyzikálnych kategórií nemá len radikálne metafyzické dôsledky; tie nás navyše vedú k dialektickému materializmu. A to nie je ani zďaleka len pre to, že príbuzný rámec historického materializmu predstavuje príhodnú výzvu, ako v Sohn-Rethelovom prípade. Ovela dôležitejšie je, že dialektický materializmus je tou metafyzikou, ktorá trvá na ponímaní času a hmoty ako vzájomne imanentných. Hlavná časť tohto článku sa bude zameriavať na opis zmeny medzi klasickou a entropickou perspektívou. Záverečná časť sa pokúsi, odkazom na Žižekovu originálnu vetvu dialektického materializmu, prepojiť entropickú perspektívu s týmto

druhom materializmu. Tento príspevok má teda za cieľ načrtnúť nový spôsob uvažovania o čase z perspektívy entropie.

Klasická perspektíva: nemateriálny čas

Na to, aby sme porozumeli radikálnej zmene v našom konceptuálnom rámci a začali vnímať tvar novej metafyziky, ktorú táto zmena implikuje, musíme začať od klasickej perspektívy. Aj keď Newton mohol byť prvý, kto explicitne formuloval kanonickú perspektívu klasickej fyziky, vezmem si ako jej predstaviteľa Kanta, keďže jedným z cieľov jeho transcendentálnej filozofie je podložiť Newtonovu fyziku metafyzikou. Ako hovorí v *Metafyzických základoch prírodných vied*, „veda o prírode v pravom slova zmysle predpokladá metafyziku prírody“ (Kant, 2004, 5).⁴ Kant je nám najlepším sprievodcom, keďže nám ide o metafyzické dôsledky. Pozrime sa teda na vzťah medzi časom a hmotou v rámci kritickej filozofie.

Kantova teória kognície sa člení na regulatívnu a konštitutívnu. Regulatívna je spojená s rozumom a teda aj so zameranosťou a morálnym uvažovaním. Konštitutívna časť kognície v rámci Kantovho systému, t. j. kooperácia kognitívnych schopností, nevyhnutných na formulovanie úsudku o objektoch možnej skúsenosti, predstavuje porozumenie a intuíciu (obe mediované predstavivosťou). Prvá je všeobecnou a konceptuálnou, kým druhá jednotlivá a senzuálna. Intuícia umožňuje recepciu objektov vo vnímaní, porozumenie je zas minimálnou konceptuálnou formou, nevyhnutnou na usporiadanie týchto objektov v úsudku. Čas po prvýkrát predstavený na začiatku „Transcendentálnej estetiky“ slúži Kantovi na opis funkcií a operácií intuície, pričom sám čas patrí do ríše intuície. Čas nie je vnútorný z hľadiska javov, ale ako forma vnímania je súčasťou rámca, v ktorom sa javy objavujú. Spolu s priestorom nám odhaľuje formu toho, čo znamená javenie, resp. byť vyjavovaným, ale sám je od týchto javov nezávislý. V „Metafyzickom výklade“ času Kant píše:

Čas je nevyhnutná predstava, základ všetkých nazeraní. Vzhľadom na javy vôbec sám čas nemožno odstrániť, aj keď javy možno celkom dobre vyňať z času. Čas je teda daný apriórne. Len on umožňuje skutočnosť javov, ktoré všetky môžu zmiznúť, kým čas sám [ako všeobecnú podmienku ich možnosti] nemožno odstrániť (Kant, 1979, s. 82).

Opakovaním tvrdenia, že čas nemožno odstrániť, zatiaľ čo javy v čase – či už sa javia v tom istom okamihu, alebo po sebe – odstránené byť

môžu, Kant postuluje nezávislosť „objektov“ javenia od formy času, ktorej podliehajú. Pre Kanta je časovosť vlastnosťou kognície, nie vecí, takže je nevyhnutne vonkajší voči tomu, čo sa javí. To, čo sa javí, je však stále formované časom, participuje na ňom a je teda aj obmedzované jeho formou. Vidíme tu predel medzi hmotou a časom alebo medzi formou a javením vecí. Ide o pôvodnú, modernú perspektívu. Naproti tomu napríklad Platón považoval čas za dôsledok pravidelného pohybu hviezd.⁵ Pre Kanta pravidelnosť nevytvára čas, ale čas vytvára pravidelnosť. K času ako takému sa nedostávame prostredníctvom skúsenosti, lebo predpokladom pozorovania simultánnosti a následnosti je, že veci samé by už mali byť simultánne alebo následné. Čas je tak mimo sveta a formuje ho. V tomto sa Kant odvoláva na Newtona, ktorý v slávnom scholii z *Principia Mathematica* píše: „Absolutný priestor zo svojej podstaty vždy ostáva homogénny a nepohyblivý, a to bez ohľadu na čokoľvek vonkajšie“ (Newton, 2021, 16).

Od čoho je však čas oddelený? Použili sme termín „objekty javenia“, no čo pod tým máme na mysli? Neodkazujeme na nejakú masu neformálnych, zmyslových dát či hrubých vnemov. Nie je jasné, či sa vôbec dá hovoriť o čistej, neforemnej hmote, a to tak u Kanta, ako aj principiálne. Chceme sa skôr oprieť o tie koncepty, ktoré sa dajú aplikovať na fenomény, čo nás približujú k tomu, čo nazývame hmotou. Hmota je substantívna, je to vždy sieť kauzálnych relácií a podobne. Tieto vlastnosti sú koncepty, a nie dôsledky – aspoň nie priamo – formy času. Ide skôr o koncepty, ktoré vo všeobecnosti formujú naše myslenie do tej miery, do akej sa dajú aplikovať na objekty skúsenosti. Javy sa „zmateriálnujú“ rodinou kategórií, ktorá sa dá na nich aplikovať a ktorá ich zosúladuje s niečím, čo sa dá rozpoznať ako hmota. Cieľom *Metafyzických základov* je ukázať, ako správne vysvetlené kategórie nášho poznania napĺňajú javy materiálnymi vlastnosťami, ktoré sú podmienkou fyzikálnych vied.

Pre mňa sú tu dôležité dva významy rozpojenia hmoty a času. Prvý spočíva v tom, že čas je formou vnímania a teda je z princípu nezávislý od javov. Druhý sa týka toho, že materiálne vlastnosti sú produktom inej schopnosti kognície. Ako také sa nezjavujú vo vnímaní, ale sú syntézou porozumenia. Domnievam sa, že Kant hovorí o tom, že materiálne hmoty sa nedá získať zmyslami. Inak povedané, „nič sa nedá pociťovať ako hmota“. Niečo sa nám javí ako materiálne práve vďaka spôsobu usporiadania našich emócií. Javí sa to ako materiálne, lebo o ňom ako o materiálnom premýšľame. Materiálna vec sa musí chápať v rámci poľa

vzájomného ovplyvňovania, kde spôsobuje pohyb a kde je tento pohyb spôsobovaný niečím iným a musí tieto zmeny zniesť. Túto potrebu vzájomného ovplyvňovania nájdeme v tom, že Kant reflektuje mechaniku ako explikáciu kategórií vzťahov (Kant, 2004, 75 – 92). Ide o zjavný protiklad voči času, ktorý je nám okamžite daný vo všetkých veciach. V prostom vnímaní nemôžeme cítiť, či je niečo materiálne, ale môžeme cítiť, že je to temporálne, že sa to podriaďuje forme času.

Čas a hmota sú konceptuálne rozpojené, lebo vyjadrujú iné vlastnosti myslenia. Sú vzájomne nezávislé. A nielen to; je tu jasná hierarchia – čas je hmote nadradený. Čas riadi svet vecí a je voči nemu vonkajší. Aby sme tomu porozumeli, spomeňme schematizmus.⁶ Hoci sú porozumenie a intuícia heterogénne, musia sa spojiť v determinatívnom úsudku, ktorý vždy podriaďuje partikulárne pod koncept („toto je stolička“). Teda existuje nejaká spoločná oblasť alebo prinajmenšom vlastnosť kognície, ktorá prekonáva priepasť medzi porozumením a intuíciou. V Kantovej formulácii je to práve imaginácia vedená formou času, ktorá spája zmysly a koncepty. Koncepty sa syntetizujú v čase – čiže sa aplikujú, ak spájajú viaceré po sebe nasledujúce skúsenosti – a konkrétnosti vždy participujú na formovaní času. Čas je tak nie len vnímateľný, ale zodpovedá aj za prepojenie zmyslového s konceptuálnym. Pre naše ciele to znamená, že materialita vecí sama seba vyjadruje v čase. Nielenže sú tieto veci temporálne, ale ich temporalita je podmienkou ich materiality. Skrátka, hmota by nebola hmotou, keby sa nemohla pohybovať ako hmota. Vidíme teda, že aj keď majú čas a hmota rozdielny pôvod a sú vnímané rôznymi kognitívnymi schopnosťami, hmota je podriadená času a materialita sa môže manifestovať iba vďaka forme času. Všimnime si tiež, že ontologická priorita času je zaujímavou črtou Kantovho transcendentizmu, ktorú nezdieľa Newton či všeobecne klasická fyzika. Pre Kanta je čas ontologicky prvotný, zatiaľ čo vo všeobecne klasickom chápaní sú čas a hmota jednoducho od seba nezávislé.

Kant je newtonovec, respektíve jeho perspektíva patrí do klasickej fyziky v tom zmysle, že chápe čas ako takmer čisto matematickú vec. Ide o indiferentný, všeobjímajúci poriadok vecí a hmoty. Hmota a čas patria do rôznych oblastí – jedno je menom pre nejaké zoskupenie vlastností, druhé je zas nevyhnutná formálna skúsenosť. Kľúčové je to, že rozpojenie času a hmoty nám nedovoľuje na základe tohto rámca pochopiť ireverzibilnú zmenu. Ireverzibilná zmena posúva zmenu do roviny mierky času, ktorá s ním pobýva a významne ho určuje. Pokiaľ sú tieto

dva elementy oddelené, čas má prednosť, každá zmena je zmenou miesta, lokomóciou, lebo čas nemôže nikdy „vstúpiť do“ vecí. Táto čistá, konceptuálna hranica sa rozrušuje javmi spojenými s teplom. Termodynamické javy nám ukazujú, že čas musí byť veciam vnútornejší, než aby bol len ich formou – veci sa musia premiešavať s vlastnou temporalitou. Ak je entropia – vnútorný úpadok hmoty – pôvodom šípkou času, tak čas musí byť v nejakom význame produktom materiality. Mali by sme teda presnejšie formulovať to, ako pojem entropie a druhého zákona termodynamiky spochybňujú klasickú perspektívu.

Predstavenie druhého zákona

Entropia je notoricky unikajúci koncept. Aj keď o ňom bolo popísané množstvo strán, jeho znepokojivá rozľahlosť sťažuje jasné uchopenie. Na správne pochopenie entropie treba spojiť fenomenologickú termodynamiku, štatistickú mechaniku a teóriu informácie – a následne zjednodušiť tento spoločný náhľad do jednoduchého konceptuálneho jazyka. Chcel by som síce povedať o entropii niečo zmysluplné, no na takýto ostrý náhľad nemám dostatok síl, takže sa obmedzím len na určitý aspekt druhého zákona termodynamiky. Ak je pravdou, ako tvrdím, že v perspektíve klasickej fyziky je temporalita podmienkou materiality, druhý zákon je inverziou tejto podmienky. Tvrdím, že druhý zákon nás nabáda vyhlásiť materialitu za podmienku temporality.

V prvotnej a najprimitívnejšej konceptualizácii sa entropia – pôvodne nazývaná „transformačným obsahom“ [*Verwandlungsinhalt*] – definuje nasledujúcou rovnicou:

$$dS = \int \frac{\delta Q}{T}$$

V tejto rovnici je δQ element tepla vyžarovaného telesom, T je absolútna teplota telesa a dS je zmenou entropie. Formuláciu zapísal v roku 1862 Rudolf Clausius pričom ju aplikoval na reverzibilné procesy, hoci vychádzal z nereverzibilných procesov.⁷ Inak povedané, systém v termodynamickovej rovnováhe bude inklinovať k maximálnej entropii. O tri roky neskôr založil pojem entropia z gréckeho *en- τροπή*, čo znamená „byť v smere“ (doslova „v nasmerovaní“). Idea tohto pojmu má vyjadrovať, že hmota ako taká má charakter nasmerovania. Javy tepla odhaľujú transformačnú stránku hmoty, ktorá zakladá štruktúru vecí. Táto transformačná stránka zakladá a formuje plynutie času. Entropia ukladá veci do

plynutia času, lebo vždy môžeme hovoriť o tom, že prešiel nejaký čas, keď povieme, že sa zvýšila entropia. Zvýšenie je tu mierou ireverzibility.

Odložme na okamih epistemologické otázky a otázky súvisiace s vedeckými interpretáciami týchto myšlienok a zotrvajme na chvíľu pri dôsledkoch pojmu, ktorý viedol Clausiusa. Strata energie, ktorú pozoroval nebola vôbec ničím náhodným, ale poukazovala na nejakú kľúčovú charakteristiku hmoty. Zdalo sa, že všetka hmota nevyhnutne podlieha skaze. Brilantnosť výrazu „entropia“ spočíva v tom, že poukazuje na nečakaný zvrät. Mohli sme totiž povedať, že všetka hmota podlieha skaze, lebo temporalita je jej podmienkou. Všetky veci existujú v čase a musia zaniknúť. No Clausius sa vydal opačným smerom, keď použil termín „entropia“ na kvantitatívnu stratu energie a nazval ju tým „čo dáva veciam nasmerovanie“. Nabáda nás uvažovať o tom, že materialita je podmienkou temporality, že skutočnosť plynutia času v jednom smere, a nie v nejakom inom, nie je vlastnosťou transcendentálnej konštitúcie javov, ale formálnou črtou, ktorá imanentne vychádza z hmoty. Je to vlastnosť hmoty, ktorá nám určuje jeden smer, nie rôzne nasmerovania, a práve to z materiality robí vlastnosť.

Musíme si podržať kľúčovú teoretickú myšlienku, že entropický svetonázor je materializáciou času. Umiestnením entropie do centra nášho konceptuálneho poľa pochopíme čas ako črtu hmoty. Výzvou tohto metafyzického myslenia je uvažovať o čase ako niečom, čo riadne patrí k hmote bez opustenia jeho formálnej črty. Pravda, ide o imanentný, nie transcendentálny pojem času. To nás však neoprávňuje nebrať do úvahy fakt, že tak následnosť, ako aj simultaneita nie sú pre seba ani osebe sebestačné. Bolo by príliš jednoduché a unáhlené odpísať formálnosť ako takú tým, že čas vyhlásime za imanentný. Ide tu o pochopenie času ako formy, ktorá emerguje z hmoty, v protiklade k forme, ktorá je na ňu nasadzovaná (napríklad transcendentálnym subjektom). Takto pochopený čas nie je lineárna, rovná čiara udalostí s jednoduchou minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou.⁸ Ak má čas vychádzať z hmoty, musí byť ako ona: lokálny a nejednotný.

Ak hovoríme o entropii trochu esencialisticky, môže nás to zvädzať k tomu, že táto nasmerovanosť hmoty je jednotná. Konkrétne, že všetky veci jednotne inklinujú k úpadku. Nie je to tak. Sú prípady, v ktorých sa entropia systémov znižuje. Ak do systému vložíme prácu, môžeme znížiť entropiu – alebo zvýšiť inverznú kvantitu, niekedy nazývanú negentropia. Znižovanie entropie je bežnou charakteristikou chladiacich systé-

mov a, čo je ešte zaujímavejšie, živých systémov. Prvýkrát ju takto použil Erwin Schrödinger v diele *Čo je život?*, v ktorom sa pokúsil vyložiť život ako fyzikálny jav.⁹ Z matematického hľadiska je entropia nejednotným skalárnym poľom, funkciou, ktorá sa mení z miesta na miesto, zvyšuje a znižuje sa rôznymi hodnotami v odlišných časoch a miestach a v rôznych systémoch. Každý systém, každá jeho časť a každý mechanizmus má inú entropiu, iné smerovanie a intenzitu zmien entropie. Hmota ako taká je hlboko heterogénna. Živý systém je z podstaty iným druhom hmoty – organickej – na rozdiel od mŕtveho tela, parného motora či planéty. Ak je čas, ako tvrdíme, formálnym nasmerovaním, ktoré vyvstáva z hmoty a vnútorne v nej existuje, treba ho chápať ako nerovnomerne distribuovaný, s rôznymi tempami a smerovaním na rôznych miestach.

Z vyššie povedaného vyplýva, že aj keď chceme uchovať niečo z formálnosti v opise materiálneho – či entropického – času, musíme opustiť hlavnú charakteristiku formálnosti: uniformitu a homogenitu, myšlienku, že veci s určitou formou sú v nejakom zjavnom zmysle identické. Ak už čas nemôžeme chápať ako vonkajší vzhladom na veci, ale má byť postavený ako niečo, čo je im vnútorné, musí byť tak nejednotný a premenlivý ako javy samotné. Čas tak vyvstáva ako svojrázna a konkrétna črta, maniera každého charakterizovateľného kúska hmoty, ako nejaká univerzálna a homogénna vec.

Spomeňme si na často citovanú myšlienku Williama Gibsona: „Budúcnosť je už tu – je len nerovnomerne distribuovaná“ (Gibson, 2003). Domnievam sa, že ide o presné načrtnutie entropického myslenia, respektíve o materiálne uchopenie času. Ako totiž naznačuje tento výrok, čas nie je nepodobný ničomu ako éter či kapitálu tečúcemu z miesta na miesto naprieč societou. Budúcnosť môže byť importovaná a exportovaná, čas sa môže spomaliť alebo zrýchliť. Vidíme tu implikáciu úplného protikladu vyššie spomínaného citátu z Kantovej „Metafyzického výkladu času“. Z hľadiska entropie by sme mohli povedať, že ak sa anulujú javy (hmota), anuluje sa i čas; kde niet hmoty, tam niet ani času. V tomto zmysle sa „čas zhmotňuje“ (*time matters*). Čas bez hmoty je ničím. A navyše existuje hmota bez času. Hmota môže byť v dokonalej rovnováhe, úplne statická a nemenná v stave maximálnej entropie. V tom prípade by *de facto* bola mimo času. Čas však nikdy nemôže byť mimo hmoty. Kantov metafyzický výklad sa tu úplne obracia. A tak je tu otázka: Aká je forma materiálneho času?

Reformovaný čas

V otázke formy materiálneho času sa zaoberáme formou, ktorá emerguje z heterogénnej hmoty. Ide o to, ako sa môže forma „vytepať“ z hmoty samotnej, než by sme ju na ňu mali nasadzovať. Z tohto pohľadu môžeme Kantovu a Newtonovu perspektívu zaradiť pod všeobecne aristotelovskú líniu myslenia. Ide o hylomorfné nazeranie na čas. Čas je formou javov v tom zmysle, že sú tu najprv javy vecí a potom je tu ich forma, ktorá má ontologicky odlišný pôvod. Z tejto perspektívy sú od seba forma a hmota vzájomne nezávislé. Ako hovorí klasický aristotelovský príklad, máme drevo a máme formu domu. Drevo existuje nezávisle od domu a idea domu je ako forma nezávislá od dreva v myšli remeselníka.¹⁰ Ak trváme na chápaní času ako niečoho, čo emerguje z hmoty a je jej imanentné, aristotelovská perspektíva nie je pre nás. Nám ide o genetický pojem času, respektíve o explikáciu toho, ako temporalita emerguje z materiality – ako hmota generuje čas.

Ontologická problematika generatívnosti – problém ontogenézy – má bohatú históriu, ktorá siaha až k Anaximandrovi. V modernom myslení ho najplodnejšie rozpracovali Simondon a Deleuze. Oboch spája presvedčenie, že tradičná ontológia – ktorú môžeme všeobecne označiť za aristotelovskú či hylomorfnú tradíciu – schádza na scestie, keď uvažuje o forme a hmote ako oddelených veciach, ktoré sa spájajú v konštitúcii určitej veci, napríklad dreveného domu. Ak chceme vysvetliť individualitu, musíme vysvetliť procesy individuácie, do ktorých sú forma a hmota neoddeliteľne zapojené. To znamená, že proces, ktorým sa niečo stáva tým, čím je, je neoddeliteľne prepojený s formovaním, ktoré je svojej hmote imanentné. Hylomorfný model ponúka takýto obraz: remeselník prístupuje k materiálu s jasnou ideou, čo s ním chce spraviť, a pracovným procesom mu túto ideu vnúti. Z ontogenetickej perspektívy má práca remeselníka aspekt dialógu: ide o vzájomnú choreografiu, v ktorej remeselník odpovedá hmote a pokúša sa odhaliť formy a potenciály, ktoré v sebe ukrýva. Hmota každému pokusu remeselníka ihneď odpovedá – jedno mu dovolí, iné nie a ďalšie len s veľkou námahou atď. Medzi formou a hmotou prebieha súhra. Simondon nám tu dáva za príklad kríšťalizáciu, proces, v ktorom hmota dostane transformáciou novú formu inak, než externým nátlakom.¹¹ Ide skôr o aktualizáciu niečoho, čo existuje ako potencialita v rámci hmoty, a vyvstane to z jej vnútra.

Hoci sa Simondonova práca na ontogenéze pohybuje v rámci otázok technológie a informácií postmetafyzickou cestou, ktorú otvorila kyber-

netika¹² – nevenuje sa kategóriám času, priestoru, kauzality atď. Deleuze v nadväznosti na Simondona vidí v pojme ontogenézy cestu k prehodnoteniu tradičných metafyzických hodnôt. Jeho práca nie je prehodnotením Aristotelovho chápania umenia [τέχνη], ale pokusom obrátiť celý Kantov transcendentálny projekt. Z Deleuzovho hľadiska je pre projekt ontogenézy nevyhnutné zopakovať Kantovu kritickú filozofiu z miesta jej zrodu.¹³ Nemôžeme začať v skúsenosti oprávnenej každodennosti, musíme skúmať problematické a radikálne skúsenosti, z ktorých sa práve môže skúsenosť každodennosti zrodiť. Práve z tohto bodu začína jeho všeobjímajúci transcendentálny empirizmus a imanentná metafyzika.

S ohľadom na vyššie povedané by malo byť zrejmé, že by sme sa pri vypracovávaní otázky času po entropii mali držať cesty ontogenetického projektu. Základ pre tento nový pojem času, pre toto povestné „obrátene Kanta na hlavu“, sa najjasnejšie črtá u Deleuza. Musíme si však uvedomiť kľúčový rozdiel: Ontogenéza sa zaoberá vychádzaním do bytia. Ide v nej o to ako sa formy zhmotňujú. No koncept entropie, ktorý vedie toto navrhované prehodnotenie času, je konceptom úpadku, je skôr vychádzaním z bytia, než vychádzaním doň. V entropii nejde ani tak o perspektívu zrodu, ako o perspektívu úpadku. Čas vystupuje ako imanentný hmate preto, lebo hmota v sebe a zo seba upadá. Takže temporálna forma sa neobjavuje pri zrode individua, ale manifestuje sa skôr v jeho smrti.¹⁴ Pre naše ciele v nadväznosti na Deleuzov projekt ukážeme, že forma môže byť pre hmotu nerozlučne imanentná. No v protiklade k nemu chcem zdôrazniť, že táto nerozlučnosť vyplýva z faktu úpadku, nie vzniku.

Na to, aby sme správne charakterizovali Deleuzovu ontogenézu, museli by sme jej zrejme venovať niekoľko knižných kapitol, zvlášť ak by sme chceli prebrať len časť Deleuzových myšlienok mimo ich kompletného rámca. Rád by som tu aspoň v hrubých rysoch načrtnol Deleuzovu perspektívu, aby sme videli, ako chápe v tomto kontexte vznik formy. Bežná interpretácia Deleuza ako filozofa diferencie tu triafa kliniec po hlavičke. Keďže imanentný obsah je z hľadiska identity prvotným a teda je diferenciou ako takou, formálne a univerzálne črty zvyknú vychádzať z čistého, imanentného obsahu. To, čo myslíme ako hmotu, by malo byť z hľadiska deleuzovskej perspektívy poľom čistých diferencií – absolútnej heterogenity. Nemôžeme ho však myslieť ako homogénny chaos, hoci nás k tomu zvädza naša intuícia, lebo taký obraz implikuje, že každá jeho časť je v určitom zmysle zhodná s inou jeho časťou. Ide o základný predpoklad formy – o formu identity. Ak má byť forma vskutku pova-

žovaná za niečo vonkajšie voči hmote, čistá hmota musí byť všade heterogénna – iná voči sebe. Túto heterogenitu nemôžeme brať ako univerzálnu, akoby každá diferenciacia bola v istom zmysle rovnakého druhu, ide skôr o čistú diferenciaciu, ktorá sa prejavuje cez hmotu. Dve diferenciácie nie sú rovnakého druhu, lebo aj keď sú v istom zmysle diferenciáciami, tušíme, že každá je opakovaním inej diferenciácie. Jedna diferenciácia vyvoláva a oživuje inú. Podobne sa na seba odvolávajú dvaja herci stvárňujúci postavu Hamleta, či dve reprodukcie Hamleta, pričom z princípu nie je jedna nadradená tej druhej (Deleuze, 1994, 9 – 11).

V porozumení forme ako niečomu imanentnému hmote sa spája diferenciácia a opakovanie, pojmy Deleuzovho kľúčového diela. Jeho hlavnou myšlienkou je, že jednotnosť, ktorá sa bežne spája s formou, nespočíva v pojme identity, jednote manifestovanej vonkajšiemu pozorovateľovi, ale je sama v sebe vyjadrením vnútornej diferenciácie. Koherencia sa dosahuje odlišením sa od prostredia, ako aj odlišením vnútorných súčastí v rámci X. Aj keď Deleuzovo myslenie je dostatočne abstraktné na to, aby do tohto rámca poňalo takpovediac všetko, Simondon ho modeluje na organizmy a stroje. Tak môžeme hovoriť napríklad o organizme jednotnom v jeho bytí organizmom, lebo je diferencovaný dvojako – od svojho milieua na jednej strane, a hostením diferencovania orgánov na druhej. Jeho jednotnosť je prvotnou diferenciáciou: diferenciáciou jeho súčastí a diferenciáciou vo vzťahu k svetu. Z genetickej perspektívy nevyjadrujú diferenciácie prvotnú jednotu, jednotu tu vyjadruje dvojaká diferenciácia.

Pozrime sa teraz z tohto metafyzického rámca na to, ako pojem „seba-inakosti“ (*self-otherness*) ako primárna ontogenetická diferenciácia môže aktívne ovplyvňovať formovanie času. V tretej syntéze času, kľúčovej pasáži kapitoly „Opakovanie osebe“ v diele *Diferencia a opakovanie* Deleuze rozoberá práve tento problém. Spomína jeden zo štyroch poetických aforizmov, ktorými uvádzal Kantovu filozofiu: Rimbaudovo *Ja je niekto iný*. Deleuze tvrdí, že Kantovo transcendentálne nazeranie času sa zakladá na fundamentálnom rozdelení ega či empirického ja, a Ja či transcendentálneho Ja. Čas vzniká ako mediátor medzi aktívnym, určujúcim Ja, a pasívnym, určovaným egom. Ako píše:

Ja a Ego sú takto oddelené hranicou času, ktorá ich spája pod podmienkou fundamentálnej diferenciácie... Som od seba oddelený formou času a napriek tomu som jednotný, lebo Ja nevyhnutne ovplyvňuje túto formu vykonávaním jej syntézy a Ego je nevyhnutne ovplyvnené ako obsah v rámci

tejto formy... Určené ego predstavuje určenie ako to Druhé... Toto je vlákno času (Deleuze, 1984, viii – ix).

Kľúčovou myšlienkou tu je, že Kantov lineárny a formálny čas nemusíme brať ako jednoducho daný transcendentálnou subjektivitou. Prihliadnutím na vzťah medzi egom a Ja v rámci Kantovho systému môžeme získať genetickú podmienku pre čas ako prázdnu formu. Sprostredkovaný predel medzi aktívnym a pasívnym je v Deleuzovej interpretácii podmienkou prázdnej formy. Ide tu o inverziu Kanta: začíname pri rozdelení ja, a nie pri podmienkach vnímania, a toto rozdelenie nevyplýva z týchto podmienok, ale naopak. Toto rozdelené ja predurčuje možnosť foriem vnímania. Tvrdím, že práve toto je onen nevyhnutný zvrat, ktorý nám umožní splatiť entropii metafyzické účty. Ešte skôr, ako preložíme tieto idey z inherentného rozdelenia subjektu do inherentného rozdelenia hmoty, povedzme viac o tom, ako toto rozdelenie vedie k lineárnej, prázdnej forme času.

Deleuze dáva do kontrastu Hamletov „vyklbený čas“ s bežnou myšlienkou Grékov – explicitne formulovanou v 12. knihe Aristotelovej *Metafyziky* a v Platónovom *Timaiovi* –, že čas je podriadený kruhovým pohybom nebeských telies. Čas pre Grékov nie je formálny ani transcendentálny: patrí svetu javov. Pravidelnosť planét, z ktorej vyplýva pravidelnosť ročných období, zakladá plynutie času. V tejto koncepcii je čas prepojený, sklbený so svetom. „Toto sklbenie,“ píše Deleuze, „je tým, čo zabezpečuje podriadenie času... [tomu], čo ho meria“ (Deleuze, 1994, 88). Naproti tomu, Kantov čas je vyklbený v tom zmysle, že je „oslobodený od udalostí, ktoré tvorili jeho obsah, jeho vzťah k pohybu sa prevrátil“ (Tamže). Formálny čas, nezávislý od udalostí, je temporalitou, ktorá nás nemôže nikdy priviesť na začiatok. Nie je to, ako v prípade Grékov, čas čistého opakovania, večného návratu, ale čas postupu a objektivity. Pýtame sa, čo zabraňuje svetu, aby sa vrátil a zložil späť do seba? Z Deleuzovho hľadiska je to vnútorné rozdelenie. To, čo sa stane „seba-diferencovaným“ (*self-differentiated*), sa nemôže vrátiť, nemôže byť v kolobehu ročných období, ale musí sa v samotnom pohybe „seba-diferenciácie“ oddeliť od sveta, v ktorom začalo. Formálny čas je časom odcudzenia (*self-othering*) a toto odcudzenie znemožňuje večný návrat rovnakého – všetko sa musí vrátiť inak – veci sú nútené napredovať.

Ako si teda máme toto predstaviť vo vzťahu k hmote? To je ťažká otázka, ktorá vedie k dramatickej zmene perspektívy. Nejde tu len o nejaký

materialistický obrat, hovoríme o materializme vystriedania. Naša otázka totiž implikuje, že subjektivitu vo všetkých jej vzostupoch a pádoch, nádejach a snoch možno nahradiť nejakou formálnou analógiou, úplne materiálnymi systémami. Otázky vzťahu medzi hmotou a subjektivitou sú mnohoraké a netrúfam si nádejať sa, že čokoľvek, čo tu poviem bude vyčerpávajúce. V záujme línie myslenia, ktorú tu rozvíjam, by som však rád opísal vyššie spomenutú materiálnu analógiu, pričom na čas odložím kritické, otvorené otázky spojené s týmto postupom. Ak máme rozdelenie medzi egom a Ja formulovať materialisticky, musíme nájsť perspektívu, v ktorej je materiálny systém zároveň aktívny aj pasívny, určený aj určujúci. Napísal som, že materiálne telo musí byť konštituované dvojakou diferenciáciou – vnútornou medzi orgánmi, a vonkajšou od svojho milieua. Nazdávam sa, že vnútorná diferenciácia je sľubnou cestou pre našu formálnu analógiu. Dôvodom je, že orgány či časti tela sú s ním previazané ako aktívne časti na pasívnom, konštitutívnom pozadí a keďže telo samo sa vzťahuje na svoje milieua ako aktívny agens v pasívnom svete. Zdá sa, že môžeme myslieť na jednej strane teleso a prostredie ako empirické ja – ego – reprezentáciu materiálneho systému, v istom zmysle jeho stopu, zatiaľ čo na strane druhej jeho časti a telo ako aktívne, transcendentálne ja, ktoré môže určovať vlastnú prítomnosť vo svojom svete.

Z tejto perspektívy vidíme materiálne systémy aj transcendentálne subjekty vždy v dvojakom procese predurčovania a predurčeného, konštituujuceho a konštituovaného. Táto dvojaká aktivita vedie každý materiálny systém k privátnej forme času. Každý systém a každá jeho časť – ktorú, samozrejme, tiež možno chápať ako systém – zahŕňa rozdelenie medzi aktívnym a pasívnym. Čas vždy vzniká v sprostredkovaní medzi týmito „stranami“ pre každý systém zvlášť. Jeho forma je vlastná konkrétnemu systému a len jemu. Každé sprostredkovanie potrebuje formu a dva systémy, ktoré sa na seba nijako nevzťahujú, nemôžu mať rovnakú temporalitu. Temporalita, ktorá vzniká z materiality, nemôže byť tak pre Kanta, ako i pre Deleuza, jednotná a univerzálna, lebo ju nekonštituuje nezávislý pozorovateľ. Každá diferenciacia v materiálnom svete je sprostredkovaná temporálne a musí pre seba udržiavať privátnu časovosť. Čas neexistuje, existujú iba formy časovostí. Kľúčovým rozdielom medzi transcendentálnou a materiálnou perspektívou je, že matéria vždy hovorí o čase v pluráli. Heterogenitu hmoty treba chápať ako hmlovinu heterogénnej rodiny temporalít s jedinečnými formami a trvaním pre každý systém.¹⁵

Z materialistickej perspektívy je toto „seba-odcudzovanie“, ktoré je pre Deleuza podmienkou zrodu, skôr podmienkou úpadku. V ontogenetickom rámci je diferencia vecou prvotnej individuácie a zodpovedá za formy vecí, ich aktuality a schopnosti. No v rámci hmoty sa diferencie najvýraznejšie prejavujú v úpadku, keď sa konštitučné časti materiálneho tela rozpoja a ono sa rozloží do svojho prostredia. Z hľadiska štatistickej interpretácie entropie sa úpadok chápe ako tendencia prejsť do plynného skupenstva – rozplynúť sa. V úpadku miznú štruktúry vecí a tieto sa rozpadajú na základné častice. Formálny čas, ktorý nám hovorí, že veci napredujú z perspektívy entropie, koreluje z dekompozíciou, a nie zo vznikáním. Deleuze v 5. kapitole *Diferencie a opakovania* charakterizuje tento aspekt entropie ako rozsiahlu kvantitu určenú čistou vnútornou diferenciou. Patrí k smerovaniu priestoru a času, rovnako ako k teplu a tlaku. Ide o rozľahlosť, ktorá sa prejavuje s intenzívnou kvantitou, z čistej energie čistej diferencie. Deleuze píše: „[E]ntropia je extenzívny faktor, ale vo všetkých ostatných extenzívnych faktoroch je rozšírením alebo ‘explikáciou’ implikovanou v intenzite, pričom táto intenzita neexistuje inak, než v implikácii.“ Ako „implikovaná rozľahlosť“ entropia naznačuje možnosť všeobecného pohybu časopriestoru, v ktorom sa všetko pohybuje od konkrétnej diferencie, z ktorej vzniklo. V tomto význame vyjadruje diferenciu, ktorá odlišuje od seba rôzne extenzívne kvantity. Ako hovorí: „[Entropia] umožňuje všeobecný pohyb, v ktorom sa to, čo je implikované, explikuje či rozširuje“ (Deleuze, 1994, 229).

Dialektické spojivo

V tomto príspevku som rozpovedal dva paralelné príbehy o povahe času, pričom oba som zakončil hrubým načrtnutím materiálneho času. Prvý príbeh hovoril o dejinách fyziky od Newtona ku Clausiovi, kde prechod od pravidelného pohybu hviezd k vnútornej dynamike tepla priniesol potrebu nájsť vlastnosť matérie, ktorá môže usporadúvať udalosti. Druhý príbeh hovoril o filozofickej ceste od Kantovho formálneho, transcendentálneho času k Deleuzovej genetickej perspektíve, kde čas vzniká zo seba-odcudzovania. Dôležitý rozdiel medzi týmito príbehmi je, že v tom filozofickom nachádzame skoršiu pozíciu – pozíciu Grékov. Je dôležité mať na pamäti, že keď hovorím o obrátení klasickej perspektívy, tak tá je už prevrátená. Kantovskú formu času možno získať tak, že prevrátime platónsku formu času jej oddelením od pohybov nebeských telies a trvaním na tom, že patrí subjektu nezávislému od sveta. Natíska

sa tu otázka: Nie je materiálny čas, ktorý som tu opísal, jednoduchým návratom k Platónovi? Nie je perspektíva, ktorú som tu predstavil, čisto temporalitou, ktorú reguluje hmota tak ako v prípade nebeských telies?

Odpoveď je, samozrejme, nie. Trvám na tom, že toto dvojité obrátenie Platóna nás od neho vzd'ahuje, ako sa len dá. V tomto zmysle je hľadanie a formulácia pojmu materiálneho času, ktoré tu rozvíjam, dialektické. Zaujal som dialektickú perspektívu, v ktorej každý opis času nie je nejak negovaný nasledujúcim opisom, ale líši sa od neho určitým, konkrétnym spôsobom. Platónsky čas ako taký negovaný nie je, ale konkrétny aspekt, jeho previazanosť na javy, už negovaný bude. Z toho vyplýva, že tak platónsky, ako aj kantovský čas sú pravidelné. To, čo je v kantovskom čase negované, nie je sprostredkovanie konštitučného predelu, ale jeho apriórnej povahy. Trvaním na perspektíve, v ktorej čas vychádza z hmoty, sme ju špecificky prepojili s časom ako takým. Entropický čas nie je podriadený pravidelným javom, nie je platónsky, ale vychádza zo všetkých materiálnych systémov a je teda silne nepravidelný. Z tohto vyplýva, že môžeme entropiu pokladať za dialektickú koncepciu času, ktorá dôrazne neguje tak platónsky, ako aj kantovský čas.

Kľúčovým dôsledkom silnej neregularity materiálne emergentného času je, že nám nedovoľuje chápať svet ako temporálne orientovaný. Nemá jednosmerný čas. Ak totiž druhý termodynamický zákon v mojej interpretácii vedie k tomu, že smerovanie času je zvyšovaním entropie, potom z toho vyplýva, že znižovanie entropie je to isté ako cestovanie späť v čase. A ak je entropia, tak ako všetky materiálne vlastnosti, heterogénna a premenlivá, možno uznať, že niektorým systémom sa entropia znižuje, kým iným zvyšuje. Smerovanie času nemôže byť rovnomerne distribuované – na niektorých miestach smeruje dopredu, na iných dozadu. V jazyku matematiky sa neschopnosť univerzálne určiť smerovanie v rámci určitej množiny nazýva neorientovateľnosť. Keďže podľa toho, čo sme vyššie načrtli, nemôžeme jasne určiť univerzálne, temporálne smerovanie sveta, dá sa povedať, že svet je temporálne neorientovateľný. Naše opätovné spojenie času s javmi sme spravili trochu našikmo a nerovnomerne, akoby sme vyrábali Möbiovu pásku.¹⁷

Aj keď tento opis zahŕňa lokálne systémy, je tu ešte otázka univerza ako celku – globálnej entropie. Táto otázka je kľúčová, no nemôžem sa ňou teraz zaoberať. Detailnejšie ju rozoberiem inde. Pre ciele tohto článku stačí povedať, že otázka globálneho či univerzálneho smerovania závisí od našej schopnosti chápať univerzum ako totalitu. Dávať sa naň takpovediac

z božskej perspektívy. Skutočný fyzický pozorovateľ môže zmerať len entropiu kváziizolovaných systémov, nie entropiu univerza ako celku. Každý pojem globálnej entropie sa zakladá na totalite. Globálna entropia sa dá chápať len z tejto božskej perspektívy. Napríklad Reichenbach tvrdí, že entropia sa celkovo zvyšuje, lebo keď do úvahy zahrnieme okolie systému, uvidíme zvyšovanie entropie. Jeho argumentácia je, pravdaže, komplexnejšia, ale jeho výklad predpokladá potenciálnu existenciu všeobjímajúceho celku. Zároveň sa spolieha na to, že vždy môžeme rozširovať našu perspektívu až do nekonečna. Hoci z hľadiska prírodovedy to nemusí vzbudzovať nijakú pozornosť, ide o filozoficky veľmi problematický prístup (porov. Reichenbach, 1971, 125 – 138 a tiež 133). Máme totiž dobré dôvody neakceptovať univerzum ako jednotný celok (uzavretý systém). Podobný argument proti totalizácii formuloval aj Bergson v *Tvorivom vývoji*. Pre Bergsona sú koncepty matematickej fyziky založené na uzatváraní a izolovaní systémov a tak pre nich otvorená prirodzenosť prírody predstavuje konceptuálny problém (Bergson, 1944, 19 – 27). Viac kantovský argument môže tvrdiť, že empirické koncepty platia len v rámci možnej skúsenosti a nemožno empiricky zakúsiť univerzum ako celok – dá sa hovoriť len o jeho čiastočných prejavoch (porov. Kant, 1979, A426/B454 – A434/B462). Hovoriť o univerzálnej entropii nie je nesprávne *per se*, no poukazuje to na metafyzickú nedomyslenosť. Ak mnou predložená perspektíva času vychádzajúceho z lokálnej materiálnej diferencie má nejakú váhu, mali by sme sa sústrediť skôr na perspektívu konkrétnych pozorovateľov než na akokoľvek úspešné pokusy univerzalizovať produkty tejto perspektívy.

Na záver sa pokúsím naznačiť, ako sa toto chápanie času vzťahuje na dialektický materializmus. V úvode som spomínal Sohn-Rethelovu originálnu interpretáciu historického materializmu, podľa ktorej zmeny v materiálnej výrobe spôsobujú zmeny v najfundamentálnejších kategóriách myslenia. Takisto som predoslal, že dialektický materializmus je príbuzný entropickej fyzike v tom, že obe predstavujú zmeny najzákladnejších kategórií myslenia v dôsledku priemyselnej revolúcie, teda zmeny spôsobov výroby. Aby sme túto príbuznosť perspektív ešte viac vyjasnili, porovnajme našu perspektívu s perspektívou Žižekovej knihy *Sex and the Failed Absolute*. Pojem emergentného, materiálneho času, ktorý som v tomto článku načrtnol, má pozoruhodne blízko k definícii dialektického materializmu, ktorý Žižek v tom diele rozvíja. Tento príspevok predkladá materialistické chápanie času, ktoré robí svet temporálne neorientovateľným. Žižek sa pokúsil zachrániť pojem historického pokro-

ku od naivne osvietenského predpokladu plynulého napredovania k dokonalosti ľudstva. Podľa neho musí dialektický materializmus vnímať svet ako neorientovateľnú plochu, v ktorej nie je historický pokrok lineárny a univerzálny, ale pohybuje sa rozličnými tempami a do rôznych smerov v rôznych oblastiach a temporalitách.

V úvode Žižek ponúka štyri tézy, ktoré definujú jeho vlastnú ideu dialektického materializmu. Posledné dve sú z môjho hľadiska reflektované v entropickej perspektíve času, ktorú som načrtol:

1. „Pokrok je vždy lokálny, celkový obraz je teda kruhovým opakovaním, v ktorom to, čo sa dnes zdá byť „reakcionárske“, môže zajtra predstavovať východisko radikálnej zmeny“ (Žižek, 2020, 4).
2. „Antagonizmus [je] konštitutívna kontradikcia entity s ňou samou; veci emergujú z vlastnej nemožnosti, vonkajškovosti..., tá je vždy predstavením ich imanentného sebaopierania a nekonzistencie“ (Žižek, 2020, 5).

Dúfam, že pojem lokálneho, materiálne emergentného a nelineárneho času, hoci je aj špekulatívny, pomôže osvetliť revolučný aspekt priemyselnej revolúcie. Strháva nás z usporiadaného a ideálne pravidelného sveta do sveta, kde vládne určitý chaos. Tento chaos nie je nejaký abstraktný neporiadok, ale skôr tekuté a heterogénne usporiadanie, ktoré sa odzrkadľuje v javoch zrodu a úpadku.

S povolením autora z angličtiny preložil Roman Pikulik. Pôvodne vyšlo ako Kremer, Attay. 2024. *Dialectics of Entropy: Notes on the Topology of Time*. In: *Technophany, A Journal for Philosophy and Technology* 2 (1): 1 – 20. URL: <https://doi.org/10.54195/technophany.14316>.

Použitá literatúra

- ALBERT, D. Z. (2000). *Time and Chance*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ARISTOTELES. (2003). *Metafyzika*. Preložil Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek.
- BERGSON, H. (1944). *The Creative Evolution*. trans. Arthur Mitchell. New York: Random House Publishing.

- CLAUSIUS, R. (n. d.) “Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie (Vorgetragen in der naturforsch. Gesellschaft zu Zürich den 24. April 1865)”. *Annalen der Physik und Chemie*. 125 (7): 353–400. 185.
- DELEUZE, G. (2004). *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*. New York and Los Angeles: Semiotext(e).
- DELEUZE, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone Press.
- DELEUZE, G. (1994). *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- DUPUY, J. P. (2009). *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanisation of the Mind*. Translated by M. B. DeBevoise. Cambridge, MA: The MIT Press.
- FRIEDMAN, M. (2013). *The Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2004). *Kant a problém metafyziky*. Preložil Jiří Pechar a kol. Praha: Filosofia.
- HUGHES, J. (2009). *Deleuze's Difference and Repetition*. London and New York: Continuum International Publishing Group.
- KANT, I. (1979). *Kritika čistého rozumu*. Preložil Teodor Münz. Bratislava: Pravda.
- KANT, I. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science*. trans. Michael Friedman. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- LAND, N. (2014). ‘Templexity: Disordered Loops through Shanghai Time.’ *Urbanatomy Electronic*, Kindle Edition,
- LONGUESSE, B. (2000). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- NEWTON, I. (2021). *Matematické princípy prírodnej filozofie*. Preložil Juraj Šebesta, Bratislava: Spektrum STU.
- PLATÓN, (1990). *Dialógy III*. Preložil Július Špaňár Bratislava: Tatran.
- REICHENBACH, H. (1971). *The Direction of Time*. ed. Maria Reichenbach. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- SCHRÖDINGER, E. (2018). *Co je život? Duch a hmota k mému životu*. Praha: VITIUM.

- SIMONDON, G. (2020). Individuation in Light of Notions of Form and Information. Translated by Taylor Adkins. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SOHN-RETHEL, A. (1978). Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology. trans. Martin Sohn-Rethel. Leiden and Boston: Brill,
- THOMSON, W. (Lord Kelvin) (1874/1875). "The Kinetic Theory of the Dissipation of Energy." *Nature*, Vol. IX, 1874-04-09, 441-444.
- WU, T. (1975). "Boltzmann's H-theorem and the Loschmidt and the Zermelo paradoxes." *Int J Theor Phys* 14, 289-294
- HUI, Y. (2024). "Why Cybernetics Now?" In *Cybernetics for the 21st Century, Vol I: Epistemological Reconstruction*, edited by Yuk Hui. Hong Kong: Hanart Press.
- ŽIŽEK, S. (2020). *Sex and the Failed Absolute*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Poznámky

1 Tento problém ako prvý formuloval Lord Kelvin a navrhol aj riešenie. Pozri W. Thomson, "The Kinetic Theory of the Dissipation of Energy," *Nature* IX, (1874): 441-444. Potom sa objavil znovu v Loschmidtovej formulácii ako paradox, ako argument proti práci Ludwiga Boltzmannu o štatistickej mechanike v článku *Umkehrwand*. K súčasnej diskusii týchto problémov pozri David Z. Albert, *Time and Chance* (MA: Harvard University Press, 2000) a T.Y., Wu, "Boltzmann's H-theorem and the Loschmidt and the Zermelo paradoxes," *Int J Theor Phys* 14, (1975): 289 - 294.

2 Tu a v celej tejto časti na rozdiel od zvyšku textu používam pojem „kategórie“ v širokom, vágne aristotelskom zmysle, nie v konkrétnej Kantovej formulácii.

3 Termín „klasický“ používam v zmysle „klasická fyzika“, nie v historickom zmysle typu „klasická éra“.

4 Hoci tento text nie je súčasťou troch *Kritík*, je kľúčovým výkladom prvej *Kritiky*, ktorej hlavným cieľom je dodať dostatočne bohatý koncept skúsenosti na založenie novej vedy. K hlbokému a celkovému výkladu tohto textu, ako aj jeho roly v Kantovom myslení, pozri Friedman, *The Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science* (Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2013), 1 - 33.

5 Samozrejme, nejde tu o akademickú interpretáciu Platóna. Toto tvrdenie sa nachádza v dialógu *Timaios*, kde rovnomenná postava hovorí: „[P]lný počet času vtedy naplní rok, keď vzájomne ubiehajúce dráhy všetkých ôsmich kruhových dráh, vymerané kruhom totožného a rovnomerne sa pohybujúceho, dosiahnu svoje východiská. Takto a pre toto boli stvorené hviezdy, pohybujúce sa na svojej dráhe vesmírom v kruhu“ (Plat. *Tim.* 39d). Platón, *Dialógy III*. Preložil Július Špaňár (Bratislava: Tatran 1990).

6 Ide o notoricky ťažkú a hutnú pasáž prvej *Kritiky*. K sekundárnej literatúre pozri Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 93 – 113; a Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trans. Charles T. Wolfe (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 243 – 274.

7 Clausius, “Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie,” *Annalen der Physik und Chemie* 125, no7 (1865): 353 – 400. 390: „Sucht man für S einen bezeichnenden Namen, so könnte man, ähnlich wie von der Gröfse U gesagt ist, sie sey der *Wärme- und Werkinhalt* des Körpers, von der Gröfse S sagen, sie sey der *Verwandlungsinhalt* des Körpers. Da ich es aber für besser halte, die Namen derartiger für die Wissenschaft wichtiger Gröfßen aus den alten Sprachen zu entnehmen, damit sie unverändert in allen neuen Sprachen angewandt werden können, so schlage ich vor, die Gröfse S nach dem griechischen Worte η τροπή, die Verwandlung, die *Entropie* des Körpers zu nennen. Das Wort *Entropie* habe ich absichtlich dem Worte *Energie* möglichst ähnlich gebildet, denn die beiden Gröfßen, welche durch diese W orte benannt werden sollen, sind ihren physikalischen Bedeutungen nach einander so nahe verwandt, daß eine gewisse Gleichartigkeit in der Benennung mir zweckmäfsig zu seyn scheint.“

8 Samozrejme, teória relativity, všeobecná aj špeciálna, spochybnila bežný pojem lineárneho času. V prípade tu predstavenej metafyziky termodynamiky mi ide o čosi iné.

9 Schrödinger použil výraz „negatívna entropia“, ktorý Léon Brillouin skrátil na „negenropia“. Schrödingerovou myšlienkou bolo, že „organizmus sa živí negatívnou entropiou“. Pozri Erwin Schrödinger, *Co je život? Duch a hmota k mému životu* (Praha: VITIUM 2018), 47.

10 Vezmime si napríklad krásnu pasáž z *Metafyziky A*: „Kedže nie je však príčinou len to, čo je vo veci obsiahnuté, ale aj niečo vonkajšieho, ako napríklad hybný činiteľ, je zjavné, že počiatok a prvok sú niečo rôzneho. Príčinami sú však obe a na ne sa počiatok delí, lenže jedno ako činiteľ, pôsobiaci pohyb alebo klud je počiatkom a podstatou. [...] Napríklad v prípade zdravia, choroby, tela je hybným činiteľom umenie lekárske“ (*Arist. Met.* 1070a21-30). Aristoteles: *Metafyzika*. Kniha dvanásata (A). Prel. Antonín Kříž. (Praha: Petr Rezek, 2003).

11 Ako úvod k jeho chápaniu pojmu ontogenézy pozri Gilbert Simondon, *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. trans. Taylor Adkins (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020), 1 – 10.

12 K vzťahu medzi kybernetikou a metafyzikou pozri Hui, Yuk. *Why Cybernetics Now? In Cybernetics for the 21st Century*, Vol1: Epistemological Reconstruction. ed. Yuk Hui (Hong Kong: Hanart Press, 2024) a Jean-Pierre Dupuy, *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanisation of the Mind*, trans. M. B. DeBevoise (Cambridge, MA: The MIT Press, 2009), 15 – 22.

13 Takto Deleuze interpretuje tretiu *Kritiku* a v jej svetle chápal aj sám zmysel pojmu „kritika“. Podľa neho sa tretia *Kritika* zaoberá otázkou genézy vzťahu medzi kognitívnymi schopnosťami a odhaľuje, že každá kritika je záležitosťou zrodu. Pozri Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts*, 1953 – 1974 (New

York and Los Angeles: Semiotext(e), 2004), 56 – 71. A tiež Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition* (London and New York: Continuum International Publishing Group, 2009), 1 – 7.

14 Už toto v istom zmysle naznačuje dialektický prístup k hmote. Dialektiku môžeme všeobecne a v hrubých rysoch charakterizovať ako dynamický spôsob myslenia, v ktorom nejaká smrť ukazuje svoju pravdu.

15 V tomto zmysle možno hovoriť skôr o *entropiách* než o entropii, ako som spomínal v predošlej kapitole. Entropia je nesmierne rôznorodé pole, ktoré sa líši od jedného systému k druhému.

16 Nick Land rozvíja ideu, že zvyšovanie entropie sa dá chápať ako vykročenie do budúcnosti. Pozri Nick Land, *Templexity: Disordered Loops through Shanghai Time* (Urbanatomy Electronic, Kindle Edition, 2014).

17 Na vytvorenie Möbiovej pásky potrebujeme iba dlhší úzky prúžok papiera, pričom jeden koniec sa priečne pootočí o 180° a spojí sa s druhým koncom. Táto štruktúra je neorientovateľná, lebo keď ňou prechádzame z ľavej strany, otočí nás doprava, a ak ňou prechádzame zvrchu, otočí nás dolu *et vice versa*.

Attay Kremer

Department of Philosophy

Faculty of Humanities

Tel Aviv University

Ramat Aviv 69978, Israel

E-mail: attaykre@gmail.com

para/DOXA 2
Zborník študentských príspevkov
Roman Pikulik (ed.)

Vydala Filozofická fakulta TU v Trnave
v roku 2024.

ISBN 978-80-568-0699-9