



Filozofia ako prekračovanie hraníc



Adriana Jesenková (ed.)

Filozofia ako prekročovanie hraníc

Adriana Jesenková (ed.)

Bratislava 2024

Slovenské filozofické združenie pri SAV, v.v.i.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Katedra filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Filozofia ako prekračovanie hraníc

Zborník vedeckých príspevkov z výročnej medzinárodnej vedeckej konferencie SFZ pri SAV

Filozofia ako prekračovanie hraníc

konanej v dňoch 25. – 27. októbra 2023 v Košiciach

Editorka: doc. Mgr. Adriana Jesenková, PhD.

Recenzovali:

doc. Mgr. Milan Petkanič, PhD. (3. kap.), doc. PhDr. Andrea Klimková, PhD. (1. a 2. kap.),

PhDr. Daniela Kováčová, PhD. (1., 2. a 3. kap.)

Obálka: doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Technická redakcia: doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

Vydavateľ: © Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava 2024

Tlač: DMC s.r.o., Nové Zámky

ISBN 978-80-69070-03-5

EAN 9788069070035

<https://DOI.org/10.31577/2024.9788069070035>

OBSAH

<i>Predslov</i>	5
WHICH CAME FIRST, BEING OR THE BOUNDARY? APPROACHING THE QUESTION OF THE BOUNDARY THROUGH THE WORK OF MARTIN HEIDEGGER <i>Søren Tinnig</i>	7
FILOZOFIA AKO PREKRAČOVANIE HRANÍC ZEME <i>Eugen Andreanský</i>	27
1. časť	
O HRANICIACH MEDZI VEDECKÝM A NEVEDECKÝM <i>Tomáš Čana</i>	43
HOW TO BE A DIVINE TOPIC <i>Naomi Osorio-Kupferblum</i>	55
ZA HRANICAMI SVETONÁZORU <i>Beatrix Susanne Lepis</i>	61
HRANICE MYSLENIA SVETA <i>Lenka Kocinová</i>	71
2. časť	
OD LIMITOV RASTU K PLANETÁRNYM HRANICIAM: K SÚVISLOSTI PREKRAČOVANIA HRANÍC UDRŽATEĽNOSTI V KLIMATICKOM, DEMOGRAFICKOM A POLITICKOM REŽIME ANTROPOCÉNU <i>Richard Šťáhel</i>	79
LIMITY SOCIÁLNEJ SPRAVODLIVOSTI V KONTEXTE NUSSBAUMOVEJ TEÓRIE SPŮSOBILOSTÍ <i>Martin Foltin</i>	91
MORÁLNE ZDROJE ZÁKAZU ÚŽERY NA PRÍKLADE VEĽKEJ MORAVY: ETICKÉ A FILOZOFICKÉ HRANICE <i>Ján Kalajtzidis</i>	109
FILOZOFIA NA HRANICIACH PRÁVNEHO DISKURZU O RODINNOM ŽIVOTE <i>Petr Kocina</i>	121
PROBLEMATIKA HRANÍC MEDZI FILOZOFIOU A SOCIÁLNOU PRÁCOU <i>Peter Mlynarčík</i>	129
AKÉ SÚ LIMITY TEÓRIE SPRAVODLIVEJ VOJNY? <i>Lukáš Švaňa</i>	139

TEÓRIA A PRAX U JANE ADDAMSOVEJ <i>Michaela Tóthová</i>	151
3. časť	
HRANICE A HRANIČNÉ SITUÁCIE V ĽUDSKEJ EXISTENCII <i>Tomáš Pružinec</i>	161
OTÁZKA SMRTI V JEJ TRANZITNOM POHYBE <i>Andrea Javorská</i>	169
PROBLÉM SMRTI JAKO 'LIMITY' VE FILOZOFII HEIDEGGERA A LEVINASE <i>Jiří Kučera</i>	179
OSOBA, PARTICIPÁCIA, HRANICA <i>Pavol Dancák</i>	191
TVORIVÁ INAKOSŤ VO FILOZOFII <i>Štefan Šrobár</i>	203
FILOZOFICKÁ LÁSKA AKO PREKROČENIE HRANÍC SUBJEKTU <i>Viktor Morháč</i>	213
MEDZI HISTÓRIOU, KULTÚRNOU PAMÄŤOU A UMELECKÝM TEXTOM: FILOZOFICKÁ REFLEXIA DEJÍN V ODBORNOM, LITERÁRNOM A FILMOVOM TEXTE <i>Martin Šmelko</i>	223

PREDSLOV

Názov medzinárodnej vedeckej konferencie „*Filozofia ako prekračovanie hraníc*“ bol výrazom presvedčenia organizátorov, že je naliehavou úlohou filozofického bádania, a intelektuálov vo verejnom priestore kriticky reflektovať a analyzovať povahu, dimenzie, príčiny, mechanizmy, dôsledky, obmedzenia, možnosti a potenciál konštituovania, konštruovania, ale aj dekonštrukcie, posúvania a pretvárania hraníc.

Pojem hraníc, ohraničenosti, obmedzení, vymedzení je prítomný vo filozofickom myslení už od antiky. Dejiny myslenia sú, hoci nie vždy, dejinami dosahovania či prekračovania hraníc dovedy mysleného a mysliteľného, chcú identifikovať možnosti a obmedzenia a zároveň ich prekonať a načrtnúť nový horizont možností, a tým, paradoxne, aj obmedzení. V tomto bode sa prelínajú otázky ontologické, epistemologické, politické i etické zároveň. Spoločne sa konfrontujú s vedeckým a technologickým uchopením reality, ako aj s jej porozumením umeleckým, metaforickým a fiktívnym.

Čo rozumieme pod pojmom hranice a aké sú dôsledky konceptualizácie hraníc pre naše usudzovanie, rozhodovanie a konanie, pre náš svet? Do akej miery sa pohybujeme v priestore tradičného a konvenčného premýšľania o hraniciach a obmedzeniach – tu a tam, vnútri a vonku, my a oni, centrum a periféria? Sme svedkami nových originálnych spôsobov ohraničovania, vymedzovania, identifikovania? Ako sa súčasné filozofovanie vyrovnáva s hľadaním, poznávaním, porozumením, spájaním, ovplyvňovaním toho, čo je za hranicami: ne-možné, ne-zlučiteľné, ne-dosiahnuteľné, ne-preložiteľné, ne-uchopiteľné, ne-predstaviteľné, ne-dokázateľné, ne-napraviteľné, ne-vyvrátiteľné, ne-poznatel'né, ne-uveriteľné, ne-vyjadriteľné, ne-súmerateľné, ne-odpuštitel'né... Čo nám k uvedeným otázkam môže povedať filozofia vo svojej historickej aj systematickej dimenzii. Premýšľanie fenoménu hraníc ako výzvy, ako prekážky, ako bariéry, ale aj ako medzipriestoru, ktorý je vždy potenciálne narušením, tvorbou, zmenou, zrodom i potvrdením, si vyžaduje ako svoj nutný predpoklad vytváranie intelektuálneho priestoru, ktorý umožňuje slobodné, tvorivé a tiež často provokujúce a vždy kritické preskúmavanie našich prístupov k bádaniu a filozofickej reflexii hraníc, obmedzení a limitov, a to tak v historickej perspektíve, ako aj cez prizmu súčasných filozofických koncepcií. Zaujímá nás, ako boli a sú hranice a obmedzenia konceptualizované, ako sa v myslení stávalo prítomným alebo naopak bolo potláčané a marginalizované pohraničie, priestory vzdialené od centra a situované na periférii. Ako decentralizácia na symbolickej úrovni mení význam toho, čo je periférne, situované na hranici? Do akej miery je hranica reálna a akú úlohu pri jej ustanovení zohráva fikcia, imaginácia a konštruovanie? Aké zmeny prinesie

neustále posúvanie pomyselných hraníc technologicky možného? Prečo sa usilujeme o vymedzenie, prečo určujeme hranice a ako zdôvodňujeme ich existenciu a starostlivosť o ne?

Na tieto a ďalšie otázky sa pokúšajú odpovedať autorky a autori nasledujúcich textov, vychádzajúcich z príspevkov, ktoré odzneli na medzinárodnej vedeckej konferencii s názvom *Filozofia ako prekračovanie hraníc*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 25. – 27. októbra 2023 na pôde Filozofickej fakulty v historických priestoroch Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Úvodnú časť zborníka predstavujú texty, ktoré zazneli ako plenárne prednášky konferencie, text Sørensa Tinninga s názvom *Which came first, being or the boundary? Approaching the question of the boundary through the work of Martin Heidegger*, a text Eugena Andreanského s názvom *Filozofia ako prekračovanie hraníc Zeme*. Samotný zborník je štruktúrovaný do troch hlavných častí, pričom v prvej časti sú situované príspevky zamerané na epistemologicko-metodologické otázky súvisiace s konceptualizáciou pojmu hranice a hraníc vo filozofii. Druhá časť obsahuje príspevky, ktoré skúmajú sociálne, etické a politicko-filozofické aspekty predmetnej témy. Napokon tretia časť spája príspevky, ktoré charakterizuje silný ontologický, resp. ontologicko-etický rozmer. Celkovo zborník prináša štúdie a state s inšpiratívnymi filozofickými reflexiami a analýzami z rôznych perspektív aj rôznych oblastí. Neobmedzujú sa len na analýzu teoretických otázok a aspektov, ale ukazujú, že filozofické diskusie môžu prekračovať hranice, poskytovať teoreticko-metodologické východiská, a súčasne mať praktické aplikácie v politických a spoločenských kontextoch.

Podakovanie patrí všetkým autorkám a autorom príspevkov v našom zborníku, ako aj všetkým, ktorí sa podieľali na organizovaní tohto už tradičného podujatia slovenskej filozofickej komunity. Osobitná vďaka patrí recenzentovi a recenzentkám zborníka za ich energiu a čas a cenné pripomienky k jednotlivým príspevkom. Pevne dúfam, že predkladaný zborník ponúka svojim čitateľkám a čitateľom zaujímavú časť prednesených príspevkov, predstaví im ich kľúčové argumenty, prinesie závan a útržky zanietených diskusií, a inšpiruje k premýšľaniu (nielen) o filozofii ako prekračovaní hraníc.

editorka

**WHICH CAME FIRST, BEING OR THE BOUNDARY?
APPROACHING THE QUESTION OF THE BOUNDARY THROUGH THE WORK
OF MARTIN HEIDEGGER¹**

ČO PRIŠLO AKO PRVÉ, BYTIE ALEBO HRANICA?
PRIBLIŽENIE OTÁZKY HRANICE PRÁCOU MARTINA HEIDEGGERA

Søren Tinning

Abstract: *The concept of the boundary has a peculiar role in the history of philosophy. On one hand, it encapsulates the very activity of philosophy: the activity of de-limiting, of de-fining, a given phenomenon. On the other hand, the question of the boundary is rarely addressed as an explicit question of philosophical inquiry. In my talk, I wish to compensate for this, taking my point of departure in the philosophy of Martin Heidegger. More specifically and inspired by Heidegger himself, I will interpret his all-important question of being as a question of the boundary. Through this approach, I will outline how the boundary formations dominated by peras and what I term the 'distinction' are constitutive to the question of being in Antiquity and in the long period from Latinity to the present, respectively. I will also develop Heidegger's early and late responses to the question of being in terms of the horizon and the event as two different concepts of the boundary - both of which comes out of his critical dialogue with peras and the distinction. In the last part of my talk, I will conclude by outlining a tentative definition of the concept of the boundary as essentially posing a question, the question of the boundary itself.*

Keywords: *Being – Boundary – Heidegger – Distinction – Horizon*

INTRODUCTION

The concept of the boundary has a peculiar role in the history of philosophy. On one hand, it encapsulates the very activity of philosophy: the activity of de-limiting, of de-fining, a given phenomenon. On the other hand, there is an overwhelming tendency to attribute philosophical primacy to this phenomenon which the boundary defines rather than to the question of the boundary itself.

¹ Keynote at: *Philosophy as Transcending Boundaries* Conference 25–27 October 2023 Košice; Slovakia. Text je publikovaný so súhlasom časopisu *Philosophica Critica*.

Seen from one perspective, the concept of the boundary is omnipresent in philosophy. Plato grounded the very landscape of philosophy drawing the boundary between ideas and phenomena; Aristotle listed the core-concepts of his philosophy as examples of the concept of the boundary;² and Kant's critical project was directed at the boundaries of Reason. Throughout, that which lacked boundaries or was entirely un-bounded was at times de-fined as lacking, at times as destructive; or it was considered the very pinnacle of perfection, the infinite. And today, the de-fining activity of the boundary seems to have multiplied as the traditional boundaries defining the binaries of Western thought are being challenged and replaced by philosophies of difference, of networks, of rhizomes, etc.

Seen from another perspective and despite this philosophical omnipresence, the question of the boundary is rarely addressed as an explicit question of philosophical inquiry. This is, for example, testified by the brevity of the mentioned passage in Aristotle's *Metaphysics* and by Kant, who only in the very last paragraphs of the *Prolegomena* defines the meaning of *Grenze* (boundary) and *Schranke* (limit)³ - the very concepts of the boundaries of reason, which he earlier had been investigating throughout the *1st Critique*. Even today, in an epoch of critical and creative multiplication of boundary concepts, the question of the boundary as a question to its scope, its application, and its ontological and epistemological traits, its essence (or lack thereof), is rarely discussed. There is no history, tradition, or system for categorizing the many boundary concepts, which instead often have interchangeable meanings as they are adopted by individual philosophies or philosophical currents.⁴ Still and much more frequent, the boundary is taken for granted in its traditional form, shape, and function, in its traditional and almost "natural" figure as a straight line that is to be moved, transcended, or simply applied or represented. This is the line, which Cornelius Castoriadis identifies in the core of the history of philosophy from the Greeks to Hegel. "Despite the risk of one-sidedness, it is illuminating to think the history of the mainstream of philosophy as the elaboration of Reason, homologous to the positing of being as being-determined, or determinacy (*peras, Bestimmtheit*)."⁵

² Aristotle, *Metaphysics*, II, 1022a4-22a13.

³ Kant, *Prolegomena*, §57 and §59.

⁴ Good introductions to the complexity and at times unclear terminology regarding the question of the boundary and the many associated concepts (e.g. limit, limen, finis, limis, confinium, frontier, terminus, end) can be found in these encyclopedic works.

For a clear overview: "Limite" in *Diccionario de Filosofia*

For a more exclusively philosophical approach: "Grenzbegriff," "Grenze", "Grenze,Schranke," "Grenzsituation" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

⁵ Castoriadis, *The Discovery of the Imagination*, p. 183.

Martin Heidegger seems to be aware of this in his late *Question of Being* (originally titled *Über 'der Linie', i.e. Across 'the Line'*). Here he calls for inquiring into the boundary itself rather than merely transcending it and hereby leaving it fundamentally un-questioned. In a response to Martin Jünger's call for "crossing the line" of nihilism to overcome it, Heidegger responds: "The attempt to cross the line remains captivated in a form of representation that belongs to the dominion of the oblivion of being. This is why it continues to speak in terms of fundamental metaphysical concepts (Gestalt, value, transcendence)."⁶ Instead, Heidegger states that rather than interpreting *Über 'der Linie'* as "...across, *trans, meta*. ...the following remarks interpret the '*über*' only in the meaning of *de, peri*. They treat 'of' the line itself."⁷

Still, in the very same text, he testifies to his difficulties of freeing himself from the traditional figure of the boundary, the straight line. "In truth, we can then not even say any longer that "Being" and "man" "be" the same in the sense that they belong together; for in so saying we still let both be for themselves."⁸ As a result, he ends up writing his all-important concept of being literally crossing it over.

Furthermore, and despite Heidegger's sensitivity to the question of the boundary and its philosophical significance, he never pursues the question himself. Instead, the multiple and creative boundary related concepts he applies throughout his thought remains secondary to the phenomena, the something, or better the concept of being, they define.

In this talk, I will attempt to make up for this by heeding Heidegger's call for inquiring into the boundary itself and to do so in relation to his own work. More specifically, I will do so by interpreting Heidegger's question of being as a question of the boundary itself. This not only indicates the potential scope, I attribute to this latter question, but will also facilitate a short historic outline of boundary concepts in Western philosophy. More specifically, I will look into two boundary formations that are constitutive to the dominant question of being in Antiquity and in the long period from Latinity till today. The former will be centered around the concept of the boundary as *peras*, while the latter will focus on the concept of what I will call the metaphysical distinction, or simply the distinction. The constitutive difference between these two is how they define and are defined by their socio-historical context. That is, the finite Greek understanding of Cosmos over against the *distinction* between the finite and infinite, or simply by the infinite, in the period from Latinity till Hegel and arguably - through the continued prevalence of the binaries of Modernity - until today. In addition, I will also develop

⁶ Heidegger, *The Question of Being*, p. 292.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 309.

Heidegger's own early and late responses to the question of the boundary in terms of the *horizon* and the *event* - both of which comes out of his critical dialogue with *peras* and the *distinction*.

The Greek *Peras*

The role and function of *peras* in Greek philosophy can be approached through the concept of *ousia*, substance, which Heidegger primarily interprets in its temporal signification as presence, or in *his* own terms as constancy.⁹ Constancy encapsulates the Greek intuition of being as determinate and singular, as constant presence, and it does so as a boundary, as that which limits. "...the having-of-itself wherein the constant holds itself, is the Being of beings; it is what first makes a being be a being as opposed to a nonbeing. For something to take such a stand therefore means for it to attain its limit, to de-limit itself."¹⁰

Being is here directly identified with the boundary, an identification that is not circumstantial but emphasized repeatedly in Heidegger's reading of Aristotle as for example in *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* where he discusses the concept of *horismos*, of definition (or horizon as will be discussed later): "Ὁρισμός ultimately arises from the fact that the being [Seiende] itself is determined in its being [Sein] as circumscribed by the *πέρας*. Being means being-completed [Fertigsein]."¹¹

Importantly, *peras* "is not something that first accrues to a being from outside. Much less some deficiency in the sense of a detrimental restriction."¹² *Peras* is intrinsic to being itself. "*Πέρασ* ...the limit is always what limits, defines, gives footing and stability, that by which and in which something begins and is."¹³

This description of substance as constant presence circumscribed and being-completed by *peras* differs from the interpretation of being as presence as defined by the distinction between the finite and infinite. It is to be associated with a circular and dynamic process of completion, of something coming-to-presence rather than a static a-temporal or universal presence that is kept strictly distinct from the temporal-spatial world.

⁹ "For the Greeks "Being" says *constancy* in a twofold sense: 1. Standing-in-itself as arising and standing forth (*physis*), 2. But, as such "constantly," that is, enduringly, abiding (*ousia*)." Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, GA 40, 67.

¹⁰ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 63.

¹¹ Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 11.

¹² Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 46.

¹³ Heidegger, *On the Essence of the Concept of Φύσις*, 206.

Analyzing Aristotle, Heidegger exemplifies the Greek interpretation of substance with the coming-to-presence of a statue from iron, from un-differentiated matter.¹⁴ While this un-differentiated matter represents the fundamental Greek principle of the un-limited, the *apeiron*, the form or idea of the thing is strictly related to *peras*. *Peras* and *apeiron* are not *distinct*. They are intimately interrelated, and it is as such they manifest the coming-to-presence, the coming into being of beings in Greek philosophy.

It is on this basis that we should understand *peras*' relationship to numerous core concepts in Aristotelian philosophy, which as mentioned are listed in a short passage in *Metaphysics*. In Heidegger's phenomenological reading of Aristotle this relationship becomes particularly evident, because he consistently highlights the *peras* aspect of the concepts, that is, their boundary-related significance. In the following, I will touch upon a number of these concepts in relation to Heidegger's adoption of them into his own philosophy. Having said that, it is beyond this talk to analyze all of these, but the list itself is indicative of the philosophical weight of the question of the boundary in Greek philosophy and hence, by default, also in Western thought.

In the short passage Aristotle explains how *peras* is constitutive to extremity, form (*eidōs*), end (*telos*) and as such also praxis and movement, for the sake of which (*οὐ ἕνεκα*), substance, essence, knowledge, things, and beginning (*archē*).¹⁵ In addition, in his readings of Greek philosophy Heidegger emphasizes the element of *peras* in relation to *horismos* (horizon, definition) as cited above, psyche (*kinein*/movement, *krinein*/decide),¹⁶ *entelechia*,¹⁷ *physis*,¹⁸ *cosmos*,¹⁹ *chaos*,²⁰ and arguably *aletheia* (truth as un-concealing) and *logos*.²¹

The Distinction

With Plato "being as *idea* was elevated to a supersensory realm. The chasm, *chorismos*, was torn open between the merely apparent beings here below and the real Being somewhere

¹⁴ Heidegger, *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: On The Essence of Actuality of Force*, 118.

¹⁵ Aristotle, *Metaphysics*, II, 1022a4-22a13.

¹⁶ Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 23.

¹⁷ "The highest term that Aristotle used for Being: *entelecheia*, something's holding-(or maintaining)- itself-in-its-completion-(or limit)." Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 63.

¹⁸ Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, 14.

¹⁹ Heidegger, "On the Essence of Ground," 112.

²⁰ Heidegger, "As When On a Holiday...", 85.

²¹ It is beyond this talk to develop. However, the relationship between covering and uncovering in *Aletheia* suggests an aspect of differentiation, of boundary. Along this line, Heidegger also attributes an uncovering function to *logos*. See e.g.: *Being and Time*, 56.

up there. Christian doctrine then established itself in this chasm, while at the same time reinterpreting the Below as the created and the Above as the Creator.”²²

The transition from the Greek *peras* to the *metaphysical* distinction, from Cosmos to the Christian-Modern World happens gradually but is a result of the culmination of Greek ontology in Plato and Aristotle. Here the Greek question of being developed into a clear and articulated response, which came to dominate western philosophy. Instead of the question of being itself, Western philosophy takes its point of departure in Plato’s and Aristotle’s responses to this. Accordingly, the moment of flexion of the Greek Cosmos happens when first and foremost Plato elevates the ideas to the supersensory realm. The ideas become a-temporal beings and the models by which the phenomena are to be measured. That which was the being of beings, becomes a being itself; in fact, it becomes the privileged kind of being. That which really is. Here, the Greek experience of Being as constant presence turns into eternal presence, into a universal model over and against that which is imperfect, that which lacks being. As a result, the finite unity of Cosmos begins to break into two separate worlds of strictly distinct beings. “The difference between a sensuous and a suprasensuous world. This is the *distinction* on which rests what has long been called Western metaphysics.”²³

Once again, it is beyond this talk to make a comprehensive analysis of the question of the boundary as a question of being. Generally, however, what happens is that while the many boundary related concepts in Greek thought aligned with the common circular structure of the finite Cosmos, the strict differentiation required by the metaphysical distinction entailed that the different boundary related concepts come to represent each their *distinct* aspect of the boundary: a closing aspect conceived as *limes*, an aspect of passage or threshold defined as *limen*, and the boundary marking a fullness or completion defined by the concept of *terminus*.²⁴ In the following, I will discuss these three aspects of the metaphysical distinction.

Limes

The distinction between the suprasensuous world and the sensuous world, does not happen at once. It happens over time. A first major step is the establishment of the concept of the *limes* as the basic principle of Latinity.²⁵ *Limes* means barrier or fence and refers directly to

²² Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 111.

²³ Heidegger, *Dialogue on Language*, 14.

²⁴ I use the Latin concepts here because Latinity marks a crucial break from Greek thinking according to Heidegger, and because the concepts can be traced up until today. Having said that and as indicated in the Introduction, they are to be conceived as indicative rather than representative for the multiplicity of notions of the boundary in the epoch.

²⁵ Eco, U., "Weak Thought and the Limits of Interpretation, 37.

the borders of the Roman Empire, which were to be kept secure by all costs and which is directly intertwined with Roman mythology. As Umberto Eco writes, “The Latin obsession with the spatial border was born with the myth of foundation. Romulus drew a line of demarcation and killed his brother because he did not respect it. Without the recognition of a border there can be no civitas.”²⁶

Eco also explains, how the strong distinction of the *limes* is deeply rooted in Greek rationalism and its inherent logic of causality, which again rests on the logical principles of identity, non-contradiction, and excluded middle - each of which entails the manifestation of clear distinctions.²⁷ Adapting this logic, the distinction also comes to dominate the Roman conception of time and the syntax of the Latin language. “Time also has its borders: it is not reversible. We cannot erase what has been done. It was this principle that would guide the Latin syntax. The direction and order of time, which form a cosmological linearity, become a system of logical subordinations in the *consecutio temporum*. Thought can recognize, align, and look for the facts only if it first finds an order that connects them.”²⁸

Inspired by Greek rationalism, *limes*, thus, comes to dominate Roman politics, mythology, language, and thought, even before Christian doctrine established itself in the chasm or distinction between a sensuous and a suprasensuous world. Once that happens, the balanced and self-reliant Greek world is fully replaced by a world in which order and balance is dependent on the power of a *distinct* and infinite being, be it God or Reason.

With Leibniz’ principle of sufficient reason, Greek rationalism has become Reason with a capital R as the one and only ground of the being of beings. “The principle now says: Everything is considered as a being when, and only when, it is secured as a calculable object for representational thought. ...Its greatness consists in that this principle determines what is allowed to pass for an object of thought, in general, for some kind of being [etwas Seiendes].”²⁹

Through Reason, all beings are now measured and defined by the distinction not only between the immanent and transcendent but between subject and object and more broadly throughout Modern Western thought and society in shape of its characteristic binaries.

²⁶ Ibid., 38.

²⁷ Ibid. 37.

²⁸ Ibid., 38.

²⁹ Heidegger, *The Principle of Ground*, 211.

Limen

“Through the threshold [limen] we are received, or otherwise e-limited. It can direct us to the ‘center’ or open onto the un-limited, to that which does not have form or measure, ‘where’ we fatally disappear.”³⁰ *Limen* can be translated with threshold and the openness. It represents an openness that defies definitions, order, and structure. It signifies multi-directionality, undecidedness, and contradiction and is associated with the danger of destruction, of the unlimited. As such, the closure of *limes* and the openness of *limen* encapsulates two contrasting and irreconcilable aspects of the question of the boundary in the epoch of the distinction, an epoch which clearly favors the former over the latter.

Terminus

Terminus is the Latin translation of *horismos*, the Greek concept for definition, which reflects the experience of a world characterized and determined by the finite and circular horizon of the Greek Cosmos. *Horismos* is the limiting circle that circumscribes beings in their being and as such also the limiting circle defining being as such. *Terminus* for its part retains this circumscribing function of completion but should be seen in the light of the philosophical landscape defined by the metaphysical distinction. This comes to fore in Kant’s adaption of the *limes* and *terminus* which he translates with *Schranke* and *Grenze*, limit and boundary. The *limes* (*Schranke*) mark a demarcation in the sense of a closing off, of a ‘negation’, whereas the *terminus* (*Grenze*) is a positive definition. The *limes* closes off in the sense that it marks that something comes to an end, the *terminus* transcends this negation as it positively establishes the position of this something by defining it in relation to something else, which it is not.³¹ As such, *limes* (limit) and the *terminus* (boundary) have well defined functions in relation to understanding and reason, respectively. The impossibility of intellectual intuition closes the *knowledge* of understanding by means of a *limes*, while the *terminus* opens for reason to move beyond the *limes* of understanding and *think* the impossibility of knowledge this entails. In this sense, *limes* is constitutive to the defining power of the understanding, while *terminus* is constitutive to the reflective power of reason.

Turning towards Heidegger, it can safely be said that, of the three boundary related concepts adhering to the distinction, he flatly rejects *limes* and arguably distances himself from *limen*, at least in his early thinking. What remains is *terminus*, which as mentioned has its direct roots in the Greek *horismos*. In Heidegger’s early thought, this will constitute the dominant

³⁰ Cacciari, *Place and Limit*, 13.

³¹ Kant, *Prolegomena*, §57 and §59.

response to the question of the boundary as epitomized in his definition of Dasein as *ecstatico-horizonal*,³² and time as the *horizon* of any understanding of Being whatsoever.³³

Before moving on, it is, however, important to emphasize the differences between the Greek *horismos*, the Christian-Modern *terminus*, and Heidegger's own concept of the horizon. While all three marks a completion, i.e. the full extent of that which they define, they do so with radical different connotations. *Horismos* rounds off the fullness of a finite being where this rounding off does not entail a relationship to something radically different. The Greek world is complete within the circle of Cosmos. Fast forward to *terminus*, which in Kant rounds off the complete extend of reason by marking what it is not capable of, namely, to be applied to the world of the infinite, the suprasensuous beings (*noumena*). Kant thus establishes the finitude of reason, but it is not a radical finitude that may challenge the metaphysical distinction underpinning reason itself and the primacy of the suprasensuous or infinite beings. It is this challenge, which Heidegger articulates, as he replaces infinity with nothingness. In Heidegger, the horizon opens to and is determined by its own nothingness. As such, the concept of *terminus* illustrates how the boundary in its many shapes and forms is intrinsically related to its context.

The horizon in Heidegger

In *Being and Time*, Heidegger's move away from the metaphysical distinction, first and foremost, *limes*, is clearly discernable as encapsulated by his rejection of the notion of the subject as a closed unity over against the objects. In fact, to underscore this, as is well-known, he defines the subject, Dasein, as being-in-the-world, thus, using hyphens between each word to avoid any associations to a distinction between Dasein and the world.³⁴ As Being-in-the-world, Dasein is primordially defined by its openness, an openness that a priori rejects the subject-object distinction.³⁵ It is by way of this primordial openness that Dasein comes up against its boundaries, i.e. the horizons defining it. Accordingly, the rejection of the metaphysical distinction is also crucial in relation to the understanding of the different modes of being of Dasein and their interrelation.

This can be exemplified with the definition of Dasein as care. As such, each element of the care structure is determined by openness rather than closedness: As existence Dasein is always already 'ahead-of-itself'; as facticity Dasein is 'Being-already-in (a world)' while it as

³² Heidegger, *Being and Time*, 416.

³³ *Ibid.*, 19.

³⁴ Heidegger, *Being and Time*, 78.

³⁵ *Ibid.*, 367.

fallenness is essentially open as a 'Being-alongside (entities encountered within-the-world)'.³⁶ Likewise, these elements are not distinct from each other according to a hierarchy, a causal chain, or as independent modes of being that are to be coupled together.³⁷ In short, the openness of Dasein is constitutive on all levels of the structural whole of *Dasein*.

Still, the openness of Dasein does not entail its lack of closure, of unity or totality. This aspect is the point of departure for Heidegger's analysis of the three modes of temporality in Division Two of *Being and Time*³⁸, and which constitutes the fundamental ontological structure of Dasein. The three temporalities are qualified as the three ecstatico-horizonal modes of being of Dasein: future, past, and present. Each of these respond to the question of the boundary through a specific constellation of openness and closure, which is terminologically indicated by the combination of ecstasis, meaning "outside oneself"/"out + place",³⁹ and the horizon as a rounding off or closure of something.⁴⁰

In the following, I will shortly outline the structure of the three temporalities highlighting how each of these are inspired by Heidegger's reception of the Aristotelian boundary related concepts.

The futural mode of being of Dasein is its being-towards-death, which underpins Dasein as existence conceived in terms of the care structure as always already ahead-of-itself. Dasein is always already ahead-of-itself towards its end, its death, which ontologically speaking determines its outmost possibility of being. Thus, anticipating its death, its radical nothing as the constitutive possibility that Dasein may not be, Dasein is thrown back upon itself.⁴¹ Dasein's temporality of the future here corresponds to the Aristotelian *telos* which is not a barrier but marks a completion which Heidegger also interprets as how "τέλος reaches back to that of which it is the end and determines it in its there"⁴² It completes by marking a sort of half circle or circular motion reaching back to that which it is the end of. Heidegger's reception differs, however, from Aristotle's as he interprets the completion of the being of Dasein in terms of a radical nothingness. The full possibility of being of Dasein is not fulfilling any specific potential (such as iron becoming a sculpture) but the questioning of this potential itself. *Telos* as Dasein's death marks the horizon or boundary into which Dasein is gathered in its full potential of being which explicitly is its being nothing.

³⁶ Ibid., 364.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 276.

³⁹ See: "ecstasy" in *New Oxford American Dictionary* (American English).

⁴⁰ See also: Heidegger, *Being and Time*, 416.

⁴¹ Heidegger, *Being and Time*, 437.

⁴² Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, 62.

Confronted with the horizon of its death, Dasein is forced or thrown back upon itself, back upon its facticity, its 'Being-already-in (a world). Facticity is underpinned by the temporal modality of Dasein as already-having-been, that is, by its past. The temporality of the past is experienced in anxiety, where Dasein's experiences the loss of meaning of its entire being, its being-in-the-world. The ground of Dasein here comes forward as a nullity, as a being something that was already there and which can never be fully grasped or explained. Hence, in anxiety Dasein only has the bare experience 'that it is', and nothing else. From this pure nullity of its being, Dasein is thrust upon, projected towards its possibilities.⁴³ This means that the nullity of Dasein disclosed in anxiety also discloses the essential circumstances and possibilities which Dasein always already was. The nullity experienced in anxiety is hence also a something, a beginning of its potential being, which is why the temporal mode of the past can be conceived as Heidegger's reception of the Aristotelian *arché*.⁴⁴ Yet, this conception of *arché* differs from the Aristotelian by its intrinsic nullity, it's an-archic or ungrounded character of being a ground or beginning.⁴⁵

To sum these two steps up: Dasein's temporality of the past complements what we can call the half-circle outlined in in the horizon marked by death. Hence, the two structures form a circular whole. In the nullity of the pure that-it-is, *Dasein* is projected towards its future possibilities and eventually its death against which it is shattered and thrown back upon its nullity.

The temporal modality of the present is defined as the "moment of vision"⁴⁶ and is the condition of possibility of the element of the care structure of "Being-alongside (entities encountered within-the-world)". In the moment of vision Dasein opens its 'being-there', its Dasein, in a specific situation, in a specific time and place. In accordance with the constitutive nothingness of *Dasein*, this happens as an annihilation of what is 'there' in favor of a pure opening of a 'that it is there' in a specific temporal-spatial situation. The temporality of the present, thus, compliments Dasein's experience 'that it is' (the temporality of the past) and 'that it may not be' (the temporality of the future) with the pure nothing of its 'that it is there'. As such, Dasein is brought into its full being as being-in-the-world. Accordingly, the moment of vision can be interpreted as *eidōs*, as the silhouetted outlines of a "look,"⁴⁷ capturing the full

⁴³ Heidegger, *Being and Time*, 356.

⁴⁴ See for example: *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: On The Essence of Actuality of Force*, GA 33, 189.

⁴⁵ For a very interesting development of Heidegger's an-archic approach to ontology, see: Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*.

⁴⁶ Heidegger, *Being and Time*, 388.

⁴⁷ "The Greeks call the look of the thing its *eidōs* or *idea*." (Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 63).

structure of Dasein's being, the unity of its three temporalities, its constitutive mode of being-in-the-world. It could, however, also be interpreted as Heidegger's reception of *aletheia*, as the unconcealment or disclosure of an opening within which beings can come to be.⁴⁸

In either case, this unity is neither a unity between distinct elements nor is it modelled after a logic of linear causality. "Temporality does not first arise through a cumulative sequence of the ecstases, but in each case temporalizes itself in their equiprimordiality."⁴⁹ As such, they manifest the being of Dasein as being-in-the-world, as extended between its 'there' and the horizon of its possible being.

Finally, the subjective potential of actively being-in-the-world, is underpinned by the mode of being of Dasein as resoluteness (*entschlossenheit*).⁵⁰ This is an ontological structure, which can be conceived as Heidegger's reception of Aristotle's concept of *krinein*, one of two modes of being of the psyche, of the human being. Resoluteness and *krinein* both have the character of deciding or judging upon something by separating and orientating oneself in the world. This kind of de-cision does not cut off, but opens by gathering or raising (*ausheben*) and holding (*tragen*) beings in their being⁵¹ (holding Dasein in its authentic being-in-the-world). The other mode of being of the psyche in Aristotle is *kinein*, movement, or in what arguably becomes temporality in *Being and Time*.

From the horizon to the event

In the preceding, I have followed a movement from the Greek *peras* and the circumscribing unity of the horizon of Cosmos to the metaphysical distinction and back again to the horizon defining Dasein as temporality. In other words, I began and ended with the horizon of constant presence. It is the event or occurrence of this horizon which Heidegger investigates in his late thought. This is not to be understood in a historical (ontic) sense, but in an ontological one.

The reasoning behind this so-called turn in his approach is Heidegger's realization that he cannot get to the question of being itself through an investigation of a primary being, be this the Greek substance or his own Dasein.⁵² This way of questioning presupposes the constant presence of the being of this being. In his early work, Heidegger never questions this constancy, thus, even when he explicitly integrates the past and the future into the being of Dasein, he still

⁴⁸ Heidegger, *Being and Time*, 57. note 1.

⁴⁹ *Ibid.*, 378.

⁵⁰ See especially: Heidegger, *Being and Time*, §60.

⁵¹ Heidegger, M. Vorlesung: *Der Satz vom Grund*, 106-07.

⁵² Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 60.

interprets the structure of this being as a transcendental structure highlighted by the universal character of the temporalities. In terms of the question of the boundary, he never questions the stability and constant presence of the horizon defining the being of Dasein.⁵³

Vice versa, the entire work of the late Heidegger can be said to be dedicated to investigating the *event* of this horizon and the constant presence of being it constitutes. Hereby this constant presence loses any pretense towards universality. Heidegger's turn entails a movement away from his early transcendental approach to the question of being to an understanding of being as temporal, or better, historical through and through. In terms of the question of the boundary, it entails the completion of its historicization.

The event

The concept of the event, of appropriation, as *Ereignis* is also translated, marks Heidegger's completion of his temporal or better historical interpretation of being. The event is the dimension which determines and gives meaning to the flow of time as a specific history of being. It is the condition of possibility of the opening of a specific time-space, an (ontological) history. As such, it is both everywhere and nowhere. It is no-where, concealed, as the historical condition of possibility of something coming to being, and it is everywhere, as the dimension that holds together the meaning and trajectory of the history of being. In this section, I will schematically outline the structure of the event as an answer to the question of the boundary. The structure is complex and is taken up by Heidegger in multiple ways and from different perspectives throughout his late thinking. Hence, the following outline is necessarily lacking in detail. The outline will consist of two steps:

1. The concealed aspect of the event.
2. The partially concealed and partially unconcealed dimension of the event.

The concealed dimension of the event

Terminologically, Heidegger make use of a range of concepts when elaborating on the concept of the event such as fissure,⁵⁴ dimension,⁵⁵ region,⁵⁶ and between,⁵⁷ hereby also connotating a boundary or something bounded. The concepts should not be understood in their

⁵³ Ibid. 197.

⁵⁴ Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 220.

⁵⁵ Heidegger, "...Poetically Man Dwells...", 218.

⁵⁶ Heidegger, *On the Essence of Truth*, 144.

⁵⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 377.

nominal sense. Rather, the event is always attributed a temporal significance of a happening, a historic setting in motion and determining.

As concealed, the event consists of a tripartite structure defined by the interplay between openness and closure, thus, again indicating the underlying but not directly thematized question of the boundary. In the first aspect of the tripartite structure, we find an aspect of indecision similar to the role and function of the *limen*. “The trembling of this coming to be of the oscillation in the turning of the event is the most concealed essence of *beyng*.”⁵⁸ In this aspect, any dimension, any possible boundaries, forms and meanings are dissolved only for a new opening, a new dimension, to reappear in the very same moment. The dimension or appropriation is the second aspect and cannot be dissociated from the first. “The fissure is the inner, incalculable splitting open of the *ap-appropriation* i.e., the splitting open of the essential occurrence of *beyng* as the center that is needed, that bestows belongingness, and that remains related to the passing by of the god and, at the same time, to the history of mankind.”⁵⁹

Importantly, the dimension is not a horizon, it is the condition of possibility of any horizon just as it is the condition of possibility of any boundary, form or meaning, that is of time-space, of history. “The horizon is but the side of that-which-regions turned toward our re-presenting. That-which-regions surrounds us and reveals itself to us as the horizon.”⁶⁰ The opening of the dimension, thus, consists in the first and second aspects, and they set the condition of possibility for the third aspect of boundaries, horizons, and meanings of being. None of the three aspects can be conceived *distinct* from each other.

This tripartite structure is found across Heidegger’s late thought as he investigates the core structure of the event. For example, we find it in terms of Chaos-(as abyss-ground)-*physis*,⁶¹ event-time-temporal-spatial playing field,⁶² appropriation-time-being⁶³, appropriation-saying-language,⁶⁴ the placeless-place of all presencing⁶⁵, inner recesss-fourfold,⁶⁶ and importantly *apeiron-peras-sending of boundaries*.⁶⁷ The two first parts constitute the event itself, while the third aspect is predominantly identified with the fourfold or time-space, but also with the being of beings and the horizon. In relation to time-space and

⁵⁸ Ibid., 206.

⁵⁹ Ibid., 222

⁶⁰ Heidegger, *Conversation On A Country Path About Thinking*, 72-73.

⁶¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 301.

⁶² Ibid. 297.

⁶³ Heidegger, *Time and Being*

⁶⁴ Heidegger, *The Way to Language*

⁶⁵ Heidegger, *The Turning*

⁶⁶ Heidegger, *The Thing*

⁶⁷ Heidegger, *M. Anaximander's Saying*

the fourfold we find Heidegger's dynamic notion of the coming-to-presence of the history of being, while concepts of being and the horizon is associated with a universal notion of being.

The first and second element are inherently concealed as the temporal or historical dimension gathering and directing time and space and structuring the meaning of the world and things, as well as of tools and of objects. The third element is partially concealed partially unconcealed.

The partially concealed and partially unconcealed dimension of the event

This brings us to the second step of the outline of the structure of the event. Here the dimension holds together the thing and the world as concrete objects of experience gathering and laying forth the continuous manifestation of the event in its full ontological meaningfulness and depth. "History plays out only in the 'between' of the encounter of gods and humans, with this 'between' as the ground of the strife of world and earth; history is nothing other than the eventuation of this 'between'".⁶⁸

The temporal-spatial playing field manifests a living history as also symbolized by the concept of the fourfold consisting of the interplay between mortals, gods, earth, and sky, which are to be understood both in the concrete material sense and as metaphors of the concealed meaning of history. This interplay is explicitly not to be understood as a play between distinct entities or as circumscribed by a defining boundary maintaining its unity. The interplay consists in pure interdependency and interrelationality maintained in place between the world and the thing by the concealed temporal-historical dimension. "Thinging, the thing stays the united four, earth and sky, divinities and mortals, in the simple onefold of their self-unified four-fold."⁶⁹

We can say that Heidegger here completely reverses the articulation of the question of the boundary. It is the inner recess, the concealed dimension, that holds the philosophical landscape together from the center and out. There are no external boundaries. The bounded figure of limitation, *peras*, which circumscribed the beings and defined them in their being, is now preceded by an inner recess, which holds them in place. "This dimension does not arise from the fact that sky and earth are turned toward one another. Rather, their facing each other itself depends on the dimension."⁷⁰ It is beyond this talk to develop this further, but this holding

⁶⁸ Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 377.

⁶⁹ Heidegger, *The Thing*, 176-177.

⁷⁰ Heidegger, "...Poetically Man Dwells...", 218.

in place should be understood literally in the sense Heidegger's description of his late thought as topological.⁷¹

Finally, the whole philosophical landscape, I have here outlined, is only accessible in the particular moments of thought, emotion, or aesthetic experience, in which the horizon of being gives in to the experience of the event. Otherwise, and for the most part, we live within the horizon of a specific epochal manifestation of being, in the world of tools and objects as Heidegger discussed in *Being and Time*.

Concluding remarks

In this talk, I have analyzed the dominant constellations of boundaries in Western philosophy as seen through the work of Martin Heidegger. The analysis is not exhaustive in relation to Heidegger's own work and certainly not in relation to the question of the boundary in Western philosophy as such. However, what I hope to have achieved is demonstrating the import of the question of the boundary as an explicit question of philosophical inquiry. The question of the boundary opens an often-overlooked approach into the very heart of Western philosophy as illustrated here by its interchangeable relation to the question of being in Heidegger. In this perspective, Heidegger's question of being *is* a question of the boundary. Likewise, I have outlined how the question of the boundary is intrinsic to individual thinkers such as Aristotle and Kant and constitutive to a historical or epochal approach to philosophy and even more broadly to a given socio-historic constellation. All this is, of course, only indications or better invitations to further work. In this regard, I will conclude with a tentative response to the question of the ontological and epistemological traits of boundaries, which, as mentioned in the Introduction, remains underdeveloped.

In the short passage in *Metaphysics*, where Aristotle defines the concept of the boundary, he states: "We call a limit the last point of each thing, i.e. the first point beyond which it is not possible to find any part, and the first point within which every part is."⁷² Aristotle here conceives the boundary in terms of its relation to a thing. However, it can readily be the boundary of not only things or entities, but also concepts, imaginations, sensations, perceptions

⁷¹ Heidegger, Le Thor Seminar 1969, 41.

In this context, it should not be forgotten that Aristotle also defines his concept of place (*topos*) as *peras*. "The place of a thing is the innermost motionless boundary (*peras*) of what contains it" Aristotle, *Physics*, 212a20-12a21. It is beyond this text to develop the relationship between Heidegger's and Aristotle's concepts of place. However, the innermost motionless boundary of the thing, which nevertheless is not part of the thing itself (form, matter), can arguably be conceived in terms of the event, the dimension, or place in Heidegger – if the notable difference between their respective thought is also taken into consideration.

⁷² Aristotle, *Metaphysics*, II, 1022a4-6.

and relations as well as time, space, and history. Aristotle seems to imply this as he exemplifies his definition of *peras* with a number of his core concepts, and Heidegger's philosophy attests to the same.

Hereby, it is also indicated that the question of the boundary in this broad sense should not be understood according to any specific figure or manifestation of the boundary such as for example a straight line of demarcation. In fact, the short definition by Aristotle attributes a double and not immediately congruent character to the boundary: it is the first part of something, and the last part where this something is no longer. It is the point of transition between the being and nothing of this something; it marks its identity with itself and its difference from what it is not. It simultaneously defines what this something is in its entirety, and what it is not; how it is separated, and how it relates to something else. In other words, the boundary is essentially end, beginning, and transition in one single constellation. It is the point of both difference and relation, of opening and closure. The essence of the boundary comes forth as intrinsically aporetic, or better 'an-archic' as suggested above. As Massimo Cacciari explains, "there can be no limit that is not both *limen* and *limes* together."⁷³ Shortly put, the essence of the boundary is its own question.

This definition is not merely of a formal or epistemological character. It is also an ontological question – perhaps on par with the question of being, as this talk has suggested. Furthermore, the definition of the boundary is only complete when understood as inseparable from the context it defines and is defined by. Taken simply as the question of opening-closure-relation, the boundary implodes into nothing. The boundary is always the opening-closure-relation of something; a something which it itself would lose its shape, its form, its meaning, without boundaries.

Methodologically, this also has implications. The boundary manifests a question of the definition of something; a question which formally is extremely open. It asks to the given constellation of openness-closure-relation that defines something be it things or concepts, emotions or imaginations, or socio-historic relations in space and time. Furthermore, it entails a critical approach, as no manifestation of the boundary, no answer to the question, may overcome the essential aporia of boundaries themselves. As such, the question of the boundary suggests itself as an approach to not only philosophy but potentially to other fields, just as its

⁷³ Cacciari, *Place and Limit*, 13.

function as common denominator across these fields makes it adept for interdisciplinary research.⁷⁴

References

- ARISTOTLE (1991): *Metaphysics. Complete Works. Vol. II.* New Jersey, USA: Princeton University Press.
- ARISTOTLE (1996): *Physics The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation* (ed. J. Barnes). IntelLex Corp. Publisher.
- CACCIARI, M. (2015): Place and Limit. In *From Edge to Atmosphere: Place and its Topographies* (ed. Malpas, J.). London: Bloomsbury.
- CASTORIADIS, C. (1994): The Discovery of the Imagination. In *Constellations*, 1994, Vol. 1, No 2, pp. 183-213.
- ECO, U. (2007): Weak Thought and the Limits of Interpretation. In *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo* (ed. Zabala, S.). Canada : McGill-Queen's University.
- HEIDEGGER, M. (2002): Anaximander's Saying. In *Off The Beaten Track*. UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2000): "As When On a Holiday..." In *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. New York: Humanity Books.
- HEIDEGGER, M. (1995): *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: On The Essence of Actuality of Force, Gesamtausgabe Vol. 33.* Bloomington, USA: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy, Gesamtausgabe Vol. 18.* Bloomington, USA: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- HEIDEGGER, M. (2012): *Contributions to Philosophy (Of the Event) Gesamtausgabe vol. 65.* Bloomington, USA: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (1966): Conversation On A Country Path About Thinking. In *Discourse on Thinking*. New York: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1982): Dialogue on Language. In *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.

⁷⁴ I have suggested such an approach in relation to a dialogue between philosophy and the inherently interdisciplinary field of border studies. See: Tinning, Bridging border studies and the limit: the border and the limit, 2019.

- HEIDEGGER, M. (1983): Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. In *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*. (ed. P. Jaeger and R. Lütke). Würzburg: Königshausen + Neumann
- HEIDEGGER, M. (2000): *Introduction to Metaphysics, Gesamtausgabe Vol. 40*. New Haven & London: Yale University Press.
- HEIDEGGER, M. (2003): Seminar in Le Thor 1969. In *Four Seminars*. Indiana: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (1998): On the Essence of Ground. In *Pathmarks*. UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (1998): On the Essence of the Concept of Φύσις. In *Pathmarks*. UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (1998): *On the Essence of Ground*. UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2001): "...Poetically Man Dwells...". In *Poetry, Language, Thought*. USA: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1958): *The Question of Being*. New York: Twayne Publishers Inc.
- HEIDEGGER, M. (1974): The Principle of Ground. In *Man and World*, vol. 7, no. 3, pp. 207-220.
- HEIDEGGER, M. (2001): The Thing. In *Poetry, Language, Thought*. USA: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1977): The Turning. In *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York, USA: Garland Publishing, Inc.
- HEIDEGGER, M. (1982): The Way to Language. In *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1972): Time and Being. In *On Time and Being*. USA: Harper & Row.
- HEIDEGGER, M. (1997): Vorlesung: Der Satz vom Grund. In *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main, Germany: Vittorio Klostermann.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. Ritter, J.). (1974). Basel: Schwabe & Co.
- KANT, I. (2004): *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORA, J. (ed.). (1991): *Diccionario de Filosofía* Barcelona: Círculo de Lectores.
- New Oxford American Dictionary (American English)*. 3rd ed. (2012): Oxford University Press.
- SCHÜRMAN, R. (1987): *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. USA: Indiana University Press.

TINNING, S. (2019): Bridging border studies and the limit: the border and the limit. In *Debating and Defining Borders. Philosophical and theoretical perspectives* (ed. Cooper, A., Tinning, S.). London & New York: Routledge.

Søren Günther Tinning, PhD.

Centre for Border Region Studies

University of Southern Denmark

And Postdoc

Department of Sociology

Autonomous University of Barcelona

sgt@sam.sdu.dk

FILOZOFIA AKO PREKRAČOVANIE HRANÍC ZEME¹
PHILOSOPHY AS CROSSING THE BORDERS OF THE EARTH

Eugen Andreanský

Abstract: *The paper deals with philosophical and ethical questions focused on the problem of extraterrestrial life and extraterrestrial intelligence. From a broader cosmic perspective, we can better understand the nature of human cognition, map the structure of our fundamental beliefs and expectations, and gain insight into the conditions of our actions. Philosophy within the discourse on extraterrestrial life and intelligence can assess the variability of possibilities, explain the conceptual basis, compare and evaluate arguments and counterarguments, interpret scientific results, theoretically frame examples and counterexamples. The exploration of exoplanets is a challenge for the philosophy of science, the search for biomarkers is related to the philosophical explication of the concept of life. The SETI (CETI, METI) projects inspire philosophy to analyze the concepts of intelligence, rationality, language, communication and action. Last but not least, the concept of extraterrestrial life and civilizations opens the field for ethics and astroethics.*

Keywords: *Extraterrestrial life – Extraterrestrial intelligence – Philosophy of science – Language – Astroethics*

Skúmanie vesmíru predkladá filozofii veľa zaujímavých podnetov. Špekulácie o možnosti výskytu života mimo zeme, o existencii mimozemských civilizácií a prejavoch mimozemskej inteligencie sú vo filozofii prítomné už od antiky. Spolu s rozvojom vied o vesmíre sa od dvadsiateho storočia objavujú aj nové inšpirácie, ktoré nie sú len variáciou na špekulácie starých filozofov. Systematické hľadanie možnosti života a rozumu vo vesmíre si vyžiadalo komplexný prístup mnohých vedných oblastí počnúc astronómiou, cez chémiu a biológiu až po sociológiu a psychológiu. K slovu sa dostávajú aj filozofické a etické otázky, v ktorých centre sa nachádza problém mimozemského života (MZŽ) a mimozemskej inteligencie (MZI). A práve o ne pôjde v tomto metafilozoficky ladenom texte.

¹ Plenárna prednáška na Medzinárodnej vedeckej konferencii SFZ pri SAV *Filozofia ako prekračovanie hraníc*, 25. – 27.10.2023 v Košiciach. Text je publikovaný so súhlasom časopisu *Philosophica Critica*.

1. Mimozemský svet a filozofické poznanie

L. W. Beck vo svojej prednáške pred účastníkmi stretnutia Americkej filozofickej asociácie v roku 1971 (v tom čase bol Beck jej predsedom) upozornil na fakt, že mnohí „významní filozofi – okrem iných Aristoteles, Mikuláš Kuzánsky, Giordano Bruno, Gassendi, Kant and William Whewell – verili, že existuje mimozemský život“ (Beck 1971, 5). Becka zároveň prekvapilo, ba priam až pohoršilo, že na rozdiel od filozofickej tradície počiatkom 70-tych rokov 20. storočia existovalo len zopár filozofov, ktorí sa otázke MZŽ venovali. To však bola chyba, „pretože mnohé problémy, ktoré nastoľujú naši kolegovia vedci, ako prejavy života, mysle, inteligencie, jazyka a životaschopnosti našej civilizácie, sú problémami, o ktorých my filozofi musíme hovoriť“ (Beck 1971, 5). Dodajme, že otázka MZŽ (a MZI) nepatrí ani dnes, po vyše 50-tich rokoch od Lewisovej prednášky, medzi ústredné filozofické témy, hoci určitý vývoj je možné zaznamenať. Rozvoj skúmania možností, ba dokonca hľadania výskytu mimozemskej inteligencie (SETI) od 70-tych rokov 20. storočia až po dnešok, priniesol viacero nových impulzov aj pre filozofiu. Stali sme sa možno opatrnejší v našich očakávaniach a skromnejší v našich nárokoch, v každom prípade stále ostávame v pozícii agnosticizmu – nie sme v stave ani potvrdiť ani vyvrátiť možnosť existencie MZŽ a MZI. To však neznamená, že uvažovanie o MZŽ a MZI je z vedeckého, filozofického, ale aj etického či kultúrneho pohľadu bezcenné.

Hoci sa pohybujeme v oblasti viac alebo menej zdôvodnených špekulácií, jedna vec je predsa len istá: Prípadný objav MZI alebo prinajmenšom primitívnych prejavov MZŽ by spôsobil významnú, azda až revolučnú zmenu v chápaní vesmíru a života a v ňom. Okrem iného by si to pravdepodobne vyžiadalo aj úpravu konceptuálnych rámcov, s ktorými pracuje veda. To celkom pochopiteľne vytvára priestor pre rôzne podoby filozofického skúmania (nehovoriac o implikáciách pre etický a teologický diskurz). Čo do významu a dosahu revolučných udalostí, môžeme sa odvolať na dve historické analógie k objavu MZŽ alebo MZI. Prvou z nich je kopernikovská revolúcia v astronómii, druhou objavenie Ameriky slávnymi novovekými moreplavcami. Nejde tu však o prípadné filozofické vysporiadanie sa s objavom MZŽ či MZI. Oveľa dôležitejšou je otázka, aké úlohy stoja pred filozofiou pri systematickom úsilí objaviť výskyt MZŽ a MZI. V konečnom dôsledku ani nejde o samotný výskyt MZŽ a MZI, ale ešte oveľa viac o hlbšie preskúmanie predpokladov poznania, jazyka či dokonca etických princípov, ktoré s hľadaním MZŽ a MZI súvisia.

Skúmanie možností MZŽ a MZI stimulujú rozvoj rôznych interdisciplinárnych a multidisciplinárnych oblastí, medzi ktorými popredné miesto zaujíma astrobiológia. Jej hlavným zámerom je „pochopenie pôvodu, evolúcie, distribúcie a budúcnosti života vo

vesmíre. (...) Astrobiológia používa nástroje nielen astronómie, astrofyziky a biológie, ako by naznačovalo pomenovanie, ale aj chémie, geológie a geofyziky, no tiež informatiky a matematiky a ďalších príbuzných disciplín“ (Paulech 2021, 135). Vzhľadom k svojmu ambicióznemu a široko koncipovanému cieľu nemôžu výsledky astrobiológie ostať iba doménou prírodných vied. Celkom prirodzene sa tu otvárajú „mnohé filozofické, etické či morálne témy, ktoré umožňujú involvovať odborníkov z humanitných vied do hľadania odpovedí v prelínajúcich sa oblastiach“ (Paulech 2021, 135).

Samostatnou filozoficko-vednou a metodologickou otázkou je obhájenie vedeckého štatútu takých výskumov, ktoré akcentujú hľadanie života a inteligencie vo vesmíre (exobiológia, SETI a pod.). Súvisí to so štandardmi a kritériami vedeckosti, ktoré sú z rôznych dôvodov uplatňované (dodajme, že jedným z najvýznamnejších dôvodov je ekonomický). Faktorom, ktorý ovplyvňuje celkové nazeranie na teoretické východiská a prakticky orientované projekty zamerané na hľadanie života a inteligencie mimo Zeme, je očakávateľnosť úspechu a konkrétnych výsledkov skúmania, zvlášť s prepojením na prax, navyše v čo najkratšej časovej perspektíve. Je jasné, že týmto požiadavkám môže exobiológia, astrobiológia alebo SETI momentálne len veľmi ťažko vyhovieť. S prihliadnutím na komplexnosť vedeckého skúmania by však bolo krátkozraké postaviť na tom základ kritiky nejakého systematického skúmania. Jeden z najkompetentnejších znalcov histórie úvah o MZŽ a MZI a ideový súputník rozvoja SETI, astro- a exobiológie S. J. Dick nepochyboval o tom, že tieto disciplíny naozaj sú na ceste vedy, hoci skôr vo fáze protovedy (Dick 2004, 330-331). Ich problém je len v momentálnom deficite dostatočnej evidencie a zdôvodňovania, ale nepochybne patria do skupiny empirických vied.

Filozofická reflexia vedeckého skúmania MZŽ a MZI zásadne nevybočuje z filozofického skúmania spojeného s predmetom akéhokolvek iného vedeckého výskumu. V najvšeobecnejšej rovine ide „len“ o demonštráciu vzťahu medzi filozofiou a empirickou vedou. Obojsmerná interakcia medzi filozofiou a vedou má veľa podôb. Pri identifikácii vzťahu medzi filozofiou a vedou sa môžeme inšpirovať úvahami B. Russella.

Filozofia spočíva v spresňovaní významu otázok a termínov a veda pracuje s metódami, ktoré dávajú odpovede na tieto otázky. Filozofia podľa Russella na základe analýzy určuje, ktoré vedecké odpovede sú možné. Inak povedané, filozofia posudzuje, čo môže existovať a veda sa pokúša zistiť, čo v skutočnosti existuje, t. j. to, ktorá z možností je skutočná. Filozofia na rozdiel od vedy neopisuje, aký svet je, ale pomáha určiť, aký svet nemôže byť. Nie je miestom objavovania pravdy o svete, ale kritickým skúmaním povahy vedeckého poznania. Filozofické propozície disponujú všeobecnou a apriórnou povahou, čo „možno zhrnúť

tvrdím, že *filozofia je vedou možného*“ (Russell 2005, 706). Russell však vystríha pred nesprávnou interpretáciou všeobecnej povahy filozofických propozícií: „Nesmie sa týkať špeciálne vecí na povrchu Zeme či slnečnej sústavy, ani nijakej inej časti priestoru a času. Práve potreba všeobecnosti viedla k viere, že filozofia sa zaoberá vesmírom ako celkom. Nedomnievam sa, že táto viera je odôvodnená, ale verím, že filozofická propozícia sa musí dať aplikovať na čokoľvek, čo existuje alebo môže existovať“ (Russell 2005, 705). Filozofia nemá byť uvažovaním nad vesmírom ako celkom, pojem vesmíru nemôže byť podľa Russella subjektom žiadnych propozícií. Filozofické propozície sa týkajú všetkých vecí „individuálne, nie celku vecí spoločne. Musia sa týkať nielen všetkých vecí, ale aj vlastností všetkých vecí, ktoré nezávisia od náhodnej povahy náhodou jestvujúcich vecí, ale sú pravdivé o ľubovoľnom možnom svete nezávisle od faktov, ktoré možno objaviť našimi zmyslami“ (Russell 2005, 705-706). Aj keď pojem (celku) vesmíru nemá mať miesto vo filozofickom skúmaní, filozofia je priestorom logických možností, ktoré sa týkajú ľubovoľných entít vo vesmíre a rovnako aj ich vlastností (prejavov MZŽ a MZI nevynímajúc).

Ak nemá ísť iba o uspokojenie našich emocionálnych potrieb, ktoré súvisia so špekulatívnou povahou ľudského rozumu, metafyzickým nutkaním, či konštruovaním fabulácií a hoaxov, potom by uvažovanie o MZŽ a MZI malo mať svoju špecifickú kognitívnu hodnotu. M. G. Asla oceňuje uvažovanie o MZŽ a MZI ako užitočné myšlienkové experimentovanie. Je to nástroj filozofickej analýzy, ktorý „môže prispieť k poznaniu nás samých tým, že nás núti spraviť sebareflexívny pohyb, ktorý spochybňuje to, čo považujeme za očividné, odhaľuje to, čo si neuvedomujeme a problematizuje to, čo považujeme za samozrejmosť. Ten druhý sa tak môže stať zrkadlom nás samých“ (Asla 2016, 106). Prostredníctvom pohľadu zo širšej kozmickej perspektívy môžeme lepšie porozumieť povahe ľudského poznania, zmapovať štruktúru našich základných presvedčení a očakávaní a v konečnom dôsledku získať nadhľad vo vzťahu k podmienkam nášho konania.

2. Mimoszemský život a mimozemská inteligencia

Ani pri súčasnom dosiahnutom poznaní nie je stále vyriešenou otázkou, či život mimo Zeme je iba našim želaním alebo tvrdou realitou. Proti existencii MZŽ hovorí jedinečnosť podmienok pre vznik života (okrem Zeme sa vôbec nemusia opakovať), jedinečnosť pozemskej štruktúry DNA (ako základného média pre život) a doterajšie neúspešné hľadanie života v Slnečnej sústave. Naopak v prospech MZŽ hrá argument relatívne rýchleho výskytu života na Zemi (po jej vzniku), teoretická možnosť inej vhodnej „pro-life“ štruktúry ako DNA, ako aj

výrazný pokrok v skúmaní exoplanét (t. j. planét mimo Slnecnej sústavy – stále sa zvyšuje počet objavených exoplanét a ďalších informácií o ich fyzikálno-chemickom zložení).

P. Davies uvádza tri alternatívne prístupy k pôvodu života (na Zemi): 1. bol to zázrak; 2. bola to nepravdepodobná náhoda, 3. bol to nevyhnutný dôsledok pôsobenia fyzikálnych a chemických zákonov za predpokladu, že príslušné procesy prebiehali za správnych podmienok (Davies 1996, 33), pričom samotný Davies podporuje tretí prístup. Okrem toho odhaľuje filozofické pozadie, ktoré motivuje a podmieňuje hľadanie MZZ a MZI (predovšetkým v rámci projektov SETI). Ide konkrétne o tri princípy: 1. princíp jednoty prírody (všetky prírodné zákony sú rovnaké v celom vesmíre), 2. princíp plnosti (všetko, čo je v prírode možné, prejavuje sklon sa realizovať) a 3. princíp prostrednosti (koperníkovský princíp – planéta Zem nemá vo vesmíre žiadne špeciálne miesto alebo postavenie, pokiaľ astronomické, geologické, fyzikálne či chemické vlastnosti Zeme nie sú ničím výnimočným, dá sa to predpokladať aj o jej biologických pomeroch) (Davies 1996, 34-36).

Dôležité postavenie pri obhajobe možnosti MZZ a MZI má prvý z princípov, t. j. princíp jednoty prírody. Súvisí s metodologickými predpokladmi vedeckého poznania sveta, skúmanie vesmíru nevynímajúc. Ako taký je prijímaný takmer bez výhrad. V tomto duchu sa vyjadroval aj priekopník SETI C. Sagan: „Rovnaké fyzikálne zákony by mali fungovať všade. Ak si predstavíme mimozemské bytosti, ktoré nám posielajú rádiové posolstvá, musíme mať my aj oni niečo spoločné. Inak to ani nejde. Už samotný fakt prijímania posolstva znamená, že máme spoločnú rádiovú technológiu. Že máme kvantovú mechaniku. Atómovú fyziku. Newtonovskú gravitáciu. Môžeme vidieť, že tieto prírodné zákony je možné aplikovať kdekoľvek vo vesmíre“ (Sagan 2008, 126-127). Nie všetci vedci a filozofi si však osvojili myšlienku homogénosti vedy v celom univerze. Medzi najvýraznejších kritikov patrila N. Rescher – veda pozemšťanov sa podľa neho musí zásadne odlišovať do vedy mimozemšťanov. Inak povedané, neplatí zásada *jeden svet – jedna veda*. Dôvodom je kognitívna, biologická, sociálna a kultúrna podmienenosť vedeckého obrazu (interpretácie) sveta. Práve ona spôsobuje nesúmerateľnosť pozemskej (antropomorfnnej) a prípadnej mimozemskej vedy. Ďalším faktorom je aj vývoj vedy, ktorá v modernej podobe existuje iba niekoľko storočí, nebola teda podmienkou prežívania ľudského rodu počas väčšiny jeho existencie na Zemi. Nemožno preto ani automaticky očakávať, že bude tiež prítomná mimo Zeme (Basalla 2006, 177).

V tomto kontexte je potrebné pripomenúť, že „už počiatočná diskusia o mimozemských civilizáciách prispela k novému prístupu v definovaní toho, čo vlastne môžeme za živú látku (tu na Zemi) považovať. Aj keď hranice medzi živým a neživým zostáva dosiaľ nejasná, odborníci sa začínajú zhodovať v tom, že každý organizmus musí mať metabolizmus (výmenu

látky a energie), schopnosť reprodukcie (rozmnožovanie podľa dedičných informácií) a schopnosť mutácie (obmeny), zaručujúcu pokračovanie vývoja“ (Ramešová – Grün – Grygar 2001, 19). Je to veľmi dobrý príklad na to, ako uvažovanie vo vesmírnych dimenziách inšpirovalo potrebu lepšieho vysvetlenia toho, čo sa odohráva a odohráva tu na Zemi. Platí to nielen pre chápanie povahy a pôvodu života, ale tiež pre lepšie vymedzenie pojmov ako sú *inteligencia, komunikácia, civilizácia* a pod.

Pri debatách o MZZ a MZI sa často pripomína tzv. Fermiho paradox (1950). Ak zoberieme do úvahy obrovský počet potenciálnych miest, vhodných pre život a pre evolúciu inteligentných bytostí a k tomu pripočítame obrovský vek vesmíru, ako je možné, že sme sa so žiadnou formou MZI ešte nestretli? Vesmír mlčí! Prísne vzaté, nejde o paradox v logickom zmysle slova. Ide skôr o zvýraznenie nesúladu medzi našimi očakávaniami a presvedčeniami, podporenými čoraz detailnejším skúmaním vesmíru (ale aj rozvojom biológie, technologickým pokrokom a pod.) na jednej strane a skutočným stavom vecí na strane druhej.

Fermiho provokatívne námietky vyvolali početné reakcie. Pravdepodobne najkomplexnejší rozbor Fermiho paradoxu a odpovedí naň vypracoval S. Webb (Pozri Webb 2007). Podrobne rozoberá plejádu odpovedí, ktoré ponúkajú všemožné vysvetlenia faktu, že dosiaľ nedisponujeme presvedčivými dôkazmi o aktuálnej existencii MZI. Webb odpovede delí do troch základných skupín: 1. Mimosemšťania už tu sú alebo tu boli, 2. Mimosemšťania existujú, ale ešte nebol nájdený dôkaz ich existencie, 3. Ľudstvo je vo vesmíre osamotené (prinajmenšom v našej Galaxii). Webb sa najviac prikláňa k tretej, teda skeptickej možnosti, dobre však popisuje silnejšie aj slabšie stránky ostatných odpovedí. Práve v tom je jeho analýza cenná.

3. Jazyk a komunikácia v kontexte mimozemskej inteligencie

Rôzne úvahy navodzuje otázka, či by sme boli v princípe schopní porozumieť prejavom MZI. Vo vzťahu k možnostiam porozumenia jazyka MZI alebo naopak k možnostiam porozumenia nášho jazyka na strane MZI sme v situácii pripomínajúcej tzv. radikálny preklad (Quine) alebo tzv. radikálnu interpretáciu (Davidson). O podobe jazyka MZI prakticky nemôžeme ani len špekulovať. Môžeme si nanajvýš iba vyjasniť spôsob, akým pristupujeme k odlišnému jazyku v procese komunikácie – v prípade MZI komunikácie zatiaľ čisto hypotetickej. V tomto smere sa Davidsonove úvahy a návrhy zdajú byť celkom užitočné. Je potrebné vyhnúť sa pripisovaniu iracionality, logických omylov alebo klamstiev výrokom ostatných, ak je k dispozícii ich koherentná, racionálna interpretácia. Davidson v tomto prípade hovorí o princípe ústretovosti, ktorý možno uchopiť ako princíp racionálneho začlenenia.

Identifikovať presvedčenia niekoho, komu chceme porozumieť a zistiť, čo znamenajú jeho výpovede, dokážeme iba tak, že nájdeme ich miesto v celom systéme presvedčení. Hľadáme systém presvedčení a iných postojov, ktorých obsahy sú logicky konzistentné.

Interpret uvažuje o takom systéme presvedčení, ktorý je v súlade s poznaním o mieste interpretovaného v jeho vlastnom prostredí. Výhodou Davidsonovho prístupu, ktorá sa ukazuje aj v styku s úplne neznámym jazykom, je to, že až komunikatívna lingvistická interakcia konštituuje jazykový význam (ten nie je presne lokalizovateľný pred samotnou komunikáciou).

Ak uvažujeme o výzvach súvisiacich s komunikáciou so zatiaľ neznámou MZI, objavuje sa pred nami niekoľko základných otázok teoretického charakteru. V prvom rade je nejasné, či vôbec máme kritérium, podľa ktorého vieme určiť, či ide o akt komunikácie zo strany MZI. Aké sú minimálne požiadavky na identifikáciu určitých signálov ako prejavov neznámeho jazyka? Ak predpokladáme realizáciu komunikačných aktov s MZI, znamená to, že môžeme byť schopní aspoň čiastočne zdieľať s MZI spoločnú konceptuálnu schému? V úsilí o pochopenie komunikovaného obsahu je v hre identifikácia zámerov komunikujúcich strán. Existujú však nejaké zmysluplné očakávania v súvislosti s mentálnou výbavou MZI (resp. s niečím, čo na strane MZI pripomína našu mentálnu výbavu). Môžeme byť schopní pripisovať MZI presvedčenia, túžby a pod? Ak sa máme prepracovať k objasneniu jazykového významu v rámci „vesmírnej“ komunikácie, bola by v súvislosti s kontextom prostredia MZI uplatniteľná napr. Davidsonova zásada triangulácie? Je rozumné predpokladať postupné zblížovanie sa postojov komunikantov (t. j. pozemskej inteligencie a MZI) vzhľadom na prostredie? Úprimne povedané, všetky tieto otázky zatiaľ nemajú uspokojivé odpovede, sú viac námetom na premýšľanie ako reálnym skúmaním.

Pre posun od vyhľadávania prejavov inteligentného života (SETI) k následnej komunikácii s ním (CETI), alebo prinajmenšom pre posielanie správ určených mimozemskej inteligencii (METI) je nevyhnutné vyriešiť problém formy a obsahu takejto „kozmickej“ komunikácie. Nejde tu len o technickú realizáciu jednosmerného či obojsmerného komunikačného kanála smerom k MZI, hoci samo o sebe ide o obrovskú výzvu. Otázkou je, či je vôbec zmysluplné za účelom komunikácie s MZI využiť už existujúce prirodzené (PJ) alebo umelé jazyky (UJ). Ukazujú sa zásadné prekážky, ktoré podporujú skepticizmus v tejto oblasti:

1) biologická, druhovo podmienená lingvistická schopnosť (platí hlavne pre PJ) – nepredpokladá sa, že v prípade MZI ide biologicky podobný druh, čo má vplyv aj na vývoj a znalosť jazyka,

2) spoločenská povaha jazykovej komunikácie (platí pre PJ) – podobne ako pri biologickej determinácii, nemožno ani pri spoločenskej organizácii MZI predpokladať nič určité,

3) nedokonalosť a nejednoznačnosť jazyka (platí hlavne pre PJ) – ambíciou by malo byť, aby recipient pochopil obsah komunikácie správne, bez šumov a defektov, ktoré sú prítomné v PJ, hlavne v hovorovej komunikačnej forme,

4) obmedzenosť jazyka na konkrétny vedecký účel (platí hlavne pre UJ) – napriek ambíciám vytvoriť dokonalý, či univerzálny jazyk nie je dosah UJ dostatočný pre naplnenie komunikačných zámerov.

V situácii, keď zatiaľ nevidujeme signály, ktoré by mohli reprezentovať správy od MZI, či dokonca dešifrovateľný jazyk MZI a zároveň chceme začať s komunikačnou aktivitou v rámci METI, mali by sme zvážiť vytvorenie špeciálneho jazyka za týmto účelom (pochopiteľne, aj vysielanie ukážok už existujúcich jazykov spolu s príkladmi kultúrnych artefaktov môžeme považovať za prvok komunikácie avšak na veľmi jednoduchej úrovni). Navyše, nebolo by výhodnejšie pracovať len s akousi schémou alebo kostrou jazyka, ktorý by nadobudol konkrétnejšiu formu až v procese komunikácie? Tým sa taktiež dostávame k ťažkému problému, ktorým je zdôvodnenie takých minimálnych črt jazyka, ktoré by mu jednak zabezpečovali čo najväčšiu univerzálnosť a zároveň by zvyšovali pravdepodobnosť, že bude komunikácia v ňom úspešná, bez ohľadu na kontext (napr. či ide o komunikáciu s MZI).

Hans Freudenthal vo svojom originálnom projekte jazyka Lincos (Pozri Freudenthal 1960) navrhol spôsob, akým by sme mohli komunikovať s potenciálnymi prípadmi MZI. Stojí na základnej myšlienke, že v komunikácii musíme začať nie poukazovaním (ostenziou) na konkrétne predmety, ale matematikou ako najabstraktnejším predmetom, o ktorom môžeme predpokladať, že si ho už skôr osvojili inteligentné bytosti. Až následne môžeme komunikovať ďalší a dokonca celý objem nášho poznania.

Lincos (skratka výrazu *lingua cosmica*) má podobu mierne formalizovaného jazyka, ktorý predpokladá znalosť matematiky na strane MZI, a to nielen na úrovni počítania, ale aj pri schopnosti identifikovať nejaký zápis (lepšie povedané určitý signál) ako matematický dôkaz. Hlavným cieľom je postupne, krok po kroku naučiť Lincos prijímateľov signálu na strane MZI. Systematicky sú využívané kvázi-generalizácie, v rámci ktorých sa uvádzajú jednotlivé konkrétne prípady a dostatočne inteligentný recipient si z nich môže odvodiť poznatok všeobecného charakteru. Najprv sú predstavené prirodzené čísla a bezprostredne po nich základné aritmetické funkcie. Matematika tvorí základ pre definovanie ďalších typov pojmov.

Následne je v Lincose komunikovaná „pozemská“ teória času, základy fyziky a pravidlá spoločenského charakteru. Lincos má byť postupne rozvíjaný v jednosmernej komunikácii, čo je pochopiteľné vzhľadom na nemožnosť rýchlej alebo akejkoľvek odozvy zo strany MZI. To však neznamená, že sa v ňom nevyskytujú dialogické prvky. Práve naopak, má interrogatívny charakter, jeho pochopeniu na strane MZI majú pomôcť otázky a odpovede, ktoré sú v ňom s didaktickým zámerom formulované. Lincos je v skutočnosti chápaný ako robustný didaktický nástroj a práve v tejto rovine sa skrýva jeho inšpiratívnosť, presahujúca samotný problém komunikácie s MZI.

Treba poznamenať, že Lincos je navrhnutý a potenciálne realizovateľný ako hovorený, nie ako písaný jazyk – jeho prvky sú vyjadrené ako fonémy, v písomne zachytenej forme je len jeho kódovaná podoba. Po prekonaní rôznych prekážok matematickej, technickej a ekonomickej povahy sa prenos správy kódovanej v Lincose uskutočnil až v roku 1999 a 2003.

Freudenthal je vo vzťahu k filozofickému pozadiu jazyka Lincos veľmi opatrný, nie je preň prioritou hľadať filozofický rozmer jeho prístupu k jazyku. Nepopiera síce, že konštrukcia symbolických jazykov je spojená s nejakým filozofickým predpokladom, ale ten sa v konečnom dôsledku javí ako sotva rozpoznateľný. Doslova uvádza, že narábanie s jazykom ako prostriedkom komunikácie je jedinou filozofiou, ktorú v projekte Lincosu zastával (Freudenthal 1960, 43). Priznáva len čisto lingvistické základy svojej metodológie a snaží sa zaujať inžiniersky, nie filozofický postoj k riešeniu základných problémov pri konštrukcii Lincosu. Nezastáva a ani nechce zastávať žiadne filozofické stanovisko, nerieši napr. problém sporu nominalizmu a realizmu v súvislosti s chápaním predikátov a množín (teda konceptuálnych prostriedkov, ktoré v Lincose bežne využíva). Napriek tomu, že v Lincose by malo byť možné formálnym spôsobom komunikovať slová ako „správanie“, „život“, „dobro“, „zlo“, „dovolený“, „zakázaný“ a mnoho iných, podľa Freudenthala to neevokuje žiadne filozofické a etické postoje (Freudenthal 1960, 43-44).

Zdá sa, že Freudenthal akceptuje princíp vyjadriteľnosti, podľa ktorého všetko, čo je mysliteľné, sa dá nejakým spôsobom vyjadriť, resp. komunikovať (Freudenthal 1960, 42). Nestojí však Freudenthalovo uvažovanie predsa len na ešte silnejších, hoci implicitných filozofických predpokladoch? Ako jeden z najvýraznejších sa ukazuje predpoklad univerzálnosti matematického poznania, ktorým musia bytosti MZI disponovať, aby vôbec mohli aspoň časť komunikácie v Lincose dešifrovať. Tento aspekt však Freudenthal bližšie nezdôvodňuje, hoci úspech Lincosu stojí práve na tom. Skeptickú námietku je možné odbiť tvrdením, že civilizácia, ktorá dokáže zachytiť signál zodpovedajúci kódovanému jazyku Lincos je s veľkou pravdepodobnosťou natoľko matematicky vyspelá, aby s ňou bolo možné

nadviazať zmysluplnú komunikáciu (bez znalosti matematiky by nebolo možné konštruovať sofistikované technické zariadenia, napr. prijímače rádiového signálu).

S očakávaniami ohľadom typu a stupňa kognitívnej výbavy súvisí tiež Freudenthalovo presvedčenie o povahe jazykovej schopnosti na strane recipienta, voči ktorému je naša komunikácia prostredníctvom učenia smerovaná. Pri kontraste medzi bežným „pozemským“ učením jazyka v prípade detí alebo ľudí, ktorí nie sú dosiaľ oboznámení s našim (či dokonca žiadnym) jazykom na jednej strane a možným non-humánnym a časopriestorovo vzdialeným subjektom na strane druhej, Freudenthal naznačuje, že vychádzame z myšlienky *tabula rasa*, pokiaľ ide o syntaktické (a lexikologické) poznanie recipienta. Nie je to však v súlade so zásadami a zisteniami chomskiánskej lingvistiky, ktorá prízvukuje vrodenný (apriórny) charakter generatívnej jazykovej schopnosti u ľudí. Aby sme boli féroví, na základe stručných Freudenthalových vyjadrení k tejto téme nie je jasné, či a nakoľko je v skutočnom rozpore s chomskiánskou lingvistickou školou. V každom prípade je rozumnejšie vychádzať z nulovej hypotézy *tabula rasa* špeciálne v prípade MZI – nemožno sa totiž spoliehať na biologickú ani inú podobnosť medzi ľuďmi a potenciálnymi mimozemskými racionálnymi bytosťami (pochopiteľne, s jedinou výnimkou, ktorou je znalosť matematiky).

U. Eco upozorňuje na niektoré slabé stránky Lincosu. Tie sa okrem iného týkajú jeho formalizovaného charakteru – „hoci má formálnu štruktúru, je koncipovaný ako jazyk ‚prirodzenej‘ komunikácie, a preto musí zostať otvorený momentom neistoty a nepresnosti – inými slovami, nesmie byť tautologický ako formalizovaný jazyk“ (Eco 2001, 274). Pokus prepašovať pod pláštikom formalizovaného jazyka prirodzený jazyk naozaj vyvoláva mnohé otázky (pripomeňme, že Freudenthal na viacerých miestach opakuje, že Lincos nie je a nemá byť plne formalizovaný jazyk). Napriek tomu je Lincos moderným a veľmi originálnym vkladom do leibnizovského úsilia o *characteristica universalis*. Leibniza síce Freudenthal zmieňuje, ale pokusy rozpracovať *characteristica universalis* podľa neho nevedli k vytvoreniu jazyka ako komunikačného nástroja, ale nanajvýš len k racionálnemu systému pojmov (Freudenthal 1960, 12). Tento nedostatok chcel Freudenthal svojim projektom Lincosu preklenúť. Zároveň je Lincos jednou z možných konkrétnych odpovedí na situáciu, v ktorej sa ocitáme pri probléme radikálneho prekladu, tentokrát však v opačnom garde, t. j. že nie sme študentmi, ale učiteľmi nejakého radikálne cudzieho jazyka. Ako už bolo ukázané, nezaobíde sa to bez pomerne silných filozofických predpokladov, týkajúcich sa jazyka a poznania.

4. Etické a spoločenské dôsledky MZŽ a MZI

Ak by sme stáli pred reálnou možnosťou alebo dokonca nevyhnutnosťou komunikácie s MZI, prichádza do úvahy celá séria dosiaľ nevyriešených otázok. Na prvom mieste je legitímne sa pýtať, či je vôbec žiadúce vysielat' správy určené možnej MZI a rozvrhovať projekty METI. Aké by mali byť v tomto naše očakávania? V neposlednom rade je tiež otázne, či je rozumné vynakladať materiálne prostriedky a vyčerpávať intelektuálnu kapacitu na niečo, čo s vysokou pravdepodobnosťou nepovedie k úspechu a v porovnaní s akútnymi globálnymi výzvami, ktorým čelí ľudstvo, má len marginálny význam. Ak sa predsa len rozhodneme projekty METI teoreticky rozvinúť a následne prakticky aplikovať, môžeme sa zamyslieť aj nad tým, či máme očakávať skôr priateľskú alebo naopak nepriateľskú povahu MZI? Súvisí to aj s predošlou otázkou, pretože ak je v hre ohrozenie alebo dokonca zničenie našej planéty zo strany krajne hostilnej MZI, úplne by to zmenilo ba priam negovalo celú stratégiu METI. A aký konkrétny typ hrozby vyplývajúcej z CETI, resp. METI je napokon možné a rozumné predpokladať? Ak by sa nám podarilo zachytiť signál pochádzajúci od MZI, mali by sme naň vôbec odpovedať? (Allman 2011, 58-66). Medzi známymi skeptikov v tejto otázke patril aj slávny S. Hawking, ktorý vyzýval, aby sme ostali opatrní a neodpovedali, kým „sa náš vývoj neposunie trochu ďalej. Stretnutie s vyspelejšou civilizáciou v terajšom štádiu nášho vývoja by sa mohlo trochu podobat' na stretnutie pôvodných obyvateľov Ameriky s Kolumbom“ (Hawking 2019, 100-101).

Z hľadiska mimozemskej alebo interplanetárnej komunikácie sa navyše objavuje iný problém etickej, spoločenskej, politickej ale aj praktickej povahy: Kto by mal byť subjektom rozhodovania o kontaktoch s MZI? Akým spôsobom dosiahnuť medzištátny, doslova celoplanetárny konsenzus? Ako legitimizovať príslušnú autoritu (v tomto prípade skôr kolektív ako osobu), ktorá by prebrala zodpovednosť za kontakt s MZI? Na základe dlhoročných skúsenosti s fungovaním OSN a s prihliadnutím na početné a hlboké konflikty medzi štátmi by sme mali byť voči existencii pozemskej jednoty keď už nie priamo skeptickí, tak aspoň veľmi opatrní.

Samotné astronomické skúmanie, okrem toho tiež kozmické lety, hlavne tie pilotované, pobyt ľudí vo vesmíre (na orbitálnych staniciach, na Mesiaci, perspektívne aj na iných planétach a pod.), exploatacia vesmíru, prevádzka vedecko-technických aj komerčných zariadení vo vesmíre a možný výskyt MZŽ a MZI generujú dva základné okruhy astroetických otázok: 1. eticko-teoretické aspekty mimozemského života, 2. morálne atribúty dobývania a využívania vesmíru. Z hľadiska skúmanej témy sú relevantné oba okruhy, s mierne vyššou preferenciou toho prvého, ktorý priamo zmieňuje možnú existenciu MZŽ, najmä ak je reč

o „originálnom“ MZŽ, nie o expanzii pozemských foriem života do mimozemského prostredia. Predpokladajme, že potvrdenie prejavov MZŽ by sa dalo celkom jednoducho zapracovať do etických koncepcií formujúcich náš prístup k non-humánnej živej či neživej prírode, nech sa už nachádza kdekoľvek. Špeciálne výzvy však predstavuje možný výskyt MZI. V prvom rade je nejasné, čo by malo v etickom zmysle usmerňovať naše konanie v prípade, ak by sme narazili na racionálne, autonómne cudzie bytosti. Sme vôbec schopní aplikovať existujúce etické teórie, aby sme rozhodli, ako zaobchádzať s mimozemskými mravnými entitami?

Osobitný etický rozmer úvah vyvstáva pri riešení problému, aký mravný štatút by mohli mať subjekty MZŽ a MZI. Tento problém má svoju analógiu aj pri formulovaní zásad „pozemskej“ morálky presahujúcej hranice ľudského rodu, resp. pri identifikácii mravných subjektov na strane bytostí alebo entít non-humánnej povahy. Prírodzene, ide tu presah do oblasti bioetiky a environmentálnej etiky, v tomto prípade s rozšírením na neživú (hypoteticky dokonca na živú) prírodu nachádzajúcu sa v mimozemskom vesmíre. Špeciálnym bonusom v tomto skúmaní je etické rámcovanie prejavov MZI.

E. Persson sa pýta, aký druh života si zasluhuje mravné uznanie. Komu, lepšie povedané čomu všetkému je možné prisúdiť mravnú subjektivitu? Je v tomto prípade reč iba o indivíduách alebo aj o kolektívoch, či už sú nimi biologické druhy alebo celé ekosystémy? A za akých podmienok je možné do úvahy zobrať aj neživú prírodu? Na tieto otázky ponúkajú svoje riešenia rôzne koncepcie environmentálnej etiky a bioetiky. Zjednodušene povedané, existuje niekoľko základných prístupov k tomuto problému. Tie sa pohybujú na škále od priznania mravného štatútu všetkému živému až po akceptáciu iba racionálnych ľudských mravných aktérov. Biocentrizmus tvrdí, že všetko živé má mravný štatút a v rámci možných prístupov patrí medzi najliberálnejšie alebo najmenej „šovinistické“. Sentientizmus je oproti tomu viacej limitujúci a dôvodí, že mravný štatút má každá živá bytosť, ktorá je schopná cítiť. Ekocentrizmus pole morálky výrazne rozširuje, mravný štatút podľa neho majú aj druhy, ekosystémy a krajiny (potenciálne aj vesmírne objekty alebo oblasti). Antropocentrizmus naopak preferuje humánny aspekt – iba ľudské bytosti alebo bytosti podobné ľuďom preň majú mravný štatút (Persson 2012, 978). K tomu by sme mohli pridať prístup s pracovným označením *logocentrizmus*. Logocentrizmus je ukotvený v intelektualistickej etickej tradícii, keďže z jeho pohľadu majú mravný štatút iba rozumné, v ideálnom prípade aj komunikujúce bytosti (bez ohľadu na to, či sú alebo nie sú ľudskými bytosťami). Morálka zahŕňajúca MZŽ aj MZI je jednoznačne neantropocentrická – v prípade akceptácie MZŽ by mohlo ísť o presadenie biocentrizmu, ba dokonca sentientizmu, pri úvahách o MZI sa ako funkčný ukazuje

logocentrizmus. Ekocentrizmus je riešením aj bez hypotézy MZŽ a MZI, vesmír má aj bez toho svoju hodnotu.

Hľadanie MZŽ a MZI sa odohráva v spoločenskom, politickom, ekonomickom a v konečnom dôsledku aj právnom rámci. Je vecou nielen vedeckého bádania, ale aj kultúrneho a spoločenského dopytu, technických možností, politických rozhodnutí a finančných prepočtov. Zaujímavú a čoraz akútnejšiu výzvu predstavuje hlbšie rozpracovanie teórie kozmického práva, ktorá by nielen tvorila základ pre legislatívnu reguláciu rôznych procesov súvisiacich s dobývaním a využívaním vesmírneho priestoru², ale zahŕňala by aj činnosti súvisiace s hľadaním MZŽ a MZI (či dokonca potenciálny kontakt s MZI). Existujú rozdielne prístupy k rozšíreniu teórie práva do mimozemského vesmírneho kontextu. Jedna z možností vychádza zo súčasnej podoby ľudských, pozemských právnych inštitúcií. Ďalšia z ciest naopak preferuje odvodenie z metaprávnych, univerzálne platných zásad. V tomto úsilí sa otvára priestor pre filozofické prístupy, hlavne v oblasti etiky, sociálno-politickej filozofie a filozofie práva. Dokumentuje to aj skutočnosť, že priekopník kozmického práva A. G. Haley hľadal filozofické ukotvenie metaprávnych princípov, ktoré ideovo odvodzoval z Kantovho kategorického imperatívu a z teórie prirodzeného práva. Jeho prístup presadzoval myšlienku, že právne zásady platia pre všetky inteligentné bytosti bez ohľadu na ich pôvod a miesto výskytu, musia byť odvoditeľné zo samotného rozumu, ktorý má univerzálny charakter.

5. Miesto a možnosti filozofického skúmania v súvislosti s MZŽ a MZI

V súvislosti s hľadaním MZŽ a MZI sa často hovorí o zmene perspektívy, v krajnom prípade až o zmene paradigmy, ktorá podmieňuje podobu nášho poznania. Hoci chýbajú presvedčivé dôkazy o existencii MZŽ a MZI, platí, že aj *cesta je cieľ* – napriek negatívnemu alebo ambivalentnému výsledku skúmania môže byť prínosom už jeho samotný mimozemský rozmer. S. J. Dick sa nazdával, že pod vplyvom diskusie o MZŽ a MZI „sme sa vrátili k základom svojej vzdelanosti a uvedomili sme si pestrosť predmetov, ktoré môžeme študovať. Nech už si človek vyberie matematiku, náboženstvo, filozofiu, prírodné vedy, umenie alebo všetky humanitné odbory a nazerá na nich z perspektívy mimozemského života, aj tak sú všetky iba lokálnymi ukázkami všeobecnej znalosti a viery. Všetko nadobúda nový význam, ak je alebo nie je život vo vesmíre bohato zastúpený. Ukazuje sa, že aj keď mimozemšťania neboli doteraz objavení, aj tak je prehodnocovanie našej vzdelanosti a viery, ktorú príliš často

² K tomuto problému pozri: Masarik – Števček 2021, 209-215.

považujeme za istú a nemennú, z pohľadu možného mimozemského života jedným z najvýznamnejších dedičstiev 20. storočia “ (Dick 2004, 332).

V interdisciplinárnej diskusii o MZŽ a MZI sa dostáva k slovu aj filozofia – mnohé záhady sa nedajú rozlúsknuť čisto empirickými prostriedkami. Podľa M. Čirkovića sa však filozofii musia zbaviť nutkania produkovať definície, ktoré by túto diskusiu od začiatku ovplyvňovali. „Presne definovať život alebo inteligenciu je v súčasnosti nemožné, ako to ochotne pripúšťajú takmer všetci biológovia a kognitívni vedci“ (Čirković 2018, 71)). Filozofia nemôže v prípade MZŽ a MZI uviaznuť v definovaní, môže však robiť mnoho iných dôležitých vecí: posudzovať variabilitu možností, explikovať konceptuálny základ, precizovať, porovnávať a hodnotiť argumenty aj protiargumenty, interpretovať vedecké výsledky, teoreticky rámcovať príklady a protipríklady. Skúmanie exoplanét je výzvou pre filozofiu a metodológiu vedy, hľadanie biomarkerov zasa aktivizuje filozofické bádanie po pojme, pôvode a povahe života. Projekty SETI povzbudzujú k analýze pojmov inteligencie a racionality. Teoretické pozadie CETI a METI prináša podnety pre filozofické skúmanie jazyka, komunikácie a konania. V neposlednom rade pojem mimozemských civilizácií otvára pole pre (astro)etiku. A to z pohľadu filozofie vôbec nie je málo.

Literatúra

- ALLMAN, T. (2011): *Are Extraterrestrials a Threat to Mankind?* San Diego: Referencepoint Press.
- ASLA, M. G. (2016): Xenophilosophy and the Knowledge of Ourselves. In: *Science, Religion and Culture*, 3 (2), 96 – 109.
- BASALLA, G. (2006): *Civilized Life in the Universe: Scientists on Intelligent Extraterrestrials*. Oxford: Oxford University Press.
- BECK, L. W. (1971): Extraterrestrial Intelligent Life. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 45, 5 – 21.
- ČIRKOVIĆ, M. M. (2018): *The Great Silence. The Science and Philosophy of Fermi's Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIES, P. (1996): *J sme sami? O dôsledcích případného objevu mimozemského života*. Bratislava: Archa.
- DICK, S. J. (2004): *Život v jiných světech. Debata dvacátého století o mimozemském životě*. Praha: Mladá fronta.
- ECO, U. (2001): *Hledání dokonalého jazyka v evropské kultuře*. Praha: Lidové noviny.

- FREUDENTHAL, H. (1960): *Lincos: Design of a Language for Cosmic Intercourse*. Amsterdam: NorthHolland Publishing.
- HAWKING, S. (2019): *Stručné odpovede na veľké otázky*. Bratislava: Slovart.
- MASARIK, J. – ŠTEVČEK, M. (2021): Hľadanie života vo vesmíre z pohľadu fyziky a práva. In: Plašienková, Z. (ed.): *Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky – minulosť a súčasnosť*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 186 – 216.
- PAULECH, T. (2021): Astrobiológia – poznávanie života vo vesmírnom kontexte. In: Plašienková, Z. (ed.): *Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky – minulosť a súčasnosť*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 133 – 158.
- PERSSON, E. (2012): The Moral Status of Extraterrestrial Life. *Astrobiology*, 12 (10), 976 – 984.
- RAMEŠOVÁ, S. – GRÜN, M. – GRYGAR, J. (2001): *Triolog o živote ve vesmíru*. Praha: Eminent.
- RUSSELL, B. (2005): O vedeckej metóde vo filozofii. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie*. Bratislava: Kalligram, s. 694–717.
- SAGAN, C. (2008): *Druhy vedecké zkušenosti. Osobní pohled na hledání Boha a vesmírné inteligence*. Praha: Práh.
- WEBB, S. (2007): *Kde tedy všichni jsou? Fermiho paradox a problém mimozemského života*. Praha: Paseka.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy APVV-20-0583 *Možné svety a modality: súčasné filozofické prístupy*.

Prof. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Moyzesova 9, 040 01 Košice

eugen.andreansky@upjs.sk

PRVÁ ČASŤ

O HRANICIACH MEDZI VEDECKÝM A NEVEDECKÝM
ON THE BOUNDARIES BETWEEN SCIENTIFIC AND NON-SCIENTIFIC

Tomáš Čana

Abstract: *This paper is concerned with the problem of demarcation of concept of scientific knowledge. It attempts to distinguish three different attitudes towards this question: 1) idealism, 2) pragmatism, 3) anarchism. According to idealism, the problem of demarcation is a serious question; we need to answer it. According to pragmatism, this problem is rather a relict; we need to ignore it. According to anarchism, the problem is actually a threat to scientific knowledge of future; we need to refuse the question. This paper attempts to present basic arguments connected with these philosophical attitudes.*

Keywords: *Philosophy of science – Scientific knowledge – Demarcation – Idealism – Pragmatism – Anarchism – Kant – Quine – Feyerabend*

Jednou z dôležitých otázok modernej filozofie vedy je problém demarkácie pojmu „vedecké poznanie“. Tento problém spočíva v hľadaní hraníc a kritérií, ktoré by od seba oddelili jednak vedecké a iné ako vedecké, jednak jednotlivé typy špeciálnych vied navzájom. Nie je asi prekvapujúce, že v rámci filozofických diskusií panuje v tejto súvislosti hlboká nezhoda. Na druhej strane, vlastná existencia diskusie svedčí o existencii niekoľkých presvedčení, ktoré sú prijímané širšou komunitou. Mojim cieľom v tomto príspevku nie je postaviť sa na niektorú zo strán v tomto spore (hoci sa tomu asi celkom nedá vyhnúť). Cieľom príspevku je zreteľne odlíšiť tri základné postoje, s ktorými sa môžeme vo filozofii stretnúť. Je to:

1) idealistický postoj, podľa ktorého nemáme úplné vedecké poznanie – napriek všetkým jednotlivým vedeckým úspechom a aplikáciám – pokiaľ nedisponujeme aj jeho univerzálnou charakteristikou (problém demarkácie je teda vážny problém, ktorému je potrebné venovať zodpovedajúcu pozornosť);

2) pragmatistický postoj, podľa ktorého sú hľadané hranice medzi vedeckým a nevedeckým v skutočnosti záležitosťou našich dohôd, urobených v čase, a univerzálna charakteristika vedeckosti je teda niečím, čo nás – popri všetkej práci, ktorú je ešte potrebné na poli vied vykonať – vlastne ani moc nezaujíma (problém demarkácie je zdanlivý problém, resp. pseudopráblém);

3) anarchistický postoj, podľa ktorého je pokrok vo vedách neraz založený na porušovaní pravidiel a automatických postupov v myslení, čo znamená, že v dôsledku stanovenia univerzálnej charakteristiky vedeckosti by niektoré budúce progresívne nápady vôbec nemuseli vzniknúť (problém demarkácie predstavuje pre vedecké poznanie hrozbu).

Budem sa postupne venovať základným predpokladom a argumentom, na ktorých *idealistický, pragmatistický i anarchistický* postoj spočívajú.

I. 1) postoj k hraniciam medzi vedeckým a nevedeckým reprezentuje Immanuel Kant a jeho *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike*.¹

Aby sme o akomkoľvek poznatku mohli povedať, že je to vedecký poznatok, musíme mať najskôr k dispozícii špecifikum, na základe ktorého ho vieme odlíšiť od toho, čo je iné ako vedecké – od náboženského, umeleckého, politického, filozofického atď. Toto špecifikum musí byť univerzálne. Sama myšlienka „vedeckého poznania“ sa podľa Kanta zakladá na existencii takého špecifika. Keby neexistovalo, nemohli by existovať ani vedecké teórie. Keby sme toto univerzálne špecifikum nemali k dispozícii, nerozprestierali by sa pred nami nijaké hranice a limity. To by nebolo dobré. Nevedeli by sme v takom prípade, kde končí jedna špeciálna disciplína a kde sa začína druhá. (Nemali by sme ani istotu, či sa ešte venujeme, napríklad, literárnej vede alebo už skôr krásnej literatúre.)

Kant upozorňuje, že v situácii, v ktorej by sme nevedeli, kde končí jedna disciplína a kde sa začína druhá, by bolo principiálne nemožné predmetný obsah akejkoľvek špeciálnej disciplíny niekedy celý obsiahnuť. Táto alternatíva sa mu javí ako absurdná. Z jeho perspektívy sa musí dať myslieť, že jedného dňa pred nami neostane ani jeden poznatok – s ohľadom na ten-ktorý predmet záujmu – skrytý. Z toho vyplýva záver, že nevyhnutne existujú špecifiká a existujú hranice. Poeticky povedané: „est modus in rebus, sunt certi denique fines“ (Frege 2001, 7). To je základný argument 1) postoja v súvislosti s problémom demarkácie.

Z toho by malo zároveň plynúť, že v každom okamihu existuje *objektívny rozdiel* medzi vhodnou a nevhodnou otázkou, medzi vedeckou a nevedeckou metódou (medzi krásnou literatúrou a literárnou vedou).

II. Paradigmatickou ilustráciou 1) postoja je náuka o vysvetľujúcich a rozširujúcich výrokoch. Keďže v tomto príspevku ešte zohrá úlohu, budem sa jej venovať pozornejšie. Uvedená náuka je postavená na tradičnom subjekt – predikátovom chápaní výroku, podľa

¹ Pozri (Kant 1992, 32 – 39).

ktorého sa každý výrok skladá z troch zložiek: subjektového pojmu, spony a predikátového pojmu.

Vysvetľujúce výroky sú podľa Kanta tie, ktoré neobsahujú v predikátovom pojme nič iné, než čo už je obsiahnuté v subjektovom pojme. To znamená, že tieto výroky naše poznanie fakticky neobohacujú, ale to, čo v ňom už je obsiahnuté, vysvetľujú, resp. systematizujú. Ako príklad možno uviesť výrok „Každý starý mládenec je neženatý muž“. Keď sa pozrieme do slovníka na heslo „starý mládenec“, tak zistíme, že je to „neženatý muž“. Tvrdiť, že „Každý starý mládenec je neženatý muž“ teda znamená tvrdiť: „Každý neženatý muž je neženatý muž“. To je dôvod, prečo je podľa Kanta charakteristickým znakom vysvetľujúcich výrokov zákon logického sporu, ktorý stanovuje, že „niečo nemôže v tom istom ohľade a v tej istej chvíli byť i nebyť“. Nie je totiž možné výrok tohto druhu poprieť – napríklad vyhlásiť: „Nemyslím si, že každý starý mládenec je neženatý muž“ – a zároveň neupadnúť do protirečenia. Spomenutý zákon by mal preto charakterizovať tieto výroky.

V súčasnosti sa súvislosti s nimi hovorí o *analytických výrokoch*. Obvykle sa predpokladá, že majú pravdivostnú hodnotu danú iba na základe významov výrazov, ktoré sú v nich obsiahnuté.

Rozširujúce výroky sú zasa tie, ktoré obsahujú v predikátovom pojme informáciu, ktorá v subjektovom pojme obsiahnutá nie je. Ako príklad možno uviesť výrok: „Niektorí starí mládenci sú vysokí“. Keď sa pozrieme do slovníka na heslo „starý mládenec“, tak „byť vysokým“ v jeho rámci nenájdeme. Nie je to totiž niečo, čo by malo byť vo význame „byť starým mládencom“ obsiahnuté. Je to nová informácia, ktorá rozsah nášho poznania – v istom zmysle – posúva. Charakteristickou črtou týchto výrokov je, že keď ich poprieme – napríklad povieme: „Nie je pravda, že niektorí starí mládenci sú vysokí“ – tak si neprotirečíme, ale hovoríme niečo buď pravdivé alebo nepravdivé. Z tohto dôvodu pri rozširujúcich výrokoch nevystačíme so schopnosťou rozumieť, slovníkmi, či zákonom sporu. Musíme vykročiť „za naše pojmy“. Podľa Kanta pri týchto výrokoch nestačí dedukovať, ale musíme pozorovať, konštruovať, experimentovať, porovnávať atď. Vykračujeme teda von zo systému našich presvedčení smerom ku skutočnosti. Naše pravdivé poznanie by sa vďaka nim malo rozširovať.

V súčasnosti sa o týchto výrokoch hovorí ako o *syntetických výrokoch*. Predpokladá sa, že ich pravdivostná hodnota je daná na základe komparácie ich významu so stavom skutočnosti.

III. Medzi výrokmi, pomocou ktorých klasifikujeme vzťahy vo vnútri našich presvedčení a tými, pomocou ktorých naše pravdivé poznanie rozširujeme, by sa podľa názoru väčšiny

moderných autorov mala rozprestierať zreteľná hranica. Na toto presvedčenie sa viaže iná rozšírená moderná predstava: o evidentnom rozdiely medzi dvoma druhmi vied.

O čo ide? Ide o rozdiel medzi *formálnymi vedami*, ktoré by mali byť postavené na procedúre dôkazu, a *empirickými vedami*, ktoré by zasa mali byť postavené na procedúre experimentu. Podľa tejto predstavy sú analytické výroky charakteristické pre fungovanie disciplín, v ktorých rámci predkladáme dôkazy (ako aritmetika, geometria atď.), kým syntetické zasa pre fungovanie vied, v ktorých rámci aranžujeme a vyhodnocujeme experimenty (ako fyzika, chémia atď.).

Ako už zaznelo, na predstave zreteľnej hranice medzi dvoma druhmi vied sa s Kantom zhodujú viacerí autori (Frege, Russell, Wittgenstein, Schlick, Carnap, Popper atď.). Mnohí z nich sa tiež podujali objaviť alebo stanoviť univerzálne kritérium vedeckosti (alebo aspoň kritérium nejakej z jej podoblastí). Treba uznať, že táto snaha sa v mnohých ohľadoch stala konštitutívnym prvkom moderných filozofických diskusií o vedeckom poznaní.

IV. 2) postoj k problému demarkácie reprezentuje Willard V. O. Quine a jeho práca *Z logického hľadiska*.²

Každý človek má na jednej strane k dispozícii určitú sumu poznatkov, ktorú mu ponúkajú špeciálne disciplíny a na strane druhej má svoju individuálnu skúsenosť. To, že sa niekto rozhodne aplikovať spomenuté poznatky na svoju životnú skúsenosť, by malo byť podľa Quina vnímané ako jeho kultúrne podmienené rozhodnutie, ktoré nemá nezvratné a objektívne zdôvodnenie. Malo by byť chápané ako dôsledok úvah o užitočnosti a výhodnosti takého postupu. To je základný predpoklad 2) postoja. Prijatie tohto predpokladu obvykle vedie k rezignácii na problém, ktorý bol jedným z hybných princípov predchádzajúcej filozofickej tradície.

V. Podľa Quina sú názory moderných autorov na vedecké poznanie postavené na niekoľkých východiskách, ktoré sa „akoby nepozorovane vtreli do rámca“. Označuje ich ako omyly, ktoré charakterizuje to, že sa prijímajú bez diskusie – automaticky – „ako články náboženskej viery“. Tieto dogmy predstavujú pre naše poznávanie záťaž. Keď sa ich vzdáme, stratíme síce niekoľko rozlíšení, na ktoré sme si privykli, no získame kvalitatívne vyšší postoj.

Keď sa hovorí o záťaži, tak sa myslí v prvom rade náuka o vysvetľujúcich a rozširujúcich výrokoch. Moderné uvažovanie o vedeckom poznaní spočíva podľa Quina na viere v existenciu

² Pozri (Quine 2005, 36 – 67).

rozdielu medzi výrokmi, ktoré sú pravdivé na základe významu ich zložiek a tými, ktorých pravdivosť je daná na základe komparácie významu so skutočnosťou. Z jeho perspektívy je to paradoxné, pretože doposiaľ neboli uvedené nijaké presvedčivé dôvody pre jeho existenciu. Mali by sme sa preto k tomuto „samozrejmemu“ východisku ešte raz vrátiť.

VI. Quine sa najskôr sústreďuje na predstavu o analytických výrokoch. Tieto sa dajú rozdeliť na dve skupiny: *a)* logicky pravdivé výroky; *b)* výroky, z ktorých sa dajú logicky pravdivé výroky urobiť. O čo ide?

Logicky pravdivým výrokom je výrok: “Každý neženatý muž je neženatý muž”. Je charakteristické, že nech je stav skutočnosti akýkoľvek, tento výrok je stále pravdivý. Nepotrebuje skúsenosť so svetom, aby sme ho rozpoznali ako pravdivý. Stačí mu rozumieť.

Výrokom, z ktorého sa dá logicky pravdivý výrok urobiť, je: “Každý starý mládenec je neženatý muž”. Je charakteristické, že sa z tohto výroku dá *a)* výrok po istej úprave spraviť. Ako? Quine odpovedá, že na základe operácie dosadenia synonyma za synonymum. Napríklad tak, že dosadíme za výraz “starý mládenec” jeho synonymum, “neženatý muž”. Tým pádom získavame *a)* výrok: “Každý starý mládenec je starý mládenec”.

Toto chápanie analytických výrokov sa zdá byť úplné. Quine však upozorňuje, že takým nie je a ani nebude, kým nebude obsahovať jednu vec: obsahové objasnenie “synonymie”. Čo to znamená? Spomenutý autor je presvedčený, že kým nebudeme rozumieť, čo to rovnosť je, nebudeme môcť rozdiel medzi analytickými a syntetickými výrokmi pokladať za pochopený. To znamená, že čiara medzi nimi nebudeme môcť – napriek tomu, že ju tak vnímame už dlhý čas – pokladať za zreteľnú. Pričom nemôžeme zabudnúť, že pokiaľ nebude táto čiara zreteľná, nemôže byť ako taká prezentovaná ani demarkačná línia medzi empirickými a formálnymi vedami.

VII. Zároveň s uvedenými vyhláseniami prichádza Quine s argumentáciou, podľa ktorej stále dostatočne nerozumieme, čo to rovnosť je. Naše teoretické predstavy o synonymii sa buď pokúšajú „zapriať voz pred kone“ – teda z toho, čo v praxi ťahá, robia to, čo je ťahané a z toho, čo je ťahané, robia to, čo ťahá – alebo už sú postavené na predpoklade, že existujú analytické a syntetické výroky, čo znamená, že sú pre toto prehodnocovanie nepoužiteľné. Práve deliaca čiara medzi nimi je totiž tým, čo sa tu prehodnocuje.

Quine postupne prichádza k záveru, že pojem “analytický výrok” doteraz nebol vymedzený. Problémy, ktoré snaha vymedziť ho vyvolávajú, navyše svedčia o tom, že by mal byť pokladaný skôr za dogmu – článok viery, ktorého je dobré sa zbaviť. Uvedený rozdiel medzi

výrokmi sa napokon označuje ako čosi, k čomu doposiaľ nebolo predložené iné ako kruhové zdôvodnenie.

VIII. Po odmietnutí rozdielu medzi dvoma druhmi výrokov ako „neempiristickej dogmy empiristov“, prechádza Quine k vlastnej predstave o vedách.

Súbor vedeckého poznania možno asi najlepšie pripodobniť k rybárskej sieti, ktorú hádzeme na hladinu okolo seba. Na okraji sú presvedčenia o bezprostrednej realite, ktoré sa jej akoby dotýkajú: „Toto je guľaté“, „Toto je studené“, „Toto je biele“ atď. Zároveň sú tieto presvedčenia vo vzťahu s inými, ktoré sa nachádzajú „vo vnútri siete“: ako sú logické zákony, aritmetické rovnosti, fyzikálne postuláty atď.

Naše výroky predstupujú pred „tribunál skúsenosti“ vždy po skupinách. Nikdy neoverujeme len vybranú ideu, ale vždy – hoci si to neuvedomujeme – celú teóriu, na pozadí ktorej vznikla. Z toho vyplýva, že napríklad výrok „Niektorí starí mládenci sú vysokí“ nie je sám osebe ani syntetickým – a ani výrokom. Niečím takým môže byť až na určitom pozadí. Potrebujeme tu nevyhnutne „siet“, na pozadí ktorej môžu byť spomenuté výrazy pochopené ako výrazy jazyka, potom ako výrok – niečo, prostredníctvom čoho vznášame pravdivostné nároky – a následne verifikované alebo falzifikované.

Z toho vyplýva, že o rozdiely medzi analytickými a syntetickými výrokmí nedáva zmysel hovoriť ako o niečom, čo je dané. Tento rozdiel je podľa Quina niečím, na čom sme sa v určitom okamihu dohodli (pričom svoje rozhodnutie môžeme zasa zmeniť.) Toto uvedomenie má viacero závažných dôsledkov.

Na jeho základe nedáva viac zmysel hovoriť o evidentnom rozdiely medzi disciplínami, v ktorých rámci dokazujeme a tými, v ktorých rámci experimentujeme. Toto rozlíšenie by malo vystupovať v novom svetle: ako čosi, čo sme my ustanovili. To nie je všetko.

IX. Explanácia určitého prírodného úkazu, napríklad blesku, pomocou pojmovej výbavy gréckej mytológie, podľa ktorej sa Zeus hnevá, sa od jeho vysvetlenia pomocou pojmovej výbavy modernej fyziky, podľa ktorej sme svedkami kolízie častíc s opačným nábojom, nelíši podľa Quina principiálne, ale len „do stupňa svojej použiteľnosti“.

Inými slovami, v určitom kultúrnom kontexte nie je užitočné tvrdiť, že sa Zeus hnevá. Napríklad pri štúdiu prírodných vied. Rovnako by ale v inom kontexte neprinášalo úžitok hovoriť, že do seba narážajú častice s opačným nábojom. Napríklad pri zostavovaní horoskopu. Aj prvé vysvetlenie a aj druhé je podľa Quina v konečnom dôsledku reprezentantom určitých „kultúrnych postulátov“. Bez týchto postulátov by nijaké štúdium prírodných vied,

zostavovanie horoskopu, ani nič podobné, nebolo možné. Z jeho perspektívy by sme nemali zabúdať, že rôzne kultúry si vyberajú svoje postuláty z rôznych dôvodov. Vďaka tomu by nemalo mať zmysel hovoriť o týchto pred-teoretických východiskách ako o lepších alebo o horších vo všeobecnosti. Hoci sa to, samozrejme, deje.

Na tom istom základe by nemalo mať zmysel hovoriť o vysvetlení určitého úkazu pomocou pojmovej výbavy gréckej mytológie ako o „nevedeckom“. Hoci sa s takým prístupom, samozrejme, stretávame.

Podľa Quina je demarkácia pojmu „vedecké poznanie“ v skutočnosti strácaním času. Je to pozostatok scholastiky, ktorý sme prijali bez toho, aby sme sa nad ním zamysleli. Ak sa nad ním zamyslíme, tak sa dopracujeme k záveru, že veľké využitie nemá, zato spôsobuje nemálo problémov. Najlepšie by bolo ho zahodiť ako *pseudoprblém*.

X. Reprezentantom 3) postoja k nastolenému problému je Paul Feyerabend a jeho *Rozprava proti metóde*.³

Hlavným motívom je spochybňovanie základného predpokladu 1) postoja, podľa ktorého sú pre vedecké poznanie charakteristické univerzálne kritéria vedeckosti – a keď ich nemáme, tak máme problém. Cieľom argumentácie je ukázať, že tento predpoklad je zavádzajúci. Nič dramatické sa nedeje – ani na poli chémie, ani geometrie – keď univerzálne kritérium vedeckosti nemáme. Navyše dôsledkom tohto predpokladu by mal byť pokrivený obraz samotnej vedeckej praxe.

XI. Medzi argumentmi, ktoré Feyerabend predkladá, je aj ten, ktorý sa spája s pokusom o novú interpretáciu procesu s Galileom Galileim. Pre súčasných historikov vedy je tento učenc – spolu s R. Descartom a I. Newtonom – jedným z hlavných tvorcov modernej matematickej prírodovedy. Tá sa zasa všeobecne pokladá za vzor vedeckosti. Proces, ktorý proti nemu v 17. storočí viedla inkvizícia sa preto automaticky interpretuje ako proces s Rozumom samým.

Feyerabend sa usiluje demonštrovať, že toto chápanie nie je adekvátne. Keď sa na vec pozrieme pozornejšie, tak sa dopracujeme k záveru, že kardinál Bellarmino, ktorý predsedal inkvizíčnému tribunálu, postupoval väčšmi v zhode s kritériami vedeckosti – ako ich presadzujú napríklad logickí pozitivist⁴ alebo kritickí racionalisti⁵ – než Galilei.

³ Pozri (Feyerabend 2001, 153 – 162).

⁴ Pozri (Schlick 2002, 415 – 418).

⁵ Pozri (Popper 1997, 18 – 22).

XII. Galilei sa pokúšal nahradiť prevládajúce kozmologické presvedčenia svojej doby, postavené na geocentrizme, novými presvedčeniami, postavenými na heliocentrizme. Proces s ním je jedným z viacerých, ktoré inkvizícia v tomto ohľade viedla. Tribunál – ktorého poslaním bolo skúmať vedenie, aby ľudí nevedlo ku kacírskym presvedčeniam – napokon rozhodol, že Galilei nesmie vo svojom úsilí pokračovať: nesmie vyučovať Koperníkovu hypotézu ako pravdivý model kozmu.

Moderná vedecká historiografia vytvorila v súvislosti s týmto procesom predstavu „bitky medzi nebom a peklom“. Podľa nej bolo rozhodnutie tribunálu motivované výlučne snahou potlačiť pokrok a udržať moc dogmy. Táto predstava v povedomí našej kultúry pretrváva. Podľa Feyerabenda je to však mylná predstava, ktorá vznikla ako vedľajší produkt javu označovaného ako nesúmerateľnosť medzi paradigmami.⁶ Celá udalosť mala celkom iný priebeh. Úlohou histórie vedy by v každom prípade nemalo byť prispôsobovanie historických faktov našim súčasným presvedčeniam. Nemalo by ísť o „prepísovanie dejín“, ale o to, čo najadekvátnejšie pochopiť, čo sa naozaj stalo. To je aj hlavný motív jeho záujmu.

XIII. V skutočnosti sa nekonal iba jeden proces s Galileim, ale odohrali sa dve jednaná inkvizície. Pri prvom bol predmetom diskusie heliocentrizmus.

Ešte pred začiatkom bolo niekoľko popredných odborníkov požiadaných, aby sa vyjadrili ku Galileiho kozmologickým tézám. Mali sa vyjadriť k ich *A)* vedeckému obsahu a *B)* spoločenskému dosahu. Vybrané tézy boli zhrnutím kozmologického názoru, podľa ktorého Zem nestojí nehybne v strede kozmu, ale sa pohybuje, a to *I)* okolo vlastnej osy, a *II)* spolu s ostatnými planétami a Mesiacom okolo Slnka.

Čo sa týka vedeckého obsahu, odborníci – medzi nimi i T. de Brahe – sa zhodli, že Koperníkov model je síce zaujímavou matematickou teóriou, no inak je to úplne bláznivá myšlienka. Čo sa týka spoločenského dopadu, *qualificatores* sa rovnako zhodli, že heliocentrizmus stojí v protiklade so závermi, ktoré sa dajú odvodiť s Biblie, a teda je to kacírka náuka. Ako už zaznelo, hlavným poslaním inkvizície bolo chrániť mysle ľudí pred takými náukami. Galilei napriek tomu nebol podľa Feyerabenda v pravom zmysle potrestaný. Bol napomenutý, že viac nesmie Koperníkov model vyučovať ako pravdivý model kozmu.

⁶ Pozri (Kuhn 1996, 121 – 122).

XIV. Pri druhom procese už nešlo o heliocentrizmus, ale o to, či sa Galilei prvým rozsudkom riadil. Podľa Feyerabenda sa ho členom tribunálu podarilo viackrát prichytiť pri klamstve. Niekoľkokrát sa v jeho výpovediach objavili protirečenia. Napriek tomu sa s ním zaobchádzalo slušne. Celá vec pripomína podľa neho skôr „konzultácie medzi inštitúciou a expertom“ ako bitku medzi nebom a peklom.

Moderná historiografia – predovšetkým v 19. storočí – však vytvorila o druhom procese vlastný mýtus. Tomu sa podarilo presadiť a dnes sa pokladá za viac-menej samozrejmy. Významným predstaviteľom tejto interpretácie je pozitivistický historik Emil Wohlwil, ktorého prácu, *Der Inquisitionsprozess des Galileo Galilei*, Feyerabend opakovane cituje. V jej rámci nemôže byť o racionalite kardinála Bellarmino ani reči. Naopak, podľa nej mal inkvizičný tribunál dokonca použiť falošné dokumenty, aby dokázal, že si Galilei nezobral predchádzajúce napomenutie k srdcu. Podľa Feyerabenda možno ale takéto a podobné obvinenia bez problémov odmietnuť. Nestoja totiž na nijakej evidencii, iba na novších špekuláciách.

Ďalšia námietka tvrdí, že odborníci, ktorí vypracovali posudky na Galileiho tézy, boli údajne celkom nekompetentní. Podľa Wohlwila text posudkov ukazuje, že im nedostatočne rozumeli. Feyerabend spochybňuje aj túto výhradu. Upozorňuje, že *qualificatores* neboli povinní vyjadrovať svoje hodnotenie v terminológii teórie, ktorú hodnotili – a neprijímali. Ak s týmto súhlasíme, tak sa nedá ich charakteristika heliocentrizmu pokladať za komolenie. Táto námietka spočíva podľa neho iba na „textovom purizme“. Naopak, keď sa dôkladne zameriame na text posudkov, tak zistíme, že mu vyčítajú predovšetkým jednu vec: málo dôkazov. Vyčítajú mu, že vzhľadom na vážne spoločenské dôsledky, ktoré by posudzované tézy mohli mať, k nim predkladá len zanedbateľnú evidenciu. A vyčítajú mu tiež množstvo otázok, na ktoré nemá odpovede. Práve tieto nedostatky – čo je možno prekvapujúce – a nie autorita Biblie, sa stali skutočným východiskom pre Galileiho odsúdenie.

Autori ako Wohlwil toto obvykle „nevidia“. V ich podaní sa presadzovala dogma bez náznaku racionálneho zdôvodnenia. Feyerabend upozorňuje, že to neseďí. Heliocentrizmus bol rodiacim sa modelom, ktorý v rámci poznania svojej doby nemohol s geocentrizmom – a jeho teoretickou fundovanosťou – súťažiť. Tribunál nepotreboval autoritu Biblie, aby dosiahol Galileiho odsúdenie. Stačilo mu poukázať na „biele miesta“ v jeho vlastnom výklade. Nemali by sme pritom zabúdať, že v 17. storočí dostatočná evidencia pre heliocentrizmus neexistovala: nebol dôkaz, že je pravdivý. Naopak, čomu hovoríme „evidencia“, sa pravdepodobne nachádzalo väčšmi na strane geocentrizmu (ktorý však tiež narážal v tom čase na problémy). Pravdou totiž je, že Koperníkova hypotéza so sebou – ako každá nová myšlienka – prinášala od

začiatku mnoho nezodpovedaných otázok. Na mnohých miestach výkladu neponúkala viac ako analógie a poetické obrazy.

Ak si navyše uvedomíme, že pohyb Zeme protirečil (pred sformulovaním hypotézy o gravitačnej príťažlivosti medzi telesami) tým najzákladnejším intuíciam ľudí o svete, tak to, že sa našiel niekto, kto tento model v tomto čase zastával, vypovedá podľa Feyerabenda jednu kľúčovú vec: *asi neexistuje tak absurdná myšlienka, aby za určitých okolností nemohla byť na poli vied obhajovaná ako pravdivá.*

XV. Väčšina moderných autorov vychádza pri analýzach prvého procesu zo samozrejmeho poznania, že heliocentrizmus je pravdivý a geocentrizmus nie. To je ale poznanie, ktoré Bellarmino nemal. Nie je správne interpretovať priebeh prvého procesu – a racionalitu jeho verdiktu – na pozadí tohto poznania. Ak si nie sme istí, že sú Koperníkovy tézy pravdivé, upozorňuje Feyerabend, tak narazíme v ich rámci na množstvo problémov a pochybností. Na tomto základe by bolo nezodpovedné nezakázať vyučovanie tohto modelu ako pravdivého. Najmä ak vezmeme do úvahy širšie spoločenské dopady tohto rozhodnutia.

Samozrejme, podľa autorov ako Wohlwill je to úplne inak: Bellarmino presadzoval, že čokoľvek protirečí Biblii sa musí zakázať. Preto Galileiho napomenul a neskôr prenasledoval. Podľa Feyerabenda bol ale inkvizítor racionálnejší. Presadzoval, že čokoľvek otvorene protirečí Biblii, neexistuje pre to dostatočné vedecké zdôvodnenie, zdá sa byť absurdným nápadom a vyučuje sa to na univerzite ako pravdivý model kozmu, sa musí zakázať.

Nezakazovalo sa pritom vyučovanie Koperníkovej hypotézy. Vlastné prednášanie sa nijako neobmedzovalo. Upravovala sa iba forma, v ktorej sa mala prezentovať: ako hypotéza, nie ako pravda. To je pritom postup, zdôrazňuje Feyerabend, s ktorým sa bežne stretávame aj na pôde moderných vedeckých inštitúcií.

XVI. Novou interpretáciou procesu s Galileim sa Feyerabend nepokúšal ukázať, že renesančný učenec postupoval menej vedecky ako inkvizítor. To by nebolo samo osebe hodné pozornosti. Skôr sa usiloval ukázať, že pokrok v poznaní sa za určitých okolností nedá dosiahnuť bez toho, aby sa niektoré normy racionality neporušili. Práve na porušovaní neporušiteľných pravidiel myslenia, ignorovaní univerzálnych metodologických princípov, resp. preskakovaní bariér sa totiž pokrok vo vedách neraz zakladá. Galileiho snaha o nahradenie geocentrizmu heliocentrizmom je toho ilustráciou.

Čo to znamená? Vedeckému poznaniu by sa podľa 3) postoja nemohlo stať nič horšie ako keby ho niekto uspokojivo vymedzil. Keby sme akceptovali predstavu, že existujú univerzálne

kritériá vedeckosti a uverili, že nimi disponujeme, tak by sme mohli nejakej budúcej užitočnej teórií zabrániť, aby vôbec vznikla. Mohli by sme nejakému originálnemu a nekonvenčnému nápadu zabrániť v tom, aby sa zrodil. To by bola podľa Feyerabenda škoda. Jediný postoj, ktorý pokroku v poznaní nekladie do cesty prekážky, je ten, ktorý – v protiklade k problému demarkácie – presadzuje, že *anything goes*.

Literatúra

FEYERABEND, P. (2001): *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora.

FREGE, G. (2001): *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Bratislava: Veda.

KANT, I. (1992): *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda.

KUHN, T. (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.

POPPER, K.R. (1997): *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: Oikoymenh.

QUINE, W.V.O. (2005): *Z logického hľadiska*. Bratislava: Kalligram.

SCHLICK, M. (2002): Budoucnost filosofie. *Organon F*, 9 (4), 406 – 418.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA, č. 2/0163/22.

doc. Mgr. Tomáš Čana, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave, Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

Slovenská republika

e-mail: tomas.cana@ucm.sk

HOW TO BE A DIVINE TOPIC

AKO BYŤ TÉMOU AKO BOH

Naomi Osorio-Kupferblum

Abstract: *Divine names, i.e. the names religions use to speak of their god(s), pose a special problem to semantics. It is not only disputed whether they are proper names, descriptions, or names of kinds, the dispute between believers and non-believers over the ontological status of their bearers is a further obstacle to offering a single theory that can account for all divine names. But aboutness theory can come to the rescue here. Whatever terms divine names are, they pick out a subject matter, and whereas ontology is relevant to reference, subject matters need no corresponding object in the world. Believers and non-believers can therefore agree on the name bearers' status as topics of their conversation.*

Keywords: *Divine names – Proper names – Subject matter – Topics – Aboutness*

INTRODUCTION

Divine names, i.e. the names religions use to speak of their god(s), pose a special problem to semantics. It is not only disputed whether they are proper names, descriptions, or names of kinds, the dispute between believers and non-believers over the ontological status of their bearers is a further obstacle to offering a single theory that can account for all divine names. In this paper, I will show that aboutness theory can come to the rescue here because, these disputes notwithstanding, participants in a conversation about bearers of divine names still have a common topic.

I will begin by explaining what the semantic problem of divine names consists in. In the next section, I will briefly outline how aboutness theory explicates the semantics of topics. In the final section, I will conclude that even if believers and non-believers disagree about the existence of the bearers of the divine names, they can agree on their status as topics of their conversation.

THE SEMANTIC PROBLEM OF DIVINE NAMES

Divine names raise a number of questions for semantics. The first of these concerns their status: are they proper names (supposing there is such a thing as proper names), or rather descriptions, or generic or kind terms?

Millian theories take proper names to be a linguistic tool of reference that points directly to its bearer, i.e. the object (broadly construed) that is so called. Non-Millian theories may differ about what links the name to its bearer, or whether or not there is a connotative element involved in the reference (we will get to one of these aspects below), but they, too, take proper names to serve as linguistic tools of reference. Are divine names such tools?

For some, like ‘Jupiter’, ‘Pallas Athena’, or ‘Astarte’, this may, at first sight, seem highly plausible. Reading classical texts of, say, Greek or Roman mythology, Pallas Athena and Jupiter are spoken of by their authors in the same way as people like Achilles or Iphigenia, and indeed Rose (1958) argues that use of these names was the sign of a personification of formerly rather vaguely conceived deities. So one would assume that from a language point of view, their names function in the same way as the names of people. However, in addition to their referential function, these names seem to have linguistic meaning (beyond what Frege would call ‘sense’). Thus, dictionaries give the etymology of ‘Zeus’, for instance, as deriving from the root **dyeu-*, which is Indo-European for “to shine” and “sky”, and ‘Jupiter’ in turn derives etymologically from ‘Zeus’ (Oxford English Dictionary; Online Etymology Dictionary; and American Heritage Dictionary of the English Language). Now, it may be argued that many other proper names have such meanings, too (think of all the flower names often given to girls), so that that need not even be an obstacle to a Millian theory of names. However, in the case of divine names, believers would not use these names for anyone or anything else. Dog owners who call their pet ‘Jupiter’ don’t tend to venerate Jupiter. So, at least for believers, any descriptive element in the name may well serve as a definite description, and a descriptive theory may therefore seem more congenial.

However, the problem does not go away if divine names are taken to be more or less overt descriptions, either in the straight-forward sense of definite descriptions, or by adopting a description theory of names that take names to be short for, or backed up by, descriptions associated with them which will in turn pick out the bearer (cf. Russell or Strawson). Such a theory would seem particularly plausible for divine names like ‘Toutatis’, which means “god of the tribe”, and overtly descriptive terms like “lord”, “king of the world”, etc. used by some religions, either generally out of respect – some even prohibit the mention of the divine name itself all together – or more specifically in order to preserve the use of their god’s “real” name for special occasions.

But there is a third option – yet other divine names seem to function more like generics or kind terms. The most prominent example is certainly ‘god’, but there is also ‘deity’ and

‘divinity’, for instance. While the latter two seem straightforwardly of the kind type, ‘god’ is often treated as if it were a proper name.

Now, in addition to the logical-linguistic issue just described, there is the problem of the ontological status of the bearer of the relevant name. This problem plays out differently for each of the above options, but affects them all in equal measure. For the Millian theory of proper names, the problem is that believers and non-believers disagree over whether the name has a referent. But on Millian theories, statements simply crash semantically when there is no bearer of the proper name, since the name’s only function is to pick out that bearer. So the worry is, how non-believers can take their statements to pick out anything, let alone the same – non-existent, according to them – object as the believers they are talking to.

The situation is not much better for description theories, where the dispute takes the shape of a disagreement on whether anything satisfies the description. If nothing does, reference fails here too. Note that even referential use along the lines of Donnellan’s theory is unavailable because there is then simply no referent from the non-believer’s point of view. Finally, for the third option of taking at least some divine names to be kind terms, the disagreement between believers, adherents of other religions, and atheists concerns the extension and/or essential characteristics of those kinds. So for all three theoretical options, it is not clear who or what the divine name is supposed to pick out; a suitable semantics is therefore not straightforwardly available.

But then, the question is how people can felicitously converse with one another using divine names? What makes their conversations, including prominently discussions about the existence of the bearer(s) of the name(s), talk about the same object(s)?

Here, aboutness comes to the rescue. Let us first see, what aboutness is.

ABOUTNESS AND TOPICS

Aboutness is frequently associated with the philosophy of mind, but there is a distantly related research area in the philosophy of logic and language, with which we are here concerned, where ‘aboutness’ means the way a text relates to its subject matter or topic. It therefore contrasts with reference. Whereas reference is what picks out an object in the world, and thereby a cross-categorical relation between a linguistic tool – or its user – and a worldly referent, aboutness is an intra-categorical relation, either inter- or even intratextual, that makes no ontological demands on the subject matter it involves. The distinction is prominent in the work of Ryle (1933a,b), Goodman (1961), and more recently de Ponte et al. (2020), although Ryle and Goodman, who are very early proponents of aboutness theories, don’t consider reference

an issue completely apart from aboutness. But current work, such as Yablo's (2014) and Fine's (2017, 2020), takes a modal approach, thereby moving away from those early concerns. Instead, it regards subject matter as intimately linked to the meaning of the utterances whose subject matter it is.

We can therefore say that a subject matter or topic emanates from the text, but also restricts the domain of meaning of the text's components. It is as interwoven with it as parts of speech are with the text's syntax. Views vary with respect to the metaphysics of subject matter, and topics are more prominently distinguished by Plebani and Spolaore (2020), Berto and Hawke (2022), and Osorio-Kupferblum (2016) than by the above or Schipper (2020), for instance, but for present purposes we can ignore the differences.

Where contemporary accounts of aboutness give it a metaphysical backing, this is habitually modal. Thus in their currently most prominent accounts, Yablo and Fine use possible worlds and (im-)possible states respectively to model subject matter. But this means that subject matters are independent of how matters stand in our world. This has ontological repercussions important to the problem of divine names. Whereas the success of reference is dependent on the existence of the referent, and referents are logically prior to, and ontologically independent of, the referring term (a possible exception are self-referring linguistic devices like "this word"), a topic or subject matter depends ontologically on its text; although it can be shared between texts, it only comes about with a text.

DIVINE TOPICS

So, how can aboutness help with the semantics of divine names? The problem was that all the options outlined above are in some way committed to the existence of the bearer of the divine name. The upshot is that believers would be committed to an account that makes the relevant bearer semantically equivalent to the bearer of any other name, whereas non-believers would treat divine names like the names of fictional objects. As a result, it would be hard to see why they consider their conversations successful.

This disparity vanishes for topics. Whether or not a topic has something corresponding to it in reality, aka our world, qua topic it depends ontologically only on the text whose subject matter it is. Thus, whenever there is a text about the bearer of a divine name, that bearer is (one of) its topic(s). A text can be written or oral (De Beaugrande and Dressler 1981), so just like articles or books, a conversation between a believer and a non-believer constitutes a text for linguistic purposes. The bearer of the divine name is then their common topic, even though they disagree on whether that bearer exists in the world, and hence on whether they can successfully

refer to him/her or not. In fact, even if the ontological status of the divine name's bearer is the very object of their conversation, as their common topic it is beyond dispute by the mere fact that they have a conversation about it.

The account has a number of advantages. One is its simplicity as far as the problem of divine names is concerned. Aboutness is complicated both conceptually and logically, but this need not concern us here since these complications are located on a meta-level vis-à-vis issues concerning specific topics or subject matters. The problem of divine names is thus divorced from the ontological worries that affect reference. This is a particular advantage for a subject matter which often itself involves ontological worries.

Another advantage is the fact that the account is homogeneous for all sorts of divine names, whether proper names (if such there are), definite descriptions, or names of kinds. Any linguistic tool that serves to denote a divine bearer will do as an anchor for a topic. Therefore, the account can cater for all sorts of denoting tools and their different logical standings will not affect their role with respect to the topic they stand for in the text in question.

CONCLUSION

We have seen that aboutness allows us to bypass the semantic issues afflicting divine names. Irrespective of what kind of term one takes divine names to be or which theory of names one favours, divine names can always stand for a subject matter. Subject matters or topics depend ontologically only on a text; so as soon as there is a conversation, story, book, article or the like about some topic, that topic has been created and no further ontological commitment is necessary. Whether there is something or someone in reality corresponding to that topic or subject matter, is a different question that may indeed be part of what the text is about. But its solution is independent of the standing of the topic qua topic.

Therefore, even though believers and non-believers might not share a referent, they can still converse meaningfully about, and thus share, a common subject matter.

References

- BERTO, F. (2022): *Topics of Thought: The Logic of Knowledge, Belief, Imagination* (p. 240). Oxford University Press.
- DE BEAUGRANDE, Robert and DRESSLER Wolfgang U. (1981): *Introduction to Text Linguistics* Longman
- DE PONTE, M., KORTA, K. & PERRY, J. (2020): Truth Without Reference: The Use of Fictional Names. *Topoi* 39, 389–399.

- FINE, K. (2017): A Theory of Truthmaker Content II: Subject-matter, Common Content, Remainder and Ground. *Journal of Philosophical Logic*, 1–50
- (2020): Yablo on subject-matter. *Philosophical Studies*, 129-171.
- GOODMAN, N. (1961): About. *Mind* LXX(277), 1-24
- MILL, J.S. (1856): *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: I* (Vol. 1). Parker.
- OSORIO-KUPFERBLUM, N. (2016): Aboutness. Critical Notice. *Analysis*, 76(4), 528-546.
- PLEBANI, M. & SPOLAORE, G. (2021): Subject Matter: A Modest Proposal, *The Philosophical Quarterly*, 71(3), 605-622.
- ROSE, H.J. (1958): Divine names in classical Greece. *Harvard Theological Review*, 51(1), 3-32.
- RUSSELL, B. (1905): On Denoting. *Mind* 14(56), 479-493
- (1918): The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist*
- (1919): Descriptions. *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: Allen and Unwin. 167-80.
- RYLE, G. (1933a): About. *Analysis*
- (1933b): Imaginary objects. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 12, 18-70.
- SCHIPPER, A. (2020): Aboutness and ontology: a modest approach to truthmakers. *Philosophical Studies*, 177(2), 505-533.
- STRAWSON, P.F. (1959): *An essay in descriptive metaphysics*. Methuen.
- YABLO, S. (2014): *Aboutness*. Princeton University Press.
- "Zeus, n.1". OED Online. March 2023. Oxford University Press. Available at: <https://www-oed.com/view/Entry/232824?isAdvanced=false&result=1&rskey=8yvi9K&> (Date of visit: April 22, 2023).
- ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY Available at: <https://www.etymonline.com/word/Jupiter>, (Date of visit: April 22, 2023).
- AMERICAN HERITAGE DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE Available at: <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=Zeus> (Date of visit: April 22, 2023).

C. Naomi Osorio-Kupferblum,

University of Vienna

e-mail: naomi.osorio@univie.ac.at

ZA HRANICAMI SVETONÁZORU

BEYOND WORLDVIEW

Beatrix Susanne Lepis

Abstract: *Boundaries that delineate an inside from an outside are arguably a necessary component of any order. However, with regard to how that outside is approached and dealt with, a great deal of variance comes into play. This paper focuses on a limit case in which the other is not only in some way alien to the inside of an order, but unconceptualisable and thus entirely impossible to understand within its context. More specifically, I propose that Martin Heidegger's ideas concerning the limiting character of the worldview of modernity can be appropriated as a model for such a relationship. The analysis of this model will emphasise, firstly, what it means to be unconceptualisable in this sense; and secondly, at what cost it is possible to break through this seemingly insurmountable boundary.*

Keywords: *Worldview – Boundaries – Attunement – Destabilisation – Heidegger*

Úvod

Súčasťou každého svetonázoru sú hranice, ktoré oddeľujú *vnútorné* od *vonkajšieho* (Waldenfels 2004, s. 71). Pri otázke, aký vzťah vládne medzi tým, čo je z perspektívy svetonázoru vnútorné a tým, čo je voči nemu vonkajšie, cudzie a odlišné, však do hry vstupuje veľká rozmanitosť. Táto štúdia sa zameriava na špecifický typ tohto vzťahu, a to taký, v ktorom sa niečo *vonkajšie* z pozície svetonázoru javí nielen ako cudzie, zvláštne, či nesprávne, ale ako naskrz nekonceptualizovateľné a nepochopiteľné.

Svetonázor je v kontexte tejto štúdie ponímaný ako komplexná prizma, skrz ktorú pristupujeme k svetu okolo nás, a ktorá nám v prvom rade umožňuje vzťahovať sa k nemu, orientovať sa v ňom a rozumieť mu (Brandt, Crawford 2020; Koltko-Rivera 2004). Zahŕňa širokú škálu presvedčení, od hlboko zakorenených, zväčša implicitných ontologických, epistemologických a etických ideí, až po konkrétne kultúrne, spoločenské či náboženské postoje (De Witt 2012, s. 79-80; Koltko-Rivera 2004, s. 4-5). Keďže svetonázor v tomto zmysle tvorí interpretačný rámec pre všetky naše interakcie so svetom a všeobjímajúci systém, do ktorého sa usilujeme zasadiť každý poznatok a každú skúsenosť, dá sa povedať, že svetonázor v istom zmysle utvára náš svet ako taký.

Za týchto okolností môže v prípade stretu rozdielnych svetonázorov dôjsť k tomu, že sa diskutovaný problém bude nachádzať mimo limitov spoločnej reality. Možnosti diskusie by v takomto prípade boli, pochopiteľne, výrazne oklieštené. Niečo, čo dáva zmysel v hraniciach jedného svetonázoru, by sa mohlo v rámci iného javiť ako nezmyselné, alebo, v najhoršom prípade, ako naskrz nepochopiteľné, ako ne-problém, niečo, čím vôbec nemá zmysel sa zaoberať.

Cieľom štúdie je načrtnúť teoretický model takéhoto ohraničenia svetonázoru a najmä možnosti jeho prelomenia, teda možnosti vykročiť *za* hranice svetonázoru. V centre pozornosti bude stáť otázka, ako takéto prelomenie môže vyzeráť a akú cenu zaň človek platí. Ako inšpirácia a fundament daného modelu budú využité úvahy Martina Heideggera, ktorý sa otázkou vymanenia sa z vychodených koľají myslenia v rôznych podobách zaoberal celé desaťročia. Obzvlášť užitočné sú pre účely štúdie jeho úvahy z neskorých 30. rokov o hraniciach, do ktorých nás uzatvára myslenie moderného sveta,¹ pričom nás zároveň – paradoxne – utvrdzuje v ilúzii absolútnej slobody a neohraničenosti našich možností. Vzhľadom na celkový zámer štúdie nepôjde o historicko-filozofické skúmanie, ale o voľnejšiu interpretáciu, prispôsobujúcu Heideggerove myšlienky predmetnej otázke.

Štruktúra štúdie sa odvíja od dvoch čiastkových krokov: najskôr je potrebné stručne naznačiť, v čom vôbec spočíva neuchopiteľnosť toho, čo leží za hranicami svetonázoru a charakterizovať vzťah medzi vnútrom a vonkajškom svetonázoru; následne sa pozornosť presunie k hlavnej otázke štúdie, teda k otázke, ako môže vyzeráť *prekročenie* týchto hraníc.

1. Hranice svetonázoru

Je známe, že moderný svet je podľa Heideggera poznačený takzvanou *zabudnutosťou bytia*. Tento stav človek nespôsobil a nedokáže ho ovplyvniť svojou vôľou či konaním; ide o takzvaný *údel bytia*, ktorému je ľudstvo vydané napospas. Zatiaľ čo samotný koncept *údelu* je pomerne vágny, jeho dôsledky sú v Heideggerových textoch ilustrované dostatočne konkrétne. Na tomto mieste postačí stručne zhrnúť jeden kľúčový aspekt. Jestvujúcno je v modernom svete, poznačenom *zabudnutosťou bytia*, vnímané výlučne z pohľadu *machinácie* (*Machenschaft*), teda ako niečo kalkulatívne, zhotoviteľné a manipulovateľné, čo človeku

¹ Heidegger v tomto kontexte dokonca sám používa pojem *svetonázor* (*Weltbild, Weltanschauung*). Tento koncept je v jeho myslení úzko previazaný s myslenním dejín bytia, z čoho vyplývajú aj určité špecifiká – predovšetkým však skutočnosť, že *svetonázor* pre neho predstavuje výlučne moderný fenomén, ktorý nemožno nájsť v nijakej inej epoche dejín a ktorý je bytostne previazaný so *zabudnutosťou bytia* (Heidegger 1989, s. 38; Heidegger 1988, s. 49-50). Pre špecifické potreby tejto štúdie, ktorá Heideggerove úvahy poníma ako inšpiráciu a východisko a nenárokuje si byť historicko-filozofickou analýzou, však môžeme jeho koncept svetonázoru interpretovať približne v zmysle, ktorý bol načrtnutý vyššie.

stojí plne k dispozícii. V tomto porozumení mu chýba akýkoľvek základ (*Grund*) a spolu s ním absentuje aj určitá *plnosť pochopenia* (Müller 2010, s. 379), v absencii ktorej ostáva iba hmlisto citel'ná prázdnota sploštenej a ochudobnenej predmetnosti jestvujúcna (Heidegger 1977, s. 102).

Inými slovami, moderný svet sa podľa Heideggera vyznačuje prázdnotou, plytkosťou a bezvýznamnosťou. Táto skutočnosť je však z hľadiska moderného sveta nepozorovaná, ba priam neviditeľná. Hoci by aj pretrvávalo hmlisté tušenie akéhosi deficitu, bolo by nemožné konceptualizovať ho, pretože svetonázor neposkytuje priestor pre pochopenie chudobnosti a nedostatočnosti sveta *ako nedostatočnosti*. Machinácia je súčasťou samotnej podstaty moderného svetonázoru (Heidegger 1989, s. 38-39), tvorí teda jeden z najhlbších predpokladov prizmy, skrz ktorú moderný človek pristupuje k svetu. Ako taká je zároveň *skrytým* predpokladom, nevystupuje teda ako explicitné presvedčenie o charaktere sveta, či určitá interpretácia jestvujúcna. Prisudzuje si totiž status objektívneho, racionálneho a ničím nezafarbeného pohľadu na svet (Heidegger 1989, s. 127) – to znamená, status čirej reality. Prípadné pochybnosti, alebo dokonca návrhy odlišných prístupov k svetu by sa preto nejavili iba ako nesprávne, prípadne menej efektívne, alebo inak deficitné, ale ako čire nezmysly.

Machinačný prístup k svetu navyše zahŕňa aspekty, ktoré aktívne prispievajú k zakrývaniu prázdnoty sveta, čím ďalej zahatávajú cestu k jej konceptualizácii. Patrí sem podľa Heideggera napríklad technologický pokrok, všeobecná rýchlosť a zaneprázdnenosť modernej spoločnosti (Heidegger 1989, s. 121), ale aj vytváranie zdania plnosti a významu priliepaním hodnôt na významovo vyprázdnené jestvujúcno (Heidegger 1977, s. 102). Uchopenie a plnohodnotné prijatie prázdnoty a oklieštenosti sveta by teda v konečnom dôsledku vyžadovalo nielen dištancovanie sa od základného pohľadu na charakter sveta ako takého, ale aj spochybnenie všeobecného pokroku, hodnôt a najvyšších cieľov spoločnosti.

Na tomto mieste môžeme zhrnúť dva póly riešeného vzťahu vnútorného a vonkajšieho: na jednej strane stojí moderný svetonázor a na druhej strane to, čo je v rámci neho neviditeľné a neuchopiteľné, teda jeho prázdnota a bezvýznamnosť, plynúca z machinačného pohľadu na svet. Táto neuchopiteľnosť vyplýva primárne z toho, že uchopenie onej prázdnoty a bezvýznamnosti by sa fundamentálne priečilo hlboko zakoreneným presvedčeniam a štruktúram v rámci svetonázoru, pričom svetonázor tvorí základnú interpretačnú schému, ktorá človeku v prvom rade umožňuje pristupovať k svetu a rozumieť mu. Podstatné je pritom aj to, že svetonázor súčasne zakrýva svoje hranice – v konečnom dôsledku teda nevystupuje ako dominantná interpretácia, ale ako objektívna, nespochybniteľná *pravda*, voči ktorej môže

odlišná interpretácia vystupovať iba ako nezmysel. Za týchto okolností je viac-menej nemožné premyslieť *neuchopiteľnú* skutočnosť ako reálnu, legitímnu možnosť.

Zároveň sa ukazuje, že to neuchopiteľné, čo ostáva za hranicami svetonázoru, od neho v skutočnosti vôbec nie je vzdialené. Nenachádza sa teda „mimo“ neho v tom zmysle, že by medzi ním a svetonázorom neexistovali nijaké styčné body. Práve naopak, neuchopiteľnosť je prepojená s *blízkym*, s tým, čo zasahuje hlboko do nášho svetonázoru; v uvedenom prípade ide dokonca o charakter samotného svetonázoru. Ak je uchopenie prázdnoty sveta vnútri svetonázoru nemožné aj preto, že ju svetonázor sám aktívne zakrýva, tak môžeme predpokladať, že náročnosť uchopenia bude o to väčšia, čím užšie je prepojenie so svetonázorom, čím hlbšie siahajú rozpory medzi ním a tým *odlišným* a *vonkajším*, čo ostáva za jeho hranicami. V analyzovanom príklade z Heideggerových úvah ide o rozpor s najhlbšou podstatou svetonázoru – ide teda o krajný prípad, v ktorom prelomenie hranice bude nesmierne náročné.

2. Cesta za hranice svetonázoru

Hlavná otázka teraz znie, ako danú hranicu možno napriek tomu prelomiť a za akú cenu. Že to vskutku možné je, predpokladá aj Heidegger, keďže sám načrtáva cestu, ktorá vedie zo zajatia svetonázoru, k vhl'adu do jeho zväčša skrytej prázdnoty a bezvýznamnosti. Kľúčovým bodom sú v tomto kontexte *základné nálady* (*Grundstimmungen*) a ich fundamentálne destabilizujúci potenciál. Otázka, prečo sú to podľa Heideggera práve *nálady*, ktoré dokážu prelomiť obmedzujúce hranice svetonázoru, v limitovanom priestore štúdie nemôže byť otvorená; z hľadiska cieľov štúdie však nejde o nevyhnutnú otázku, keďže Heideggerova teória tu slúži iba ako model. Pre potreby štúdie je teda postačujúce poňať *nálady* ako afektívny faktor schopný výraznej destabilizácie sveta človeka.² Podstatná je predovšetkým otázka, ako takéto prelomenie vyzerá a čo so sebou prináša.

Rozhodujúcou náladou je v tomto kontexte najmä *úľak* (*Erschrecken*).³ Úľak má podľa Heideggerových slov byť schopný vytrhnúť moderného človeka z familiárnych štruktúr zvyčajného a zaužívaného. V tomto vytrhnutí sa má odhaliť jestvujúcno vo svojej opustenosti

² Výstižné zhrnutie konceptu naladenosti u Heideggera ponúkajú v dvoch naväzujúcich štúdiách napr. Elpidorou a Freeman (Elpidorou, Freeman 2015; Freeman, Elpidorou 2015). Detailnú analýzu raných konceptov vypracoval Ferreira (2002) a skúmanie zamerané na základnú náladu iného počiatku ponúka napr. Vallega-Neu (2018).

³ Je potrebné podotknúť, že úľak (*Erschrecken*) v Heideggerovom myslení nepredstavuje samostatnú náladu, ale súčasť komplexu viacerých nálad, ktoré Heidegger súhrnne označuje ako základnú náladu myslenia *iného počiatku* (Heidegger 1989, s. 14). Celok tejto vnútorne rozmanitej základnej nálady analyzuje napr. Vallega-Neu (2018, s. 25–28).

bytím (Heidegger 1989, s. 15), a s tým spojená skutočnosť, že človek je napriek všetkým technickým vymoženostiam a víťazstvám poznávania obklopený prázdnotou a nudou (Heidegger 1989, s. 157). Práve nálada úľaku podľa Heideggera má potenciál odhaliť prázdnotu irelevantnosti, ktorá sa skrýva za všetkým zdanlivým panstvom nad jestvujúcami, ponímanými výlučne machinačným spôsobom (Heidegger 1984, s. 197; Vallega-Neu 2003, s. 252). Inými slovami, *úľak* má mať schopnosť vytvoriť prístup k uchopeniu práve tej prázdnoty, ktorá je zväčša z pohľadu svetonázoru neuchopiteľná. Podstatné pri tom je, že sa prázdnota a opustenosť sveta človeku odhaľuje až *v nálade úľaku*; nie je to teda tak, že by sa úľak človeka zmocnil až následne, po zahliadnutí tejto prázdnoty (Vallega-Neu 2003, s. 252). Je to teda práve základná nálada, ktorá v prvom rade umožňuje daný vzhľad.

Zatiaľ však nie je jasné, *ako* k tomu dochádza. Žiaľ, v súlade s celkovým presunutím pozornosti z Dasein a jeho bytia k *dejinám bytia* a jeho epochám, Heidegger v období 30. rokov už nevenuje priestor opisom konkrétnych spôsobov, akými nálady pôsobia na jednotlivca. Napriek tomu je možné rekonštruovať základné procesy, ktoré daný vzhľad podmieňujú. Ako prvý krok sa pritom ponúka obzretie k raným dielam, v ktorých sa Heidegger týmito procesmi zaberá podrobnejšie.

Destabilizujúci potenciál takzvaných *Grundstimmungen* predstavuje signifikantný aspekt Heideggerových úvah o náladách už v *Bytí a čase*. V tomto období ho používa najmä v kontexte každodennej upadnutosti do takzvaného „ono sa“, ktoré označuje prepadnutosť bezpečným štruktúram, ktoré svet človeku ponúka a ktoré z neho snímajú ťarchu zodpovednosti za vlastné rozhodnutia (Heidegger 2006, s. 126-127). V tomto čase píše, že v zajatí nálady úzkosti okolitý svet upadá do bezvýznamnosti, pretože úzkosť, neviazaná na nijaké konkrétne okolnosti vo svete, človeku neumožňuje vzťahovať sa k čomukoľvek okolo seba (Heidegger 2006, s. 343). Podobný proces krátko na to opisuje v *Základných pojmoch metafyziky* v kontexte nudy, v ktorej sa celok jestvujúca človeku odopiera v úplnej ľahostajnosti a zanecháva ho prázdneho, neschopného vzťahnúť sa k okolitému svetu (Heidegger, 2010: 206–210). Práve v tejto neschopnosti a absencii sveta – keď *nedokáže* pristupovať k okolitému svetu tak ako inokedy – je človek oslobodený z pút zvyčajných interpretácií a otvára sa mu možnosť porozumieť sebe a svojmu bytiu iným, autentickým spôsobom. V oboch prípadoch teda vytrhnutie z bežnej angažovanosti vo svete vyžaduje dočasné odrezanie sa od tohto sveta a absolútnu neschopnosť sa k svetu vzťahnúť, či rozumieť si z neho.

Otázka teraz znie, či tento proces môžeme preniesť aj do Heideggerových neskorších úvah o náladách. Koncom 30. rokov Heideggerovi už nejde len o destabilizovanie jednotlivca

a jeho pohľadu na svet, ale o celé epochy, predovšetkým ale epochu modernity, ktorá človeka drží v zajatí svetonázoru. Pri bližšom pohľade sa však z kontextu vynárajú indície, ktoré naznačujú, že destabilizácia v mnohých ohľadoch prebieha podobne ako v raných dielach.

Z dosiaľ povedaného vyplýva, že *úľak* človeku odhaľuje prázdnotu sveta charakterizovaného machináciou, ktorá tvorí jeden zo základných stavebných kameňov esencie svetonázoru (Heidegger 1989, s. 38-39). Machinácia sa však sama zahaľuje a skrýva, a to napríklad za zdanie objektivity; zakrýva teda samu seba ako limitujúci faktor a znemožňuje človeku – aj prostredníctvom ďalších aspektov a presvedčení, ktoré sú súčasťou svetonázoru – vidieť následky, ktoré vyplývajú z pohľadu na svet, ktorý ponúka (Heidegger 1989, s. 127). Uchopiť s ňou previazanú prázdnotu a nedostatočnosť sveta preto znamená do istej miery *prelomiť* samotnú machináciu a tie aspekty svetonázoru, ktoré sú s ňou spojené. A keďže machinácia je integrálnou súčasťou svetonázoru, znamená to prelomiť signifikantnú časť prizmy, skrz ktorú človek pristupuje k svetu. Nové možnosti sa teda aj v tomto prípade otvárajú vďaka dočasnému vytrhnutiu zo zaužívaného prístupu k svetu, teda zo štruktúr, ktoré nám umožňujú orientovať sa vo svete okolo seba a rozumieť z neho sebe samým. Môžeme teda povedať, že *vhľad*, umožnený základnou náladou, v skutočnosti nepredstavuje otvorenie možnosti konceptualizácie danej skutočnosti *vnútri* svetonázoru, ale skôr dočasné suspendovanie, či fundamentálne otrasenie svetonázoru, alebo jeho častí.

Z Heideggerových úvah vyplýva, že takéto otrasenie považuje za veľmi zriedkavé. Nechať sa naladiť základnou náladou a vystáť to, čo odhaľuje, je totiž podľa neho výkonom, ktorý zvládnu iba nemnohí a ktorý vyžaduje nemalú námahu, prípravu (Heidegger 1984, s. 186) a odvahu (Heidegger 1976, s. 307-308). Moderný človek podľa neho svojim bežným konaním prebudeniu základnej nálady skôr zabraňuje, a to napríklad znehodnocujúcou interpretáciou nálad ako takých, ktoré prezentuje iba ako prechodné, vnútorné psychologické stavy jednotlivca (Heidegger, 1984: 161; Heidegger 1989, s. 21), ktoré nemajú zásadný význam pre život človeka a nezasluhujú si výraznejšiu pozornosť.

Dá sa povedať, že tieto úvahy sú vo svojom jadre v súlade s bežnou intuíciou. Je na prvý pohľad zrejmé, že opísané otrasenie by pre človeka bolo extrémne dezorientujúce, náročné, ba až desivé. Odrezanie sa od svetonázoru znamená vzdať sa štruktúr, ktoré človeku umožňujú rozumieť svetu a vlastnému miestu v ňom. Znamená to otrasenie základných istôt o svete, ktoré človek má, základného kompasu, ktorý mu umožňuje orientáciu. V kontexte príkladu modernej doby ide navyše o zahliadnutie *prázdnoty* vlastného sveta a *bezvýznamnosti* toho, čo nielen jednotlivec sám, ale celá spoločnosť jeho doby oceňuje ako hodnotné, dôležité a vzácne. Aj odhliadajúc od konkrétneho obsahu, ktorý Heidegger pripisuje otraseniu, sa dá súhlasiť s tým,

že za týchto okolností by človek mal silnú motiváciu radšej sa pred vhl'adom do onoho *odlišného a neuchopiteľného* uzavrieť, než ho skutočne pripustiť a premyslieť.

Nadväzujúc na to je taktiež potrebné zohľadniť, čo sa v skutočnosti dosiahne takýmto ťažko vybojovaným vhl'adom. Nie je to totiž tak, že by po zahliadnutí prázdnoty a bezvýznamnosti moderného sveta celý svetonázor jednoducho *padol* a človek bol schopný sa bez okolkov presunúť do iného pohľadu na svet. Heidegger sa síce opäť nevyjadruje k praktickým detailom celého procesu, bolo by však nesprávne predpokladať, že vystúpenie základnej nálady človeka raz a navždy vytrhne zo zajatia machinačného pohľadu na svet. Keďže v konečnom dôsledku ide o údel bytia, človek ani prostredníctvom základnej nálady nedokáže naozaj uniknúť modernému svetonázoru; reálnym únikom by bol až prechod do *iné*ho počiatku, avšak tento počiatok opäť nie je závislý od konania a vôle človeka. Človek sa teda ocitá v tranzitnom stave, o ktorom nemôže vedieť, kedy – a či vôbec a ak áno, tak ako – sa skončí. A jeho najvyšší možný výkon spočíva v tom, že zvládne vytrvať v tomto bytostne neistom a neukotvenom stave prechodu (Vallega-Neu 2003, s. 253-254). Náročnosť vydržania toho, čo nálada otvára, je teda znásobená aj tým, že nepredstavuje okamžitý upokojujúci prechod do nového poriadku, ale iba otvára cestu k vytrvávaniu v prechodnom stave – teda v stave, v ktorom sa človek už nemôže opierať o staré istoty, avšak nevie sa ani upokojujúco spustiť do nového poriadku.

Záverečná úvaha

Otázka na záver, ktorá musí z veľkej časti ostať otvorená, znie, ako a do akej miery je možné preniesť dosiaľ povedané do súčasného sveta. Heideggerove úvahy predsa boli vytvorené s celkom odlišným cieľom a v dôsledku toho sa zameriavajú na celkom iné problémy. Táto skutočnosť je najzreteľnejšie viditeľná v hrubých ťahoch, ktorými Heidegger skicuje jednotlivé aspekty moderného sveta, keď hovorí o *modernej vede a technike*, o *hodnotách*, či aj *svetonázoroch* ako takých bez zohľadnenia nuáns prítomných v reálnom živote. Heideggerova pozornosť sa zameriava na bytie v jeho dávaní a odťahovaní; konkrétne presvedčenia a postoje pre neho nie sú podstatné a tak mu plne vystačuje rudimentárne vyznačenie jednotlivostí, ktoré pre neho stoja iba na okraji úvahy.

Praktické použitie tejto koncepcie ako modelu reálnych situácií by preto v prvom rade vyžadovalo zohľadnenie nesmiernej komplexnosti presvedčení a postojov, ktoré spoločne tvoria svetonázor. Bolo by napríklad potrebné vypracovať možnosti rozlišovania medzi explicitnými a implicitnými presvedčeniami, ktoré o svete máme, ako aj zohľadnenie rozdielnej hĺbky týchto presvedčení, ktorá bude mať výrazný vplyv na to, do akej miery

svetonázor zahatáva cestu k pochopeniu skutočností, ktoré týmto presvedčeniam odporujú. Takisto by bolo potrebné rozlíšiť rôzne druhy svetonázorov, zvážiť mieru ich uzavretosti a rigidnosti, prípadne naopak otvorenosti a pružnosti; a v neposlednom rade samozrejme konfrontovať výsledný model s príkladmi z reálneho života. Tieto problémy ďaleko prekračujú limitovaný rozsah aj zámer tejto štúdie a ostávajú úlohou a výzvou pre budúci výskum.

Držiac na zreteli uvedené limity však možno konštatovať, že Heideggerova teória napriek všetkým špecifikám poskytuje inšpiratívne východisko pre praktické úvahy. Mnohé aspekty analyzovaného konceptu ľahko zapadajú do žitej skúsenosti: To, čo sa nachádza v hlbokom rozpore s fundamentálnymi aspektmi svetonázoru sa častokrát človeku nebude javiť ani len ako legitímna možnosť a alternatíva, ale ako číry nezmysel; čím hlbšie tento rozpor siaha a čím viac aspektov vlastného svetonázoru by človek musel vyvrátiť na to, aby takúto možnosť reálne uchopil *ako možnosť*, tým *neuchopiteľnejšia* pre neho bude. Vyvracanie hlboko zakorenených aspektov svetonázoru navyše nemožno redukovať na racionálny proces prehodnocovania postojov, keďže svetonázor je základnou schémou, skrz ktorú človek rozumie svetu okolo seba a skrz ktorú prechádza všetko jeho poznanie. V tomto zmysle je pochopiteľné, že čo i len kritické premyslenie zásadných častí svetonázoru predstavuje nesmierne náročný a častokrát desivý proces – ide o niečo hlboké, emocionálne, afektívne, o štruktúry, ktoré sú prepletené so samotnou identitou človeka. V konečnom dôsledku aj samotný strach z otrasenia svetonázoru môže prispievať k *neuchopiteľnosti* toho, čoho uchopenie by takýto otras vyžadovalo.

V tomto svetle možno nazerať aj na posledný analyzovaný aspekt prelomenia hraníc svetonázoru, teda ideu, že sa svetonázor ani po prelomení svojich hraníc nezrúti a človek sa namiesto toho ocitne v akomsi tranzitnom stave. Keďže ide o základnú schému interpretovania okolitého sveta, značné časti ktorej si človek navyše neuvedomuje explicitne, dá sa predpokladať, že jej zmena by predstavovala zdĺhavý proces, v ktorom by spočiatku neexistovala istota o tom, kam presne povedie. Vzhľadom na hlbokú previazanosť svetonázoru so všetkými aspektmi ľudského života sa napokon dá súhlasiť aj s tým, že by vytrvanie v tomto tranzitnom stave predstavovalo pomerne zriedkavý výkon. Omnoho pravdepodobnejšie totiž je, že by sa človek pred destabilizujúcim vhl'adom, ohrozujúcim jeho vzťah k svetu ako aj k sebe samému, znovu uzavrel. Čokoľvek v ňom videl by sa pokúsil racionalizovať tak, aby ono *vonkajšie* predsa len zapadlo do vnútra svetonázoru; alebo tak, aby ho mohol opätovne odmietnuť ako *neuchopiteľné*, ako číry nezmysel, ne-problém nehodný zamyslenia a obnoviť tak stabilitu a bezpečie, ktoré mu svetonázor ponúka.

Literatúra

- BRANDT, M. J., CRAWFORD, J. T. (2020): Worldview conflict and prejudice. In: Gawronski, B. (ed.): *Advances in experimental social psychology*, 61. Cambridge, MA: Elsevier Academic Press, 1–66.
- DE WITT, A. (2012): Exploring worldviews and their relationships to sustainable lifestyles: Towards a new conceptual and methodological approach. *Ecological Economics*, 84, 74–83.
- ELPIDOROU, A., FREEMAN, L. (2015): Affectivity in Heidegger I. Moods and Emotions in Being and Time. *Philosophy Compass*, 10 (10), 661–671.
- FERREIRA, B. (2002): *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- FREEMAN, L., ELPIDOROU, A. (2015): Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond. *Philosophy Compass*, 10 (10), 672–684.
- HEIDEGGER M. (1977): Die Zeit des Weltbildes. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 75–113.
- HEIDEGGER, M (1976): Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 303–312.
- HEIDEGGER, M. (1984): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988): *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2006): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2010): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KOLTKO-RIVERA, M. E. (2004): The psychology of Worldviews. *Review of General Psychology*, 8 (1), 3–58.
- MÜLLER, A. (2010): *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*. Stuttgart: Kohlhammer.
- VALLEGA-NEU, D. (2003): Thinking in decision. *Research in Phenomenology*, 33 (1), 247–263.
- VALLEGA-NEU, D. (2018): *Heidegger's poetic writings: from Contributions to Philosophy to The Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- WALDENFELS, B. (2004): The boundaries of orders. *Philosophica*, 73(1), 71–86.

Táto práca vznikla ako súčasť projektu VEGA č. 1/0232/21 *Vzťah filozofie a vedy v súčasnosti*.

Beatrix Susanne Lepis

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Katedra filozofie

Moyzesova 9

040 01 Košice

Slovenská republika

e-mail: beatrix.susanne.lepis@upjs.sk

HRANICE MYSLENIA SVETA

THE LIMITS OF THE WORLD'S THINKING

Lenka Kocinová

Abstract: *One of the specific tasks of philosophy is to explore and push boundaries. The boundaries of language, the boundaries of thought and the boundaries of the world. Philosophy asks how to think the world. Limits of thought refer to the limits that language and concepts place on our understanding of the world. Wittgenstein argued that the structure of language shapes our thoughts and perceptions, and this can be important just beyond the reach of linguistic expression. The boundaries of language are thus the boundaries of the world. By recognizing these limits, we gain clarity of thought and avoid falling into philosophical traps. The paper attempts to thematize the boundaries of the knowable, thinkable and sayable against the background of Wittgenstein's definition of what to be silent about.*

Keywords: *Wittgenstein - Boundaries of thinking – Knowledge of the world*

V dejinách filozofie je mnoho myšlienok, ktoré oblasť filozofie presiahli a dalo by sa o nich povedať, že sú súčasťou všeobecnej gramotnosti. Filozofi občas so zadosťučinením, inokedy s prekvapením a niekedy snád' aj s pohrdaním sledujú ich interpretácie mimo svojho odboru. Slávna siedma veta Wittgensteinovho Traktátu medzi také myšlienky určite patrí. Najadekvátnejšou interpretáciou by bolo vzdať jej hold práve aktivitou, ktorá je jej doslovným naplnením, a teda mlčať, keďže: „O čom nie je možné hovoriť, o tom treba mlčať“¹ (Wittgenstein 2003, 7). Ako to však už vo filozofii býva, aj k výzve na záväzok mlčania pribudlo veľa tliachania². Tento príspevok sa k tomu množeniu slov pridáva. Cieľom článku je ponúknuť reminiscenciu myšlienok, ktoré sprítomnili spojenie hraníc myslenia, sveta a jazyka. Opätovne narážať na hranicu vysloviteľného, zvnútra vymedzovať, čo sa dá povedať a filozofiou ako aktivitou ísť ku filozofii ako terapii. V prvej časti stručne predstaví jednu z možných interpretácií ranných Wittgensteinových názorov na hranice jazyka, v druhej ich prepojí so súčasným uvažovaním o pojme hraníc a v závere sa príspevok pokúsi nanovo formulovať výzvy narážajúce na hranice myslenia a jazyka.

Prečo začať príspevok o hraniciach myslenia v súčasnom svete, dielom z prvej tretiny minulého storočia je zodpovedané jeho vkladom k danej téme. Práve v Traktáte má

¹ „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

² „viele heute schwefeln“ - Wittgenstein v liste Fickerovi z 31.10.2019 (Wittgenstein 1919)

Wittgensteinova logická konštrukcia filozofického systému tento účel – nájsť hranice sveta, myslenia a jazyka; inými slovami, rozlišovať medzi zmyslom a nezmyslom (Wittgenstein 2003). Ranný Wittgenstein bol presvedčený, že jazyk má špecifickú logickú štruktúru, dajú sa v ňom formulovať pravdivé zmysluplné výroky, a to sú tie, ktoré presne reprezentujú stav vecí vo svete. Na druhej strane však, ak sa o téme alebo otázke nedá zmysluplne vyjadrovať, teda ak neexistuje spôsob, ako o nej sformulovať zmysluplné vety, potom by sme sa mali zdržať pokusov o jej hovoriť alebo písať. Existujú aspekty reality, lepšie snád' sveta, ktoré presahujú rámec jazyka. Tractatus priamo tvrdí, že existujú určité metafyzické alebo filozofické otázky, na ktoré nemožno odpovedať jazykom, pretože sa netýkajú empirických faktov alebo logických vzťahov. Namiesto toho sú vyjadrením toho, čo Wittgenstein nazýval „nezmysel“ alebo to „nevysloviteľné“. V takýchto prípadoch je lepšie mlčať, než sa púšťať do márných či nezmyselných filozofických diskusií.

Práve termín „nezmysel“ sa stal kľúčom wittgensteinovskej interpretačnej diskusie počas posledného desaťročia 20. storočia. Za hranicami jazyka ležia vety, ktoré nie sú zmysluplné a Wittgenstein v tejto oblasti vidí jednak vety bez zmyslu (sinnlos), teda tautologické, či kontradiktorické vety logiky, a aj nezmyselné (unsinnig) vety tradičnej metafyziky, či etiky. Vznikla dilema týkajúca sa otázky, čo je to, čo obýva ríšu nezmyslov, keďže Wittgenstein zrejme hovorí, že je tu niečo, čo treba ukázať (a nie povedať), a skutočne to charakterizuje ako „mystické“. Tradičné čítania Traktátu prijímali s rôznym stupňom nepohodlia existenciu toho, čo je nevysloviteľné, toho, čo sa nedá vyjadriť slovami, je nezmyselné. P. M. S. Hacker napríklad rozlišuje medzi nezmyslami zjavnými (overt) a skrytými (covert), pričom skryté ešte člení na zavádzajúce (misleading) a osvetľujúce (illuminating), podľa toho či neporozumenie logickej syntaxi jazyka vytvára ilúziu, že je možné povedať to, čo sa len ukazuje, alebo porušuje logickú syntax so zámerom priviesť človeka k tomu, aby videl určité nevysloviteľné pravdy (Hacker, 1997). Niektoré novšie čítania majú tendenciu brať nezmysel ako presne to, čo bolo napísané, teda nezmysel. To tiež znamená brať vážne Wittgensteinove slová v 6.54 (jeho slávnej metafore rebríka) a vyhodiť samotný Traktát, vrátane rozdielu medzi tým, čo možno povedať a čo možno iba ukázať. Traktát by nás mal práve odviezť od pokušenia formulovať nevysloviteľné pravdy, či už napr. metafyziky, etiky, estetiky atď.. Preto sa predstavitelia tzv. antimetafyzického čítania Traktátu napr. Cora Diamond, či James Conant prikláňajú k prostému (austere) chápaniu pojmu nezmysel (Diamond 2000), (Conant 1991). Každý nezmysel je jednoducho nezmysel, nie sú žiadne logicky rozdielne druhy nezmyslu, a teda keď Wittgenstein vo vete 6.54 opisuje vlastné vety ako nezmyselné, myslí tým, že jednoducho nedávajú zmysel.

Keďže svet je celkom faktov a fakty sú v jazyku vyjadrené zmysluplnými vetami, je dôležité vedieť, čo je zmysluplná veta a čo nie. Pomocou hraníc jazyka zistíme hranice sveta. Slávna siedma veta Traktátu nielen vyjadruje názor, že existujú hranice toho, čo sa dá zmysluplne povedať alebo vyjadriť jazykom. Tieto hranice vedú aj k nevyhnutnej myšlienke jazykového ticha, čo nielen zdôrazňuje dôležitosť jasnosti a presnosti v jazyku, ale je aj uznaním obmedzení jazyka pri riešení určitých filozofických otázok. Myšlienka jazykového ticha slúži tiež ako pripomenutie, že nie všetky otázky sú vhodné na filozofické bádanie, a že niektoré možno radšej nechať nezodpovedané alebo rovno nepoložené. Hranica medzi zmysluplným a nezmyselným v jazyku je vyjadrením hraníc sveta, keďže medzi jazykom a svetom je u ranného Wittgensteina štruktúrna podobnosť.

Ak však filozofia takúto hranicu nielen uznáva, ale priamo postuluje vzniká otázka, kde je pre ňu v rámci systému poznania miesto. Wittgenstein v Traktáte píše: „Slovo „filozofia“ musí znamenať čosi, čo stojí nad alebo pod, nie však vedľa prírodných vied“³ (Wittgenstein 2003, 4.111). Filozofia nie je jednou z vied o svete, vety, ktoré filozofi napísali, či vyslovili nie sú, poväčšine, jazykovým zobrazením faktov sveta a teda nie je prekvapením, že: „Väčšina viet a otázok, ktoré boli napísané o filozofických veciach, nie je nepravdivá, ale nezmyselná“⁴ (Wittgenstein 2003, 4.003). Nedá sa vyhnúť otázkam, či vzhľadom na minulosť a povahu filozofie, je jej nevyhnutným údelom produkovať nezmyselné vety, prípadne byť bezvýznamnou, resp. čo má urobiť filozof, ak tradičné, či dokonca revolučné tvrdenia metafyziky, epistemológie, estetiky a etiky nemožno formulovať zmysluplným spôsobom.

Wittgenstein tieto otázky zodpovedal charakteristikou filozofie, podľa ktorej filozofia nie je teória ani doktrína, ale skôr činnosť. Je to činnosť objasňovania viet, a ešte viac, kritika jazyka. Podľa ranného Wittgensteina by to mala byť rutinná činnosť filozofa, mal by reagovať na úvahy tradičných filozofov tým, že im ukáže, kde robia chybu, pomocou nástrojov poskytovaných logickou analýzou. Inými slovami, tým, že im ukáže, že (niektoré) ich vety sú nezmysly.

Wittgensteinom inšpirovaná diskusia vo filozofii sa tak začala zaoberať skôr tým, ako možno rozpoznať to vysloviteľné, a to za hranicou, čo to za hranicou môže znamenať a ako by sa to malo použiť, ak vôbec. V súlade s touto interpretačnou líniou niektorí filozofi navrhujú tzv. etické čítanie Traktátu, založené po prvé na údajnom nesúlade medzi Wittgensteinovou

³ „Das Wort „Philosophie“ muß etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.“

⁴ „Die meisten Sätze und Fragen, welsche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig.“

konštrukciou svetojazyčného systému, ktorý zaberá väčšinu Traktátu, a niekoľkými poznámkami, ktoré sú o tejto konštrukcii uvedené v Predhovore ku knihe, v jej závere, či v poznámkach a v liste, ktorý Wittgenstein pred uverejnením Traktátu poslal svojmu vydavateľovi Ludwigovi von Fickerovi. Na týchto miestach Wittgenstein káže mlčať o všetkom, čo je dôležité. Je to práve dôležitosť, ktorá sa pripisuje nevysloviteľnému, čo možno považovať za etický postoj. „Moja práca pozostáva z dvoch častí, z tej, ktorá je tu prezentovaná, a z toho, čo som nenapísal. A práve táto druhá časť je dôležitá. Moja kniha obmedzuje etické takpovediac zvnútra a som presvedčený, že prísne vzaté sa to dá obmedziť len takto... Zatiaľ by som vám odporučil prečítať si predslov a záver, pretože obsahujú najpriamejšie vyjadrenie pointy“⁵ (Wittgenstein 1919). Etické čítanie Traktátu je však opäť späté s rozdielom medzi zmyslom a nezmyslom. Práve pochopenie jazykového rozdielu, nielen vymedzí hranice sveta, ale má aj etický dopad, a ten je predovšetkým dôležitý a Wittgensteinom zdôrazňovaný. Pochopiť etiku Traktátu možno len v spojení s aktivitou rozlišovania medzi zmyslom a nezmyslom, pretože: „je to tento druh oslobodenia sa od problému, táto zmena v nás samých, čo sa podľa Traktátu považuje za etické“⁶ (Donatelli 2005, 24).

Je súčasné uvažovanie o hraniciach wittgensteinovské? Neukázalo sa Wittgensteinovo vymedzenie podľa ktorého: „Hranice môjho jazyka znamenajú hranice môjho sveta“⁷ (Wittgenstein 2023, 5.6) príliš úzke? Rovnako ako sú rôzne čítania, interpretácie Traktátu (tradičné/metafyzické, rezolútne/antimetafyzické, etické...) je aj premýšľanie o hraniciach v súčasnej filozofii veľmi rôznorodé. Pojem hranice je riešený v celom rade filozofických textov a konceptov, hovoríme o epistemologických, metafyzických, etických, ontologických, politických, či technologických hraniciach. Viaceré filozofické diskusie sa zameriavajú na samotný akt prekračovania alebo transcendovania hraníc, zvažujú hodnotu interdisciplinárnych prístupov, výhody a riziká búrania tradičných filozofických hraníc. Samozrejmosťou je diskurz o jazykových a pojmových hraniciach. Aj súčasná filozofia sa ponára do podstaty jazyka a jeho obmedzení pri vyjadrovaní pojmov a myšlienok. To zahŕňa diskusie o hraniciach zmysluplného diskurzu, úlohe jazyka pri formovaní myslenia a vzťahu medzi jazykom a realitou.

Problematizácie samotného pojmu hranice sú rovnako živé, bez priblíženia toho, čo sa pojmom hranica vlastne myslí je akékoľvek uvažovanie o hraniciach možno opäť len

⁵ „mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt und ich bin überzeugt, daß es, streng, nur so zu begrenzen ist.... Ich würde Ihnen nun empfehlen das Vorwort und den Schluß zu lesen, da diese den Sinn am Unmittelbarsten zum Ausdruck bringen.“

⁶ „it is this kind of liberation from a problem, this change in ourselves, that counts as ethical according to the Tractatus“

⁷ „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“

zbytočným množením slov. Čo teda vlastne označujeme výrazom „hranica“? Kam sa filozofické skúmania po viac ako storočí od vydania Traktátu a samotná kritická analýza pojmu hranica posunula? Minimálne je možné vysledovať niektoré základné črty. Realistické teórie o hraniciach, uvažujú o tom, že sú konštruované ako entity nižšej relevancie, mnohí filozofi zdieľajú názor, že takéto entity sú ontologickými parazitmi: body, čiary a povrchy nemožno oddeliť a nemôžu existovať izolovane od iných entít, sú teda na iných závislé. Samozrejme, samotný pojem ontologická závislosť je otvorený viacerým interpretáciám. V prípade hraníc sa súčasná diskusia prikláňa k tomu, že relevantným vzťahom je vzťah rigidnej existenciálnej závislosti: ak je x hranicou y , potom nevyhnutne x existuje len vtedy, ak existuje y (Chisholm 1984, 1994). Realistické teórie sa však môžu výrazne líšiť, pokiaľ ide o to, ako tieto pevne závislé entity nižšej kategórie súvisia s entitami, ktoré viažu. V rámci nerealistických teórií je zrejme najznámejší priamočiary ontologický eliminativizmus, ako keď sa povie, že neexistujú žiadne diery, ale iba objekty takto a takto dierované (Lewis a Lewis 1970), alebo žiadne farby, ale iba veci takto a takto zafarbené (Quine 1948). Prezentyje teda myšlienku, že je možné takto denominalizovať každú podstatnú frázu s hranicou a reinterpretovať hranicu cez ohraničené objekty. Okrem ontologického statusu hraníc je zaujímavá aj množina vlastností spájajúcich sa s hranicami. Ich povaha, či problematickosť ich definovania by mohla vzbudzovať otázku, či je skutočne neostrosť, či vágnosť charakteristickou vlastnosťou hranice? Je to neostrosť ontologická, či len epistemická? Nespočíva nejasnosť výlučne v našej nevedomosti o presnom umiestnení príslušných hraníc, ktoré sú samy osebe dokonale ostré (Williamson 1994).

Na záver zostáva otázka, čo už bolo zodpovedané a kde sa hranice jazyka a sveta posunuli za posledných vyše sto rokov. Jazyk vedy je nepochybne oveľa bohatší, kritická analýza jazyka má efektívnejšie nástroje a naše porozumenie jazyku posunulo hranice sveta. Tak ako logická analýza jazyka narazila na svoje limity, tak aj naše porozumenie svetu neustále na hranice naráža. Mnoho sa v rámci hraníc jazyka formulovalo, ale to, čo zostalo mimo nezmizlo. Chápanie sveta, ako ho zobrazujú vety Traktátu opustil aj samotný Wittgenstein. Ak niečo zdieľajú ranné a neskoré myšlienky Wittgensteina tak presvedčenie, že myšlienky filozofie by nemali vytvárať teóriu, ani poskytovať vysvetlenia. Keďže nie je čo vysvetľovať vo Filozofických skúmaniach Wittgenstein poukazuje na terapeutickú, nedogmatickú povahu filozofie, píše o filozofiách ako o spôsoboch terapie, pričom zdôrazňuje existenciu rôznych metód a terapií (Wittgenstein 1998). Práve pluralita jazykových hier a prístupov k pojmu hranice, ktorú vidíme aj na tejto konferencii predstavuje možno naplnenie výzvy na chápanie filozofie ako nedogmatického systému, ale živej činnosti, či terapie.

Literatúra

- CHISHOLM, R. M. (1984): Boundaries as Dependent Particulars. *Grazer philosophische Studien*, (10) 87–95.
- CHISHOLM, R. M. (1994): Ontologically Dependent Entities. *Philosophy and Phenomenological Research*, (54) 499–507.
- CONANT, J. (1991): Throwing Away the Top of the Ladder. *The Yale Review*, (79) 328-364.
- DIAMOND, C. (2000): Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. In: Alice Crary – Rupert Read (eds): *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 149-173.
- DONATELLI, P. (2005): The problem of The Higher in Wittgenstein's Tractatus. In: D. Z. Philips – Mario von der Ruhr: *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Aldershot: Ashgate, 11-38.
- FREGE, G. Základné zákony aritmetiky
- HACKER, P. M. S. (1997): *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press.
- LEWIS, D. K., and LEWIS, S. R. (1970): Holes. *Australasian Journal of Philosophy*, (48) 206–212.
- QUINE, W. V. O. (1948): On What There Is. *Review of Metaphysics*, (2) 21–38.
- WILLIAMSON, T. (1994): *Vagueness*. London: Routledge.
- WITTGENSTEIN, L. (1919): List in: FICKER, L. von: *Gesamtbriefwechsel*. Kommentierte Online-Edition. Hg. von Markus Ender, Ingrid Fürhapter, Ulrike Tanzer und Joseph Wang-Kathrein in Zusammenarbeit mit Anton Unterkircher im Auftrag des Forschungsinstituts Brenner-Archiv der Universität Innsbruck. Innsbruck, [30.01.2024]. URL: <https://www.ficker-gesamtbriefwechsel.net>
- WITTGENSTEIN, L. (1998): *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia.
- WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kaligram.

Práca bola podporená grantom Vega: *Ako myslieť svet? Limity myslenia sveta vo filozofii dejín* (1/0279/23).

Mgr. Lenka Kocinová, PhD.

Katedra filozofie a politológie

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

e-mail: lkocinova@ukf.sk

DRUHÁ ČASŤ

**OD LIMITOV RASTU K PLANETÁRNYM HRANICIAM: K SÚVISLOSTI
PREKRAČOVANIA HRANÍC UDRŽATEĽNOSTI V KLIMATICKOM,
DEMOGRAFICKOM A POLITICKOMREŽIME ANTROPOCÉNU**
FROM GROWTH LIMITS TO PLANETARY BOUNDARIES: ON THE CONTEXT OF
EXCEEDING THE BOUNDARIES OF SUSTAINABILITY IN THE CLIMATE,
DEMOGRAPHIC AND POLITICAL REGIME OF THE ANTHROPOCENE

Richard St'ahel

Abstract: *The concept of planetary boundaries has also emerged in the context of the debate on the shift of the planetary system from the Holocene to the Anthropocene, which programmatically seeks to formulate a systemic approach to global sustainability. It aims to define the biophysical and biochemical planetary boundaries within which humanity can safely function. The most recent version of this concept programmatically transcends the boundaries of the natural and social sciences by seeking to include the categories of environmental security and justice in the quantification of identified key planetary boundaries. The paper focuses on the significance of this shift for political-philosophical reflection on the concept of the Anthropocene as a starting point for environmental political philosophy.*

Keywords: *Anthropocene – Planetary boundaries – Sustainability – Environmental political philosophy*

Filozofická reflexia konceptu antropocénu a jeho socio-filozofických a politicko-filozofických, ale aj historicko-filozofických a kultúrno-filozofických príčin a možných dôsledkov je už značne široká. Otázka možností filozofie v novom klimatickom režime¹ (antropocénu) je však stále aktuálna. Predovšetkým sa však potvrdzuje nevyhnutnosť transdisciplinárneho prístupu. To znamená, že filozofický výskum klasických, ale aj úplne nových problémov musí nevyhnutne brať do úvahy poznatky prírodných vied, predovšetkým vied o Zemi. Jednoducho povedané, filozoficky fundované koncepty človeka, spoločnosti, morálky, politiky či ekonomiky nemôžu naďalej ignorovať fyzikálne zákony, limity rastu² či planetárne hranice (Planetary boundaries)³. Zároveň je však potrebné vyvarovať sa rozličným formám redukcionizmu. Práve tie totiž významne prispeli k vzniku situácie, v ktorej rozsiahle poznatky

¹ Pojem nový klimatický režim (New Climate Regime) sformuloval Bruno Latoure (2017).

² (Meadows, Meadows, Randers, Behrens 1972).

³ (Rockström et al. 2009)

o devastačnom vplyve antropogénnych aktivít na jednotlivé zložky planetárneho systému dlho nevyvolávali významnejšiu odozvu v decíznej sfére súčasných komplexných spoločností, nie to ešte potrebu hľadania spôsobov identifikácie, definovania a implementácie hraníc spoločnosti (Societal boundaries)⁴ v jej imperatívoch a inštitúciách. V tomto kontexte by preto podľa mňa mala byť primárnou snahou filozofie reflexia komplexnosti socio-environmentálnej reality (prepojenosti a podmienenosti) a vývojových trajektórií procesov, štruktúr a fenoménov, ktoré ju charakterizujú. Východiskom tejto reflexie je poznanie konečnosti zdrojov dostupných pre rozvoj spoločnosti a zraniteľnosti planetárneho systému – teda zďaleka nielen systému klimatického – ako základného predpokladu existencie akejkoľvek organizovanej ľudskej spoločnosti. Množstvo zdrojov, a nielen neobnoviteľných, ale aj obnoviteľných, ktoré má ľudstvo k dispozícii pre svoj rozvoj a reprodukciu je totiž konečné. Konečná je však aj schopnosť planetárneho systému pohlcovať znečistenie produkované ľudskou aktivitou. Akákoľvek ľudská aktivita pritom nielen spotrebováva zdroje, ale aj produkuje znečistenie. Čokoľvek sa vyrobí, sa skôr či neskôr stane odpadom, pričom pri tejto výrobe sa spotrebováva energia, ktorej získavanie produkuje emisie skleníkových plynov a ďalšie formy znečistenia. Prebiehajúca klimatická zmena⁵, ale aj masívne vymieranie rastlinných a živočíšnych druhov (pokles biodiverzity)⁶ potvrdzujú, že schopnosť planéty pohlcovať produkty globálneho ekonomicko-politického systému, väčšinou vo forme rôznych foriem znečistenia, je už prekročená.

Na časť rizík plynúcich z takéhoto vývoja, predovšetkým na jeho neudržateľnosť v dôsledku obmedzených zdrojov planéty, poukázala už začiatkom 70. rokov minulého storočia prvá správa Rímskeho klubu. Na základe vtedy dostupných znalostí a technológií ich počítačového spracovania a modelovania dospeli jej autori k záveru, že: „Ak sa súčasné trendy rastu svetovej populácie, industrializácie, znečistenia, produkcie potravín a vyčerpávania zdrojov nezmenia, hranice rastu na tejto planéte sa dosiahnu niekedy v priebehu nasledujúcich sto rokov. Najpravdepodobnejším výsledkom bude pomerne rýchly a nekontrolovateľný pokles počtu obyvateľov aj priemyselnej kapacity.“ (Meadows, Meadows, Randers, Behrens 1972, s. 23). Ťažisko tejto správy sa však týkalo prírodných zdrojov, teda dostupnosti vstupov globálnej priemyselnej civilizácie. Správa vyvolala celosvetovú diskusiu, ale aj aktivity vlád a korporácií,

⁴ K tomu pozri Brand *et al.* (2021).

⁵ IPCC 2023.

⁶ (Almond, Grooten, Petersen 2020).

ktoré investovali obrovské zdroje do geologického výskumu a rozvoja technológií ťažby a spracovania surovín. Zároveň sa však zintenzívnila aj snaha o vojensko-politické zabezpečenie prístupu k zdrojom, a to formou inštalovania spriateľených vlád, ale aj priamych vojenských intervencií a následných okupácií krajín, na ktorých území sa zdroje nachádzajú, alebo umožňujú prístup k ich ložiskám v susedných štátoch.

Všetky tieto aktivity sa niesli v duchu imperatívu rastu, ktorý napriek rastúcej kritike, a to zďaleka nielen autorov správ Rímskeho klubu, zostal hlavným organizačným princípom industriálnych spoločností. Ani koncept udržateľného rozvoja nevybočil z tohto rámca. Navyše sa z neho veľmi rýchlo stal len ďalší marketingový slogan využívaný politickými i ekonomickými subjektami na zdôvodnenie svojich, často z hľadiska ochrany životného prostredia problematických rozhodnutí. Všetky formy devastácie a znečisťovania životného prostredia však pokračovali, rovnako ako rast emisií skleníkových plynov a ich koncentrácia v atmosfére. Napriek mnohokrát deklarovaným predsavzatiam a inkorporácií cieľov udržateľného rozvoja do politík všetkých štátov sveta tieto procesy nielen pokračujú ale dokonca akcelerujú.

Paralelne s procesmi devastácie sa však rozvíjali aj environmentálne vedy. Ich rozvoj vyústil do systémového prístupu skúmania planetárneho systému vo vede o systéme Zeme (Earth System Science – ESS). V rámci snahy kvantifikovať sumárny vplyv všetkých ľudských aktivít na planetárny systém napokon vznikol koncept antropocénu. Samotný pojem antropocén po prvýkrát použil holandský chemik P. Crutzen⁷ vo februári roku 2000 počas stretnutia *Medzinárodného programu geosféry a biosféry*, ktoré sa konalo v Mexickom meste Cuernavaca. Pojem „antropocén“ je zložený z gréckych slov *anthropos* (človek) a *kainos* (nový) – veľmi zjednodušene teda ide o „vek človeka“, alebo ešte presnejšie o „vek spôsobený človekom“, čo poukazuje na to, že ľudstvo sa stalo geofyzikálnou či biogeofyzikálnou silou, teda silou, ktorá svojimi dôsledkami konkuruje prírodným geologickým silám.⁸ Pojem „antropocén“ teda označuje novú geologicko-klimatickú epochu v dejinách Zeme. Dominantnou silou ovplyvňujúcou všetky zložky planetárneho systému – litosféru, hydrosféru, atmosféru, kryosféru, biosféru a tiež ich vzájomné fyzikálne, chemické a biologické, či presnejšie biochemické interakcie – sa stalo ľudstvo a technosféra, ktorú ľudstvo organizované v globálnej priemyselnej civilizácii utvorilo a udržiava ju využívaním zdrojov planetárneho systému.

⁷ K tomu pozri: (Crutzen, Stoermer 2000) a (Crutzen 2002).

⁸ K tomu pozri: (Steffen, Crutzen, McNeill 2007).

Koncept antropocénu pôvodne vznikol v geológii, a to v súvislosti so snahou uchopiť jej výskumnými metódami čoraz rozsiahlejšie antropogénne vplyvy na litosféru planéty. Geológia sa tak zameriava na antropogénne vrstvy sedimentov, ale aj často doslova drastické zásahy do krajiny alebo morského dna vytvorené ľudskými činnosťami ako sú napríklad ťažba a presuny hornín, ale aj vytváranie skládok rozličných druhov odpadov či takzvaných technofosílií. Diskusie o tom nakoľko tieto vplyvy umožňujú prijať do geologickej chronostratigrafie antropocén ako novú geologickú epochu a od ktorého obdobia, či dokonca roku, možno z geologickej perspektívy hovoriť o takejto novej epoche, stále prebiehajú.⁹ Aj v rámci tejto „vnútrogeologickej diskusie“ o akceptovateľných definičných znakoch „geologického“ antropocénu však bolo identifikovaných množstvo zmien v planetárnych systémoch. Napríklad: výrazné zrýchlenie erózie a sedimentácie; rozsiahle chemické poruchy cyklov uhlíka, dusíka, fosforu a iných prvkov; začiatok výraznej zmeny globálnej klímy a stúpanie hladiny morí; rozsiahle biotické zmeny, atď.. Mnohé z týchto zmien sú pritom geologicky dlhodobé a niektoré možno už pri súčasnom stave poznania považovať za nezvratné¹⁰.

Ešte širší význam však koncept antropocénu získal v ESS. Tá vychádza z poznania, že skúmanie zmien planetárneho rozsahu je významne limitované tradičnou špecializáciou prírodných vied, ktorá v konečnom dôsledku neumožňuje pochopenie spätnoväzbových procesov a vzájomných interakcií biosféry, atmosféry, hydrosféry, kryosféry a litosféry, pretože každá z vied (geológia a pedológia, biológia a ekológia, meteorológia a klimatológia, hydrológia a oceánológia, atď.) skúma len časť vzájomne podmienených procesov a cyklov planetárneho systému. ESS sa teda snaží popísať fungovanie a zmeny Systému Zeme cez inter- a transdisciplinárny prístup integrujúci rozličné environmentálne vedy. V kontexte globálnych zmien sa tak pre ESS „Systém Zeme stal súborom interakcií fyzikálnych, chemických a biologických globálnych cyklov (často nazývaných biogeochemické cykly) a energetických tokov, ktoré vytvárajú podmienky potrebné pre život na planéte Zem“ (Steffen *et al.* 2005, s. 5). ESS je teda „systémová veda, ktorá sa zaoberá celou Zemou ako komplexným systémom, ktorý presahuje súčet jej častí“ (Hamilton 2015, s. 102). Ide teda o prepojenie tradičnou organizáciou vied oddelených výskumov rôznych častí Systému Zeme (atmosféra, biosféra, kryosféra, geosféra, hydrosféra, pedosféra, klíma, ale tiež technosféra a antroposféra) spôsobom, ktorý by umožnil vyjadrenie a zachytenie zlomu či skokovej zmeny v jeho

⁹ K tomu pozri: (Zalasiewicz, et al. 2011).

¹⁰ K tomu pozri: (Zalasiewicz *et al.* 2017) a tiež (Zalasiewicz *et al.* 2021).

fungovaní, ktorá vznikla v dôsledku ľudskej činnosti. Tento prístup zdôrazňuje: „po prvé, že sily a spätné väzby v rámci systému, vrátane biologických procesov, sú pre jeho fungovanie rovnako dôležité ako vonkajšie hnacie sily, a po druhé, že ľudské aktivity sú neoddeliteľnou súčasťou fungovania systému.“ (Steffen *et al.* 2020, s. 57). Antropocén sa tak v rámci ESS „stal mimoriadne silným zjednocujúcim konceptom, ktorý stavia klimatické zmeny, stratu biodiverzity, znečistenie a iné environmentálne problémy, ako aj sociálne problémy, ako je vysoká spotreba, rastúca nerovnosť a urbanizácia, do rovnakého rámca“ (Steffen *et al.* 2020, s. 59). Ambíciou ESS teda nie je len integrácia prírodných, resp. environmentálnych vied, ale aj vied spoločenských a humanitných. Pritom prakticky všetky takto integrované oblasti výskumu majú súvislosť s politikami či dokonca politickými a svetonázorovými konceptami, ktoré sú predmetom skúmania spoločenských a humanitných vied.

Antropocén v geologicko-klimatických dejinách Zeme prichádza po holocéne, teda po období trvajúcim od konca poslednej doby ľadovej. Pre pochopenie jeho významu pre súčasné spoločnosti a ich politické a ekonomické systémy je dôležité poznanie, že: „Relatívne stabilná, 11 700 rokov trvajúca epocha holocénu, je jediný stav planetárneho systému, o ktorom s určitosťou vieme, že môže podporovať súčasné ľudské spoločnosti.“ (Steffen *et al.* 2015, s. 736). Inak povedané, holocén sa vyznačoval takou klimatickou stabilitou, teda pravidelnosťou meteorologických javov a relatívnou miernosťou klimatických výkyvov i extrémov, že umožnil vznik usadlého spôsobu života a s ním aj vznik stálych sídel, poľnohospodárstva, a tým aj civilizácie. Po státisícoch rokov nomádskeho života tak predkovia dnešného človeka mohli radikálne zmeniť svoj spôsob života. A ako sa ukazuje v súčasnosti, napokon aj samotný planetárny systém. Jednou z hlavných charakteristík antropocénu je totiž klimatická nestabilita a rastúca frekvencia a intenzita extrémnych klimatických javov. Sú nimi napríklad vlny horúčav a následné rozsiahle požiare či hurikány s doteraz nezaznamenanými rýchlosťami vetra a úhrnmi zrážok spôsobujúcich katastrofické povodne. Tieto javy však spôsobujú aj zmenu geografického výskytu rozličných druhov hmyzu a parazitov, a tým aj chorôb – zvierat, rastlín, ale aj ľudí. Roztápanie ľadovcov a permafrostu uvoľňuje nielen metán – jeden z plynov spôsobujúcich skleníkový efekt v atmosfére – ale aj tisíce rokov uväznené vírusy, baktérie a parazity. Rýchlo sa roztápajúce ľadovce dokonca ovplyvňujú rýchlosť rotácie planéty a jej sklon.

To znamená, že epocha, ktorá umožnila vznik poľnohospodárstva a následne aj civilizácie, je minulosťou. Navyše antropocén nie je konečný stav planetárneho systému pozmeneného ľudskými aktivitami. Ako zdôrazňujú Steffen *et al.* „Antropocén predstavuje začiatok veľmi rýchlej človekom poháňanej trajektórie zemskeho systému smerom od

glaciálno-interglaciálneho limitného cyklu smerom k novým, teplejším klimatickým podmienkam a úplne odlišnej biosfére“ (Steffen et al. 2018, s. 2). Táto trajektória môže planetárny systém nasmerovať do klimatického režimu, resp. situácie „Zeme v skleníku“ (Hothouse Earth situation) „s vážnymi výzvami pre životaschopnosť ľudských spoločností“ (Steffen et al. 2018, s. 5). Inými slovami, antropocén je v porovnaní s holocénom a jeho relatívnou klimatickou stabilitou veľmi nestabilný, ale stále je to len prechodná epocha k pre ľudstvo potenciálne oveľa horšiemu stavu, ktorý „...predstavuje vážne riziká pre zdravie, ekonomiku, politickú stabilitu... (najmä pre klimaticky najzraniteľnejšiu [časť ľudskej populácie]) a v konečnom dôsledku obývatel'nosť planéty pre ľudí“ (Tamže). Okrem deskripcie a predikcie možných trajektórií vývoja planetárneho systému vychýleného zo svojej dynamickej rovnováhy antropogénnymi vplyvmi, sú tak v kľúčových prácach vedy o systéme Zeme nastoľované otázky zásadného významu pre politické myslenie či dokonca pre politiku ako proces identifikácie a riadenia rizík, ktorým čelí, resp. v pomerne krátkej budúcnosti bude čeliť ľudská spoločnosť na všetkých jej organizačných úrovniach.

Tento prístup je jasne identifikovateľný v koncepte planetárnych hraníc (Planetary boundaries), ktorý sa programovo usiluje o formulovanie systémového prístupu ku globálnej udržateľnosti. Zameriava sa na definovanie planetárnych hraníc, v rámci ktorých môže ľudstvo bezpečne fungovať. Koncept planetárnych hraníc bol formulovaný mimoriadne vplyvným článkom publikovaným v roku 2009 pod názvom *Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity* (Rockström et al. 2009). Identifikoval deväť planetárnych hraníc – parametrov subsystémov planetárneho systému nevyhnutných pre zachovanie environmentálnych predpokladov existencie komplexných ľudských spoločností – s tým, že prekročenie jednej alebo viacerých planetárnych hraníc môže mať až katastrofické následky. Môže totiž spustiť nelineárne, skokové zmeny systémov kontinentálneho až planetárneho rozsahu. Koncept však poukazuje na to, že planetárne hranice sú vzájomne závislé, takže prekročenie jednej alebo dokonca viacerých, môže zmeniť rozsah bezpečného fungovania v rámci iných hraníc alebo spôsobiť ich prekročenie. Poukazuje na riziko kaskády kolapsov či domino-efekt, keď kolaps jedného subsystému spustí kolaps ďalšieho, atď.

Článok kvantifikoval sedem z planetárnych hraníc – klimatickú zmenu, resp. koncentráciu CO₂ v atmosfére (mala by byť nižšia ako 350 ppm), acidifikáciu oceánov, úbytok stratosférického ozónu, biochemický cyklus dusíka a fosforu, globálnu spotrebu sladkej vody (freshwater), mieru využívania zemského povrchu (napr. pôdy na agroprodukciiu), a mieru

poklesu biologickej diverzity. Pri ďalších dvoch planetárnych hraniciach – miere chemického znečistenia a emisiách aerosólov do atmosféry nebolo v roku 2009 možné dostupnými vedeckými metódami kvantifikovať hraničné hodnoty, ktorých prekročenie by bolo kritické. Pri troch z tých, ktoré bolo možné kvantifikovať – klimatickej zmene, resp. koncentrácii CO₂ v atmosfére, miere poklesu biodiverzity (rýchlosti masového vymierania rastlinných a živočíšnych druhov) a planetárnom biochemickom cykle dusíka (ktorého narušenie je do veľkej miery spojené s celosvetovou výrobou a používaním dusíkatých hnojív v industrializovanom poľnohospodárstve) však už autori konštatovali prekročenie hraníc, v rámci ktorých môže ľudstvo bezpečne fungovať. Ďalší výskum identifikoval klimatickú zmenu a integritu biosféry, ako dve základné hranice, z ktorých každá má sama o sebe potenciál posunúť systém Zeme do nového stavu (Steffen et al. 2015). Zároveň však potvrdil zistenia z roku 2009, podľa ktorých sú práve tieto dve hranice prekročené, teda že rast koncentrácie skleníkových plynov v atmosfére a rozsah a rýchlosť zániku rastlinných a živočíšnych druhov presahujú bezpečnú úroveň.

Koncept vyvolal širokú diskusiu v mnohých vedných odboroch a významne prispel k sústredeniu výskumu na zmienených 9 planetárnych hraníc, k spresneniu metód merania, výpočtov a modelovania možných trajektórií vývoja a ich vzájomnej interakcie. Veľký vplyv však mal a stále má aj v spoločenských a humanitných vedách. Samotní autori totiž vnímali tento koncept ako východisko posunu v prístupe k správe a riadeniu environmentálnych rizík „od v podstate sektorových analýz limitov rastu zameraných na minimalizáciu negatívnych externalít smerom k odhadu bezpečného priestoru pre ľudský rozvoj“ (Rockström et al. 2009). To možno chápať ako priamu výzvu k zásadným zmenám environmentálnych politík či dokonca paradigmatickú zmenu ich koncepčných východísk – od sledovania a manažovania partikulárnych parametrov kvality jednotlivých zložiek životného prostredia k systémovému chápaniu komplexnej previazanosti spätnoväzbových procesov planetárneho systému a následne aj k rozhodovaniu strategicky zameranému na zachovanie obývateľnosti planéty ako celku. Takýto prístup však implikuje aj zásadnú zmenu politicko-filozofických východísk politických a ústavných systémov, resp. organizačných imperatívov súčasných politických a ekonomických systémov.

Časť diskusie, ktorú tento koncept inicioval poukazovala práve na to, že síce implikuje potrebu úzkeho previazania výskumu planetárnych hraníc definujúcich bezpečný operačný priestor pre ľudstvo so socio-ekonomickými a politickými aspektami plynúcimi tak z prekračovania planetárnych hraníc, ako aj zo snahy udržať rozvoj ľudských spoločností v medziach plynúcich

z poznania biofyzikálnych procesov, ktoré regulujú stabilitu Zemského systému, ale ekonomické, politické a napokon ani filozofické aspekty takto formulovaného problému nedokázal vziať dostatočne do úvahy (Brondizio *et al.* 2016). Inými slovami, konceptu chýbalo explikovanie problému environmentálnej spravodlivosti a rovnosti.

Zahrnúť do konceptu planetárnych hraníc nielen environmentálnu bezpečnosť ale aj spravodlivosť sa pokúša aktualizovaná verzia konceptu (Rockström *et al.* 2023). Jej snahou je kvantifikovať bezpečné a spravodlivé hranice systému Zeme (safe and just Earth system boundaries – ESBs). Koncept tak má tak ambíciu brať popri kvantifikácii biofyzikálnych hraníc do úvahy aj kritérium spravodlivosti, čo znamená, že do výpočtov a modelovania parametrov planetárnych cyklov kľúčových pre udržanie stability Systému Zeme cielene integruje požiadavku na ochranu najzraniteľnejších skupín svetovej populácie pred poškodením životného prostredia. Za nevyhnutnú, ale nie postačujúcu podmienku spravodlivosti pritom považuje minimalizáciu škôd spôsobovaných zmenou systému Zeme, resp. jeho kľúčových parametrov, všetkým ľudským bytostiam. Inak povedané, koncept hraníc systému Zeme berie do úvahy, že každý človek má absolútne právo na vodu, potravu, energiu a zdravie spolu s právom na čisté životné prostredie. Prinajmenšom nepriamo, teda odmieta koncepty „záchranného člna“, ktoré pripúšťajú možnosť implementovania environmentálnych politík, ktoré by fakticky obetovali časť ľudskej populácie (šovinizmus blahobytu, resp. klimatický apartheid). Zároveň však ukazuje, že integrovanie hľadiska spravodlivosti obmedzuje hranice systému Zeme viac ako bezpečnostné (biofyzikálne a biochemické) hľadiská, čo platí predovšetkým pre „hranice“ klimatickej zmeny a emisie atmosférického aerosólu. Na základe novších dát pochádzajúcich z omnoho komplexnejších a presnejších meraní než boli k dispozícii v roku 2009 konštatuje, že už bolo prekročených sedem z ôsmich globálne kvantifikovaných hraníc systému Zeme čo reálne ohrozuje predpoklady života nielen budúcich, ale aj súčasných generácií (Rockström *et al.* 2023).

Koncepty antropocénu a planetárnych hraníc sú primárne zamerané na definovanie biofyzikálnych a biochemických parametrov planetárneho systému, v rámci ktorých môže ľudstvo bezpečne fungovať. Zároveň však programovo prekračujú hranice prírodných a spoločenských vied tým, že do kvantifikácie identifikovaných kľúčových planetárnych hraníc sa snažia zahrnúť aj kategórie environmentálnej bezpečnosti a spravodlivosti. V oboch týchto

rovinách sú jedným z kľúčových východísk environmentálnej politickej filozofie¹¹. Tá z nich vyvodzuje, že (1) všetky ľudské aktivity majú environmentálne predpoklady a sú limitované konečnosťou planetárneho systému a (2) všetky ľudské aktivity (hospodárske, technologické a sociálne politiky) majú environmentálne dôsledky, a to nielen lokálneho alebo regionálneho, ale doslova aj planetárneho významu. Z toho plynie, že absolútne limity politická sú totožné s limitmi planetárneho systému. Ľudská spoločnosť, jej politický, ústavný a ekonomický systém teda už nemôžu byť uspokojivo popisovaný, interpretovaný a organizovaný bez zohľadnenia ich previazanosti a faktickej obmedzenosti konečnosťou planetárneho systému. Väčšina existujúcich konceptov spoločnosti však neumožňuje adekvátne popísať komplexnú previazanosť človeka, spoločnosti, kultúry a všetkých zložiek planetárneho systému, a preto ani nedokáže formulovať koncept spoločnosti, ktorý by rešpektoval zraniteľnosť a konečnosť planetárneho systému. Je teda čoraz zjavnejšie, že „veľký projekt moderny“ nie je možné uskutočniť, a to preto, že „neexistuje Zem, ktorá by dokázala uniesť ideály pokroku, emancipácie a rozvoja“ (Latoure 2018, 16). To znamená, že moderné politické systémy prichádzajú o základné predpoklady svojej legitimacy. Tá totiž stála na ideáloch a cieľoch, ktorých uskutočnenie by zničilo environmentálne predpoklady existencie ľudstva na planéte. Environmentálna politická filozofia sa preto pokúša vysvetliť, čo to znamená, že ľudstvo je biologicko-geologicko-klimatickou silou, ktorá ohrozuje predpoklady svojej vlastnej existencie, rovnako ako existencie väčšiny rastlinných a živočíšnych druhov. Zároveň predpokladá, že politické systémy postavené na imperatívoch ignorujúcich tieto limity čaká tvrdý náraz na realitu klimatického režimu antropocénu – nedostatku zdrojov, stabilnej klímy, straty biodiverzity.

Literatúra

ALMOND, R. E. A., GROOTEN, M., PETERSEN, T. (Eds.) (2020): *Living Planet Report 2020 – Bending the curve of biodiversity loss*. Gland, Switzerland: WWF.

BRAND, U., *et al.* (2021): From planetary to societal boundaries: an argument for collectively defined self-limitation. *Sustainability: Science, Practice and Policy*, 17:1, 264-291, DOI: [10.1080/15487733.2021.1940754](https://doi.org/10.1080/15487733.2021.1940754).

BRONDIZIO, E. S. *et al.* (2016): Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration. *Global Environmental Change* 39, 318-327. Online: <http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006>.

¹¹ K jej základným východiskám pozri (Horyna 2023).

- CRUTZEN, P. J. – STOERMER, E. F. (2000): The „Anthropocene“ In *Global Change News Letter*, May 2000, no. 41, 17–18. [online]: <http://www.igbp.net/publications/globalchangemagazine/globalchangemagazine/globalchange-newslettersno4159.5.5831d9ad13275d51c098000309.html>.
- CRUTZEN, P. J. (2002): Geology of mankind. *Nature*, 415, 23, DOI: <https://doi.org/10.1038/415023a>.
- HAMILTON, C. (2015): Getting the Anthropocene so wrong. *The Anthropocene Review*, 2(2), 102–107. Online: <https://doi.org/10.1177/20530196155584974>.
- HORYNA, B. (2023): Principles of Environmental Political Philosophy. In: Štáhel, R. (ed.): *Philosophical Examination of the Anthropocene / Filozofia, supplement volume 2023*, 78, 8-23. Dostupné na: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2023.78.10.Suppl.2>.
- IPCC (2023): *Synthesis Report of the IPCC Sixth Assessment Report*. [online], Dostupné na: https://report.ipcc.ch/ar6syr/pdf/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf. Dátum návštevy: 12. 12. 2023.
- LATOUR, B. (2017): *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity.
- LATOUR, B. (2018): *Down to Earth: Politics in the New Climate Regime*. UK; Malden, MA: Polity.
- MEADOWS, D. – MEADOWS, D. – RANDERS, J. – BEHRENS, W. (1972): *The Limits to Growth : A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- RICHARDSON, K., et al. (2023): Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances*, 9 (37), eadh2458. DOI: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458>
- ROCKSTRÖM, J. et al. (2009): Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2): 32. Online: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.
- ROCKSTRÖM, J. et al. (2023): Safe and just Earth system boundaries. *Nature* 619, 102-111. Online: <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>.
- STEFFEN, W. et al. (2005): *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*. Heidelberg: Springer Berlin.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P. J., MCNEILL, J. R. (2007): The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *Ambio*, 36 (8), 614-621.
- STEFFEN, W. et al. (2015): Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347 (6223), DOI: 10.1123/science.1259855.

STEFFEN, W. et al. (2018): Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *PNAS* 115 (33), 8252 – 8259. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>.

STEFFEN, W. et al. (2020): The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth and Environment*, 1, 54-63. Online: <https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>.

VECCELIO, D. J. et al. (2023): Greatly enhanced risk to humans as a consequence of empirically determined lower moist heat stress tolerance. *PNAS*, 120 (42) e2305427120. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2305427120>

ZALASIEWICZ, J. et al. (2011): The Anthropocene: a new epoch of geological time?" *Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical Physical and Engineering Sciences*, 369, 1938, 835-841. DOI: 10.1098/rsta.2010.0339.

ZALASIEWICZ, J. et al. (2017): The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations. *Anthropocene*, 19, 55–60. Online: <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.09.001>

ZALASIEWICZ, J. et al. (2021): The Anthropocene: Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's Future*, 9, 1-35. Online: <https://doi.org/10.1029/2020EF001896>.

Tento text vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0110/24 Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu II.

doc. Mgr. Richard St'ahel, PhD.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Klemensova 19

811 09 Bratislava 1

Slovenská republika

e-mail: richard.stahel@savba.sk

LIMITY SOCIÁLNEJ SPRAVODLIVOSTI V KONTEXTE NUSSBAUMOVEJ TEÓRIE SPÔSOBILOSTÍ

THE LIMITS OF SOCIAL JUSTICE IN THE CONTEXT OF NUSSBAUM'S THEORY OF CAPABILITIES

Martin Foltin

Abstract: *The main aim of the study is to assess how selected philosophical and theoretical approaches interpret the principles of social justice, paying attention to the limitations of these approaches from different perspectives. The study focuses on a critical examination of the main assumptions and shortcomings of social contract theories, with particular emphasis on Rawls' conception of justice. The paper also analyses how power dynamics and social conditioning affect individual attitudes and understandings of justice, showing that social justice cannot be fully understood without taking these aspects into account. The last part of the study examines the normative principles of capability theory, with the aim of rethinking and redefining the basic principles of social justice and the social contract.*

Keywords: *Social justice – Capability theory – Rawls – Nussbaum – Social contract theory*

ÚVOD

Sociálna spravodlivosť, hlboko zakorenený koncept v západnej civilizácii, má svoje korene v židovsko-kresťanskej a biblickej tradícii, ktorá zdôrazňuje Božie obdarovanie ľudí zaslúženým dobrom alebo zlom. Tento staronový pojem sa stal stredobodom mnohých filozofických a politických diskusií a jeho dôležitosť v spoločenskom živote je nespochybniteľná. Žiadosti o spravodlivosť a protesty proti nespravodlivosti sú v spoločenskom živote všadeprítomné, čo poukazuje na to, že záujem o spravodlivosť možno považovať za antropologický univerzál.

Pod zástavou spravodlivosti sa iniciujú politické hnutia, revolúcie a vojny, čo svedčí o jej významnej úlohe vo všetkých oblastiach politiky. Spravodlivosť nie je len abstraktnou ideou; je to živý princíp, ktorý motivuje individuálne i kolektívne akcie. Rozhorčenie nad pociťovanou nespravodlivosťou je jadrom mnohých konfliktov, nielen na verejnej, ale aj na súkromnej úrovni. Ľudia sa často stretávajú s vnímanou nespravodlivosťou osudu, čo je problém, s ktorým sa musia vyrovnat' obeť nešťastia. Táto všeobecná túžba po spravodlivosti a hlboké rozhorčenie nad nespravodlivosťou poukazujú na to, ako hlboko sú tieto koncepty zakorenené v ľudskej psychike.

Sociálna a politická filozofia, zaoberajúca sa významom sociálnej spravodlivosti v politickej teórii, sa vyvíjala od čias antiky. Platón a Aristoteles, ktorí považovali človeka za zoon politikon, teda spoločenského živočícha, poukazovali na dôležitosť organizovania spoločného života. Počas stáročí sa vyvíjali rôzne teórie, ktoré sa snažili vysvetliť a definovať, prečo je sociálna spravodlivosť základným pilierom ľudských spoločností a ako ju dosiahnuť. Medzi tieto teórie patria teória spoločenskej zmluvy, reprezentovaná mysliteľmi ako Hobbes, Locke, Rousseau a Rawls, utilitarizmus s predstaviteľmi ako Bentham, Mill a Hume, marxistický socializmus (Marx, Engels, Gramsci, Lukacs), ako aj feminizmus (de Beauvoir, Friedan, MacKinnon) a rôzne formy kritической teórie (Adorno, Benjamin, Foucault, Habermas).

Normatívno-filozofické skúmanie spravodlivosti sa v súčasnosti naďalej rozvíja. V tejto súvislosti možno spomenúť niektorých najvplyvnejších autorov v rámci západnej filozofickej tradície, medzi ktorých nepochybne patria Barry (1989), Miller (1976), Rawls (1993), Walzer (1983) či Nussbaumová (2006).¹

Limity sociálnej spravodlivosti závisia od toho, z akej perspektívy sa dívame na témy, ktoré analýzou sledujeme. Iné je sledovať sociálnu spravodlivosť v kontexte teoretických modelov, ktoré považujú spravodlivosť za základný ľudský motív, alebo či sa zameriavame na aspekty, ktoré spravodlivosť rámcujú ako záležitosť distribúcie či procedurálnych postupov. Rovnako vzájomný vzťah medzi spravodlivosťou a súvisiacimi koncepciami, ako je morálka, legitimita a kultúra vymedzujú isté limity, v akom zmysle môžeme uvažovať a mali by sme uvažovať o povahe sociálnej spravodlivosti. Keď však chceme hovoriť o uplatňovaní sociálnej spravodlivosti, musíme sa tiež pozastaviť nad analýzou sociálnych politík, sociálnou starostlivosťou, prácou, vzdelávacím systémom či rodinnou politikou.

V štúdií sa zameriavame na vybrané oblasti sociálnej spravodlivosti, pričom si všimame rôznorodé pohľady a teoretické rámce. Načrtnuté analýzy sa nezaoberajú priamo kritikou konceptu sociálnej spravodlivosti, akú formuloval napríklad Friedrich August von Hayek. Hoci uznávame význam jeho kritických pohľadov, ako sú obavy zo subjektívneho výkladu a uplatňovania sociálnej spravodlivosti, možného obmedzenia individuálnej slobody či efektívnosti trhového systému (Hayek 2011), v analýze sa skôr sústredíme na niektoré limitujúce aspekty sociálnej spravodlivosti s dôrazom na Nussbaumovej koncepciu spôsobilostí.

¹ V našom prostredí sa problematike sociálnej spravodlivosti venovalo niekoľko štúdií, pričom sa v nich zdôrazňuje problematika presadzovania sociálnych práv v kontexte zdôvodnenia ľudských práv (Porov. napr. Muránsky 2019; Muránsky 2020; Palovičová 2017; Sedová 2020; Smolková 2020).

Akokoľvek sa význam myšlienky „sociálnej spravodlivosti“ môže zdať intuitívne zrejmý, nie je jasné, čo sa presne rozumie pod sociálnou spravodlivosťou.² Na účely tejto štúdie predpokladáme, že koncepcie sociálnych spravodlivostí obsahujú obyčajne princípy rovnosti, potrieb a zásluh, pretože myšlienky spravodlivosti sa obyčajne zameriavajú na tieto princípy, hoci politickí aktéri, ani bežní občania neformulujú úsudky o spravodlivosti podľa jediného princípu. Z toho vyplýva aj to, že v rámci rôznych sociálnych štátov sa rôzne poňatia sociálnej spravodlivosti kombinujú špecifickým spôsobom, pričom sa uprednostňuje jeden alebo druhý princíp.

Ďalšími spoločnými znakmi pre rôzne koncepcie spravodlivosti sú tri základné kritéria, hoci sa filozofi stále nezhodujú v tom, ktoré normy a princípy môžu podporovať spravodlivosť v spoločnosti. Prvé kritérium sa týka rovnakého zaobchádzania, to znamená, že s jednotlivcami by sa malo zaobchádzať rovnako za rovnakých relevantných podmienok. Druhé kritérium sa týka nestrannosti, to znamená, že v situáciách medziľudského konfliktu záujmov sa má konať podľa pravidiel, ktoré sú z nestranného hľadiska prijateľné pre všetky strany. Tretie kritérium zohľadňuje oprávnené nároky, to znamená, že s jednotlivcami by sa malo zaobchádzať podľa toho, čo si zaslúžia alebo potrebujú na dosiahnutie dôstojného života. Táto štúdia ide nad rámec tradičného pochopenia a zvažovania princípov rovnosti, potrieb a zásluh pri skúmaní sociálnej spravodlivosti, pretože rozvíja myšlienku, podľa ktorej sociálnu spravodlivosť nemožno plne pochopiť bez zohľadnenia dynamiky moci a záujmov či sociálnej podmienenosti koncepcií spravodlivosti (individuálne postoje a chápanie spravodlivosti sú hlboko zakorenené v konkrétnych sociálnych, ekonomických a kultúrnych podmienkach). V ďalšej časti štúdie sa venujeme kritickému preskúmaniu hlavných východísk a nedostatkov teórií spoločenských zmlúv s dôrazom na Rawlsovu koncepciu spravodlivosti, pričom sa zvlášť zameriavame na postavenie osôb so zdravotným postihnutím. V poslednej časti štúdie načrtávame normatívne princípy teórie spôsobilostí, čím sa pokúšame redefinovať princípy sociálnej spravodlivosti a sociálnej zmluvy z hľadiska príležitostí a výsledkov.

² Pojem „spravodlivosť“ sa pre istotu používa aj v právnom zmysle, v zmysle súladu s pozitívnym právom – najmä súladu so zákonom. To, že sa všeobecná norma uplatňuje v jednom prípade, ale nie v podobne situovanom prípade, sa potom javí ako „nespravodlivé“; a javí sa to ako „nespravodlivé“ úplne nezávisle od akejkoľvek úvahy o hodnote samotnej všeobecnej normy. Podľa tohto použitia je posudzovanie niečoho ako spravodlivého jednoducho vyjadrením relatívnej hodnoty súladu s normou; „spravodlivý“ je jednoducho iným slovom pre „správny“.

SPRAVODLIVOSŤ AKO SPOLOČENSKÝ JAV

Spravodlivosť, chápaná ako zásadný sociálny jav, zasahuje do rôznych sfér spoločenského života a odhaľuje komplexnú povahu ľudskej existencie, keďže spravodlivosť sa môže javiť v rôznych formách a kontextoch. Napríklad historická reflexia odhaľuje, že nie všetky spoločnosti riešili otázky spravodlivosti rovnako alebo s rovnakým dôrazom. To nám naznačuje, že spravodlivosť je hlboko zakorenená v spoločenských podmienkach a historickom vývoji daných spoločností, a že názory na to, čo je spravodlivé, sú vždy do istej miery subjektívne a ovplyvnené aktuálnymi spoločenskými dynamikami.³ Z metodologického pohľadu je esenciálne, aby interpretácia filozofických textov zameraných na sociálne témy zohľadňovala kontext dobových spoločenských premien.

V tomto zmysle sa odhaľujú limity sociálnej spravodlivosti v kontexte Nussbaumovej analýzy, ktorá zdôrazňuje relatívnosť chudoby z hľadiska zdrojov a jej absolútnosť z hľadiska spôsobilostí. Tento prístup poukazuje na to, že potreby na dosiahnutie rovnakého stupňa fungovania môžu byť odlišné v závislosti od konkrétneho sociálneho a ekonomického kontextu. Keď sa však zamyslíme nad špecifikáciou základných spôsobilostí, ktoré by mali pôsobiť normatívne, objavuje sa relatívnosť toho, čo môže byť považované za „základné“ alebo „slušné“. Tieto pojmy sa líšia v závislosti od kultúrneho, historického, hospodárskeho a politického kontextu jednotlivých krajín.

Základné spôsobilosti sú často interpretované ako tie, ktorých absencia by znemožnila rozvoj ďalších spôsobilostí, čím sa vytvára základ pre vzdelanie, tvorivosť a politickú participáciu. Avšak, každodenné chápanie týchto pojmov môže byť subjektívne a obmedzené, čo poukazuje na potrebu konkretizácie a vytvorenia zoznamu základných spôsobilostí, ako to navrhla Nussbaumová. Jej prístup však môže čeliť obvineniam z paternalizmu (Brock, Reader 2002, s. 431-432; Silvers, Stein 2007).

V kontexte inštitucionálneho dizajnu spoločnosti, moderné sociálne štáty a ich inštitúcie hrajú kľúčovú úlohu v pridelovaní a distribúcii spoločenských statkov a bremien. Zavedené inštitucionálne usporiadanie a pravidlá v rámci týchto inštitúcií tak odzrkadľujú kolektívne predstavy o spravodlivosti, a to na sociálnej, ekonomickej a politickej úrovni. Inštitúcie a politické rozhodnutia sú často formované záujmami a potrebami určitých sociálnych skupín, čo môže viesť k nerovnomernému prerozdeleniu zdrojov a výsledkom, ktoré neodrážajú univerzálne princípy spravodlivosti, pretože politické rozhodnutia sú často výsledkom

³ Moore (1978) vo svojej publikácii poukázal na situáciu v Nemecku na konci 19. storočia, kde kombinácia faktorov ako industrializácia, zvyšujúca sa regionálna mobilita a eskalujúce sociálne nerovnosti viedla k posilňovaniu vnímania nespravodlivosti medzi členmi robotníckej triedy.

komplexných politických procesov, ktoré môžu byť ovplyvnené mocenskými štruktúrami a záujmami.

Hranica medzi záujmami a potrebami je teda v sociálnych a politických systémoch úzka a prelínajúca. Jedným z kľúčových faktorov je spôsob, akým sa definujú a interpretujú „potreby“ a „záujmy“. Potreby sú často vnímané ako základné, univerzálne a nevyhnutné pre život a blahobyt, ako napríklad jedlo, bývanie a zdravotná starostlivosť. Záujmy na druhej strane sú považované za menej naliehavé a môžu byť subjektívnejšie, ako napríklad kultúrne aktivity. Avšak v politickom a sociálnom kontexte môže byť to, čo považujeme za potrebu a čo za záujem, interpretované rôzne v závislosti od ideologických, kultúrnych alebo ekonomických perspektív.⁴ Právo na vzdelanie, zdravotnú starostlivosť a bývanie, hoci sú považované za základné ľudské potreby, môžu byť tiež zastrešené širšími záujmami (napríklad ekonomickým rastom). Napokon zmeny v spoločenských hodnotách a prioritách tiež ovplyvňujú, čo je považované za potrebu.⁵ V minulosti mohol byť napríklad prístup k internetu vnímaný ako luxus, ale v súčasnosti je často vnímaný ako základná potreba (napokon pandémie COVID-19 ukázala kritickú dôležitosť internetu a digitálnych sietí pre ekonomickú činnosť a každodenný život). V kontexte Nussbaumovej teórie spôsobilostí sa vynára kritika, podľa ktorej jej predstava spôsobilostí môže byť príliš zameraná na perspektívu akademického prvého sveta a zanedbávať kultúrnu rozmanitosť. Jej zoznam spôsobilostí, ktorý zahŕňa aspekty ako telesná integrita, môže byť vnímaný ako nedostatočne definovaný a príliš závislý na západných normách. Tento pohľad naznačuje, že čo je považované za „nepotrebné“ alebo dôležité, môže byť rozlične vnímané v rôznych kultúrach. Tým pádom sa otvára debata o tom, či je možné alebo vhodné aplikovať univerzálny zoznam spôsobilostí na rôznorodé spoločnosti a či teda zoznam spôsobilostí neobsahuje individuálne záujmy namiesto základných potrieb (Harpham 2002, s. 74; Beard 2000; Goldstein 2007).

⁴ Beitz (2009, s. 137) nepoužíva pojem „záujem“ v súlade s jeho bežným významom v kontexte teórie ľudských práv. V danej časti textu, autor hovorí o „záujme, ktorý by bol chránený právom“ ako o niečom, čo by sa „rozumne usudzovalo, že by bolo rozumné považovať jeho ochranu za politickú prioritu“. Tento popis znie skôr ako definícia „základnej potreby“ alebo „základného práva“ v kontexte ľudských práv, nie len ako „záujem“. Ochrana základných ľudských práv je zvyčajne vnímaná ako naliehavá a nevyhnutná pre fungovanie spravodlivej a demokratickej spoločnosti, čo je odlišné od širších alebo menej naliehavých „záujmov“.

⁵ Princíp potreby poskytuje občanom zdroje v reakcii na ich preukázateľné potreby. To znamená, že pred poskytnutím zdrojov sa uplatňuje testovanie majetkových pomerov s cieľom zabezpečiť, aby sa žiadatelia nemohli spoliehať na žiadne iné zdroje, ktoré im poskytujú ich rodiny alebo iné sociálne programy (Titmuss, 1968). Okrem toho sa zásada potreby nevzťahuje na uspokojenie idiosynkratických „prianí“ alebo „túžob“, ale na uspokojenie sociálne definovaných a kolektívne potvrdených potrieb (Miller, 1999, s. 203-205). Legitímne potreby sa teda identifikujú s odkazom na spoločné sociálne normy o tom, čo tvorí „normálny ľudský život“ (Miller, 1999, s. 210), a úlohou sociálnej politiky sa potom stáva vytvoriť podmienky, ktoré ľuďom umožnia viesť „minimálne dôstojný život v ich spoločnosti“ (Miller, 1999, s. 210).

Možnou interpretačnou alternatívou je spoliehať sa viac na spravodlivé procesy verejného uvažovania a demokratické inštitúcie, než na pevný zoznam základných spôsobilostí, pokiaľ ide o pochopenie Nussbaumovej teórie spôsobilostí. Aj keď zoznam spôsobilostí môže navrhovať a poskytovať ľudské intuície týkajúce sa sociálnej spravodlivosti, ako je to v prípade Všeobecnej deklarácie ľudských práv, nemôže nahradiť širší proces tvorby hodnôt cez verejnú debatu a diskusiu. Každá spoločnosť má svoje vlastné operatívne chápanie princípov a politík týkajúcich sa spravodlivosti, ktoré sú implicitne uznané ako súčasť sociálneho étosu a sú interpretované v rámci sociálneho dialógu. Tieto koncepcie sú tiež explicitne zahrnuté vo verejnej diskusii a politickom zdôvodnení. Tento prístup získava ešte väčší význam v spoločnostiach, kde existuje diverzita etnického pôvodu, kastového systému a náboženských presvedčení. Napokon Nussbaumová poukazuje na to, že predstavy o funkciách a spôsobilostiach sú všadeprítomné a neexistuje kultúra, v ktorej by sa ľudia nepýtali, čo sú schopní robiť a aké majú možnosti fungovať (Nussbaum 2000, s. 100).

Ďalším z hlavných limitujúcich aspektov sociálnej spravodlivosti je sociálna podmienenosť koncepcií spravodlivosti. Výskumy naznačujú, že individuálne postoje k spravodlivosti sú silne ovplyvnené sociálnymi podmienkami, v ktorých jednotlivci žijú, ako to ilustruje Boudon (1998), ktorý popisuje tento fenomén ako kolektívny jav.⁶ Limitujúcim faktorom teda pri formulovaní princípov sociálnej spravodlivosti sú postupy pri rozhodovaní, ktoré ovplyvňujú vnímanie a prijatie rozhodnutí týkajúcich sa rozdelenia zdrojov (ako sú úlohy, peniaze alebo sociálne výsledky). Modely sociálnej spravodlivosti obsahujú implicitne či explicitne niekoľko zásadných princípov, medzi ktoré patrí konzistentnosť, potlačenie zaujatosti, nestrannosť, reprezentatívnosť či etickosť. Napriek týmto zásadám existujú situácie, kedy rozhodnutia spôsobujú nespravodlivosť, či už pre nesúlad s morálnymi presvedčeniami alebo porušením očakávaní spravodlivosti, čo vyvoláva silné emócie a motivuje k obnove spravodlivosti. Akým spôsobom sa teda zaobchádza s ľuďmi, dáva najavo primeranosť postojov a správania vo vzťahu k iným. Ak sú v súlade individuálne normy a presvedčenia s kolektívnymi, tieto presvedčenia sa môžu stať základným rámcom princípov sociálnej spravodlivosti alebo usmernením pri hodnotení aktuálnych princípov sociálnej spravodlivosti. Podobným spôsobom Nussbaumová rozvíja argumentáciu, ktorá opisuje kontrastné životné situácie dvoch indických žien, ukazujúc, ako ich rozličné sociálne, ekonomické a kastové

⁶ Podobne aj podľa Webera (1922/1968), legitimita sociálneho poriadku a jeho pravidiel je uznávaná prostredníctvom kolektívneho súhlasu, pričom akceptácia a dodržiavanie pravidiel je podmienená percepciou ich objektívnej platnosti medzi sociálnymi aktérmi. Tento proces posilňuje normatívne správanie a podporuje udržiavanie sociálnej spravodlivosti napriek individuálnym rozdielom v presvedčeniach.

pozície formujú ich chápanie a očakávania od spravodlivosti. Týmto spôsobom sociálna spravodlivosť a individuálne postoje k nej sú hlboko zakorenené v konkrétnych životných podmienkach, čo je kľúčové pre ich porozumenie a hodnotenie (Nussbaum 2000, s. 16-17).

Rovnako dôležité sú aj sociálne dôsledky (ne)spravodlivosti. Skúsenosti s (ne)spravodlivosťou formujú nielen osobné pohľady jednotlivcov, ale tiež majú ďalekosiahle dôsledky pre fungovanie organizácií, inštitúcií a celej spoločnosti. Dopady sa prejavujú nielen v osobných rozhodnutiach jednotlivcov, ale ovplyvňujú aj celkový charakter a kvalitu národného života. Napríklad pozitívne hodnotenie zdrojov a procedurálna spravodlivosť v kombinácii posilňujú spojenie členov so svojou sociálnou skupinou. Identifikácia vedie k pozitívnejším postojom, hodnotám a dobrovoľnému kooperatívnemu správaniu (Tyler & Blader 2003). V tomto kontexte je dôležité sa pýtať, ako je každý človek vnímaný v rámci spoločnosti. V niektorých koncepciách kvality národného života sú ľudia vnímaní len ako prostriedky na dosiahnutie určitých cieľov, pričom často sú redukovaní na nádoby s potrebou uspokojenia. Avšak spoločnosti, ktoré si cenia nielen spokojnosť, ale aj možnosti voľby a konania, vzťahy vzájomnosti a náklonnosti, si uvedomujú, že nespravodlivé podmienky často vedú ľudí k formovaniu adaptívnych preferencií. Tieto podmienky nútia jednotlivcov prispôbiť svoje očakávania a spokojnosť s nižším štandardom kvôli existujúcim obmedzeniam. Tento jav naznačuje, že uspokojenie preferencií nemusí byť vždy spoľahlivým ukazovateľom dobre fungujúcej spoločnosti. Preto je nevyhnutné, aby sa spoločnosti sústredili na vytváranie podmienok, ktoré umožňujú skutočné uspokojenie ľudských potrieb a ambícií, a nie len na adaptívne preferencie vytvorené nespravodlivými sociálnymi štruktúrami (Nussbaum 2013, s. 120).

LIMITY TEÓRIÍ SPOLOČENSKÝCH ZMLÚV

V tejto časti štúdie sa zameriame na hlavné východiská a niekoľko nedostatkov teórií spoločenských zmlúv, pričom naša analýza bude primárne vychádzať z Rawlsovej koncepcie spravodlivosti.⁷ Rawls vo svojej „Teórii spravodlivosti“ navrhuje, ako by spoločnosť mala vytvoriť základné princípy spravodlivosti prostredníctvom spoločenskej zmluvy, pričom sa opiera o koncept „závoja nevedomosti“ (Rawls 1999, s. 118-123). V tejto pôvodnej pozícii sú

⁷ Kontraktualizmus sa v súčasnej filozofii vyskytuje v troch hlavných formách. Prvá, egoistická forma, zastúpená Davidom Gauthierom, odvodzuje politické princípy z vzájomnej výhodnosti bez morálnych základov. Druhá, zmiešaná teória Johna Rawlsa, spája prvky spoločenskej zmluvy s kantovskými morálnymi prvkami, stanovujúc obmedzenia pre vybrané politické princípy, pričom jej vplyv na sociálne a politické myslenie je najvýraznejší. Tretia forma, čisto kantovský kontraktualizmus, ktorý zastávajú Thomas Scanlon a Brian Barry, sa opiera výhradne o kantovské princípy spravodlivosti a vzájomnej prijateľnosti, ignorujúc vzájomnú výhodnosť.

jednotlivci zbavení vedomostí o svojich osobných charakteristikách, čo im umožňuje definovať podmienky sociálnej spolupráce (Rawls 1999, s. 6). Rawls identifikuje dva kľúčové princípy spravodlivosti: princíp rovnakých základných práv a slobôd pre všetkých a princíp, podľa ktorého sociálne a ekonomické nerovnosti musia prinášať najväčší možný prospech najmenej zvýhodneným, pričom zároveň zabezpečujú spravodlivé príležitosti pre všetkých (Rawls 1993, s. 5).⁸ Táto teória predpokladá, že spravodlivá spoločnosť sa riadi pravidlami vzájomnej výhodnosti a zahŕňa členov považovaných za slobodných, rovných a schopných reciprocity spolupráce, ktorí majú morálnu schopnosť vnímať spravodlivosť a chápať dobro (Rawls 1993, s. 19-20). Rawls ďalej rozlišuje medzi prirodzenými a spoločenskými primárnymi statkami, kde spravodlivosť spočíva v spôsobe, akým inštitúcie rozdeľujú spoločenské statky podľa týchto princípov (Rawls 1999, s. 87).

Jedným z problémov jeho koncepcie je vytvorenie rozlišovacej línie medzi osobami považovanými za „normálne a plne spolupracujúce“ a tými, ktorí do tejto kategórie nespádajú, najmä osoby s rôznymi fyzickými alebo mentálnymi postihnutiami. Takto Rawlsov prístup nedostatočne adresuje morálne schopnosti týchto ľudí, ako sú schopnosť vnímania spravodlivosti a pochopenia dobra, čo vyvoláva otázky o ich účasti na spoločenskej zmluve (Rawls 1999, s. 443). V dôsledku toho sú osoby so zdravotným postihnutím, ktoré sú závislé na iných, aby určili, čo je pre nich hodnotné, implicitne vylúčené z rozhodovania o základných podmienkach sociálnej spolupráce. Rawlsovo rozhodnutie explicitne nezahrnúť osoby s trvalým telesným postihnutím alebo duševnými poruchami ešte zvyrazňuje toto vylúčenie (Rawls 1999, s. 234; Nussbaum 2006, s. 34). Zlúčenie pojmov „telesné postihnutie“ a „duševné poruchy“ v Rawlsovej teórii taktiež odhaľuje nedostatok uznania pre špecifické potreby a výzvy, ktorým čelia osoby so zdravotným postihnutím v politickom diskurze. Rawls sa snaží venovať zdravotnému postihnutiu až počas „legislatívnej fázy“ (Rawls 1993, s. 184), čo však zanecháva mnohých ľudí so zdravotným postihnutím v pozícii, kde sú ich záujmy zastúpené „splnomocnencami“ bez záruky adekvátneho zohľadnenia ich potrieb.⁹ Táto situácia vyvoláva ďalšie otázky o reciprocite a obojstranných výhodách spoločenskej zmluvy, keďže existuje riziko, že osoby so zdravotným postihnutím budú považované za menej prínosné pre

⁸ Pri diskusii o Rawlsových princípoch spravodlivosti, kde sa prioritizujú princípy rovnosti a rozdielu, je dôležité pripomenúť, že existuje aj tretí zásadný princíp distribučnej spravodlivosti, ktorý Rawls vo svojej teórii explicitne neuvádza – princíp potreby.

⁹ Rawls (2001, s. 176) však v neskorších prácach jasne uvádza, že máme morálne povinnosti voči ťažko postihnutým.

spoločnosť. To poukazuje na potrebu prehodnotenia integrácie zdravotne postihnutých do teórií spravodlivosti a možnosti, ako zlepšiť tento prístup v kontexte sociálnej spravodlivosti.

Vyššie uvedený problém teórií spoločenských zmlúv vyplýva z predpokladu, podľa ktorého všetci jednotlivci zúčastnení pri formulovaní princípov spravodlivosti sú nezávislí. Tento ideál nezávislosti ignoruje nevyhnutnosť závislosti, ktorá je základným a univerzálnym aspektom ľudského života (Fineman 2004, s. 34-35). Závislosť sa považuje za sociálnu prekážku a často sa vníma ako odchýlka od „normy“, najmä v prípade ľudí so zdravotným postihnutím. Jednotlivci a spoločnosť sú však prepojené a nemožno ich oddeľovať. Ľudí možno chápať len vo vzťahu k sebe navzájom. Neexistuje spoločnosť bez jednotlivcov, pretože títo jednotlivci existujú len prostredníctvom spoločnosti, pričom obe by sa mali posudzovať spoločne. Vzhľadom na to nemá zmysel striktne oddeľovať pojmy závislosti a nezávislosti – a teda aj pojmy zdravotného postihnutia a spôsobilosti (Wolff 2009, s. 112-126).¹⁰ Z empirického hľadiska sa ukázalo, že ľudia v skutočnosti nie sú autonómni jedinci. Pokiaľ ide o rozhodovanie, všetci jednotlivci sa denne obracajú jeden na druhého. Každá voľba je podložená závislosťou od iných a izolácia v skutočnosti poskytuje najväčšiu pravdepodobnosť, že akýkoľvek stupeň nezávislosti bude nedosiadateľný (Francis 2015, s. 206-208).

Závazok k reciprocite a vzájomným výhodám v kontexte spoločenskej zmluvy predstavuje značné prekážky pre osoby so zdravotným postihnutím. Idea, že všetky strany zmluvy musia priniesť porovnateľné prínosy, často vedie k vylúčeniu tých, ktorých fyzické či mentálne obmedzenia môžu brániť v poskytovaní „tradičných“ statkov. Perspektíva nemožnosti ponúknuť výhody, ktoré by boli priamo prospešné pre ostatných členov spoločnosti alebo pre spoločnosť ako celok, v konečnom dôsledku podkopáva základy akýchkoľvek diskusií o sociálnej spravodlivosti v kontexte zdravotného postihnutia. Takéto modely homo economicus – racionálneho a sebeckého človeka – dominovali vo väčšine teoretických a empirických ekonomických analýz po väčšinu 20. storočia. To prispelo k rozšírenému dojmu medzi ekonómami aj neekonómami, že diskusie o spravodlivosti a morálke sú nezmyselné a že všetky základné princípy spravodlivosti sú podriadené egoistickým záujmom.¹¹ V každodennom

¹⁰ Rozlišovanie medzi „zdravotne postihnutými“ a „menej postihnutými“ je zložité, pretože postihnutie nie je binárna kategória, ale skôr kontinuum, kde sa stupeň a povaha postihnutia líšia. Toto spektrum zahŕňa širokú škálu obmedzení, od mierneho až po závažné, a zohľadňuje rôzne typy postihnutí – fyzické, duševné, sensorické a iné. Navyše, stupeň závislosti a potreby podpory sa líši podľa individuálnych okolností a môže sa meniť v čase, čo komplikuje jednoznačné kategorizovanie jednotlivcov na základe ich postihnutia.

¹¹ Koncept spravodlivosti v tradícii spoločenských zmlúv a ekonomických analýzach čelí výzve racionálneho poznania, kde záujmy a konflikty záujmov dominujú. Rovnováha alebo kompromis medzi protichodnými záujmami nevyhnutne uprednostňuje jednu stranu na úkor druhej, čím spochybňuje univerzálnu hodnotu spravodlivosti. Tento pohľad podčiarkuje obmedzenia pozitívneho práva v dosahovaní spravodlivosti, čím sa

živote sa zas akékoľvek prosociálne konanie môže zdôvodňovať nejakým vlastným záujmom jednotlivcov. Takéto vysvetlenia sa považujú za spoločensky prijateľnejšie ako altruizmus, pretože nezištné správanie sa môže pripísať aj vlastným záujmom. Ani zdanlivo nezištné správanie nemôže rozbiť základný predpoklad, že základným motívom správania je vlastný záujem. Starostlivosť o postihnutých rodičov sa dá ľahko zdôvodniť zo sebeckých motívov, ako je pozitívna sebareprezentácia na verejnosti alebo nádej na vyšší podiel z dedičstva. V politike možno opatrenia sociálnej starostlivosti vysvetliť ako strategické vzhľadom na blížiacu sa voľbu. Vyhybanie sa oportunistickému správaniu v podnikaní možno vysvetliť ako stratégiu maximalizácie vlastného dlhodobého prospechu. Napokon, s určitou dávkou vynaliezavosti je ľahké vytvoriť hypotézy, ktoré „demaskujú“ každé správanie ako správanie, ktoré v konečnom dôsledku slúži určitým vlastným záujmom.

Okrem toho to, čo sa považuje za „minimálne dôstojný život“ a teda za legitímnu sociálnu potrebu, je často predmetom diskusií a interpretačných súperení, ktoré sú štruktúrované nerovnomerne. Fraserová (1990, s. 164) poukazuje na to, že diskusie o potrebách predstavujú bojisko, kde skupiny s nerovnakými diskurzívnymi (a nediskurzívnymi) zdrojmi súťažia o to, aby ich interpretácie sociálnych potrieb boli považované za hegemonické. Tento bojový priestor ukazuje, ako dominantné skupiny formulujú interpretácie potrieb s cieľom vylúčiť alebo marginalizovať alternatívne názory. V kontexte liberálnych sociálnych štátov, kde sa často vedú verejné diskusie o podvodoch a zneužívaní sociálnych dávok, sa tým vytvára všeobecná nedôvera v oprávnenosť potrieb príjemcov sociálnych dávok, čo ďalej komplikuje diskusie o sociálnej spravodlivosti (Larsen & Dejgaard 2013).

V tejto fáze diskusie je kľúčové prehodnotiť definície sociálneho prínosu a princípov reciprocity, rovnako ako rozlišovanie medzi hmotnými a nehmotnými prínosmi, v rámci kontextu spoločenskej zmluvy. Toto prehodnotenie však vyžaduje nielen kultúrnu a sociálnu zmenu, ktorá prehodnocuje základné predpoklady o hodnote a úlohe každého človeka v spoločnosti, ale aj dôkladnú revíziu procesu vyjednávania spoločenskej zmluvy so zvláštnym dôrazom na začlenenie osôb so zdravotným postihnutím ako plnoprávných zmluvných strán. Práve z týchto dôvodov sa zdá, že teórie sociálnej spravodlivosti a koncepty ako je koncept vzťahovej autonómie, ako ho navrhuje Mackenzieová, otvára cestu k novému chápaniu spoločenskej zmluvy. Vzťahová autonómia uznáva, že autonómia jednotlivca je neoddeliteľne spätá so sociálnymi vzťahmi a podporou, čím sa poukazuje na to, že autonómia a závislosť

otvára diskusia o iracionálnej povahe spravodlivosti ako absolútnej hodnoty, nedostupnej racionálnemu poznaniu a definícii (porov. Napr. Kelsen 1934/2002, s. 18).

netvorí protiklady, ale predstavujú vzájomne podporujúce sa aspekty ľudskej existencie (Mackenzie 2013, s. 34). Spoločnosť by preto mala nielen rešpektovať, ale aj aktívne podporovať autonómiu každého jedinca, vrátane tých so zdravotným postihnutím, čím sa otvára priestor pre hlbšiu reflexiu o tom, prečo je potrebný akýkoľvek príspevok k spoločenskej spolupráci, aby sa zabezpečilo rovnaké spoločenské postavenie pre všetkých.¹² Otázka prístupu a účasti na spoločenskej zmluve sa teda nesmie obmedziť len na tých, ktorých účasť je považovaná za výhodnú, ale musí zahŕňať všetkých, bez ohľadu na ich individuálne schopnosti alebo zdravotný stav.

TEÓRIA SPÔSOBILOSTÍ

Teóriu spôsobilostí pôvodne rozpracoval Sen a ďalej rozvinula Nussbaumová (Sen 1992; Sen 1999; Nussbaum 2000; Nussbaum 2011) stanovuje, že spoločnosť musí byť usporiadaná tak, aby zvyšovala vlastné spôsobilosti ľudí. Spôsobilosti sú možnosti dosiahnuť niekoľko základných ľudských funkcií, aby jednotlivci mohli mať taký život, aký si dôvodne cenia. Vytvárajú nároky, ktoré sa musia naplniť prostredníctvom rozdelenia zdrojov medzi členov spoločnosti.

Nussbaumová navrhuje zoznam desiatich spôsobilostí, ktoré sú nevyhnutné na to, aby sme mali „život hodný ľudskej dôstojnosti“ (Nussbaum 2006, s. 77), ktorý považuje za predmet „prekrývajúceho sa konsenzu“ (Nussbaum 2006, s. 136). Tento zoznam nie je vyčerpávajúci, a preto sa môže časom vyvíjať. Tvrdí, že ľudia by mali byť schopní dosiahnuť minimálnu „hraničnú úroveň každej spôsobilosti“, ak majú mať skutočnú ľudskú funkčnosť (Nussbaum 2006, s. 72). Nussbaumová teda prijíma normatívnu koncepciu spôsobilostí, ktorú uplatňuje okrem iného na ľudí so zdravotným postihnutím, čo v kontexte limitov sociálnej spravodlivosti ponúka zásadný pohľad na to, ako môžu byť politiky a spoločenské štruktúry navrhnuté tak, aby podporovali rozvoj a podporu týchto základných spôsobilostí u väčšiny občanov. Význam tejto koncepcie spočíva v tom, že poskytuje priestor na prehodnotenie tradičného poňatia spoločenskej zmluvy, keďže podľa nej skutočná spravodlivosť si vyžaduje, aby každý jednotlivec mal reálne príležitosti na dosiahnutie minimálnej úrovne spôsobilostí, čo je predpokladom pre plnohodnotný život.

K zoznamu spôsobilostí je potrebné uviesť aj tri upresňujúce poznámky. Po prvé, je univerzálny. Nussbaumová zastáva názor, že všetky dospelé ľudské bytosti – muži aj ženy – by mali byť obdarené týmito spôsobilosťami, pretože všetci máme rovnakú spoločnú ľudskú

¹² Tento problém sa netýka len ľudí so zdravotným postihnutím, ale aj všetkých tých, ktorých účasť môže byť vnímaná ako nevýhodná pre zúčastnené strany.

prírodnosť. Napríklad ľudský organizmus zapojený do pracovnej činnosti je v určitom kontexte univerzálny. Preto sa jeho požiadavky na výživu či zdravotnú opateru javia ako konzistentné naprieč rôznymi geografickými lokalitami. Žena zaoberajúca sa manuálnou prácou v Bratislave vykazuje v mnohých aspektoch podobnosti so ženou vykonávajúcou porovnateľnú činnosť v Pekingu. To znamená, že hoci sa jej vedomie a identita formujú v podstatne odlišných socioekonomických a kultúrnych podmienkach, nejaví sa ako úplne odlišná, a to napriek výrazne diverzifikačným faktorom prostredia, v ktorom sú jej snahy a sebavedomie zakotvené (Nussbaum 2000, s. 22). Nussbaumová uznáva vplyv lokálnych kultúr na preferencie a príležitosti, no zdôrazňuje, že základné potreby vychádzajúce z našej spoločnej ľudskej podstaty sú univerzálne. Po druhé, ide o spôsobilosti, nie o požadované funkcie. Mali by byť k dispozícii, aby ich mohli využívať všetci občania, ale neexistuje žiadna povinnosť, aby ich každý občan využíval. Občan môže uprednostniť nerealizovanie jednej alebo viacerých spôsobilostí alebo ich realizovať len v malej miere. Podstatné je, že by mohol, keby chcel. Napríklad, hoci schopnosť hrať sa je jednou z desiatich základných spôsobilostí, jednotlivec „môže uprednostniť intenzívnu prácu, ktorá vylučuje oddych a hru“ (Nussbaum 2000, s. 87). Po tretie, tento zoznam je predbežný. Nussbaumová ho označuje ako „aktuálnu verziu zoznamu“ (Nussbaum 2000, s. 77). Je pravda, že niektoré zo spôsobilostí sú také zásadné, že je ťažké predstaviť si nejaký dôvod na ich vylúčenie. Ako hovorí Nussbaumová, „bolo by prekvapujúce, keby sa zo zoznamu vyškrtilo právo na telesnú integritu.“ (Nussbaum 2000, s. 77).

Na rozdiel od teórie spoločenskej zmluvy, ktorá je založená výlučne na postupoch, teória spôsobilostí zohľadňuje aj výsledky. Aj keď obe teórie spravodlivosti vychádzajú z tradície politického liberalizmu, teória spôsobilostí sa prezentuje ako alternatíva k teórii spoločenskej zmluvy. Jej cieľom je nahradiť rozumnú dohodu, ktorá sa dosahuje vzájomným súhlasom (tá je základom spoločenskej zmluvy) a má reflektovať nároky na určitý počet spôsobilostí pre každého jednotlivca. Napriek tomu, že teória spôsobilostí kladie dôraz na výsledky, nezanedbáva ani dôležité procedurálne prvky. Nussbaumová zdôrazňuje význam demokratickej deliberácie a participácie občanov v procese určovania dôležitých spôsobilostí a stratégií na ich podporu. Toto je v zásade procedurálny prístup, ktorý vyžaduje, aby sa politické a spoločenské rozhodnutia týkajúce sa podpory spôsobilostí opierali o širokú diskusiu a konsenzus medzi občanmi. Okrem toho, Nussbaumová akcentuje význam procedúr pri zabezpečovaní spravodlivosti a rovnosti, príležitostí pre všetkých, čím sa jej teória odlišuje od čisto výsledkovo orientovaných prístupov. Týmto sa teória spôsobilostí odlišuje od prístupov zameraných čisto

na výsledky, pretože uznáva rovnaký význam procedúr a výsledkov pri tvorbe spravodlivej spoločnosti.

Napriek tomu čelí teória spôsobilostí kritike, ktorá sa znieša na jej princípy. Napríklad niektorí kritici upozorňujú, že určité osoby nemusia byť schopné dosiahnuť definovanú minimálnu úroveň spôsobilostí, a to najmä v prípadoch výraznej diverzity spôsobilostí (Barclay 2012; Stein 2007). Vzniká otázka, či majú tieto osoby právo na rozvoj takýchto spôsobilostí. Nussbaumová uvádza, že existencia bez možnosti dosiahnuť charakteristické rysy ľudskej existencie, na akejkoľvek úrovni, neodpovedá plnohodnotnému ľudskému životu dôstojnému ľudskej existencie (Nussbaum 2006, s. 181). Okrem toho Nussbaumová neuvádza žiadny spôsob, ako vyriešiť kompromisy, ktoré treba urobiť, aby sa posilnili spôsobilosti každého. Nedostatok zdrojov si nevyhnutne vyžaduje ťažké rozhodovanie medzi viacerými požiadavkami rôznych skupín ľudí. Niektorí tiež kritizujú teóriu spôsobilostí z dôvodu, že je príliš paternalistická (Silver & Stein 2007, s. 1626-1627). Výzvou teda zostáva, ako zabezpečiť, že tieto spôsobilosti sú poskytované spravodlivo a bez diskriminácie, a zároveň ako zabezpečiť, že štátne politiky nebudú nadmerne zasahovať do osobnej voľby jednotlivcov.

Okrem toho, podľa niektorých, Nussbaumová poskytuje len málo usmernení na zabezpečenie základných schopností pre každého a je naivne optimistická v predpoklade, že ich možno implementovať jednoducho vyzývaním vlád, aby ich prijali (Beard 2000). Samozrejme, transformácia filozofie na efektívnu sociálnu politiku predstavuje skutočnú a náročnú výzvu. Myslíme si, že Nussbaumová by s týmto tvrdením súhlasila, keďže svoj zoznam nevníma ako nejaké magické riešenie a nevyhýba sa navrhovaniu konkrétnych právnych zmien.

V rámci diskusie o spoločenskej zmluve a teórii spôsobilostí sa vynára sporný aspekt týkajúci sa paternalistických zásahov štátu a autonómii jednotlivcov. Táto problematika sa prejavuje napätím medzi liberálnym perfekcionizmom, ktorý preferuje štátnu intervenciu na podporu vybraných životných ciest, a politickým liberalizmom, zastávajúcim individuálnu slobodu a pluralizmus. Hoci politický liberalizmus sa snaží vyhnúť explicitnému určovaniu špecifických hodnôt, jeho odhodlanie podporovať autonómiu a slobodu jednotlivca nevyhnutne vedie k perfekcionistickým sklonom, čo môže skresliť definíciu „dobrého“ života subjektivitou a potenciálne vylúčiť iné vhodné koncepcie dobra. Preto musí každá teória spôsobilostí alebo podobných prístupov zohľadniť podobné výhrady.

ZÁVER

V štúdiu sme sa zamerali na analýzu vybraných limitov sociálnej spravodlivosti v kontexte teórie spôsobilostí, ako ju predstavuje Nussbaum. Zdôraznili sme dynamickú povahu sociálnej

spravodlivosti, ktorá sa vyvíja v reakcii na meniace sa sociálne, ekonomické a politické podmienky. Zvláštnu pozornosť sme venovali sociologicko-psychologickým rozmerom sociálnej spravodlivosti, čo predstavuje menej tradičný prístup v rámci filozofických diskusií o tejto téme. Poukázali sme na relatívnosť a subjektivitu v chápaní spravodlivosti, pričom sme zdôraznili vplyv spoločenských, ekonomických a politických faktorov na predstavy jednotlivcov o spravodlivosti. Nussbaumovej prístup nám poslužil ako kritický rámec pre diskusiu o relatívnosti chudoby a o dôležitosti základných ľudských potrieb a spôsobilostí.

Zvláštnu pozornosť sme venovali teórii spoločenskej zmluvy, pričom sme sa sústredili na Rawsov koncept spravodlivosti. Urobili sme tak preto, že problémy, ktoré sme identifikovali v jeho prístupe – ako napríklad nedostatočné zohľadnenie vzájomnej závislosti a reciprocitu medzi všetkými členmi spoločnosti – nám umožnili poukázať na nutnosť revízie a rozšírenia existujúcich teórií spravodlivosti. Tieto teórie by mali lepšie odrážať rozmanitosť ľudských skúseností. Potreba takéhoto prehodnotenia je obzvlášť evidentná v kontexte osôb so zdravotným postihnutím. Tradičné teórie spoločenskej zmluvy často nedokážu adekvátne adresovať ich špecifické situácie a potreby.

Z týchto dôvodov je zásadné, aby sme hľadali nové cesty, ako zapojiť všetky skupiny spoločnosti do diskusie o spravodlivosti a rovnosti. To v istom zmysle predstavuje Nussbaumov prístup spôsobilostí, ktorý uznáva závislosť človeka od spoločnosti ako základný aspekt ľudskej existencie prostredníctvom určitých základných spôsobilostí. Zároveň teória spôsobilostí zdôrazňuje, že skutočná spravodlivosť a ľudská dôstojnosť si vyžadujú, aby boli jednotlivcom poskytnuté minimálne úrovne spôsobilostí, umožňujúce im viesť plnohodnotný život. Teoretickou ale aj praktickou výzvou zostáva, ako zabezpečiť, že spôsobilosti budú poskytované spravodlivo, bez diskriminácie a bez nadmerného zasahovania štátu do osobnej slobody jednotlivcov.

Literatúra

- BARRY, B. (1989): *Theories of justice*. Berkeley, CA: University of California Press.
- BARCLAY, L. (2012): Natural Deficiency or Social Oppression? The Capabilities Approach to Justice for People with Disabilities. *Journal of Moral Philosophy*, 9 (4), 500-514.
- BEARD, M. (2000): The Danger of Making Lists. *Times Literary Supplement*, 17 March.
- BEITZ, Ch. R. (2009): *The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press.
- BOUDON, R. (1998): Social mechanisms without black boxes. In: Peter Hedstrom – Richard Swedberg (eds.): *Social mechanisms: An analytical approach to social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 172-203.

- BROCK, G., READER, S. (2002): Needs-Centered Ethical Theory. *The Journal of Value Inquiry*, 36 (4), 425-434. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1021910832459>
- FINEMAN, M. (2004): *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*. New York: The New Press.
- FRANCIS, L. (2015): Understanding Autonomy in Light of Intellectual Disability. In: Kimberley Brownlee – Adam Cureton (eds.): *Disability and Disadvantage*. Oxford: Oxford Academic, 200-215. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199234509.003.0008>
- FRASER, N. (1990): Talking about needs: Interpretative contests as political conflicts in welfare state societies. In: Sunstein, C. R. (ed.): *Feminism and political theory*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 159-181.
- GOLDSTEIN, L. (2007): Foreword: Martha Nussbaum and Her Critics. In: Martha Craven Nussbaum – Joseph Chan – Jiwei Ci – Joe Lau (eds.): *The Ethics and Politics of Compassion and Capabilities; lectures by Martha Nussbaum. Hochelega Lectures 2005*. Faculty of Law, University of Hong Kong.
- HARPHAM, G. G. (2002): The Hunger of Martha Nussbaum. *Representations*, 77 (1), 58-81.
- HAYEK, F. A. (2011): *Právo, zákonodárství a svoboda: Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Praha: Prostor.
- KELSEN, H. (1934/2002): *Pure theory of law: Introduction to the problems of legal theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LARSEN, C. A., DEJGAARD, T. E. (2013): The institutional logic of images of the poor and welfare recipients. A comparative study of British, Swedish and Danish newspapers. *Journal of European Social Policy*, 23 (3), 287-299. DOI: <https://doi.org/10.1177/0958928713480065>
- MACKENZIE, C. (2013): The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability. In: Catriona Mackenzie – Wendy Rogers – Susan Dodds (eds.): *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford Academic, 33-59. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.003.0002>
- MILLER, D. (1999): *Principles of social justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MILLER, D. (1976): *Social justice*. London, England: Oxford University Press.
- MOORE, B. (1978): *Injustice: The social bases of obedience and revolt*. White Plains, NY: M. E. Sharpe.
- MURÁNSKY, M. (2020): K filozoficko-ekonomickým východiskám sociálnych ľudských práv u Karla Polanyiho a Ernsta Tugendhata. *Filozofia*, 75 (7), 569-583. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.7.5>

- MURÁNSKY, M. (2019): Liberalizmus, občianske práva a ekonomická nesloboda (k Tugendhatovej koncepcii ľudských práv v kontexte ľudí so zdravotným znevýhodnením). *Filozofia*, 74 (8), 593-607. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2019.74.8.1>
- NUSSBAUM, M. C. (2000): *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. C. (2013): *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- NUSSBAUM, M. C. (2011): *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- NUSSBAUM, M. C. (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2017): *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda.
- RAWLS, J. (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1999): *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- SEDOVÁ, T. (2020): Filozofický pohľad na ľudské práva. *Filozofia*, 75 (7), 527-538. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.7.2>
- SEN, A. (1999): *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- SEN, A. (1992): *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press.
- SILVERS, A., STEIN, M. A. (2007): Disability and the Social Contract [Review of *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, by M. C. Nussbaum]. *The University of Chicago Law Review*, 74 (4), 1615-1640. DOI: <https://doi.org/10.2307/20141872>
- SMOLKOVÁ, E. (2020): K filozofickým otázkam presadzovania sociálnych práv. *Filozofia*, 75 (7), 555-568. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.7.4>
- STEIN, M. (2007): Disability Human Rights. *California Law Review*, 95, 75-105.
- TYLER, T. R., BLADER, S. L. (2003): The group engagement model: Procedural justice, social identity, and cooperative behavior. *Personality and Social Psychology Review*, 7, 349-361.
- TITMUSS, R. M. (1968): *Commitment to welfare*. London: Unwin University Books.
- WALZER, M. (1983): *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- WEBER, M. (1922/1968): *Economy and society*. New York: Bedminster Press.

WOLFF, J. (2009): Disability among Equals. In: Kimberley Brownlee – Adam Cureton (eds.): *Disability and Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press, 112-137. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199234509.003.0005>

Tento príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 2/0166/24 s názvom *Sociálna povaha normativity ako východisko vysvetlenia vzťahu individuálnej a kolektívnej autonómie*.

Mgr. Martin Foltin, PhD.

Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Oddelenie dejín slovenského filozofického a politického myslenia

Klemensova 19

811 09 Bratislava

Slovenská republika

e-mail: martin.foltin@savba.sk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3981-7811>

**MORÁLNE ZDROJE ZÁKAZU ÚŽERY NA PŘÍKLADE VEEKEJ MORAVY:
ETICKÉ A FILOZOFICKÉ HRANICE**

MORAL SOURCES OF THE PROHIBITION OF USURY ON THE EXAMPLE OF
GREAT MORAVIA: ETHICAL AND PHILOSOPHICAL BOUNDARIES

Ján Kalajtzidis

Abstract: *This paper examines the prohibition of usury in Great Moravia, linking historical, ethical, and religious narratives. It engages with the Great Moravian Nomocanon, Aristotelian thought, and Christian moral teachings to understand the ban's roots. The analysis delves into socio-economic consequences, philosophical debates, and Christian dogma, emphasizing Christianity's profound impact on shaping legal and ethical codes. The study traces how these ideas have forged enduring principles of economic justice and influenced a legacy of moral reasoning.*

Keywords: *Nomocanon – Aristotle – Great Moravia – Christianity*

UVEDENIE DO PROBLEMATIKY

Požičiavanie peňazí je dôležitou a starodávnou súčasťou ľudskej existencie, zasahujúcou do etických a morálnych aspektov života. Veľká Morava nie je v tomto ohľade výnimkou. Zachované písomnosti domácej proveniencie, pojednávajúce o tejto problematike, svedčia o komplexnosti a dôležitosti tejto témy.

Úverovanie, úročenie a jeho radikálna forma, úžera, predstavujú otázky, ktoré vyžadujú multidisciplinárny prístup. V tejto práci sa zameriavam na eticko-filozofický aspekt týchto otázok, predovšetkým v kontexte uvažovania o hraniciach tohto problému. Reflexia eticko-sociálnych problémov, ku ktorým skúmaná problematika patrí, je v dejinách etického myslenia na Slovensku len veľmi malo reflektovaná. Predložený text sa snaží túto absenciu aspoň z časti odstrániť.

Požičiavanie si niečoho, či dokonca niekoho, bolo súčasťou ľudských vzťahov od samotného vzniku spoločenského života. Prvé písomné pramene právnej povahy¹ sa zameriavajú na požičiavanie veľmi detailne. Pravdepodobným dôvodom potreby regulácie

¹ Jedným z príkladov je Chammurapiho zákonník, ktorý patrí medzi najstaršie písomné záznamy ľudstva. Tento zákonník sa venuje požičiavaniu vo všeobecnosti, ako aj špecificky požičiavaniu peňazí (King 1915, s. 3-5; Klíma 1979, s. 119-121).

týchto aktivít boli negatívne skúseností ľudí. Požičiavanie si rovnako ako dnes, tak aj v minulosti, veľakrát viedlo k pauperizácii, k strate zálohy či majetku a v krajných prípadoch strate osobnej slobody. Je zaujímavé, že samotný podnet k úrokovanému požičiavaniu nemusel mať spočiatku žiadny morálny charakter a našim predkom vyplynul z pozorovania prírody, ktorá má prirodzenú vlastnosť reprodukcie (na rozdiel od peňazí). Aristoteles bol jedným z prvých autorov, ktorý začal s týmto poznatkom pracovať a morálne ho reflektovať.

Z časového hľadiska je náročné určiť, ktorý z dvoch dominantných paradigmatických celkov (kresťanský či aristotelovský) ovplyvňujúcich problematiku úverovania v dejinách, mal väčší vplyv. Aristoteles, pôsobiaci v 4. storočí pred našim letopočtom, položil základy skúmania tejto problematiky. Vplyv jeho myšlienok a spôsob nazerania na vyššie pomenovaný eticko-sociálny problém sa nespochybniteľne prejavoval v Európe ako dominantný minimálne do obdobia novoveku a príchodu reformácie. Avšak, jeho myšlienky neboli spočiatku v stredovekej Európe takmer vôbec známe, a do povedomia sa dostávajú až v 12. a 13. storočí prostredníctvom jeho prekladateľov a obdivovateľov. Hoci súčasníci Veľkej Moravy mohli teoreticky prísť do kontaktu s jeho učením skôr, neexistujú dôkazy o tom, že k tomu naozaj došlo.

ARISTOTELES

Aristoteles venoval problematike peňazí a ich požičiavania vo vzťahu k princípu spravodlivosti² pozornosť v mnohých častiach svojho diela, najmä v piatej knihe *Etiky Nikomachovej*.

V ktorej identifikoval peňažný systém ako nevyhnutnú podmienku pre dosahovanie spravodlivosti. Peniaze, sú podľa neho nevyhnutné pre dosiahnutie spravodlivosti tým, že robia všetky statky komenzurabilné. Slúžia ako prostriedok, ktorý umožňuje vyjadriť hodnotu a potrebu, a tým pádom uskutočňujú recipročnú spravodlivosť. Bez peňazí by recipročná výmena založená na geometrickej úmere nebola možná. Pre Aristotela teda boli peniaze iba prostriedkom konania, nie cieľom samotným, čo na viacerých miestach jeho diela explicitne uvádza (Aristoteles 2009a, s. 121-122; Aristoteles 2009b, s. 55).

Aristoteles vo svojich prácach jasne odlišuje získavanie bohatstva (chremastikè – umenie získavacie/získavania) od jeho využívania (oikonomikè). Rozlišoval dva typy

² Hlbšie pochopenie Aristotelovej koncepcie spravodlivosti je podmienkou pre komplexné pochopenie jeho postoja k požičiavaniu peňazí. Kvôli obmedzenému rozsahu tohto textu odkazujem na moju predchádzajúcu prácu *Reflexia vplyvu Aristotelovho chápania problému spravodlivosti v našom kultúrnom okruhu* (Kalajtzidis 2017).

získavania bohatstva. Prvý, prirodzený typ, je podriadený jeho neskoršiemu využívaniu, a má v určitom zmysle svoje opodstatnenie. Druhý, neprirodzený typ, nie je podriadený jeho využívaniu, a jeho cieľom je len bezbrehé hromadenie peňazí. Aristoteles sa k nemu vyjadruje takto: „Existuje však iný druh umenia získavacieho, ktorý predovšetkým a právom býva nazývaný peňažníctvom, ktoré, ako sa zdá, zaviňuje, že bohatstvo a majetok nemá žiadne medze“ (Aristoteles 2009b, s. 51).

Zatiaľ čo cieľom prirodzeného chremastikè je výmena s cieľom získania potrebných vecí (uspokojenie nutných potrieb), účelom neprirodzeného chremastikè je získavanie peňazí a bohatstvo. Okrem tohto neprirodzeného a nežiaduceho chremastikè, existuje aj obolostatikè (požičiavanie na úrok), ktoré je snáď ešte horšie. Ide o požičiavanie peňazí na úrok, a cieľom je zisk zo samotných peňazí, a nie toho, na čo sú podľa Aristotela peniaze určené (výmenu a vyrovnanie). Tento typ obchodovania je podľa Aristotela najneprirodzenejší a oprávnené najnenávidenejší (Aristoteles 2009b, s. 54-55).

Odlíšnosť, ktorá medzi týmito dvoma typmi získavania bohatstva existuje, sa pre Aristotela nachádza predovšetkým v ich účele. A teda zatiaľ čo prirodzené chremastikè nám zabezpečuje tieto bezprostredné nutné veci a neprirodzené chremastikè nie (to sa totiž zameriava na hromadenie peňazí), slúži to prvé k napĺňaniu pravého bohatstva, zatiaľ čo to druhé nie (Aristoteles 2009b, s. 50; Meikle 1994).

Aristoteles jasne odlišoval prirodzené a neprirodzené používanie peňazí.³ V súlade s týmto rozlíšením považoval veľké peňažné zisky za následok ich neprirodzeného používania. Vrcholom neprirodzeného používania peňazí bolo peňažníctvo a požičiavanie peňazí na úrok, čo sa v Aristotelovom ponímaní spájalo s úžerou. „Existujú dva druhy zarábania ... je úžerníctvo plným právom nenávidené, pretože sa tu zisk nadobúda zo samotných peňazí a nie z toho, pre čo boli peniaze zavedené. Ved' vznikli na výmenu, úrok však rozmnožuje...“ (Aristoteles 2009b, s. 54-55).⁴

Zjednodušene možno Aristotelov argument konštruovať nasledovne: keďže peniaze boli vytvorené pre výmenu, ich využívanie na iné aktivity, ako je vytváranie ďalších peňazí prostredníctvom ich požičiavania, predstavuje chybné používanie. Noonan poukazuje na to, že v tomto tvrdení možno identifikovať argument proti úrokovaniu, ktorý má hlbší pôvod než len legálny, ako napríklad zákaz v zákonníku. Ide skôr o otázku prirodzenosti. Nemôžeme požičiavať na úrok nielen preto, že je to zakázané, ale aj z toho dôvodu, že je to neprirodzené,

³ Pre hlbšie pochopenie témy odporúčam Pack (2010).

⁴ Aristoteles ešte nerozlišoval medzi peniazmi a kapitálom.

keďže peniaze vznikli pre iný účel. Aristoteles však neodpovedá na otázku, či je odlišným využívaním peňazí nejako narušený pôvodný účel ich existencie. Ostáva nám domnievať sa, že účel je nemenný, a preto je nemorálne nachádzať nové účely a využívať peniaze inak, než bolo pôvodne zamýšľané (Noonan 1965, s. 215-216).

VEĽKÁ MORAVA A FILOZOFICKÁ TRADÍCIA ZÁKAZU ÚŽERY

V kontexte Aristotelových myšlienok sa objavujú potenciálne zaujímavé otázky týkajúce sa špecifického postavenia nášho kultúrneho prostredia v šírení filozofickej tradície. Tieto otázky zatiaľ neboli systematicky a seriózne preskúmané. Slovenský autor Zozulák vo svojej práci, venovanej byzantskej filozofii, rozoberá aj možný vplyv solúnskych bratov Konštantína (Cyrila) a Metoda na šírenie filozofických myšlienok na území dnešného Slovenska. Je tiež možné uvažovať širšie a, ako zdôrazňuje autor, začať sa seriózne vedecky zaoberať hodnotením prínosu Byzantskej ríše ako celku na slovenské filozofické prostredie. Byzantská ríša totiž zohrala kľúčovú úlohu v transformácii antického filozofického dedičstva, kultúry a rétoriky (Zozulák 2016a, s. 39; Zozulák 2021).⁵

Na rozdiel od arabského sveta, ktorý objavil antických autorov v ranom stredoveku, a západnej Európy, ktorá ich znovuobjavila vo vrcholnom stredoveku, byzantská skúsenosť predstavovala odlišnú cestu. Byzantská kultúra, najmä jej filozofická tradícia, tvorila takmer nepretržené kontinuum, nadväzujúce na antickú tradíciu. Je však dôležité uvedomiť si, že táto kontinuita mala svoje špecifické charakteristiky. Vo vzťahu k Aristotelovi sa vyznačovala tým, že až do 12. storočia sa zaoberala takmer výlučne komentovaním jeho prác z oblasti logiky.

Určite stojí za zmienku, že to bol práve Fótios Veľký (820 – 891), učiteľ Konštantína (Cyrila), ktorý spolu s Aretasom a ďalšími byzantskými humanistami⁶ začal študovať, vydávať a komentovať diela antických filozofov. Zároveň však prezentoval aj svoje vlastné názory k diskutovaným otázkam (Zozulák 2016a, s. 47). K najznámejším dielam patriarchu Fótia patrí *Myriobiblon* (Μυριοβιβλον), ktorý obsahuje „recenzie“ stoviek prác z obdobia antiky, zaoberajúcich sa širokým spektrom ľudského poznania, vrátane teológie, sekulárnej a náboženskej histórie a v menšej miere filozofie.⁷ Aretas, ktorý bol študentom Fótia rovnako ako Konštantín, patrí k známym sprostredkovateľom a záchrancom filozofickej spisby. Jeho prínos spočíval jednak v zbierkach komentárov, ale preslávil sa predovšetkým ako originálny

⁵ Pre podrobnejší pohľad na historické pozadie vzniku byzantskej filozofie pozri Zozulák (2016b).

⁶ Pozri aj Zozulák (2016a, s. 152; 2016b, s. 113).

⁷ Významní autori ako Aristoteles alebo Platón sú v tomto diele neprítomní.

komentátor Platóna. Na jeho objednávku bol prepísaný celý existujúci korpus Platónových diel, Lukiana či Dióna Zlatoústeho (Novotný 1977, s. 279-299).

Zozul'ak poznamenáva, že napriek štúdiu u Fótia,⁸ ktorý prednášal aj aristotelovskú logiku, humanistické prúdy nemali zásadný vplyv na Konštantínovo myslenie. Zdá sa, že dával prednosť kresťanskému výkladu a opieral sa o kresťanských autorov⁹ (Zozul'ak 2016a, s. 152, 155-156). Potenciál sprostredkovania aristotelovského myšlienkového dedičstva, ktoré mohlo byť už v období 9. storočia transformované do stredoeurópskeho priestoru, tak ostal nenaplnený.

KREŠŤANSTVO

Kresťanstvo, ako druhý veľký paradigmatický celok, výrazne ovplyvnilo problematiku zákazu úrokovaného úverovania. V celej histórii kresťanstva bola úžera považovaná za jeden z najväznejších hriechov. Podľa Le Goffa je úžera v kresťanstve považovaná za odnož jedného zo siedmych hlavných hriechov – lakomstva (chamtivosť alebo latinsky avaritia). „Kto miluje striebro, striebra sa nenasýti, a kto miluje hojnosť, nikdy nemá dosť. Aj to je márnosť“ (Biblia 2008, Kohelet-Kazateľ 5:9). Biblia sa v Starom zákone, rovnako ako v Novom zákone, zaoberá skúmanou problematikou úžery a požičiavania peňazí na viacerých miestach. V Starom zákone sú kľúčovými knihami, ktoré sa venujú tejto téme, Exodus, Levitikus, Deuteronomium a Žalmy. V Novom zákone je najznámejším textom, ktorý sa zaoberá touto problematikou, **Lukášovo evanjelium**. V ňom Ježiš vyslovuje svoje učenia o láske, odpustení a spravodlivosti, vrátane správneho zaobchádzania s peniazmi.

V knihe Exodus sa objavuje explicitný zákaz úžery: „Ak z môjho ľudu niektorému úbožiakovi, ktorý je s tebou, požičiaš peniaze, nesprávaj sa k nemu ako úžerník, nežiadaj od neho úroky“ (Biblia 2008, Exodus 22:24-25). Levitikus (25:35-37)¹⁰ zdôrazňuje pomoc chudobným a zakazuje úrok či úžeru. Deuteronomium rozširuje tento zákaz, ale zároveň uvádza kontroverznú pasáž o úrokovaní cudzincom. Žalmy v Starom zákone posilňujú starozákonný

⁸ Na rozdiel od mladšieho brata Konštantína, o Metodovom vzdelaní historické pramene mlčia.

⁹ Podporu tomuto výkladu nájdeme aj v ďalšej štúdiu zameranej na postavenie filozofie v živote bratov Konštantína a Metóda (Zozul'aková 2016).

¹⁰ V rabínskom preklade sa uvádza: „Nevezmi od neho úroku ani prirážky“, a v doslovnom preklade King James 3: „You shall take no interest or increase from him“, čo naznačuje, že staršie verzie nespomínajú úžeru (v anglickom jazyku usury), ale pracujú s pojmami úrok (interest) a prirážka (increase) (Pentateuch 1932, Levitikus 25:36; Bible 2006, Leviticus 25:36). Počas obdobia protestantskej exegézy Biblie, ako napríklad u Kalvína, sa táto pasáž využíva na argumentáciu, že požičiavanie na úrok je zakázané iba v kontexte sociálnych problémov ako chudoba a migrácia. Ak však boli peniaze požičané za iným účelom (predovšetkým obchodným), úrokovať sa môže. Táto interpretácia predstavuje zaujímavý príklad toho, ako môže byť biblický text interpretovaný rôznymi spôsobmi v rôznych historických a kultúrnych kontextoch, a ako môže byť použitý na podporu rôznych etických a ekonomických postojov.

postoj, naznačujúc, že spravodlivý človek by nemal požičovať na úžeru. Zákaz úrokovania sa objavuje aj v ďalších knihách Starého zákona, ako sú Nehemiáš, Ezechiela, Príslovia a Izaiáš.

Lukášovo evanjelium v Novom zákone potvrdzuje, že zákaz úžery platí aj v kresťanstve, nie len v starozákonných textoch. Tento postoj je vyjadrený výzvou k láske a nesebeckosti: „Keby ste požičovali tým, od ktorých očakávate, že vám to vrátia... Ale milujte svojich nepriateľov! Požičievajte a nič za to nečakajte!“ (Biblia 2008, Lukáš, 6:34-35). Tento prístup zdôrazňuje duchovné hodnoty a je podporený aj inými časťami Nového zákona, ako sú Matúš, Prvý list Timotejovi a Ján. Spoločne tieto texty vytvárajú silný a konzistentný etický rámec, ktorý odsudzuje úrokovanie ako nekompatibilné s náboženskou cnosťou a spravodlivosťou.

Cirkevné authority tento postoj postupne upevnili, čo je vidieť na rôznych cirkevných konciloch, vrátane Lateránskych koncilov¹¹ a koncilov v Lyone a vo Vienne (LeGoff 2003). Tieto koncily odsudzovali úžeru a chránili veriacich pred ekonomickým vykorisťovaním. V 13. storočí sa lakomstvo, vrátane úžery, stalo kľúčovým hriechom, čo odrážalo zmeny v teologickom a sociálno-ekonomickom myslení. Táto zmena ukazuje na cirkev, ktorá reagovala na výzvy svojej doby a integrovala svoje postoje do širšieho kultúrneho a právneho rámca. Zmena v etickom hodnotení reflektovala nielen teologickú diskusiu, ale aj sociálne a ekonomické zmeny doby.

KREŠŤANSKÁ PARADIGMA V KONTEXTE VEĽKEJ MORAVY

Veľká Morava ako historický fenomén je plnohodnotným predmetom skúmania v rôznych vedných disciplínach, no jej filozofické a etické aspekty zostávajú často nevyužitú.¹² Táto historická entita, ktorá zohrala kľúčovú úlohu v dejinách slovanských národov, poskytla podnet pre rozvoj slovanskej kultúry, literatúry a jazyka. Konštantín (Cyril) a Metod, spolu so svojimi spolupracovníkmi, preložili pre Veľkomoravanov niekoľko Byzantských a Latinských textov, ktoré položili základ pre sekulárne a cirkevné právne nariadenia.

Ako zdôrazňuje Gluchman, význam týchto textov presahuje právny rámec a zasahuje do eticko-filozofického diskurzu, prostredníctvom ktorého boli sprostredkované hodnoty a normy kresťanskej etiky a morálky medzi obyvateľstvom Veľkej Moravy. Tieto texty teda slúžili ako základ pre kritiku individuálnych prejavov nemravného života, ktorý bol v rozpore s

¹¹ Kľúčovým momentom bola zmena na štvrtom Lateránskom koncile v roku 1215, ktorý zrušil pôvodnú toleranciu úrokovania, ktorá bola zakorenená v rímskom práve, a povolil úrokované požičovanie iba pre Židov (Mundy 2008, 126).

¹² Výnimkou sú práce Zozul'aka (2016a; 2016b) a Zozul'akovej (2016) a v poslednom období aj práce Gluchmana (2018; 2017a; 2017b), ktoré sa výrazne venujú tejto téme z filozofického a etického hľadiska.

hodnotami a normami kresťanskej etiky a morálky (Gluchman 2018, s. 17; Gluchman 2017a, s. 71; Gluchman 2017b, s. 55).

Medzi preloženými textami, ktoré sú relevantné pre nami skúmanú problematiku, vyniká Nomokánon (*Veľkomoravský nomokánon*). Tento text nie je len zhrnutím kľúčových morálnych dilem svojej doby, ale tiež predstavuje formuláciu kresťanských etických noriem aplikovateľných na základné oblasti života obyvateľov Veľkej Moravy. Nomokánon ustanovuje normy správania a konania, ktoré sa vzťahujú na široké spektrum obyvateľov. V tomto texte je možné identifikovať problematiku, ktorá sa týka nielen individuálnej etiky, ale aj sociálnej etiky, čím sa stáva významným dokumentom pre analýzu morálky na Veľkej Morave (Gluchman 2017b, s. 61-62, 65).

*Veľkomoravský nomokánon*¹³ predstavuje fascinujúcu zbierku, ktorá integruje cirkevné kánony a občianske zákony, ktoré sa týkajú cirkvi. Tento dokument, ktorý bol zostavený na základe byzantskej predlohy, kombinuje kánonickú zbierku Synagoga a civilné zákony odvodené z Justiniánových noviel. Obe vypracované konštantínopolským patriarchom Jánom Scholastikom v 6. storočí a neskôr zlúčené neznámym autorom do nomokánona, ktorý slúžil Metodovi pri jeho preklade.¹⁴ Zaujímavosťou je, že Metod preložil (Vragaš 1994) pre veľkomoravskú potrebu, menší z dvoch nomokánonov a tento značne skrátil. Týmto zásahom vznikol samostatný, originálny typ nomokánonu – *Nomokánon veľkomoravský*¹⁵ (Leges 1971, s. 205-210; Jáger 2017, s. 10-24).

Odborníci, ktorí sa venujú Veľkomoravskému nomokánonu, sú jednotní v názore, že Metod pri preklade a krátení tohto dokumentu postupoval s obozretnosťou a praktickým úsudkom. Vypúšťal a skracoval tie časti, ktoré sa zdali redundantné alebo menej relevantné pre územie Veľkej Moravy (Leges 1971, s. 211; Jáger 2017, s. 23; Jáger 2018, s. 69). Tento prístup naznačuje, že problém požičiavania, ktorý zostal zachovaný, bol považovaný za prakticky a dôležitý.

Pre nami skúmanú problematiku je zaujímavý titul číslo XIV., ktorý v prehľadovej časti znie: „Že biskup a nikto z klerikov ... nikdy nesmie požičiavať na úrok, ani sa vydávať za rukojemníka, ani sa uchádzať o vojenskú službu a hodnosť“ (Leges 1971, s. 250-251). Tento nadpis jasne vyjadruje negatívny postoj k úročenému úverovaniu, postoj, ktorý nebol v tom

¹³ K problematike Veľkomoravského nomokánona pozri bližšie aj štúdiu Jáger (2018).

¹⁴ V Byzantskej ríši vznikol aj iný typ nomokánona (*Syntagma*), ktorý bol zostavený pravdepodobne (autorstvo je predpokladané) konštantínopolským patriarchom Eutiochom. Tento druhý typ sa neskôr stal záväzným pre všetky kresťanské cirkvi (v 10. storočí) (Leges 1971, s. 206).

¹⁵ Niektorí autori používajú aj označenie *Moravský typ nomokánonu* (Leges 1971, s. 210).

čase nezvyčajný. Opieral sa o existenciu viacerých primárnych náboženských zdrojov zákazu, ako aj o autoritu viacerých náboženských osobností, ktoré tento zákaz sprostredkovali.

V rozpracovanom znení uvedenom v druhej časti je jeho formulácia takáto: „...Biskup alebo kňaz alebo diakon, ktorý berie úrok od dlžníka, buď nech toho nechá, alebo nech je zbavený svojej hodnosti... Pretože mnohí uvedení v zoznamoch klerikov, naháňajúci sa za úžerou a mrzkým ziskom, zabudli na to, čo hovorí Písmo sväté: Peňazí svojich nedávaj na úžeru (Ž 14, 5),¹⁶ alebo požičiavateľa vymáhajú jedno percento mesačne,¹⁷ svätý veľký snem ustanovil, že ak bude niekto po tomto nariadení usvedčený, že prijíma úrok násilím, či nejakým iným spôsobom, či inými súdnymi procesmi alebo že si vymýšľa niečo iné pre mrzký zisk, nech je vylúčený z kléru a nech je vyškrtnutý zo zoznamu duchovenstva...Že kňazi nemajú dávať pôžičku, alebo na úroky ani brať tak povedané ‚imiolie‘¹⁸“ (Leges 1971, s. 280-282).

V záverečnej časti analyzovanej pasáže *Veľkomoravského nomokánonu* sa vynára nezrovnalosť, ktorá vyvoláva otázky týkajúce sa presnosti a autenticity prekladu. Citovaná pasáž, ktorá hovorí: „...že kňazi nemajú dávať pôžičku...“, je pripísaná kánonu č. 4, avšak nie zo snemu v Chalkedónsku (rok 451), ako je uvedené, ale zo snemu Laodikajského (rok 367). Táto chyba sa objavuje v českom preklade a prepise do cyriliky, ktoré sú súčasťou *Magnae Moraviae Fontes Historici (MMFH)* z roku 1971. Tento text bol prevzatý z Ust'uzskej kormčej knihy a upravený podľa Ioasafovskej kormčej knihy. Avšak grécky text prevzatý od Beneševiča uvádza správnu synodu: „Τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου κανὼν δ“ (Leges 1971, s. 242, 282; Beneševič 1937, s. 60).

Deskribovaný titul *Veľkomoravského nomokánona* č. XIV. predstavuje syntézu viacerých cirkevných kánonov, ktoré sa venujú zakazovaniu úžery. Konkrétne sú to Apoštolský kánon č. 44, Nicejský kánon č. 17 a Laodikajský kánon č. 4. V gréckom origináli nomokánonu od Jána Scholastika, ktorý Metod použil pre svoj preklad, sa nachádza tiež kánon, ktorý Metod vynechal. Ide o kánon č. 3 z Chalkedónskeho koncilu, ktorý pojednáva o cirkevných osobách, ktoré podľahli túžbe po zisku. Tento kánon zakazuje duchovným predstaviteľom zaoberať sa sekulárnymi záležitosťami zameranými na zisk, akými sú nájomné podnikanie či podnikanie ako také, s výnimkou konania v mene sirôt a vdov (Schaff 2007, s. 528). Táto analýza potvrdzuje, že Metod mal tendenciu vynechávať opakujúce sa cirkevné kánony, ktoré sú

¹⁶ V Beneševičovom prepise gréckeho originálu nomokánonu od Jána Scholastika, ktorý použil Metod, sa nachádza odkaz – Ps 14(15), 5 (Beneševič 1937, s. 59).

¹⁷ Sadzba 1 percento mesačne, čo je ekvivalentné 12 percentám ročne, bola zákonnou úrokovou sadzbou v posledných rokoch Rímskej republiky (Leges 1971, s. 281).

¹⁸ Chyba, ku ktorej došlo pravdepodobne pri neskorších prekladoch a prepisoch nomokánona. Ako uvádzajú autori MMFH, v pôvodnom texte v gréčtine sa nachádza slovo „poldruhanásobok“ (ημιολίαζ). Ide teda o úročenie 150 percentami (Leges 1971, s. 212, 282).

zamerané na ten istý problém. Jeho selektívny prístup k prekladu odhaľuje zároveň jeho vnímanie dôležitosti a relevancie týchto kánonov pre Veľkomoravskú spoločnosť.

Detailné znenie titulu č. XIV. jasne vyjadruje etické zásady a normy, ktoré boli v tom čase považované za záväzné. Opakuje a potvrdzuje negatívny postoj cirkvi voči požíčianiu na úrok a zisku ako takému. Odkazuje na konkrétne kánonické zákony a nariadenia, ktoré zakazovali úročené a úžeru, a zdôrazňuje dôležitosť týchto zásad v rámci kresťanského etického rámca. Zároveň odhaľuje historické a kultúrne kontexty, ktoré ovplyvňovali interpretáciu a aplikáciu týchto zásad minimálne do raného novoveku.

ZÁVER

Problém úrokovaného požíčianiu predstavený v kontexte Veľkej Moravy nie je špecifický len pre túto oblasť alebo historické obdobie. Prítomnosť rozpracovaného titulu vo Veľkomoravskom nomokánone, zaoberajúceho sa touto problematikou, poukazuje na univerzálnosť tejto otázky.

Text predloženého príspevku uvádza dva hlavné zdroje zákazov úrokovaného požíčianiu: kresťanský a filozofický (aristotelovský). V súčasnosti je nemožné dokázať čerpanie z filozofického zdroja na území Veľkej Moravy, nakoľko neexistujú žiadne zachované filozofické diela, preklady Aristotelových prác, ani ich úryvky z tohto obdobia. Rovnako aj všetky indície, ktoré môžeme odvodiť z informácií o Konštantínovi a Metodovi, nám v tomto smere neposkytujú žiadnu nádej. Misia týchto bratov mala obrovský potenciál na šírenie Aristotelových myšlienok v Európe prostredníctvom Veľkej Moravy, vzhľadom na to, že aspoň Konštantín mal k týmto informáciám prístup. Tento potenciál však zostal nenaplnený.

Na druhej strane, existujú hodnotné a presvedčivé dôkazy toho, že kresťanský zdroj zákazu úžery bol na našom území známy už od čias Veľkej Moravy. Veľkomoravský nomokánon, jedinečný odkaz obyvateľov nášho regiónu, je nespochybniteľným dôkazom tejto skutočnosti. Stanovené normy správania a konania predstavujú jasný morálny apel, a to ako v kontexte individuálnej, tak sociálnej etiky. Toto poznanie posilňuje náš pohľad na Veľkomoravský nomokánon ako komplexný dokument, ktorý odráža širšie sociálne, etické a právne normy svojej doby a poskytuje tak významný príspevok k nášmu pochopeniu histórie, etiky a práva v ranom stredoveku na našom území.

Literatúra

ARISTOTELES (2009a): *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek.

- ARISTOTELES (2009b): *Politika*. Bratislava: Kalligram.
- BENEŠEVIČ, V. (1937): *Ioannis Scholastici Synagoga L Titvlorvm*. München: Bayerische Akademie.
- BIBLIA (2008): *Ekumenický preklad*. Banská Bystrica: SBS.
- BIBLE (2006): *King James – The Literal Translation*. Mulberry: Sovereign Grace Publishers.
- GLUCHMAN, V. (2018): Ethics and politics of Great Moravia of the 9th century. *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, 8(1/2), 15-31.
- GLUCHMAN, V. (2017a): Kresťanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia. *Konštantínove listy*, 10(2), 62-74.
- GLUCHMAN, V. (2017b): Počiatky kresťanskej etiky na Veľkej Morave. In: Gluchman, V. (ed.): *Dejiny etického myslenia na Slovensku I. (do začiatku 19. storočia)*. Prešov: FF PU, 55-69.
- JÁGER, R. (2018): Časové vymedzenie vzniku Veľkomoravského nomokánona. *Konštantínove listy*, 11(2), 67-77.
- JÁGER, R. (2017): *Nomokánon. Právnohistorická analýza a transcript*. Banská Bystrica: Belianum.
- KALAJTZIDIS, J. (2017): Reflexia vplyvu Aristotelovho chápania problému spravodlivosti v našom kultúrnom okruhu. *Konštantínove listy*, 10(1), 110-120.
- KING, L. W. (1915): *The code of Hammurabi*. London: Chatto and Windus.
- KLÍMA, J. (1979): *Najstarší zákony lidstva. Chammurapi a jeho předchůdci*. Praha: Academia.
- GOFF Le, J. (2003): *Zrození očiště*. Praha: Vyšehrad.
- LEGES (1971): *Leges – textus iuridici supplementa*. In: Bartoňkova, Dagmar – Večerka, Radoslav et al. (eds.): *Magnae Moraviae Fontes Historici IV*. Brno: Universita J. E. Purkyně, 11-363.
- MEIKLE, S. (1994): Aristotle on Money. *Phronesis*, 39(1), 26-44.
- MUNDY, H. J. (2008): *Evropa vrcholného středověku 1150-1300*. Praha: Vyšehrad.
- NOVOTNÝ, F. (1977): *The posthumous Life of Plato*. Hague: M. Nijhoff.
- NOONAN, T. J. (1965): Tokos and Atokion: An Examination of Natural Law Reasoning against Usury and against Contraception. *The American Journal of Jurisprudence*, 10(1), 215-235.
- PACK, J. S. (2010): *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx. On some fundamental issues in 21st Century Political Economy*. Cheltenham: Edward Elgar.
- PENTATEUCH (1932): *Pět knih Mojžišových s renomovaným překladem rabínů Dr. Gustava Sichera a Dr. Isidora Hirsche*. Praha: Svaz pražských náboženských obcí židovských

SCHAFF, P. (2007): *Nicene and post-nicene fathers. 2. séria, XIV. diel.* New York: Grand Rapids.

ZOZULAK, J. (2016a): *Byzantská filozofia.* Plzeň: Aleš Čeněk.

ZOZULAK, J. (2016b): Historické pozadie vzniku Byzantskej filozofie. *Konštantínove listy*, 9(1), 110-118.

ZOZULAK, J. (2021): Philosophical, anthropological and axiological aspects of Constantine's definition of philosophy. *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, 11 (1/2), 14-22.

ZOZULAKOVÁ, V. (2016): Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda. *Konštantínove listy*, 9(1), 149-157.

VRAGAŠ, Š. (1994): *Život Konštantína Cyrila a život Metoda.* Martin: Matica slovenská.

Príspevok je výstupom riešenia projektu KEGA 013PU-4/2022: *E-learningový modul kurzu Dejiny etického myslenia na Slovensku III. (1918–1989)*

Príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0394/23: *Pokolenia slovenskej filozofie: generačné a dobové impulzy v ideovej kinetike slovenskej filozofie 20. storočia*

doc. Mgr. Ján Kalajtzidis, PhD.

Inštitút filozofie a etiky

Filozofická fakulta PU v Prešove

17. novembra 1

SK-080 78 Prešov

Slovensko

e-mail: jan.kalajtzidis@unipo.sk

FILOZOFIA NA HRANICIACH PRÁVNEHO DISKURZU O RODINNOM ŽIVOTE

PHILOSOPHY ON THE BOUNDARIES OF LEGAL DISCOURSE ON FAMILY LIFE

Petr Kocina

Abstract: *The paper reflects movements in legal thinking about family life. The boundaries of family life are constantly re-conceptualized, defined, violated, and crossed in legal systems, in court jurisprudence, and in the wider human rights discourse. These movements reflect specific philosophical starting points, as well as a new social reality, which is characterized precisely by the shifting of borders, but also resistance to their shifting, the symptom of which is, among other things, the formation of various mutually antagonistic social movements. The text places family life and its protection in the wide range of sexual and reproductive rights, an ideological battlefield of the twenty-first century.*

Keywords: *Sexual and reproductive rights – Family life – Human rights*

Úvod

Konferenčný príspevok sa na konkrétnych príkladoch pokúsi ukázať pohyb smerom k alternácii hraníc rodinného života. V prvej časti sa text zaoberá problematikou hľadania univerzálnych ľudsko-právnych štandardov a peripetiami spojenými so snahou oprieť tieto normatívne požiadavky o abstraktné filozofické východiská. Text zároveň rámcuje normativitu aj ako diskurzívnu prax. V druhej časti venuje pozornosť konkrétnym posunom hraníc v rámci regionálnych normatívnych systémov. Je zrejmé, že k určitým pohybom v tejto oblasti dochádza aj na globálnej úrovni, no vzhľadom na diverzitu pohľadov na rodinný život zostaneme pri mapovaní pohybov v relatívne kultúrne blízkom priestore Európy. Budeme sa pozerať na normativitu produkovanú v rámci Rady Európy a Európskej únie.

Hľadanie ľudsko-právnych štandardov a spoločnej filozofie pri ochrane rodinného života

Podľa Ernesta Tugendhata (2004) predstavujú ľudské práva vo väčšine súčasných teórií konkrétne oprávnenia, ktoré sú priznané jednotlivcovi na základe morálnej požiadavky univerzálnej a rovnakej úcty ku každému človeku. Existuje množstvo teórií, ktoré sa aj v súvislosti s problematikou ochrany rodinného života pokúšajú definovať konkrétne ľudské práva, vytvárajú z nich katalógy tzv. sexuálnych a reprodukčných práv, rôzne kategórie či generácie, pričom sa najrozmanitejším spôsobom pokúšajú filozoficky zdôvodniť ich legitimitu

a definovať nejaký univerzálny ľudskoprávny štandard. Hľadanie hraníc je však mimoriadne problematické, pretože prax, ktorá by s takouto normativitou korešpondovala je z globálneho hľadiska stále veľmi diverzifikovaná. Sexuálne „kariéry“ či „životné cykly“ sú stále nejasnejšie a komplexnejšie (Fafejta, 2014). Objavujú sa nové podoby sexuality, občianstva, noriem a reprodukcie (Bianchi, 2013). Stále tu však existujú aj osoby žijúce v sociálnom milie, kde kompletne dominujú tradičné scenáre. Ich sexuálny život nemusí byť prebiehajúcimi zmenami nijako dotknutý (Fafejta, 2014). Partnerské vzťahy, rodičovstvo sociálne normy sa transformujú, konkrétne zmeny sa premietajú do demografických trendov (Popper, 2013). Premeny na poli sexuality, či rodinného života sú dané premenami nie len vo sfére súkromnej, ale aj verejnej, napríklad v politike (Fafejta, 2014). Tento zložitý pohyb so sebou prináša aj určité štiepenie spoločnosti a vzájomne antagonické skupiny za a proti nejakej diskutovanej praxi. V spoločnosti sa dajú identifikovať trendy, ale diverzita v pohľadoch na sexualitu, sexuálnu morálku a rodinný život existuje aj v relatívne kultúrne blízkych regiónoch, medzi rôznymi skupinami osôb, na čo poukazujú aj rozsiahle empirické dáta, napr. (Marková, 2015a, 2015b, 2020).

Akékoľvek nároky týkajúce sa sexuality, reprodukcie, rodinného života, či už sú nám prezentované ako konkrétne práva, alebo nie, sú často vo vzájomnom konflikte. Tradície, inštitúcie a authority, ktoré existujú na pozadí týchto nárokov nie sú vzájomne súladné (Camenka, 1988). Tvorba akejkoľvek normativity na pozadí takejto diverzity je problematická a problém sa nedá vyriešiť ani odsunutím sporov do oblasti súkromia, pretože problematika reprodukcie, či rodinného života nevyhnutne preniká do sféry verejného života ako predstava sociálnej spravodlivosti, na ktorú nie je možné celkom rezignovať. Zaujímavú koncepciu ľudských práv s dôrazom na praktický konsenzus v otázke kvality života už dávnejšie načrtol Jacques Maritain. Na základe skúseností z pôsobenia v Komisii pre teoretické základy ľudských práv (UNESCO), vo svojej teórii Maritain pragmaticky oddelil isté, podľa neho základné „praktické pravdy“, na ktorých sa ľudia ešte dokážu zhodnúť, od ich filozofických a teoretických zdôvodnení, na ktorých už žiadna široká zhoda pravdepodobná nie je. Historický vývoj ľudstva a predovšetkým skúsenosť druhej svetovej vojny, podľa neho vyústili do síce zatiaľ veľmi nedokonalého, ale predsa len úplnejšieho poznania aspoň určitého limitovaného počtu základných „praktických pravd“, týkajúcich sa spoločného života, na ktorých sa ľudia dokážu dohodnúť za predpokladu, že sa ich už potom nikto nepýta na nejaké abstraktné teoretické zdôvodnenie. Na otázku prečo, však podľa Maritaina (2007) zrejme nikdy nepríde spoločná odpoveď, pretože problémy spojené s racionálnym zdôvodnením morálneho súdu, sú

veľmi zložité a filozofické, i duchovné tradície, o ktoré sa tieto zdôvodnenia opierajú, stoja podľa neho oddávna proti sebe.

Vzhľadom na konkrétne posunutia hraníc v oblasti rodinného života a ľudskoprávných štandardov v oblasti rodinného života je pozoruhodne relevantná aj diskurzívne orientovaná koncepcia normativity, ktorú vo svojej knihe *The Idea of Human Rights* predstavil Charles R. Beitz. Jeho prístup sa totiž neobmedzuje na výklad platných noriem, ale berie do úvahy celú šírku praxe. Tento prístup je zvláště relevantný v oblasti rodinného života kde, ako sa zdá, je práve prax základom pre posvvanie hraníc. Beitz (2013) postavil svoj pohľad na elementárnom pozorovan, že ľudské práva sú globálnou politickou a diskurzívnou praxou. Táto prax ma pôvod, doktrínu aj mechanizmy implementácie. Existuje v globálnej diskurzívnej komunite, ktorej členovia uznávajú isté základné normy takejto praxe a používajú ich na spoločné vyjasovanie konkrétných otázok, týkajúcich sa praktického konania (Beitz, 2013).

Demarkcia hraníc rodinného života v regionlnych európských systémoch na ochranu ľudských práv

V rámci Rady Európy, ktorej primárnym cieľom je ochrana ľudských práv a posilňovanie pluralitnej demokracie pozorujeme už dlši čas urcty posun hraníc smerom ku zvlyšenej právnej ochrane pomerne široko definovaného rodinného života. Tento trend je zvláště viditelny v judikatúre Európskeho súdu pre ľudské práva (ESLP). Dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd (Rím, 4. 11. 1950) je tu súdom vnímaný ako žijúci nástroj, ktorý by mal reagovt na prebiehajúce spoločenské zmeny a súvisiace posuny hraníc, nie fixovt spoločnosť v stave z roku 1950. Preto je judikatúra súdu síce viac-menej konzistentná, ale určite nie statická. Do rozhodovania súdu sa premietajú sociálně zmeny aj posuny v chapan rodinného a súkromného života v členských štátoch. ESLP vo svojej judikatúre konštatuje, že existencia alebo aj absencia rodinného života je primárne zaeitostou faktu (K&T v Finland, (App. 25702/94)). Základom rodinného života je vzájomná radosť so spoločnosti rodiča a dieťaťa (...“mutual enjoyment by parent and child of each other’s company”) (B v United Kingdom, (App. 9840/82)). Dôležitá je pritom spolupatrinost, radosť zo vzťahu. Dohovorom sú chránené aj vzťahy medzi bratmi a sestrami (Moustaquim v Belgium, (App. 12313/86)), príčom vzťahy medzi nezosobašenymi dospelými osobami môžu byť z pohľadu konvencie tie rodinným životom, ak sú naplnené isté základné predpoklady. ESLP si všima, i pár spoločne žije, dlážku trvania vzťahu, ale aj to, či partneri demonštrovali vzájomný záväzok napríklad tým, že mali spolu deti, prípadne iným významným spôsobom (Al-Nasif v Bulgaria, (App. 50963/99)). Štrasbursky súd okrem toho jednoznačne konštatoval, že aj páry rovnakého

pohlavia môžu žiť rodinným životom a nejde u nich len o súkromný život (Schalk and Kopf v Austria, (App. 30141/04)).

Významné posunutie hraníc rodinného života prišlo v prípade Oliari a iní vs. Taliansko (App. 18766/11 & 36030/11). EŠLP tu potvrdil, že páry osôb rovnakého pohlavia, tak ako páry opačného pohlavia, dokážu vytvoriť stabilný a hlboký vzťah, pričom tiež pociťujú potrebu právneho uznania svojho zväzku. Vzhľadom na nedostupnosť manželstva majú podľa súdu tieto páry osobitný záujem na získaní možnosti vstúpiť do nejakej formy občianskeho zväzku alebo registrovaného partnerstva. EŠLP to považuje za „...spôsob, ktorým by mohol byť ich vzťah právne uznaný a ktorý by im zaručil primeranú ochranu – v podobe základných práv týkajúcich sa párov v stabilnom a trvalom vzťahu – bez zbytočných prekážok“. (Oliari and Others v. Italy, (App. 18766/11 & 36030/11)). Súd teda na základe článku 8 ods. 1 Dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd uznal, že za istých okolností, ktoré v prípade Oliari boli naplnené, má Taliansko pozitívny záväzok konať tak, aby prostredníctvom právnej úpravy zabezpečilo rešpektovanie súkromného a rodinného života aj párom rovnakého pohlavia. Na toto rozhodnutie nadväzuje rozhodnutie Európskeho súdu pre ľudské práva (EŠLP) z 13.07.2021 v prípade (Fedotova and Others vs. Russia (App. 40792/10, 30538/14 and 43439/14), z ktorého vyplýva, že zmluvné strany majú povinnosť zabezpečiť právnu ochranu rodinného života párom, ktoré sú tvorené osobami rovnakého pohlavia. Súd tu už veľmi jednoznačným spôsobom deklaroval ľudskoprávny štandard, ktorý je vzhľadom na aktuálnu prax v niektorých krajinách skutočným posúvaním hraníc.

Slovensko je okrem Rady Európy aj členským štátom Európskej únie. Európska únia nemá priame kompetencie harmonizovať oblasť rodinného života. Tá je v rukách členských štátov. Tento stav vyplýva zo zakladajúcich zmlúv. Charta základných práv Európskej únie v článku 9 nazvanom Právo uzavrieť manželstvo a právo založiť rodinu hovorí len toľko, že: Právo uzavrieť manželstvo a právo založiť rodinu sa zaručuje v súlade s vnútroštátnymi zákonmi, ktoré upravujú výkon týchto práv. Článok svojou formuláciou teda potvrdil, že rodinný život nie je oblasť, v ktorej by mala Európska únia harmonizačné ambície. Napriek tomu je možné konštatovať, že únia využíva dostupné mechanizmy k tomu, aby pre občanov vytvárala spoločný priestor slobody, bezpečnosti a spravodlivosti aj na hraniciach rodinného života. V tomto kontexte je potrebné vnímať aj rozsudok Súdneho dvora Európskej únie z 1. apríla 2008, C-267/06 v prípade Maruko, v ktorom súdny dvor žiada, aby osoby žijúce v registrovanom partnerstve v porovnateľnej situácii, ako sú manželia, mali nárok na doplnkový vdovecký dôchodok poskytovaný komerčne v rámci profesijného podnikového systému sociálneho zabezpečenia. Ide tu výlučne o doplnkový systém realizovaný na základe

kolektívnej zmluvy medzi zamestnávateľom a zamestnancami. Rozhodnutie sa opiera o Smernicu Rady 2000/78/ES z 27. novembra 2000, ktorá ustanovuje všeobecný rámec pre rovnaké zaobchádzanie s občanmi únie v zamestnaní a povolani. Za zmienku stojí aj rozsudok veľkej komory Súdneho dvora Európskej únie z 5. júna 2018 vo veci C-673/16 – známej ako prípad Coman. Súdny dvor v tomto prípade rozhodol, že:

„V situácii, v ktorej občan Únie využil svoje právo voľného pohybu tak, že sa presťahoval a skutočne zdržiaval... v inom členskom štáte než v štáte, ktorého je štátnym príslušníkom, a pri tejto príležitosti rozvinul alebo začal rodinný život so štátnym príslušníkom tretieho štátu rovnakého pohlavia, s ktorým právoplatne uzavrel manželstvo v hostiteľskom členskom štáte, článok 21 ods. 1 ZFEÚ sa má vykladať v tom zmysle, že bráni tomu, aby príslušné orgány členského štátu, ktorého je občan Únie štátnym príslušníkom, odmietli priznať právo na pobyt na území tohto členského štátu uvedenému príslušníkovi tretieho štátu z dôvodu, že právo daného členského štátu neupravuje manželstvá medzi osobami rovnakého pohlavia“ (Rozsudok veľkej komory Súdneho dvora Európskej únie z 5. júna 2018, C-673/16).

V Európskej únii sa teda štandardy rodinného práva síce utvárajú na pôde členských štátov, ale aj napriek tomu je zrejmé, že v určitých oblastiach dochádza k posúvaniu hraníc vzhľadom na presahy rodinného života do iných oblastí spoločenskej reality, napríklad hospodárskeho života, či slobodného pohybu osôb. Za mimoriadne zaujímavú a doslova hranice posúvajúcu iniciatívu je treba považovať iniciatívu Európskeho parlamentu o uznanie rodičovstva v celej EÚ bez ohľadu na to, ako bolo dieťa počaté, ako sa narodilo alebo do akej rodiny patrí. Parlament túto iniciatívu podporil 366 hlasmi za, 145 proti a 23 sa zdržalo hlasovania. Poslanci tak podporili návrh takých právnych predpisov, ktoré majú zabezpečiť, že keď rodičovstvo už stanoví jedna krajina EÚ, ostatné členské štáty ho uznajú. Cieľom je zaistiť, aby deti mali rovnaké práva na národnej úrovni v rámci danej krajiny, pokiaľ ide o vzdelávanie, zdravotnú starostlivosť, opatrovníctvo alebo dedenie. V právnych poriadkoch členských štátov takto zostanú zachované existujúce normy pokiaľ ide o stanovenie rodičovstva, no zároveň budú členské štáty musieť uznať rodičovstvo stanovené inou krajinou EÚ bez ohľadu na to, ako bolo dieťa počaté, ako sa narodilo alebo v akej rodine žije. Členské štáty budú mať naďalej možnosť neuznať rodičovstvo, ale len ak je to zjavne úplne nezlučiteľné s ich verejným poriadkom. Takéto neuznanie bude možné len v presne vymedzených prípadoch. Každý takýto prípad neuznania sa bude musieť posudzovať individuálne tak, aby sa predchádzalo diskriminácii voči deťom so zraniteľných menšín. Európsky parlament schválil aj

zavedenie európskeho osvedčenia o rodičovstve, ktorého cieľom je znížiť byrokraciu a uľahčiť uznávanie rodičovstva v celej EÚ. Hoci takýto dokument nenahrádza vnútroštátne dokumenty, môže sa používať namiesto nich.

ZÁVER

Napriek tomu, že už existuje určitý limitovaný počet základných „praktických právd“, týkajúcich sa rodinného života, nemáme žiadny globálny konsenzus týkajúci sa normativity v tejto oblasti a existujú aj významné regionálne rozdiely. Existujúci súbor „praktických právd“ ktoré máme k dispozícii našiel svoje vyjadrenie vo všeobecne prijatej koncepcii ľudských práv, no aj tam sa dosiahol konsenzus len za predpokladu, že sa nikto nepýta na nejaké abstraktné teoretické, či filozofické zdôvodnenie. Maritain si zrejme celkom oprávnene myslel, že na otázku filozofického zdôvodnenia takejto normativity nikdy nepríde spoločná odpoveď, pretože problémy spojené s racionálnym zdôvodnením morálneho súdu, sú zložité a filozofické, či duchovné tradície o ktoré sa tieto zdôvodnenia opierajú, stoja oddávna proti sebe. Posúvanie hraníc v oblasti rodinného života ani v relatívne homogénnych regiónoch neodráža primárne abstraktné filozofické východiská, ale komplexnú sociálnu realitu, ktorá je skôr faktickou ako spoločným ideálom rodinného života. Pohyb teda nastáva skôr „zdola“, ako „zhora“. Normatívne systémy viac-menej reagujú na meniacu sa sociálnu realitu. Existencia normatívnych systémov napriek tomu môže posúvať hranice rodinného života určitým regionálne prijateľným smerom. Na pozadí týchto pohybov by sa dal identifikovať určitý súbor spoločných hodnôt, ako je úcta k individuálnej slobode človeka, alebo rešpekt k súkromiu. Mohli by sme sa oprieť o základný predpoklad elementárnej rovnosti medzi ľuďmi. Určité veľmi všeobecné hranice by sa dali postaviť aj na základe morálnej požiadavky univerzálnej a rovnakej úcty ku každému človeku, ale univerzálna zhoda na konkrétnych politikách, či praktickej interpretácii týchto abstraktných konceptov neexistuje. Regionálne posúvanie hraníc rodinného života, ako je napríklad nárok na doplnkový vdovecký dôchodok poskytovaný komerčne v rámci profesijného podnikového systému sociálneho zabezpečenia pre páry rovnakého pohlavia (Maruko), či právo na pobyt na území členského štátu udelené príslušníkovi tretieho štátu aj keď právo daného členského štátu neupravuje manželstvá medzi osobami rovnakého pohlavia (Coman) je reakciou na prebiehajúce sociálne zmeny. Odpoveď konkrétnych inštitúcií na otázky sociálnej spravodlivosti je odrazom širšej diskurzívnej praxe, nie konkrétnej filozofickej perspektívy, napríklad liberalizmu. V tomto kontexte je treba vnímať aj iniciatívu Európskeho parlamentu o uznanie rodičovstva v celej EÚ bez ohľadu na to, ako

bolo dieťa počaté, ako sa narodilo alebo do akej rodiny patrí, ktorú podporili aj aktéri z konzervatívneho spektra.

Literatúra

BEITZ, R. CH. (2013): *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

BIANCHI, G. (2013): Nové podoby sexuality, občianstva, noriem a reprodukcie: svet a Slovensko. *Sociológia*, 45 (1) 5-26.

FAFEJTA, M. (2014): Sexuální scénáře v paradigmatické a postparadigmatické společnosti. *Sociální studia: Bílá místa*, 11 (1) 153-171.

KAMENKA, E. (1988): Human Rights, Peoples Rights. In: J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples* Oxford: Oxford University Press.

MARITAIN, J. (2007): *Lid a stát*. Praha: Triáda.

MARKOVÁ, D. (2015a): *Sexual morality in Slovakia and the Czech Republic*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

MARKOVÁ, D. (2015b): *Moral values in sexual and partner relationships*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

MARKOVÁ, D. (2020): Marriage as an Ideal of Couple Relationship? Empirical Research of Moral Preferences of Partner and Sexual Lifestyles in the Czech Republic and Slovakia In: Miloslav Jůzl - Helena Kalábová (eds.): *Fenomény postmoderny*. - Praha: Univerzita Jana Amose Komenského, 175-215.

POPPER, M. (2013): Partnerské vzťahy a rodičovstvo: sociálne normy a demografické trendy v oblasti reprodukcie. In: Gabriel Bianchi, (ed.): *Kontexty ľudskej reprodukcie na Slovensku*. Bratislava: SAV.

TUGENDHAT, E. (2004): *Prednášky o etice*. Praha: Oikoymenh.

Charta základných práv Európskej únie (2016/C 202/02)

Európsky dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd (Rím, 4.XI.1950) V znení protokolov č. 11 a 14, s dodatkovým protokolom a protokolmi č. 4, 6, 7, 12, 13 a 16

Coman - rozsudok Súdneho dvora Európskej únie z 5. júna 2018, C-673/16

Maruko - rozsudok Súdneho dvora Európskej únie z 1. apríla 2008, C-267/06

K&T v Finland, (App. 25702/94), 12 July 2001, (2003)36 EHRR 255, ECHR 2001-VI.

B v United Kingdom, (App. 9840/82, 8 July 1987, Series A No 121, (1988) 10 EHRR 87

Moustaquim v Belgium, (App. 12313/86), 18 February 1991, Series A No 193, (1991) 13 EHRR 80.

Al-Nasif v Bulgaria, (App. 50963/99), 20 June 2002, (2003) 36 EHRR 655.

Schalk and Kopf v Austria, (App. 30141/04), 24 June 2010, ECHR 2010.

Oliari and Others v. Italy, (App. 18766/11 & 36030/11) 21 July 2015, HUDOC

Fedotová and Others v Russia (App. 40792/10, 30538/14 and 43439/14) Judgment 13.7.2021

Text vznikol vďaka podpore grantu VEGA: 2/0035/21: *Rodinné konštelácie s biologickými a nie biologickými deťmi.*

Mgr. Petr Kocina, PhD., LL.M.

Katedra etiky a estetiky

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

e-mail: pkocina@ukf.sk

PROBLEMATIKA HRANÍC MEDZI FILOZOFIOU A SOCIÁLNOU PRÁCOU PROBLEMS OF BOUNDARIES BETWEEN PHILOSOPHY AND SOCIAL WORK

Peter Mlynarčík

Abstract: *This paper presents an epistemological-methodological perspective on the philosophy present in social work as an empirical science and practical social action. Taking into account the concept of competence of science and demarcation, it outlines in a historical-scientific context the influence of philosophy on theories and the emergence of social work itself. Thus, in a particularistic way, it contributes to a picture of philosophy transcending epistemological boundaries.*

Keywords: *Philosophy - Social work - Competence of the sciences - Boundary*

Filozofia ako prvé systematické racionálne chápanie sveta v celku sprevádza všetky vedy, ktoré sa od nej postupne v dejinách odčlenili. Odčlenením vlastne prekročili hranice filozofie v svojom vlastnom empirickom smere (počnúc mechanikou a Isaacom Newtonom a chémiou a Robertom Boylem v 17. storočí a nekončiac kozmológiou a reliktným žiarením v 20. storočí). Toto prekračovanie hraníc sa týka tak empirických, ako aj humanitných vied. Takto v prvých desaťročiach 20. storočia sa za pomoci sociológie vyprofilovala sociálna práca (*social work*) a na aplikovanú vedu a praktickú sociálnu činnosť (Klein, W. C., Bloom, M. 1994), čo vyplýva aj z globálnej definície sociálnej práce – profesie: „Sociálna práca je profesia založená na *praxi* a *akademická* disciplína, ktorá podporuje spoločenské zmeny a rozvoj, sociálnu súdržnosť a posilnenie a *oslobodenie* ľudí. V sociálnej práci sú zásadné zásady sociálnej spravodlivosti, ľudských práv, kolektívnej zodpovednosti a rešpektovania rozmanitosti. Sociálna práca je založená na *teóriách* sociálnej práce, *spoločenských* vied, humanitných vied a *domorodých* poznatkov a zapája ľudí a štruktúry do riešenia životných výziev a zlepšovania blahobytu.“ (IFSW 2014).

Pri štúdiu hraníc medzi filozofiou a sociálnou prácou sa sústredíme na epistemologické hranice (nie metodologické, či ontologické). Prijímame pri tom iba jeden predpoklad a to, že sociálnu prácu budeme chápať ako vedný odbor, rešpektujúc demarkačné kritériá a kompetenciu vied. Pojem demarkácia (rozhraničenie) medzi vedou a všetkým ostatným podľa K. Poppera je logická vlastnosť teórie, čo znamená, že „...*teória je falzifikovateľná vtedy*

a len vtedy, ak v triede všetkých logicky možných pravdivých alebo nepravdivých základných tvrdení existujú aj také tvrdenia, ktoré odporujú teórii.“ (Popper, 1997, s. 553).

Problematika kompetencie vied sa v našom prípade týka vlastne demarkácie medzi filozofiou a vedami: „Každá špecializovaná veda má svoj vymedzený predmet, určitý úsek reality, na tento úsek reality hľadá a skúma ho pod určitým zorným uhlom. (...) a preto nezachycujú predmet alebo realitu v celej šírke, v plnosti. (...) Špecializovaná veda si nemôže nárokovať, že hovorí o celej realite, filozofia zase hovorí o celej realite, ale nemôže si nárokovať, že hovorí tak podrobne a konkrétne o jednotlivostiach ako špecializované vedy“ (Mlynarčík, 2022, s.22).

Naznačenú problematiku hraníc medzi filozofiou a sociálnou prácou predstavíme postupom hypoteticko-deduktívnym analogickým k metodológii empirických vied. Teda počiatočné jednoznačné tvrdenia predstavíme skromnejšie ako hypotézy, ktorých oprávnenosť budeme testovať empiricky (Heller, 2006, s. 3-15). Takouto základnou hypotézou je tvrdenie, že filozofia má svoje heuristické miesto v sociálnej práci (ako v aplikovanej vede), a to na najmenej dvoch úrovniach: pri vzniku vedy a v teóriách danej vedy. Výsledky tohto postupu predstavíme najprv ako prehľad niektorých filozofických ideí sprevádzajúcich vznik a rozvoj systematickej a vedeckej sociálnej práce. Potom sa budeme zaoberať analýzou niektorých teórií sociálnej práce z hľadiska klasických filozofických problémov.

FILOZOFICKÉ IDEI A VZNIK SOCIÁLNEJ PRÁCE

Prvé systémy sociálneho zabezpečenia pre úzke skupiny štátnych zamestnancov zaviedli už niektorí osvietenecí panovníci ako Otto von Bismarck (1815-1889) v Nemecku a Mária Terézia (1717-1780) a Jozef II. Habsburský (1741-1790) v Rakúsko – Uhorsku (Matoušek, 2007, s. 98). Pozrime sa teraz na spôsoby ich myslenia, filozofické a politické názory, ktoré ovplyvňovali ich rozhodovanie.

Otto von Bismarck ešte pred začatím politickej kariéry zažil náboženské obrátenie a žil ako aktívny kresťan. Nie div, že sa spočiatku politicky hlásil ku konzervatívnym prúdom v Prusku. Osvietenské „vít'azstvo rozumu nad tmárstvom nevedomosti“ sa v jeho názoroch približovalo k rozumnému kresťanstvu (*Rozumné kresťanstvo*) a náboženskej tolerancii (*Listy o znášateľnosti* - 1868) Johna Locka (1632-1704). Oproti politicko- filozofickému chaosu vojny všetkých proti všetkým (*Leviathan* - 1651) Thomasa Hobbesa (1588- 1679), Bismarck veril, že politická moc a sociálny poriadok je prejavom Božej moci (Popkin, Stroll, 1994, s. 111-112).

Nie div, že jeho odpoveď na liberálnu revolúciu roku 1848 bola reakčná. Na rozdiel od konzervatívcov za hybnú silu spoločenskej zmeny považoval majetnú strednú vrstvu spoločnosti

a majoritnú spoločenskú skupinu roľníkov a remeselníkov. Priazeň oboch skupín vedel udržať materiálnymi výhodami a úspechom v zahraničnej politike. Tak sa mohla vytvoriť protiváha mestským radikálom, ktorí podporovali priemyselný rozvoj na úkor predošlých dvoch spoločenských vrstiev.

Bismarckova vízia teda počítala s manipulatívnym štátom, ktorého stabilita moci je založená na odmeňovaní poslušných vrstiev spoločnosti. Jeho sociálna reforma z roku 1880 (úrazové, starobné poistenie a príspevok na lieky) bola jednak snahou benefitmi upevniť podporu majoritných vrstiev spoločnosti, jednak oslabiť opozičnú sociálno- demokratickú stranu (Barkin, 2023).

Zaujímavým historickým prípadom vplyvu filozofie na sociálnu politiku sú sociálne reformy Márie Terézie a Jozefa II. Habsburského. Obaja osvietení panovníci dostali klasickú katolícku výchovu vedenú jezuitmi, ktorí spočiatku viedli aj Viedenskú univerzitu, kým školská reforma nepodriadila školy vedeniu monarchie. Napriek konzervatívnemu presvedčeniu panovníkov o potrebe centrálnej monarchickej moci pre stabilitu štátu, ich zmysel pre realitu ich priviedol k zavedeniu zásadných reforiem, ktoré mali svoj odraz aj v sociálnej oblasti.

Reforma v riadení štátu spočívala vo vytvorení profesionálnych štátnych úradníkov, vzdelaných v právnych vedách, ktorí nahradili šľachtu v štátnych službách. Odmeňovaní boli platom a po odslúžených rokoch dôchodkom. Cirkev sa dostala pod ochranu štátu, čím ale čiastočne stratila svoju nezávislosť. Obranu štátu zabezpečilo zriadenie stálej armády podliehajúcej centrálnej vláde a vydržiavanej z daní, ktoré taktiež musela platiť doteraz nezdanená vrstva šľachty. Roľníci zas boli pozbavení časti prác, ktoré boli povinní vykonať pre vlastníkov pôdy. V oblasti zdravotníctva bola zriadená Centrálna nemocnica vo Viedni, v meste Grác bola zavedená povinná pitva všetkých zomrelých v nemocnici, a na zníženie úmrtnosti novorodencov bola snaha zaviesť očkovanie. V oblasti vzdelávania bola zavedená povinná školská dochádzka, učebnice a celkové zameranie Viedenskej univerzity sa preorientovalo z teológie na štúdium civilného práva (Pick, 2023).

Impulz k týmto reformám dali spolu s panovníkmi dvaja intelektuáli. Štátnu správu a obranu mal na starosti gróf Count Friedrich Wilhelm von Haugwitz (1702-1765), zdravotníctvo a školstvo zasa holandský lekár Gerhard van Swieten (1700-1772). Prvý z nich ideovo nasledoval viedenského kameuralistu Wilhelma von Schrödera (1640-1688). Kameuralizmus bol nemeckou verziou francúzskeho merkantilizmu. Základy tejto ekonomickej teórie a praxe položili Angličan Thomas Mun (1576-1641) dielom *Treasure by Foreign Trade* (1664) a vo Francúzsku túto teóriu uplatňoval v štátnej politike Jean-Baptiste Colbert (1619-1683). Podporoval ekonomiku centrálného riadenia štátu na úkor samostatnosti regiónov. Proti tejto teórii argumentovali hlavne

Adam Smith (1723-1790) dielom *The Wealth of Nations* (1776), David Hume (1711-1776) a John Locke (1632-1704) (Spiegel 1991, s. 110-118). Druhý z reformátorov Gerhard van Swieten bol žiakom holandského botanika, humanistu a lekára Hermana Boerhaave (1668-1738), zakladateľa vedeckej klinickej a fyziologickej medicíny (Pick, 2023).

Vidíme, že sociálne reformy Márie Terézie a Františka II. boli výsledkom jednak filozoficko-ekonomických ideí merkantilizmu, jednak výsledkom nových vedeckých postupov uplatňovaných v medicíne. Naznačené ideové prepojenia ukazujú tiež na myšlienkovú a hodnotovú prepojenosť európskej kultúry, čo malo vplyv aj na rozvoj sociálneho cítenia potrebného pre presadenie legislatívy vedúcej k sociálnemu a zdravotnému zabezpečeniu obyvateľstva.

Ukážeme ešte jeden príklad vplyvu filozofických ideí na vznik sociálnej práce ako empirickej vedy (využívajúcej výskumnú metodológiu a štatistické spracovanie dát). Paradoxne na začiatku týchto aktivít bola rozvíjajúca sa biológia so svojím predsudkom o evolučnom pôvode chudoby vo veľkých mestách. Keď roku 1858 uverejnil Charles Darwin (1808-1882) po svojej ceste okolo sveta štúdiu s názvom *O pôvode druhov* (presnejšie: „*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*“) evolučná teória získala veľkú popularitu v intelektuálnych a aristokratických kruhoch spoločnosti v Anglicku. Jej vysvetlenie vzniku rozmanitosti rastlinných a živočíšnych druhov na základe premenlivosti a prirodzeného výberu sa začalo prenášať aj do sociálnej sféry rozvíjajúceho sa kapitalizmu a pásovej produkcie.

V politických a podnikateľských kruhoch sa na problémy chudoby v neustále sa zväčšujúcich mestách pozeralo cez prizmu prirodzeného výberu a boja o život. Odtiaľ bol iba krôčik k presvedčeniu, že chudobní si za svoju chudobu môžu v prevažnej miere sami (Glennester et.al., 2004, s. 15). Bol to predsudok, ktorý korigovali svojím učením a praxou kresťanské charitatívne aktivity, ale neposkytovali adekvátne argumenty na jeho prekonanie. Snáď aj preto prvé štátne sociálne siete boli určené iba malej skupine najnúdznejších (Matoušek, 2007, s. 95).

Vidíme, že idea evolucionizmu pôsobila spočiatku negatívne. Bola vytrhnutá z kontextu biológie a prenesená do sociálnej sféry spoločnosti a použitá (mimo jej kompetencie) ako filozofické zdôvodnenie chudoby. Vzbudila však záujem stredných a vyšších vrstiev spoločnosti o túto problematiku, a tak nepriamo podnietila prvý empirický výskum v oblasti sociálnej práce.

Prvé vedecké kvantitatívne štúdie týkajúce sa sociálnych súvislostí chudoby, ktoré videli k zásadnému zvratu v pohľade na fenomén chudoby spracoval Charles Booth (1840-1916) deväťzväzkovom diele *Life and Labour of the People of London* (1892-1897) a Benjamin Seebohm Rowntree (1871-1954) v diele *Poverty in York* (1899) a *Poverty, a Study of Town Life*

(1901). (Charles Booth, 2015; Matoušek 2007, s. 101). Aké idey viedli Charlesa Bootha k vedeckej analýze fenoménu chudoby v Londýne?

Tejto problematike sa dotýka aj štúdia Rosemary O'Day a Dand Englandera pod názvom *Mr. Charles Booth's Inquiry: Life and Labour of the People in London Reconsidered* (1993). Po kritike všetkých predpokladaných pokusov vysvetliť motivácie Bootha v minulosti, autori svoju analýzu zakladajú na rozbere metód jeho výskumu, textovej analýze diela a paralelných historických dokumentov. Booth nemal zvláštne akademické vzdelanie. V šestnástich rokoch absolvoval tzv. Royal Institution School v Liverpoole, a potom sa zamestnal v kancelárii lodiarkej spoločnosti otcovho bratranca. Roku 1864 sa zapojil do kampane za udelenie volebného práva robotníkom. Jeho motivácie nevychádzali z idealizovaného pohľadu na pracujúceho človeka. Nedôveroval spoločenskému predsudku o najvyššej inteligencii vyšších spoločenských vrstiev, a tiež mal pocit, že v štátnych inštitúciách vládne sebeckosť. Preto v tejto situácii videl spravodlivosť v tom, aby sa každý človek mohol postarať o seba sám. Taktiež Booth nedôveroval filantropii. Otázkou vzťahu zamestnancov a zamestnávateľa však neriešil konfliktom, ale spoluprácou a zriaďovaním odborových zväzov (O'Day, Englander 1993, s. 27-28). Tieto myšlienky sú vyjadrením liberálneho filozoficko-politického postoja, ktorý predpokladá rovnosť pred zákonom všetkých ľudí a požiadavku zodpovedného a aktívneho prístupu k životu každého občana.

Záveru O'Day a Englandera sú jednoznačné: Booth celý výskum plánoval už dlhšie pred jeho začatím, pretože problematiku práce žien v dokoch skúmal už roku 1887. Dokumentovanou pravdou je fakt, že Booth zastrešoval tímovú prácu asi piatich výskumníčov –sekretárok a ich osobné závery zredigoval do ucelenej série výskumných prác. Pritom zrejme všetkých viedol k tomu, aby štýl spracovania výskumných správ bol prevzatý z diela *London Labour and the London Poor* (1861) od Henry Mayhew (1812-1887), ktoré ešte neobsahovalo štatistické údaje. Booth spracované výsledky výskumu chudoby prezentoval už roku 1888 Kráľovskej štatistickej spoločnosti, ktorej následne sa stal členom, a neskôr prezidentom (1892) (O'Day, Englander 1993, s. 21).

Uvedené príklady ukazujú, že už prvé vedecké štúdie a odborné, či právne úpravy týkajúce sa sociálnych problémov obyvateľstva vyšli z pozadia konkrétnych filozoficko-politických názorov, ktoré je možné dokumentovať. Takisto prvé použitie matematicko-empirickej metódy v sociálnej práci bolo sprevádzané rozlíšiteľnými spôsobmi filozofického myslenia. Posilňuje to našu teraz už tézu, že vznik sociálnej práce ako samostatnej empirickej vedy môžeme hľadať okrem iného v jej historickom vyčlenení z filozofie.

FILOZOFICKÉ PROBLÉMY V TEÓRIÁCH SOCIÁLNEJ PRÁCE

V tejto časti sa pokúsime otestovať hypotézu o vplyve filozofie na heuristický status sociálnej práce. Sociálna práca podľa svojej definície podporuje sociálnu zmenu a riešenie problémov medziľudských vzťahov. Spôsoby myslenia, ktoré vedú k sociálnej zmene sa mnohokrát odrážajú v teórii použitej v danom prípade, alebo širšie v používanom sociálnom programe. Pre jednotu teórií v rámci daného sociálneho programu je potrebné aby vychádzali z neprotirečivých filozofických ideí, ktoré sú v ich pozadí. Ukážeme teraz na niektorých teóriách dôležitých pre sociálnu prácu filozofické problémy, ktoré sa nachádzajú v ich pozadí.

Veľmi blízko k tzv. filozofiám existencie majú existenciálne teórie v sociálnej práci, alebo existenciálna sociálna práca. Súhrnné spracovanie týchto teórií podáva napríklad Thompson (1992) (In Matoušek 2007, s. 208) alebo Krill (2014). Prvý z nich oceňuje pri týchto filozofiách vo vzťahu k sociálnej práci zameranie na ontológiu (témy bytia, ničoty, kontingencie), druhý zas sústreďuje svoju pozornosť na pojem existenciálnej slobody, zdôrazňovaný u Sartra, Kierkegaarda a Berďajeva. Oba náhľady sa podľa nášho názoru prelínajú v spoločnom probléme fakticity jestvovania, ktoré je vedomé a zároveň zodpovedné. Takéto jestvovanie (bytie) predpokladá slobodu. Opačným pólom je nedokonalé jestvovanie, v ktorom je bytie v stave neslobody, neuvedomia, nezodpovednosti. Ale prechod k skutočnému jestvovaniu je možný iba vo vzťahu, v situácii krajného zážitku (smrti, ničoty, rezignácie, všednosti, uzavretosti do seba). Tieto filozofie vnášajú do sociálnej práce odveké problémy bytia a dynamiky života, ktoré prvýkrát sformulovali už starogrécki filozofi: Parmenides (1/2 6. stor. pred Kr.) – otázku bytia a Herakleitos (535-475 pred Kr.) otázku dynamiky života. Oproti staroveku dnešné filozofie tieto odveké otázky nereflektujú iba na teoretickej úrovni, ale na úrovni prežívania subjektu a jeho vzťahov. To umožňuje sociálnej práci využiť tieto poznatky v individuálnej aj skupinovej práci s klientom a pomôcť mu redefinovať svoje vzťahy (Störing 2000, s.101-104).

Otázky filozofického rázu neobsahujú vo svojich základoch iba teórie sociálnej práce založené na filozofiách. Túto vlastnosť majú aj teórie sociálnej práce založené na behaviorálnej psychológii. Súčasná podoba týchto teórií je prepojená s neurovedami. Predstavíme teraz dva príklady teórie behaviorálnej neuropsychológie: Josepha E. LeDoux a Michaela Arbiba. Základným predpokladom prvého z výskumníkov je fyzikalistický názor, že pôvod mentálnych procesov sa ukrýva v mozgu. Nejde tu však o jednoduché mechanické súvislosti charakterizované neurálnymi reprezentáciami kongnitívnych a emocionálnych procesov. V mozgu jestvuje mnoho emocionálnych systémov, pričom každý z nich pozostáva z ďalších mechanizmov na rôznych úrovniach komplexnosti. Napr. emocionálny systém strachu a obrany pozostáva zo štyroch takých mechanizmov (reaktívny mechanizmus, akčný mechanizmus, habituálny mechanizmus, pocitový

mechanizmus). To hovorí o mozgovej funkcionálnej komplexnosti. Potvrďuje ju tiež fakt, že jednotlivé mozgové funkcie nezodpovedajú presne ohraničeným oblastiam. ale skôr mozgovým okruhom (LeDoux 1999a, s. 43-44). Preto LeDoux kritizuje klasickú teóriu „limbického systému“, podľa ktorej isté štruktúry mozgu sa zapájajú do všetkých emocionálnych reakcií (LeDoux 1999b, s. 103-104).

Druhý z uvedených autorov Arbib svojou teóriou schém zasa predstavuje jednotný široký výskumný program zjednocujúci výskumy ľudského správania na úrovni neurovied, psychológie a sociológie. Tento program však nie je iba nejakou alternatívou v každej zo spomenutých oblastí, ale vytvára konkurenciu už jestvujúcim výskumným prístupom. Napr. oproti tzv. Fodorovým neurálnym modulom, ktoré charakterizujú oblasti mozgu vyčlenené napríklad pre jazyk, či zrak, Arbibove výpočtové schémy umožňujú presnejšiu analýzu štruktúry mozgu, a tiež naznačujú možné prepojenia týchto štruktúr (Arbib 1999a, s. 88). Jeho široko postavený program umožňuje tiež študovať vzťahy medzi neurálnymi aktivitami a sociálnymi interakciami. Príkladom je hypotéza evolúcie jazyka zo senzo-motorického vnímania gest ukazujúca súčasne na vývoj jazykového centra v mozgu, ktoré dekoduje nielen význam pohybov úst, ale tiež celej tváre a končatín (Arbib 1999b, s. 436-437).

Tieto výskumy potom vedú v sociálnej práci k behaviorálnym terapiám zameraným na zmenu chovania klienta. Používajú sa v penitenciárnej a postpenitenciárnej starostlivosti (Matoušek 2007, s. 227). Filozofickým pozadím oboch spomenutých neurobehaviorálnych teórií je fyzikalizmus v pohľade na človeka. Neredukujú však jeho emocionálne reakcie na chemicko-fyzikálne procesy v mozgu, ale jedná sa tu o fyzikalizmus systémový, štrukturálny, ktorý vníma mozog ako celok. Fyzikalizmus je však jednou z filozofických odpovedí na odvekú otázku prepojenia tela a ducha (mysle) človeka. Prvé ucelené riešenie tohto problému predstavil Platón (428/427 - 347 pred Kr.) svojím dualistickým chápaním vzťahu medzi dušou a telom človeka (Störing 2000, s.124). Vidíme, že aj súčasné neuro- psychologické teórie obsahujú v sebe hlboké filozofické otázky, ktoré sa cez teórie premietajú aj do sociálnej práce.

Na základe uvedených príkladov môžeme pripustiť, že téza o heuristickom vplyve filozofie na teórie sociálnej práce je opodstatnená. Ukázali sme, že odveké otázky ohľadom samotného bytia, či jestvovania človeka, alebo vzťahu duše a tela sa znova objavujú nielen vo filozofických traktátoch, ale aj v teóriách sociálnej práce. Je to pochopiteľné, lebo sociálna práca sa priamo dotýka vzťahov aj samotného jednotlivca v najhlbších štruktúrach jeho ľudskosti.

ZÁVERY

Epistemologické hranice medzi filozofiou a sociálnou prácou (v zmysle demarkačného kritéria kompetencií) pomáhajú vymedziť ich špecifiká. Na druhej strane ako vyplýva z našej štúdie, samotné vymedzenie pojmu hranica je pohyblivé. Vyplýva to okrem iného z toho, že s pribúdaním overených poznatkov oblasť kontrolovaná sociálnou prácou a jej teóriami sa časom rozširuje. Oblasť mimo hraníc sociálnej práce vyplňajú z jej pohľadu meta-vedecké reflexie, medzi ktorými majú svoje miesto aj rôzne formy filozofie (epistemologické, ontologické).

Do procesu posúvania hraníc sociálnej práce sú zapojené nielen jej vlastné metodologické postupy, ale často aj metavedecké reflexie, ktoré pomáhajú správne formulovať problémy. Následkom toho dochádza k zdokonaľovaniu metód výskumu a praxe sociálnej práce, čo vo svojich dôsledkoch posúva jej heuristické hranice v prospech praxe založenej na dôkazoch.

Tieto úvahy odôvodňujú výsledky našej štúdie o špecifikách prítomnosti filozofie v sociálnej práci. Ukázali sme, že filozofia je prítomná v sociálnej práci v dvoch oblastiach. Prvou z nich sú filozofické myšlienky vedúce k vzniku rôznych oblastí sociálnej práce: systému sociálneho zabezpečenia, sociálnych reforiem (školsťvo, zdravotníctvo, dôchodkové zabezpečenie...) a v pozadí prvého uskutočneného výskumu chudoby – prvého použitia matematicko-empirickej metódy v sociálnej práci. Druhou prezentovanou oblasťou je filozofia prítomná v základoch niektorých teórií sociálnej práce (existenciálnych, behaviorálnych), na ktoré nadväzujú rozmanité metódy a terapeutické postupy.

Ďalšou oblasťou prieniku filozofie a sociálnej práce, ktorej hranice by bolo možné skúmať sú samotné predpoklady teórií a praxe sociálnej práce. Sociálna práca ako aplikovaná veda a praktická činnosť okrem filozofie využíva poznatky aj iných humanitných a empirických vied (sociálna politika, psychológia, zdravotníctvo, psychiatria, štatistika). Ich hranice vplyvu je možné tiež ďalej skúmať.

Literatúra

ARBIB, M. A. (1999a): Towards a Neuroscience of the Person. In: RUSSELL, R. J. – Murphy, N. – Meyering T. C. – Arbib, M. A. (eds): *Neuroscience and the Person. Scientific Perspective on Divine Action*. Vatican: VOP. Berkeley: CTNS. s. 77-100.

ARBIB, M. A. (1999b): Crusoe's Brain: Of Solitude and Society. In: RUSSELL, R. J. – Murphy, N. – Meyering T. C. – Arbib, M. A. (eds): *Neuroscience and the Person. Scientific Perspective on Divine Action*. Vatican: VOP. Berkeley: CTNS. s. 419-448.

- BARKIN, K. (2023): Otto von Bismarck. In: *Encyclopædia Britannica*. [online] London: EB. Dostupné na: <<http://www.britannica.com/biography/Otto-von-Bismarck>> (Dátum návštevy: 03.10.2023).
- BOOTH (2023): Charles Booth (1840-1916). *The Rowntree Society*. [online]. York: RS. Dostupné na: <https://www.rowntreesociety.org.uk/explore-rowntree-history/rowntree-a-z/charles-booth/> (Dátum návštevy: 06.09.2023).
- GLENNERSTER H., HILLS, J., PIACHAUD, D., WEBB, J. (2004): *One hundred years of poverty and policy*. York: Joseph Rowntree Foundation. [online] Dostupné na: <https://www.jrf.org.uk/sites/default/files/migrated/migrated/files/1859352227.pdf> (Dátum návštevy: 06.09.2023).
- HELLER, M. (2006): *Filozofia i wszechświat*. Kraków: Universitas.
- IFSW (2014): *Global Definition of the Social Work*. [online] Dostupné na: <https://www.ifsw.org/global-definition-of-social-work/> (Dátum návštevy: 06.09.2023)
- KLEIN, C. W., BLOOM M. (1994): Social Work as Applied Social Science: A Historical Analysis. *Social Work*, 39 (4), 421–431 [online] Dostupná na: <http://www.jstor.org/stable/23717053> (Dátum návštevy: 03.09.2023).
- KRILL, D., F. (2014): Existential Social Work. *Advances in Social Work*. 15 (1), s. 117-128. DOI:10.18060/16846.
- LEDOUX, J. E. (1999a): Emotions: How I've Looked for Them in the Brain. In: RUSSELL, R. J. – Murphy, N. – Meyering T. C. – Arbib, M. A. (eds): *Neuroscience and the Person. Scientific Perspective on Divine Action*. Vatican: VOP. Berkeley: CTNS. s. 41-44.
- LEDOUX, J. E. 1999b. Emotions: A view through the Brain In: RUSSELL, R. J. – Murphy, N. – Meyering T. C. – Arbib, M. A. (eds): *Neuroscience and the Person. Scientific Perspective on Divine Action*. Vatican: VOP. Berkeley: CTNS. s. 101-118.
- MATOUŠEK, O. a kol. (2007): *Základy sociální práce*. 2. vyd. Praha: Portál.
- MLYNARČÍK, P. (2022): *Základy filozofie. Pre pomáhajúce profesie*. Bratislava : VŠZaSP sv. Alžbety.
- O'DAY, R., ENGLANDER, D. (1993): *Mr. Charles Booth's Inquiry: Life and Labour of the People in London Reconsidered*. London: Hambledon Press.
- POPPER, K. R. (1997): *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKOYMENH.
- PICK, R. (2023): Maria Theresa In: *Encyclopædia Britannica*. [online] London: EB. Dostupné na: <<http://www.britannica.com/biography/Maria-Theresa>> (Dátum návštevy: 03.10.2023).
- POPKIN, R.H., STROLL, A. (1994): *Filozofia*. Poznań: Zysk i S-ka.

SPIEGEL, H., W. (1991): *The growth of economic thought*. 3. vyd. London, Durham: Duke University Press.

STÖRING, H.,J. (2000): *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

THOMPSON, N. (1992): *Existentialism and Social Work*. Routledge.

doc. PhLic. Ing. Peter Mlynarčík, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave, n.o

Ústav Božieho milosrdenstva Žilina

Na stanicu 657/24,

010 09 ŽILINA

e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

AKÉ SÚ LIMITY TEÓRIE SPRAVODLIVEJ VOJNY?

WHAT ARE THE LIMITS OF JUST WAR THEORY?

Lukáš Švaňa

Abstract: *Just war theory has been a dynamic theory that has been systematically changing since the early Middle Ages. During the existence of its initial principles and later, when it already had the form of a more comprehensive theory, there were certain limits to what it reflected and analyzed. This contribution will examine these individual forms of boundaries that the said theory had during its existence and at the same time wants to answer the question of whether there are still any fixed limits today, certain points of certainty, which we assume will remain intact in the future. Even the events of the 21st century indicate that the need for a dynamic philosophical-ethical theory, which will limit the conditions for entering into wars, the form of permitted violent action during wars and armed conflicts, as well as fair possibilities for redress after their termination, is inevitable. The contribution does not map all the principles and their changes in the development of the theory, but looks for supporting points that represented the forms of its borders at the given moments of the theory's existence. The question remains to what extent the current limits of the theory can be considered inviolable and which moments in human history decide what limits we place on human action in matters of waging wars and committing violence.*

Keywords: *Just war – Limits – War – Ethics*

Hranice minulé

Prierez stručnou históriou teórie spravodlivej vojny dokazuje jej meniaci sa charakter, ktorý bolo potrebné prispôbiť dobe. Vždy však išlo o isté pravidlá vojny, ktoré mali platiť pre kultúrne, prípadne nábožensky podobných súperov. Začatie vojny, jej priebeh i to ako sa správať k zajatcom a mŕtvym boli otázky zvyku jednotlivých bojujúcich strán. Hlavným zámerom bolo najčastejšie ochrániť tú časť obyvateľstva, ktorá s vojnou nemala nič spoločné – ženy, deti, a staršiu populáciu.

Vojny boli až od istého času prirodzenou súčasťou ľudských spoločností, avšak ani pri dôslednejšom pátraní by sme v skorších štádiách vývoja ľudských spoločností nenašli žiadne pokusy o zjednotenie pravidiel, ktoré by mohli slúžiť ako univerzálne normy týkajúce sa vstupu do vojen i ich spôsobu uskutočňovania. Nemožno však tvrdiť, že by išlo o nekontrolovateľné násilie, resp. o neobmedzené vedenie vojen alebo konfliktov. Každá z bojujúcich strán mala

vlastné hranice toho, čo považovala za prijateľné, akceptovateľné a ospravedlniteľné. Tieto limity však najčastejšie mali subjektívny a lokálny charakter, pretože každá spoločnosť alebo komunita si vyvinula vlastnú predstavu i pravidlá toho, čo považovali napr. za neopodstatnené dôvody pre vstup do vojny alebo čo pokladali za nepovolené konanie počas jej priebehu apod. Kľúčovými rysmi takmer všetkých vojen v ľudských dejinách boli najmä mocenské ambície, nenávisť a zlá vôľa minimálne jedného z jej aktérov.

William Murnion tvrdí, že „vývoj teórie spravodlivej vojny je sériou zmien paradigiem, ktorá je odozvou na dialektiku medzi transformáciou hodnôt a technologickými, politickými, sociálnymi a kultúrnymi zmenami” (Murnion, 2007, s. 23). Rozlišuje štyri paradigmy spravodlivej vojny: neskorá helenistická, stredoveká, ranná novoveká, neskorá novoveká (súčasná) (Murnion, 2007, s. 24-30). Začiatky systematickejšieho uvažovania o možnostiach ako limitovať rozličné prejavy násillia a dať im normatívnu podobu univerzálnych príkazov a zákazov siahajú do dôb ranného stredoveku a spájame ich s ranokresťanským obdobím. To však neznamená, že v dejinách nenájdeme náznaky týchto reflexií a ustanovovania obmedzení pre vojny už skôr. Už v klasickej antickej filozofii i etike, najmä u Platóna i Aristotela, nachádzame úvahy o vojnách a vojenskej činnosti. Ideál republiky u Platóna bola v konečnom dôsledku spoločnosť, ktorá bola prispôsobená na vedenie vojny (Koniar, 2011, s. 16). Aristoteles považoval kultiváciu vojenskej činnosti za dôležitú, nie však pre dobyvateľské aktivity, ale pre potreby sebaobrany. Platón ani Aristoteles sa však nevyjadrovali k obmedzeniam, ktoré by mali počas vojny platiť systematickým spôsobom. V Aristotelovej *Politike* nájdeme dôvody, pre ktoré je možné do vojny vstúpiť. Termín spravodlivej vojny sa tu však objavuje len veľmi fragmentárne. Aristoteles sa domnieval, že boje Grékov proti barbarským národom boli prirodzene spravodlivé, pretože sledujú minimálne jeden z troch možných ospravedlniteľných cieľov - v tomto konkrétnom prípade išlo napr. o rozšírenie vlády na prospech tých, ktorí budú ovládaní (Aristoteles, 1998, s. 279-280).¹

Obsahom gréckej tradície však neboli žiadne univerzálne obmedzenia týkajúce sa vojenskej činnosti. Zaujímavým paradoxom je, že napriek tomu, že Gréci o vojne hovorievali v spojitosti s dobrom a zlom, že Grécka spoločnosť mala značne militaristickú povahu a až horlivý záujem o princípy spravodlivosti, tak žiaden grécky mysliteľ naplno nevyslovil ani nerozvinul myšlienku o spravodlivosti vojny (Husby, 2009, s. 4).² Ide o zaujímavé a čiastočne

¹ Za ďalšie dva ospravedlniteľné ciele vojny Aristoteles považoval sebaobranu a nadvládu nad tými, ktorí sú prirodzene otrokmi.

² Herodotos a Tukydidés toho napísali veľa o vojne, ale nevyslovili žiadnu koncepciu spravodlivosti, zatiaľ čo Aristoteles a Platón písali veľa o spravodlivosti, ale o vojne len veľmi málo.

paradoxné zistenie. Čo mohlo byť príčinou, že sa Gréci nepokúšali systematickejšie aplikovať princípy spravodlivosti do vojenského prostredia? Zdá sa, že odpoveď je potrebné hľadať v ich spôsobe uvažovania o vojnách. Mnohí z nich vojnu považovali za úplne prirodzenú, veľakrát nevyhnutnú, aktivitu, ktorá bola inherentnou súčasťou ľudských spoločností.³ Vojna bola Grékmi glorifikovaná a veľakrát oslavovaná ako rituál, v ktorom zohrávali dôležitú úlohu aj rozličné cnosti ako je česť, odvaha a sila. To, že vojnu a činnosti spojené s ňou Gréci považovali za umenie znamená aj to, že takáto podoba vojny nebola implicitne ani univerzálne chápaná ako zlo, ale skôr ako konflikt, na ktorom sa dohodli všetky zúčastnené strany a ktorý sa dal opísať napríklad aj v intenciách krásy a nemal žiadne politické dôsledky. Na druhej strane sa so vznikom *polis* spája množstvo zmien v chápaní vojny i v spôsoboch jej vedenia. Naproti chápaniu vojny ako božskej záležitosti plnej cností Gréci používali aj pojem totálnej vojny, ktorá má politické dôsledky, je vedená za účelom získania politickej nadsadenosti a spája sa s ňou aj nedostatočný súhlas jej aktérov pre jej uskutočnenie (Husby, 2009, s. 6-7).

Aj Husby konštatuje, že nie je jasné, či Gréci striktné chápali rozdiel medzi týmito dvoma odlišnými typmi prístupov k vojne. Napriek tomu, že v období antiky nenachádzame žiadnu komplexnú podobu teórie spravodlivej vojny, existovali tu hranice toho, pre aký typ vojenských konfliktov bolo potrebné hľadať a vytvárať normatívne pravidlá, ktoré by mohli eliminovať zlovôľu, ktorá produkuje zlo a spôsobuje nespravodlivosť. Helena Hrehová v kontexte uvažovania o vojnách píše, že z pohľadu morálnej filozofie „dobrá vôľa produkuje morálne dobro, zlá vôľa morálne zlo“ (Hrehová, 2014, s. 167), ale ak vojna nemusela byť prejavom zlovôle, t. j. nemusela byť chápaná ako morálne zlo, potom nastavovať limity takejto podobe zla nebolo vždy až tak bezodkladnou požiadavkou. To sa týkalo najmä vojen, ktoré Gréci viedli s inými etnickými skupinami a akékoľvek fragmentárne reštrikcie, ktoré Gréci na vojnu uplatňovali, sa týkali výlučne konfliktov medzi jednotlivými *polis*. Zatiaľ čo vojny s inými národmi alebo etnikami boli považované za nevyhnutné a nesúce božský súhlas (resp. rozhodnutie), vojny medzi mestskými štátmi Grécka bolo potrebné zosúladiť s dobovými požiadavkami spravodlivosti. Demarkačnou čiarou uplatňovania spravodlivosti teda bola

³ Z posledných antropologických i etnografických výskumov a zistení však vyplýva, že značné množstvo spoločností v našich najskorších dejinách vojnu nepoznali. Autori Douglas Fry a Graham Kemp napríklad vo svojej knihe *Keeping the peace* (2005) dokazujú potenciál človeka žiť v spoločnosti, v ktorej vládne mier a ľudia nepoznajú vojny. Identifikujú v nej vnútorné kultúrne mechanizmy, ktoré boli príčinou neexistencie konfliktov a vojen v niektorých ľudských spoločnostiach. Z dlhodobého hľadiska podľa nich platí, že vojna nie je odvekou súčasťou ľudského sveta a existuje na to hojný počet jednoznačných (najmä archeologických) dôkazov. V podmienkach, v ktorých sa vyvíjal ľudský druh bola vojna vzácnosťou až neexistujúcim fenoménom a je pomerne nedávnou a nie odvekou súčasťou našej histórie (Kemp – Fry, 2005; Fry 2013, s. 543).

povaha vojenského konfliktu, ktorá sa odvíjala najmä od typu nepriateľa, s ktorým Gréci vojnu viedli.

V porovnaní s Grékmi, Rimania zaviedli fungujúci právny systém, ktorý v prípade vyhlasovania vojen vyžadoval jej oficiálne povolenie zo strany authority, ktorou bol najčastejšie cisár. Procesy, ktoré viedli k vyhlasovaniu vojen nazývali *fetiálnym právom*, pretože vojnu vyhlasovalo aj kolégium kňazov a mala spĺňať rôzne náboženské zvyklosti. Stoik Cicero používa pojem spravodlivá vojna a na rozdiel od Aristotela nesúhlasí s vojnou, ktorá by bola vedená za účelom získavania otrokov a k Aristotelovmu princípu spravodlivej príčiny pripája aj princíp správnej authority. Takouto autoritou mohol byť podľa Cicera len štát, ktorý je základnou jednotkou poriadku v celom univerze, v čom sa s zhoduje s názormi Aristotela. Len pomocou politických procedúr a systémov možno dosiahnuť spravodlivosť, ktorá nikdy nemôže byť záležitosťou jednotlivca.

Podľa niektorých autorov môžeme Cicerovi a sv. Augustínovi pripísať zásluhy za vznik samotnej teórie (Orend, 2006, s. 11). Cicero dokonca ako jeden z prvých používa pojem *spravodlivý mier*. Vojna by podľa neho mala byť prostriedkom nastolenia spravodlivého mieru. Tento pojem sa teda objavuje v histórii pomerne skoro. Je zreteľné, že prvotné uvažovania o vojne a jej motívoch, či dôsledkoch, ktoré by ju dokázali ospravedlniť, sa nezaobišlo bez myšlienky nastoľovania mieru. Na slovenské pomery je dobre spracovaným súborným dielom, ktoré dokumentuje históriu vývinu teórie spravodlivej vojny kniha od Ivana Koniara s názvom *Tradícia spravodlivej vojny*, kde vyjadruje presvedčenie, že v čase existencie Rímskej ríše „rímske právo a formulované morálne princípy, ktoré položili základy viacerým prvkom celej tradície spravodlivej vojny, poskytovali významný zdroj a vodiaci prvok pre zdôvodnenie vojny“ (Koniar 2011, s. 23). Ponímanie spravodlivosti bolo u Rimanov značne subjektívne. Každú expanzívnu vojnu, ktorú viedli považovali za spravodlivú a dôkazom malo byť práve ich víťazstvo, ktoré len potvrdzovalo, že konajú s podporou bohov. Na druhej strane, dokázali si ospravedlniť aj vojny, ktoré sa neskončili ich víťazstvom a robili to najmä pomocou božej vôle.

V rímskych a rovnako tak v gréckych počiatkoch uvažovania o spravodlivých vojnách sledujeme obmedzenie, ktoré sa týka vykonávania spravodlivosti, pretože už nemôže byť momentom uskutočňovania zlej vôle jednotlivca. Pomyselná hranica spravodlivosti vojny je vlastne konfliktom medzi ambíciami jednotlivcov a systémovými požiadavkami a mechanizmami na jej uskutočnenie. Avšak ani podmienka kolektívnych rozhodovacích mechanizmov nezaručila, že sa vojny vykonávali spravodlivo.

Príchod kresťanstva predstavoval aj prvé pokusy o syntézu proklamovaných kresťanských ideálov lásky k blížnemu a nenásilných riešení sporov s nevyhnutnosťou vojen. James Turner Johnson tvrdí, že teória spravodlivej vojny je syntézou grécko-rímskeho a kresťanského sveta hodnôt (Johnson, 1987, s. 45). Z pozície kresťana bolo dôležité sa aj vo vojne správať podľa kresťanských morálnych princípov a cieľom vojny vždy muselo byť čo najskoršie ukončenie konfliktu a nastolenie bezpečného a mierového stavu. Ak nepriateľ predstavoval zlo, ktoré dokázali jasne identifikovať, potom bolo z kresťanskej pozície správne proti tomuto zlu bojovať, avšak v drvivej väčšine prípadov možno konštatovať, že kresťanská pozícia v 2. a 3. storočí bola pacifistická, t. j. odmietajúca akékoľvek podoby násilia. Rané kresťanské praktiky a náhľady na vojnu neboli systematické ani zákonom kodifikované, avšak panuje tu zhoda historikov, že išlo o prevažne pacifistické myšlienky. Od tohto obdobia možno sledovať zvyšujúci sa počet bojovníkov a vojakov z radu kresťanov. Približne do roku 170 je veľmi málo historických záznamov, ktoré by dokazovali vojenskú službu u kresťanov. Bernhard Sutor píše, že podobne ako pred cisárom Konštantínom, tak aj po ňom, raná cirkev nemala žiadne jednotné pravidlo, ktoré by sa uplatňovalo na problém vojny alebo mieru. Tento nevyjasnený a prechodný stav istú dobu pretrvával a podľa autora nemožno hľadať odpovede v jednotlivých názoroch biskupov, ktorí často nesúhlasili s konaním cisárov (Sutor 2014, s. 31). George Kalantzis však poznamenáva, že v uvedenom období môžeme zaznamenať rozdiely v kresťanských postojoch k násiliu a že rozdielovým kritériom bola práve geografická poloha – pro-militaristické postoje boli omnoho silnejšie v pohraničných oblastiach ako vo vnútrozemí (Kalantzis, 2012, s. 6).

Zdá sa teda, že kresťanské učenie bolo dlho jednou z ideových hraníc teórie spravodlivej vojny, pretože jeho dôsledná aplikácia do týchto záležitostí vytvára predpoklady pre existenciu istých obmedzení a limitov jej obsahu. Zmena prichádza až na prelome 4. a 5. storočia s príchodom myšlienok sv. Augustína, ktorý sa danej problematike venoval systematickejšie. Myšlienky o povahe vojny a mieru síce nepredkladá v podobe ucelenej práce, možno ich však nájsť roztrúsené vo viacerých jeho prácach. Keďže išlo o teológa, prevažuje u neho chápanie vojny ako ohrozenie duchovnej stránky človeka. V Augustínovom učení môžeme nájsť aj definíciu spravodlivosti, na základe ktorej je správne dávať každému, čo mu patrí a mier chápe ako želaný stav, ku ktorému by mala vojna dospieť (Koniar 2011, s. 41). Vojna teda musí niest' záruku, že na jej konci sa spoločnosť dočká mieru, ktorý je v kresťanskej tradícii preferovaný pred vojnou. Vojna však samozrejme nemusí byť spravodlivá a v prípade, že napr. nespĺňa podmienku spravodlivej príčiny, radí Augustín vojakovi, aby vykonal svoju vojenskú povinnosť spravodlivo, ako je to len možné (Mattox 2011).

Tomáš Akvinský sa problému vojny venoval v *Sume teologickej*, kde stanovuje konkrétne podmienky spravodlivej vojny, ktoré si však prepožičiava od Augustína. Prvou je podľa neho autorita panovníka, ktorý ako jediný disponuje právomocou viesť vojnu, druhou podmienkou je spravodlivá príčina, kvôli ktorej ju vedie a treťou je prítomnosť spravodlivého úmyslu u tých, ktorí vojnu vedú (Akvinský, 1938). Druhý a tretí princíp Akvinský orientuje predovšetkým na nápravu už vykonaného zla, potrestanie vinníkov a celkovú podporu dobra (Brown, 2008, s. 52). Už vstup princípu autority panovníka u Akvinského je výrazným obmedzením pre vyhlasovanie i vedenie vojen. Akvinský totižto nepripúšťa existenciu spravodlivých vojen, ktoré vedú súkromné armády, ale pripúšťa, že tým, kto vojnu vyhlási môže byť aj cirkevná autorita. Vyhlasovanie vojny autoritou je jej výrazným obmedzením a ďalší vývoj chápanie tohto princípu je dôkazom, že tento limit sa stal v priebehu storočí prísnejším.

Dôležitým medzníkom vo vývoji teórie spravodlivej vojny bolo 16. aj 17. storočie. O jej rozpracovanie sa výrazne pričínili španielsky dominikánsky teológ Francisco de Vitoria, ktorý prepojil tradičné kresťanské učenie o vedení vojen určené pre kresťanských vladárov s učením o prirodzenom práve tak, aby teória spravodlivej vojny mohla byť univerzálna, t.j. aplikovateľná na kohokoľvek, za akýchkoľvek podmienok a v akomkoľvek čase. Vitoria nešetril kritikou aj do vlastných radov, pretože mnohé dobyvateľské snahy kresťanov označil za nespravodlivé vojny. Takéto chápanie spravodlivej vojny ako súboru univerzálnych etických princípov však vyžaduje podrobnejšiu reflexiu, pretože univerzalizmus je v etike páľčivým problémom. Vývoj vedenia vojen, vojenských stratégií a taktík je natoľko nepredvídateľný a dynamický, že nemôžeme stanoviť univerzálne morálne pravidlá, ktoré treba dodržiavať, pretože ich stanovenie predurčuje človeka k schematickému konaniu, pri ktorom sa spoľahne na mechanickú aplikáciu princípov.

Vitoria sformuloval aj koncept tzv. *neprekonateľnej nevedomosti*, čo považujem za jeden z dôležitých limitov vedenia spravodlivej vojny, avšak zároveň to môže poslúžiť aj ako nástroj pre ospravedlnenie nespravodlivých činov počas vojny. Vitoria používal pojem *neprekonateľnej nevedomosti* na označenie stavu vedomia vojakov, ktorých účasť na nespravodlivej vojne by dokázalo ospravedlniť to, že jednoducho nevedeli, že sú súčasťou takejto vojny a navyše nedisponovali možnosťami a prostriedkami, ako túto nevedomosť prekonať (Vitoria, 1991, s. 308-313). Abstrahovať z toho možno nasledovné: Ak je poznanie pre spravodlivosť vojny nevyhnutné, potom poznanie je hranicou jej spravodlivosti, t.j. neznalosť pomerov vojny vytvára väčšie predpoklady pre jej nespravodlivosť.

V ranom novoveku dochádza z hľadiska koncipovania teórie spravodlivej vojny k výrazným zmenám, ktoré súvisia najmä s postavou protestantského holandského právnika

Huga Grotia. Možno tvrdiť, že mnohé jeho názory zjemnili niektoré princípy spravodlivej vojny, ktoré používali už jeho predchodcovia. Existencia prirodzeného práva podľa neho umožňuje každému potrestať toho, kto spáchal zlo a nevyhnutne túto moc nelimitoval len na nejakú legitímnu autoritu. Prísne rozlišoval medzi legitimitou a spravodlivosťou vojen, pretože legitímnou sa vojna stáva vtedy, ak je náležite vyhlásená autoritou, avšak naplnenie tohto kritéria ešte nevytvára predpoklad na to, aby sme vojnu mali považovať za spravodlivú z etického hľadiska (Grotius, 2005, s. 392).

Podľa Grotia tu existuje možnosť, že každá zo strán vojenského konfliktu je presvedčená, že koná spravodlivo a vedie spravodlivú vojnu a teda nevie, že koná nespravodlivo. Grotius takýto stav pomenúva ako spravodlivosť príčiny. Jedna zo strán však koná spravodlivo v zmysle objektívnej morálnej spravodlivosti, druhá strana nemusí konať zlo, pretože v dobrej viere koná spravodlivo (Grotius 1993, s. 575).⁴ Z toho vyplýva, že v reálnom svete môže nastať situácia, kedy nedokážeme jasne a s istotou určiť, že spravodlivú vojnu vedie jedna strana. Je teda možné a ide o pomerne častý jav, že obidve strany sa domnievajú, že spravodlivosť je na ich strane.⁵ Podľa Grotia takto vedú spravodlivú vojnu obe strany a disponujú právom použiť silu, zároveň však nemôžu porušiť princípy platné pre vedenie vojny. Koniar píše, že tento Grotiov postoj mal za úlohu obmedziť spôsob vedenia vojny, pretože privlastňovanie si spravodlivej príčiny často prináša menšie zábrany uskutočňovania násilia. Na druhej strane však tento jeho prístup oslabil samotné kritérium spravodlivej príčiny (Koniar 2011, s. 106). Privlastniť si spravodlivosť skutočne uľahčuje aktérom vstúpiť do vojny a to často aj napriek tomu, že v ich aktivitách nemožno nájsť ani náznak toho, že by sa snažili odvrátiť bezprávie, reagovať na nejaký útok ani nič podobné.

Hranice súčasné

Dnešná podoba teórie spravodlivej vojny predstavuje hlavnú líniu normatívneho uvažovania o vojnách, ich vyhlasovaní, vedení i ukončovaní. Medzi teoretikmi však nepanuje zhoda v mnohých oblastiach jej rozpracovania. Mnohí z nich striktne oddeľujú princípy, ktoré zaručujú, že vojna sa začne spravodlivo (*ius ad bellum*) od tých, ktoré by mali zaručiť jej spravodlivý priebeh (*ius in bello*). Ako ďalší element tu navyše v posledných rokoch

⁴ Z moderných teoretikov spravodlivej vojny sa tejto problematike venoval napr. David Fisher, ktorý tento stav pomenoval ako simultánnu údajnú spravodlivosť, pričom dospieva k tvrdeniu, že vo väčšine vojen sú pravda i právo na obidvoch stranách a rovnako tak sú na obidvoch stranách klamstvá. Spravodlivú príčinu však môže nasledovať len jedna zo zúčastnených strán a to je vždy tá, ktorej celková váha spravodlivosti jej príčin pre vedenie vojny je väčšia (Fisher, 2011, s. 70).

⁵ Súčasne tu môžeme pozorovať ešte jeden dôležitý jav. Velenie vojny často zavádza a klame, pretože považuje za normálne povzbudzovať ducha a to aj prostredníctvom nepravdivých informácií (Kolakowski 2000, s. 39).

zaznamenávame tretiu kategóriu princípov, ktoré by mali zaručiť spravodlivé ukončovacie praktiky a mechanizmy, ktoré by sme dokázali aplikovať po vojnách. Celá situácia je o to komplikovanejšia, že tu máme autorov, ktorí sa prikláňajú k myšlienke oddeliteľnosti jednotlivých skupín princípov, t. j. podľa nich by sme mali vojnu hodnotiť (súdiť) vždy dvakrát (prípadne trikrát, ak budeme brať do úvahy povojnové princípy teórie tzv. *ius post bellum*). Medzi tzv. tradicionalistov patrí aj jeden z najvplyvnejších teoretikov spravodlivej vojny Michael Walzer, ktorého knihu *Spravodlivé a nespravodlivé vojny* možno považovať za východiskovú publikáciu pre uvažovanie o vojnách v 20. storočí.

Walzer svoje úvahy orientuje aj na problémy, s ktorými sa stretávame aj pred vojnou, pretože vojny nenastávajú z ničoho nič. Agresia, ktorá je počiatkom každej vojny začína oveľa skôr, ako sú vystrelené náboje či prekročené hranice. Na jej potlačenie a zničenie ale musia existovať isté dostupné prostriedky, ktorými bude možné brániť sa a hájiť existenciu spravodlivosti, tolerancie a humánnosti. Walzer sa domnieva, že urgentne potrebujeme teóriu spravodlivého použitia sily, keďže silu ako takú možno uplatniť ešte pred vojnou.

Walzer schvaľuje humanitárne intervencie a tie sú správne vtedy, ak sú reakciou na činy, ktoré šokujú morálne vedomie ľudstva a porušujú univerzálne princípy spravodlivej vojny. Medzi takéto princípy autor zahŕňa napr. aj zachovanie mieru, ochranu nevinných ľudských životov apod. Pod ochranou ľudských životov mám na mysli primárne životy ľudí, ktorí s vojnovým besnením nemajú nič spoločné. V odbornej literatúre sa v posledných desaťročiach na ich označenie ustálil pojem *nebojovníci* a dlhoročný vývin teórie spravodlivej vojny nastavil hranice používania násilia voči deťom, ženám, starším ľuďom apod. V drivej väčšine podob teórie dominuje idea, že tu musí existovať skupina osôb, ktorá nemôže byť súčasťou vojenského besnenia. Ich krv nemožno preliať, má im byť poskytnutý bezpečný prechod i pomoc a je potrebné im preukázať zľutovanie (Slim, 2007, s. 1-2). Princíp imunity nebojovníkov si v teórii spravodlivej vojny našiel svoje miesto, i keď dodnes autori vedú spory na tému, koho možno považovať za nebojovníka a koho nie.⁶

Walzera považujeme za tradicionalistu teórie spravodlivej vojny, pričom v posledných desaťročiach dochádza k výraznému posunu niektorých jeho myšlienok. Alternatívou k tradičnému je tzv. revizionistický prístup, ku ktorému by sme mohli zaradiť autorov ako napr. Jeff McMahan, Cecile Fabre, Seth Lazar a iní. Najvýraznejším posunom je samotné chápanie vojny, ktorá už prestáva byť jednotlivcovi vzdialená a nie je len kolektívnou otázkou. Podľa tradičnej teórie spravodlivej vojny mal národ bezvýhradné právo na svoju obranu Revizionisti

⁶ Pre viac informácií o rozličných podobách princípu, resp. jeho interpretáciách pozri napr. Guthrie - Quinlan (2007), Novotny (2007), Graham (2008).

spravodlivej vojny považujú svedomie vojaka profesionála za dostatočnú hranicu, na základe ktorej je schopný sa rozhodnúť, či má alebo nemá pochybnosti o spravodlivosti vojny, v ktorej sa ocitol. Vojne možno potom predchádzať tak, že vojaci pochopia, čo nespravodlivá vojna je, aký je podiel ich zodpovednosti (i viny) na jej vedení a následne odmietnu byť účastníkmi takejto vojny.

Považovať vojakov za rovnocenných v zabíjaní sa navzájom bolo doménou tradičných prístupov k spravodlivej vojne, čo súviselo s konceptom ich vzájomnej zraniteľnosti. Právo zabíjať vo vojne iných vojakov bolo vždy akousi kolektívnou výsadou, ktoré majú kombatanti. S príchodom revizionistických myšlienok však morálna rovnocennosť kombatantov prestáva byť absolútnym a nespochybniteľným faktom. Koniar konštatuje, že „tradicia spravodlivej vojny nemá „tradičnú“ teóriu spravodlivej vojny s nemenným a ustáleným významom“ (Koniar, 2011, s. 215). Je však potrebné zdôrazniť, že práve vďaka pluralite teórií spravodlivej vojny, význam pojmu spočíva v existencii súboru základných premís a princípov, ktoré sa v takej či onakej podobe vyskytujú pri hľadaní odpovedí na morálne problémy, s ktorými sa stretávame pred začatím vojny, počas jej priebehu, ale nepochybné aj po jej ukončení.

Hranice budúce

Na prelome 20. a 21. storočia v situácii po studenej vojne sme boli svedkami meniacej sa povahy vojenských konfliktov, pričom sa na ich označenie začal používať pojem *nové vojny*. Mnohí autori píšú o nevyhnutnosti re-definovania konceptu vedenia vojen, pretože sa domnievajú, že sme vstúpili do úplne novej fázy vedenia vojen, v ktorej rozličné rebélie, vzbury, povstania, občianske vojny a najmä terorizmus predstavujú ohrozenie pre tradičný spôsob vedenia vojen typický pre západný svet (Roxborough 2006, s. 51). Preto mnohí vyzývajú k revízii teórie spravodlivej vojny (pozri napr. Gilbert, 2003). Ukazuje sa, že klasické poňatie spravodlivej vojny ju interpretuje ako defenzívny prostriedok na obranu, avšak existuje tu aj jej represívna podoba, ktorá sa stala (okrem iného) aj súčasťou kresťanského myslenia počas križiackych výprav, ktorých úlohou bolo prinavrátenie „svätej zeme“ do rúk kresťanom a potrestanie inovercov. obyvateľstva, ktoré smerujú k potrestaniu a vyhosteniu neveriacich z islamského územia.

Je očividné, že nové prvky vstupujú do vedenia vojen aj vďaka rozdielnej interpretácii limitov, ktoré na ich vedenie kladieme, teóriu spravodlivej vojny nevynímajúc. Represívna interpretácia teórie spravodlivej vojny sa spolu s politikou identity stali základom pre nové podoby vojen (Gilbert 2003, s. 18).

Budúce hranice uplatňovania normatívov teórie spravodlivej vojny sa budú odvíjať aj od možností nastolovania spoločenských podmienok, ktoré by mali zabezpečiť, že k vojnám už nemusí dochádzať. Ide o relatívne novú kategóriu princípov *jus post bellum*, pretože ľudské spoločenstvo si začalo uvedomovať, že limitovať vstup do vojny a konanie vo vojne (etickými) princípmi jednoducho nestačí. Táto nová kategória princípov je pochopiteľným vyústením ľudského úsilia podrobiť vojnu etickým kategóriám. Ak história vývoja teórie spravodlivej vojny bola logickou i chronologickou deskripciou vývoja týchto procesov, potom kategória princípov, ktoré sa venujú nastolovaniu podmienok pre spravodlivý mier by mohla byť zavíšením tejto dlhoročnej tradície.

V odborných kruhoch a medzi autormi, ktorí sa tejto problematike venujú, však stále nie je jasná odpoveď na otázku, či v skutočnosti potrebujeme osobitnú kategóriu princípov, ktoré by sa mali týkať povojnových aktivít súvisiacich s nastolovaním mieru, tzv. *jus post bellum*. V knihe *Morálka a vojna* sa David Fisher vyjadruje, že „prísne vzaté, tu nie je potreba pre osobitné *jus post bellum* kritériá či podmienky, keďže zabezpečiť spravodlivé povojnové vyrovnanie, ak je dosiahnuté víťazstvo, je implicitne prítomné v iných kritériách“ (Fisher 2011, s. 79). Na uvažovanie o mieri potrebujeme odlišnú optiku i teóriu, ktorú nazývame teória spravodlivého mieru. Uvažovanie o spravodlivom mieri však až doposiaľ nemalo systematickú podobu a vojnami zmietaný svet minulých storočí v prvom rade potreboval vyriešiť otázku nastavovania limitov pre vojny. Súčasne však platí, že pozícia princípov *jus post bellum* stále nie je úplne jasná, pretože tu nepanuje zhoda, či ide o samostatný konštrukt, čiastkovú výskumnú problematiku alebo subdisciplínu existujúcich paradigiem (Easterday – Iverson – Stahn 2014, s. 5).

V súčasnosti zažíva normatívny vývoj mieru svoju renesanciu v rámci medzinárodného práva; to čo začalo konceptom princípu 'mierového spolunažívania' v poslednej dobe nadobúda podobu 'práva na mier'“ (Bailliet 2017, s. 309).

Rozvoj teórie spravodlivej vojny bol možný vďaka situáciám a podmienkam, v ktorých bola ochrana ľudského života a jeho dôstojnosti možná len násilnými prostriedkami. Teória mala za účel poskytnúť etické kritériá, ktoré musia prípadné násilné činy pred i počas vojny spĺňať. Limitovanie vojenských ťažení veľakrát splnilo svoj účel a zamedzilo tým páchaniu zla. Rozvoj ľudských spoločností, ich vzájomná prepojenosť, kultúrny i morálny pokrok ľudstva predznamenávajú, že limitovať vstup do vojen i ich vedenie už ako etický ideál nestačia. Nastal čas upriamiť pozornosť nielen na možnosti spravodlivého ukončovania prebiehajúcich konfliktov za pomoci medzinárodného spoločenstva a jeho inštitúcií, ktoré by dokázali nastoliť spravodlivosť, ale aj na vytváranie podmienok pre dlhodobo udržateľný (spravodlivý) mier.

ZÁVEROM...

Príspevok je deskripciou i reflexiou jednotlivých náhľadov na nastavovanie limitov pre vyhlasovanie i vedenie vojen, ale aj hľadani možností ako vojnám predchádzať. Jasne v ňom badať kvalitatívny posun smerom k rozvinutejším podobám teórie, ktorá tieto limity nastavuje. Časom sa menili nielen hranice toho, čo teória spravodlivej vojny reflektovala, ale i hranice toho, akým spôsobom uvedené problémy chceta riešiť. Spôsob uvažovania prechádzal zmenami paradigiem, pričom dominantnými otázkami budúcnosti bude práve tie, ktoré sa budú snažiť odhaliť to ako vojny ukončovať tak, aby im bolo možné v budúcnosti predchádzať. Na vývoj samotnej teórie mali vplyv aj sociálne, kultúrne, hospodárske i politické premeny ľudských spoločností. Za stály prvok teórie spravodlivej vojny však považujem jej snahu o zmierňovanie zla, ktoré vojny najčastejšie prinášajú. Na to, aby sme zachovali hodnoty a ideály, ktoré si ceníme a považujeme za dôležité, potrebujeme aby teória spravodlivej vojny bola vždy ústredným elementom pri zvažovaní používania vojenských síl voči hrozbám, ktoré by mohli byť pre tieto ideály a hodnoty hrozbou. Je však dôležité aby bola vždy dynamickým fenoménom, ktorý nastavuje hranice pre používanie násilia a nevyhnutného zla.

Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (1938): *Theologická summa*. Redigoval P. Emilián Soukup Ord. Praed. Olomouc: Bohovédné učiliště řádu Dominikánského
- ARISTOTELES (1998): *Politika I*. Praha: Rezek.
- BEILIN, Y. (2006): Just peace: A dangerous objective. In: P. Allan – A. Keller, (eds.): *What is a just peace?* New York: Oxford University Press, s. 130–148
- BROWN, D. (2008): *The sword, the cross and the eagle*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- EASTERDAY, J. S., IVERSON, J., STAHN, C. S.,(2014): Exploring the normative foundations of jus post bellum: An introduction. In. C. Stahn – J. S. Easterday – J. Iverson (eds.): *Jus post bellum: Mapping the normative foundations*. Oxford: Oxford University Press, s. 1–11.
- FISHER, D. (2011): *Morality and war*. Oxford: Oxford University Press.
- FRY, D. P. (2013): Cooperation for survival: Creating a global peace system. In: D. P. Fry (ed.): *War, peace and human nature*. New York: Oxford University Press, s. 543–558.
- GILBERT, P. (2003): *New terror, new wars*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- GRAHAM, G. (2008): *Ethics and international relations*. Oxford: Blackwell Publishing
- GROTIUS, H. (1993): *De iure belli ac pacis. Libri tres*. Aalen: Scientia Verlag.

- GROTIUS, H. (2005): *The rights of war and peace*. Book II. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- GUTHRIE, CH., QUINLAN, M. (2007): *Just war. The just war tradition: Ethics in modern warfare*. London: Bloomsbury.
- HUSBY, T. K. (2009): Justice and the justification of war in ancient Greece. In: *Classics Honors papers*, 1.
- JOHNSON, J. T. (1987): *The Quest for Peace*. Princeton: Princeton University Press,
- KALANTZIS, G. (2012): *Caesar and the lamb: Early Christian attitudes on war and military service*. Eugene: Cascade books.
- KEMP, G., FRY, D. P. (2005): Preface. In: G. Kemp – D. G. Fry (ed.): *Keeping the peace: Conflict resolution and peaceful societies around the world*. New York: Routledge.
- KOLAKOWSKI, L. (2000): *Malé prednášky o veľkých problémoch*. Bratislava: Kalligram.
- KONIAR, I. (2011): *Tradícia spravodlivej vojny. Teória alebo teórie?* Ružomberok: Verbum.
- MURNION, W.E. (2007): A postmodern view of just war theory. In: S. P. Lee (ed.): *Intervention, terrorism and torture*. Dordrecht: Springer, s. 23 – 40.
- NOVOTNY, D. D. (2007): What is terrorism? In: Edward V. Linden (ed.): *Focus on terrorism*. 8th volume. New York: Nova Science Publishing
- OREND, B. (2006): *The morality of war*. Peterborough: Broadview Press.
- ROXBOROUGH, I., 2006. „The new American warriors“. In: *Theoria*. Roč. 53, č. 109, s. 49–78.
- SLIM, H. 2007. *Killing civilians*. London: HURST Publishers Ltd.
- SUTOR, B., 2014. *Od spravodlivej války k spravodlivému míru. Etapy a šance procesu dejinného poučení*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- VITORIA, F. (1991): Political writings. In: A. Pagden – J. Lawrance (eds.): *Cambridge texts in the history of political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALZER, M. (2006): *Just and unjust wars*. New York: Basic books.
- WALZER, M. (2004): *Arguing about war*. New haven: Yale University Press

doc. Mgr. Lukáš Švaňa, PhD.

Inštitút etiky a bioetiky

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

e-mail: lukas.svana@yahoo.com

TEÓRIA A PRAX U JANE ADDAMSOVEJ

THEORY AND PRACTICE WITH JANE ADDAMS

Michaela Tóthová

Abstract: *In her contribution, the author deals with the philosophy of Jane Addams. This representative of the feminist ethic of care brings to philosophy her view of theory and practice, their mutual and necessary connection. By distinguishing between theory and practice, he emphasizes the importance of experience as a prerequisite for learning. Thanks to her own experience with social care practice as the founder of Hull House, she subsequently defines the relationship between theory and practice. The aim of this post is to bring this definition closer as well as the thoughts of this representative.*

Keywords: *Theory and practice – Experience – Learning*

Úvod

V dejinách západného myslenia sa ukrýva mnoho významných osôb, ktoré sa zaslúžili o rozvoj ľudskej spoločnosti, a pritom ich dnes veľa ľudí nepozná. Takéto osobnosti bojovali svojimi myšlienkami a prácou za to, aby sa ľudia mali lepšie a boli vypočuté ich potreby. Jednou z týchto osobností je aj Jane Addams, významná postava z prostredia sociálnej práce a filozofie v USA, ktorá celý svoj život zasvätila pomoci ľuďom. Vďaka jej práci sa ľudia cítili vypočutí, vnímaní a neprihliadaní a rozhovormi s nimi dokázala reagovať na potreby spoločnosti a usilovať sa o jej zmeny. „*Ako inšpiratívna osobnosť, bola jednou z najviac obdivovaných amerických žien, ktorej názory boli široko diskutované, no dnes ju pozná len niekoľko ľudí. Vďaka jej písaniu a prejavom pôsobila ako hlas sociálnej vízie, humanitárnej pomoci a svetového mieru*“ (Hallwas 2019, s. 26) Hoci nie je často považovaná za filozofku (v jej dobe bola vnímaná skôr ako sociálna pracovníčka a reformátorka), jej súčasníci vnímali jej prínos ako v oblasti filozofie, tak aj tej sociálnej. Svojimi myšlienkami ovplyvnila a bola aj spätne ovplyvnená najmä predstaviteľmi amerického pragmatizmu (J. Dewey, W. James). Práve aj do oblasti pragmatizmu zaradzujeme jej filozofiu, ktorá poukazuje na podľa nej významné a dôležité prepojenie teórie a praxe.

Teória a prax v Hull House

Jane Addams videla nevyhnutné prepojenie medzi teóriou a praxou. Prax, alebo lepšie povedané skúsenosť, z jej pohľadu predchádzala teóriu. Vďaka praxi formovala teórie, ktoré

opätovne aplikovala do praxe. Tak dokázala overiť ich využitie a flexibilne reagovať a vykonať prípadné zmeny. Prax podľa nej predchádza teóriu a formuje ju. Všetky jej skúsenosti, práca a vďaka nim následná teória, vychádzala z jej najúspešnejšieho projektu – Hull House. Preto považujeme za potrebné, aby sme si ozrejmili, čo to vlastne Hull House je a akú úlohu zohráva v živote Jane Addamsovej.

Jane Addamsová hľadala spôsob, ako by mohla pomáhať ľuďom. Rozhodla sa preto študovať medicínu, avšak kvôli zdravotným problémom musela štúdium zanechať. Následne začala hľadať nový spôsob, ako by sa mohla venovať tomu, čo ju najviac naplňa – pomoci druhým. Spolu so svojou priateľkou Ellen G. Starr cestovala do Európy a hľadala inšpiráciu. Tú našla v Londýne, kde navštívila Toynbee Hall.¹ Inšpirovaná touto návštevou sa rozhodla spolu s priateľkou založiť podobný koncept aj v Chicagu. V roku 1889 otvorili Hull House (názov podľa staviteľa domu – Charlesa Hulla), ktorého cieľom bolo „*poskytnúť centrum pre sociálny život, zavedenie a udržanie vzdelávacích a filantropických podnikov a vyšetriť a zlepšiť podmienky industriálnych oblastí v Chicagu*“². Bol otvorený v oblasti, kde sa schádzali talianske, nemecké, poľské, ruské a české komunity.

Na začiatku bol Hull House len kultúrnym centrom. Návštevníci mohli zavítať do rôznych klubov, knižnice, divadla, kina, jazykovej školy, na ihriská, navštíviť pracovné a sociálne poradenstvo, pridať sa do rôznych športových družstiev či navštevovať remeselné kurzy.³ Postupne začali pracovníci Hull House „*poskytovať dennú škôlku, prijali týrané ženy, starali sa o slobodné matky, pomáhali ľuďom s právnou pomocou, vydávali lieky, vytvárali sídla pre slobodné pracujúce ženy, poskytovali obedy pre deti, asistovali starším a pomáhali matkám v oblasti výživy*“ (Hallwas 2019, s. 26). To, čo komunita potrebovala, Hull House poskytoval. Postupne sa stal takým obľúbeným, že už v druhom roku prevádzky, poskytoval služby až dvetisíc ľuďom týždenne.

Okrem týchto služieb, takisto robila Jane Addams so svojimi spolupracovníčkami rôzne výskumy, aby mohla zvýšiť kvalitu služieb a zamerať sa na konkrétne potreby ľudí žijúcich v danej oblasti Chicaga. „*Iniciovali programy, ktoré sa zameriavali na problémy ako zlé pracovné podmienky, podvýživa, nízke mzdy, nevyhovujúce hygienické podmienky, nedostatočná zdravotná starostlivosť, ale aj na ďalšie ťaživé sociálne javy*“ (Bosá 2013, s.20). Výsledky týchto programov však neostávali len pre ich vlastné použitie, ale vďaka nim tlačili na vládu,

¹ Toynbee Hall bola komunita mladých chlapcov, ktorí pomáhali a bývali s chudobnými ľuďmi v Londýne.

² Jane Addams – Biographical. NobelPrize.org. Nobel Prize Outreach AB 2023. Thu. 23 Mar 2023.

<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1931/addams/biographical/>

³ Spracované podľa Bosá (2013)

aby presadili legislatívne zmeny. Ich práca prinášala ovocie, keďže sa zaslúžili napríklad o „*zákaz detskej práce, zavedenie povinnej školskej dochádzky, právnu ochranu žien a detí, ale i vznik prvého súdu pre mladistvých v USA*“ (Bosá 2013, s. 20). Ako dopĺňajú Daynes a Longo (2004, s.7) *Hull House vytvoril prvé verejné ihrisko v Chicagu, prvú materskú školu, hodiny občianstva, hodiny angličtiny a múzeum práce. Všetky tieto činnosti mali zo svojej podstaty za cieľ konať dobro.*“ Vďaka tomu, že mnoho rozličných ľudí mohlo využívať mnohé služby, vytvárali si medzi sebou vzťahy, spriatelili sa, rozprávali sa. To umožnilo ako ľuďom pracujúcim v Hull House, tak aj jeho návštevníkom získavať skúsenosti s prácou a názormi iných ľudí. Výsledkom bolo obohatenie ich skúsenosti a poznania.

Veľkou výhodou tohto centra bola možnosť reagovať na aktuálne potreby ľudí. Jeho flexibilita ako vo svojich cieľoch a organizačnej štruktúre mu umožnila poskytovať služby priebežne, postupne a rôzneho druhu. Celé jeho fungovanie a aktivity boli postavené prevažne na rozhovoroch s obyvateľmi Hull House a v neskoršej dobe aj so širším susedstvom. Vďaka týmto rozhovorom pracovníci centra zisťovali, či ľudia potrebujú, čo sa im páči alebo čo by zmenili na fungovaní Hull Housu (Jane Addamsová dávala obyvateľom centra možnosť zúčastňovať procesu fungovania centra, kde ich informovala o jeho činnosti a ponúkla im priestor na vyjadrenie svojich potrieb). Vďaka tomu sa ukázalo, že nie všetky programy sú úspešné a na základe rozhovorov boli potom buď zmenené alebo zrušené. „*Schneiderhan (2011, s. 609 in Antanavičiūtė 2023, s.87) poznamenáva, že diétna kuchyňa ponúkajúca zdravé jedlá bola taká nepopulárna, že musela byť zatvorená a nahradená kaviarňou, ktorá poskytovala viac potrebný priestor na rozhovory a oddych.*“ Na základe toho môžeme konštatovať, že v zásade aj veľmi dobrá a pokroková idea sa nemusí v praxi osvedčiť a teda teória musí reflektovať a rešpektovať prax. „*Hull House bol obzvlášť vhodný pre takéto experimentálne projekty, pretože sa mohol rýchlo prispôsobiť a zmeniť svoje metódy fungovania (Gross 2009, s. 86-7) a jediná vec, ktorej sa možno obávať, je, že stratí svoju flexibilitu, svoju schopnosť rýchlej adaptácie, svoju pripravenosť zmeniť svoje metódy tak, ako si to vyžaduje prostredie*“ (Addams 1910, s. 63).⁴

Prax skúsenosti

V Hull House získavala Jane Addams všetky svoje skúsenosti a poznatky. Tie následne sformovala do svojich teórií. Všetko čo zažila spísala do svojich diel, v ktorých opísala vzťah medzi teóriou a praxou. „*Identifikácia Jane Addamsovej ako filozofky si vyžaduje oceniť*

⁴ Antanavičiūtė, M. (2023), s.88

dynamiku medzi teóriou a konaním, ktorá sa odráža v jej písaní.“⁵ Skúmaním a objasňovaním „vzťahu medzi teóriou a praxou v sociálnej práci, Jane Addams demonštruje, že teória v praxi často zlyháva a prax nemožno zredukovať na aplikovanú teóriu (Eldøena, Jørgensenb, Normannc, Aamodtd 2017, s. 232). Opätovne teda zdôrazňuje, že je dôležité, aby sme teóriu (vyvodenú z našich skúsenosti), opätovne overovali v praxi, čo nám otvorí možnosť meniť, zlepšovať a obohacovať teóriu o stále nové poznatky. To využívala aj ona sama, kedy sa snažila všetky svoje poznatky zo svojich vlastných skúseností a experimentov v Hull House prepojiť so všeobecnými teóriami a dospieť ku zmenám v spoločnosti. „Podľa Addamsovej vznikli najpresnejšie a najužitočnejšie teórie v praxi, kde ľudia zápasili s riešením konkrétnych problémov. Teória si nevyžadovala nejaký druh profesionálneho zásahu, ale možno ju nájsť v každodennom živote a praxi ľudí – v konceptoch a myšlienkach, ktoré používali na to, aby dávali zmysel ich svetom. Týmto spôsobom existoval potenciál rozvíjať teóriu v praxi a pre prax“ (Del Sesto 2022, s. 3).

V nasledujúcej časti zmienime príklady, ako Addams využívala poznatky, ktoré získala do zo svojej praxe na zlepšenie podmienok ľudí v spoločnosti. Opätovne sa prostredníctvom rozhovorov s členmi Hull Housu dozvedela, majú záujem rozprávať sa o politických a spoločenských problémoch a zmätkoch súčasnej doby. Riešením bolo pre ňu zavedenie týždenných stretnutí pre obyvateľov, na ktorých ľudia zdieľali svoje problémy, starosti a nejasnosti.

Keďže Hull-House vznikol v chudobnejšej oblasti, vyskytovala sa tu aj vysoká kriminalita mladistvých. Preto zaviedla Women's Club, ktorý sa medzi svojimi mnohými snahami zameral aj na riešenie aj tohto problému. Vďaka svojim možnostiam prizvala odborníkov, aby im porozprávali o aktuálnych problémoch týkajúcich sa potrieb chicagských detí a tým napomohli, ku zníženiu miery kriminality a ku zvýšeniu schopnosti využívať potenciál daných detí. Rovnako prospešným bolo aj zavedenie Jane Clubu. Ten sa zameriaval na pomoc slobodným pracujúcim matkám. Keďže Hull Hous poskytoval aj škôlku, Jane Addamsová využila príležitosť a viedla rozhovory s mamičkami, ktoré deti prinášali. Vďaka týmto rozhovorom sa dozvedela, že týmto mamičkám pomôže, ak im zabezpečí izbu, stravu, teplo, svetlo a umývacie zariadenia. To všetko poskytoval Hull House za tri doláre na týždeň (sama Addamsová platila každej žene v Jane Clube prvý mesiac). Takáto pomoc dodala ženám pocit nádeje a možnosti, ktoré v ich živote chýbali, a touto nádejou sa posilnila štruktúra

⁵ HAMINGTON, M. (no date) Jane Addams, Internet encyclopedia of philosophy. Dostupné na: <https://iep.utm.edu/addamsj/> (Dátum návštevy: 11. novembra 2023).

komunity.⁶ Veľmi významnou súčasťou bolo aj Labor Museum. V tomto múzeu pracovali staršie ženy z rôznych kultúr, kde prezentovali svoje zručnosti. Skrze tento projekt ich deti, ale i ostatní ľudia mali možnosť spoznať ich kultúru, talenty a remeslá. *„Bola to revolučná myšlienka, ktorá sa pokúšala vytvoriť alternatívu k odcudzujúcej práci, ktorá bola nútená novým imigrantom v Spojených štátoch. To pomohlo aj deťom vidieť prínos a talent svojich rodičov imigrantov“* (Daynes, Longo 2004, s.8).

Ďalším dôležitým prínosom Jane Addamsovej je teória o chápanom poznaní (ang. *sympathetic knowledge*). Hamington (n.d.) nám ponúka jeho definíciu, kedy toto poznanie vnímame *„ako myšlienku, že ľudia sa môžu naučiť o druhých v pojmoch, ktoré presahujú výrokové poznanie (ang. propositional knowledge), to znamená, že poznanie sa získava nielen učením sa faktov, ale aj otvorenosťou voči prevratným znalostiam (ang. disruptive knowledge). Poznanie môže byť prevratné v tom zmysle, že nové informácie môžu zmeniť vnímanú skúsenosť a chápanie človeka.“* Ide teda o to, že moja skúsenosť spôsobí, že sa moje poznanie zmení až tak, že sa dokážem stotožniť človekom alebo životom, ktorý som odmietala, odsudzovala z dôvodu, že som ho nepoznala. Práve v Hull House vytvorila priestor, kde sa ľudia navzájom zoznamujú, získajú skúsenosti s druhými osobami, s rôznymi situáciami. Tým pádom, sa dokážu lepšie v cítiť do druhých, búrajú medzi sebou bariéry odmietania a vytvárajú si priateľské vzťahy. Jane Addamsová vyzdvihovala to, že pri takomto poznávaní je dôležitá prítomnosť jej účastníkov, vďaka čomu budú vzťahy medzi nimi skutočné, nie len prostredníctvom predstavy o niekom inom. *„Fyzická prítomnosť a ochota zamerať sa na bežné potreby umožnila ľuďom z rôzneho sociálneho prostredia interagovať, porozumieť, a nakoniec sa aj starať jeden o druhého“* (Hamington 2014). Vďaka takejto prítomnosti si rezidenti Hull House získali dôveru a dôveryhodnosť návštevníkov, ktorí u nich hľadali pomoc. *„Vzájomný rešpekt, vzájomná tolerancia, dávanie a prijímanie, zdieľanie skúseností – to je jediný možný spôsob, ako môžu ľudia uspieť pri realizácii toho experimentu, na ktorom sa všetci zúčastňujú..., t. j. na takom spoločnom živote, v ktorom je život každého najprospešnejší v najhlbšom zmysle slova preňho samotného a najužitočnejší pre utváranie individuality druhých“* (Dewey 1925 – 1953 in Višňovský 2012, s. 29). Touto vzájomnou fyzickou prítomnosťou sa ľudia cítili viac videní, vnímaní a vypočutí. *„Addams hovorí, že čím viac rozličných skúseností s ostatnými, tým viac informácií budeme mať pre našu predstavivosť, čím si vytvoríme možnosť lepšieho pochopenia na sympatizovanie s nimi“* (Hamington 2014). Máme si budovať a získavať širokú

⁶ Spracované podľa Schneiderhan (2013)

škálu skúseností a tým sa budeme ľahšie vedieť vcítiť do druhých a vnímať ich potreby a problémy.

Ďalším z príkladov, ako skúsenosti Jane Addamsovej ovplyvnili jej teórie, je aj jej ponímanie demokracie. Na základe skúsenosti dospela k nasledovnému (Mostajir 2021):

1. demokracia nie je neživá politická inštitúcia – ale črta ľudskej činnosti – nie je postačujúce, aby sa demokracia zúžila len na existenciu určitého systému hlasovania, pričom účasť občanov sa zredukovala na vyplnenie hlasovacieho lístka raz za niekoľko rokov. Demokraciu bolo potrebné rozšíriť nad rámec oddeleného „politického“ sektora do všetkých oblastí ľudskej činnosti.
2. demokracia nie je ani „sentiment“ ani „viera“, ale „pravidlo života“ - zatiaľ čo demokracia bola založená na určitých princípoch alebo presvedčeniach, ako je sloboda prejavu a združovania, jej skutočná existencia sa odohrávala v zvyčajných interakciách a vzťahoch medzi ľuďmi v spoločnosti – snažila sa tieto princípy rozšíriť do každodenného života.
3. tieto dispozície a zvyky mali byť konštituované neustálym „miešaním“ skupín a následným oboznámením sa s „diverzifikovanou ľudskou skúsenosťou.“ Kým bola spoločnosť stratifikovaná a sociálne segregovaná – na bohatých a chudobných, továrnikov a robotníkov, Američana a prisťahovalca, bieleho a čierneho – Addams tvrdila, že realizácia demokratickej spoločnosti je nemožná. „Ak „vidíme veľkosť bremena iných“, je pravdepodobnejšie, že budeme mať liberálny a priaznivý postoj k reformným snahám, ktoré sa uskutočňujú v ich mene.“

Túto svoju koncepciu vysvetľuje na príklade charitatívnej práce demonštruje. Hovorí, že často sa stretávala s charitatívnymi pracovníkmi, ktorí sa považovali za tých, ktorí robia dobro, keďže pomáhajú chudobným rodinám. Neuvedomovali si však to, že oni prichádzajú zo svojich životov v bohatých rodinách, so svojimi presvedčeniami a názormi a nezaoberali sa tým, čo naozaj chudobní ľudia potrebujú. Mali určité očakávania, čo takýto ľudia chcú. Nesnažili sa však mať s týmito ľuďmi skúsenosť v zmysle rozhovoru, kde by ich potreby naozaj zisťovali. Mali tendenciu presadzovať svoje vlastné hodnoty strednej triedy – šetrnosť a umiernenosť. Mohli byť presvedčení, že chudobné mladé ženy nepotrebujú lepšie oblečenie, mali by sa obliekať lepšie. No nezažili skúsenosť týchto žien, ktorá hovorila, že sú často posudzované práve podľa ich oblečenia. *„Aby sme ľuďom skutočne pomohli, prvým krokom musí byť zdieľanie ich skúseností a pochopenie ich životov, kultúr, potrieb a túžob. To je hlavný dôvod, prečo Addams viedla reformné práce priamo z Hull House. Ženy v Hull House bývali v rovnakej štvrti ako ľudia, ktorým ponúkali služby, a tak sa demokraticky zoznámili so skúsenosťami svojich*

susedov“ (Mostajir 2021). Snažili sa teda ľudí inšpirovať, aby sa zaujímali o druhých, vnímali ich potreby. Na druhej strane aj zdôrazňovali, že je dôležité aj vzdelávanie ľudí, aby si našli svoj hlas, vnímali svoje vlastné skúsenosti a dokázali si nájsť svoje miesto v spoločnosti. Ako dopĺňa Mostajir (2021) „*podľa všetkého bola Jane Addams veľká vizionárka v demokratickej filozofii. Rozšírila demokraciu z jej úzkej definície ako politickej štruktúry na každodennú prax, ktorá prenikla do umenia, sociálnych reforiem, priemyslu, vzdelávania a všetkých oblastí ľudskej interakcie.*“ Naším cieľom by malo byť presadenie princípov demokracie do celého nášho každodenného života. Vďaka tomu dokáže s ostatnými nadviazať dôverné, vzájomné vzťahy podporené a založené na vzájomnými skúsenosťami, ako s ľuďmi, tak aj so životnými situáciami.

ZÁVER

Jane Addams sa pričinila o to, aby sme vnímali prepojenie teórie a praxe, založenej na demokratických princípoch ešte tesnejšie v našich životoch. Na rôznych príkladoch poukázala, že takéto prepojenie je na mieste a je veľmi dôležité, aby sme dokázali dospieť k takým záverom, ktoré budú prospešné ako pre nás samých, tak aj celkovo pre spoločnosť. Cieľom tohto príspevku bolo priblížiť život, aktivity a filozofiu Jane Addamsovej, ktorú sme demonštrovali na rôznych príkladoch. Vďaka nim je jednoznačne vidieť, že prax založená na skúsenostiach má význam aj pre teóriu, aj pre ďalšiu prax.

Literatúra

- ANTANAVIČIUTÉ, M. (2023). Jane Addams's Feminist Pragmatism and International Political Thought. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XV (1) [Online]. Dostupné na: <http://journals.openedition.org/ejpap/3234> (Dátum návštevy: 27. Septembra 2023). DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.3234>
- BOSÁ, M. (2013). *Feministické korene sociálnej práce*. Prešov: Filozofická fakulta PU, 86 s.
- DAYNES, G. & LONGO, N. (2004). Jane Addams and the Origins of Service-Learning Practice in the United States. *Michigan Journal of Community Service Learning*, 11, 5–13. Dostupné na: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/jane-addams-and-the-origins-of-service-learning-practice.pdf?c=mjcs&idno=3239521.0011.101;format=pdf> (Dátum návštevy: 05. Novembra 2023).
- DEISESTO, M. (2022). *Remaking the social: Dialogical, creative, and co-operative capacities of thought at hull house*, in Lockton, D., Lenzi, S., Hekkert, P., Oak, A., Sádaba, J., Lloyd, P.

- (eds.), DRS2022: Bilbao, 25 June - 3 July, Bilbao, Spain.
<https://doi.org/10.21606/drs.2022.289>
- ELDØEN, T. et al. (2017). Social Work in Light of Jane Addams. *Sociology Study*, 7(4), s. 223–233. doi:10.17265/2159-5526/2017.04.005.
- HALLWAS, J. (2019). Forgotten voices from Illinois history. Jane Addams: A great Illinoisan whose vies should be remembered. *Illinois Heritage*, 22 (5). Dostupné na: <https://www.historyillinois.org/Portals/HistoricalSociety/Jane%20Addams.pdf> (Dátum návštevy: 05.novembra 2023).
- HAMINGTON, M. (no date) *Jane Addams*, Internet encyclopedia of philosophy. Dostupné na: <https://iep.utm.edu/addamsj/> (Dátum návštevy: 11. novembra 2023).
- HAMINGTON, M. (2004). *Embodied care Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and feminist ethics*. Urbana: University of Illinois Press.
- HAMINGTON, M. (2022). Jane Addams. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/addams-jane/> (Dátum návštevy: 23. septembra 2023).
- Jane Addams – Biographical. NobelPrize.org. Nobel Prize Outreach AB 2023. Thu. 23 Mar 2023. <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1931/addams/biographical/>
- MOSTAJIR, P. (2021) Jane Addams and deep democracy. *Woman is a Rational Animal*. Dostupné na: <https://womanisrational.uchicago.edu/2020/12/08/jane-addams/> (Dátum návštevy: 05. novembra 2023).
- SCHNEIDERHAN, E. (2013) Rorty, Addams, and Social Hope. *Humanities*, 2(3), 421–438.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2012) Panrelationism As the Ontological Basis of the Ethics of Altruism and Reciprocity. *Filozofia* 67, (1), s. 26. doi:10.3390/h2030421.

Mgr. Michaela Tóthová

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Moyzesova 9, 040 01 Košice

e-mail: michaela.tothova1@student.upjs.sk

TRETIA ČASŤ

HRANICE A HRANIČNÉ SITUÁCIE V ĽUDSKEJ EXISTENCII¹

BOUNDARIES AND BOUNDARY SITUATIONS IN HUMAN EXISTENCE

Tomáš Pružinec

Abstract: *The boundaries are a necessary part of human existence. They both open and close, expand and contract human beings. The tendency to eliminate boundaries altogether and not have them is as dangerous as having boundaries and building boundaries without a boundary. Man's existence is thus in a moving contradiction between what is in front of the boundary and what is behind the boundary. Isn't it precisely the boundaries and boundary situations that make man dynamic? Is it not precisely the "existential shoreline" and the "being of the extreme" that is the very life-space in which man realizes himself as an open existence? The paper does not pretend to answer the question "What are limits?", although it evokes it. Its aim is to try to highlight the area of the function of boundaries – that is, to conceive of boundaries in terms of their positive purposefulness.*

Keywords: *Boundaries – Existence – Being – Man – Emptiness – Pavol Stauss*

ÚVOD

Nedávne a súčasné civilizačné premeny nás vrhajú do nových a rýchlych sociálnych a antropologických fenoménov, ktoré, zdá sa, nestíhame uchopiť. Sme svedkami odbúravania geografických hraníc (Schengenský priestor, EU, Africká únia, rôzne globálne pakty), odbúravania ekonomických hraníc (globálne obchodovanie, holywoodska verzia života, turbokapitalizmus), odbúravania ekologických hraníc (prekračovanie fungovania zemskeho systému, rabovanie prírody, klimatická bezbariérovosť), odbúravania antropologických hraníc (plasticko-estetické premeny v medicíne, gender pokusy a gender avantúry) a pod. Tieto rýchle premeny nás čoraz viac motivujú ku kladeniu si otázok, k reflexii a k zaujatiu stanovísk, zvlášť vtedy, ak sa tieto premeny pretavujú do odbúravania, resp. spochybňovania hraníc, a to aj tých antropologických. Je preto oprávnené sa spýtať, či je človek bezhraničné bytie, alebo či je človek s hranicami, ktoré má prekračovať. A potom, aké hranice máme na mysli?

Vychádzame z presvedčenia, že hranice sú prirodzenou súčasťou ľudskej existencie. Človeka otvárajú aj uzatvárajú, rozširujú aj krpatia. Tendencie úplne eliminovať hranice a nemať

¹ Tento príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0279/23 s názvom Ako myslieť svet? Limity myslenia sveta vo filozofii dejín.

ich, sú rovnako nebezpečné, ako hranice mať a bezbreho stavať. Existencia človeka je teda v pohybovom rozpore medzi tým, čo je pred hranicou, a tým, čo je za hranicou. Na mieste je teda otázka, či to nie sú práve hranice a hraničné situácie, ktoré človeka dynamizujú. Nie je to práve „existenčná brehovosť“ a „bytie krajnosti“ práve tým životným priestorom, v ktorom sa človek uskutočňuje ako otvorená existencia? V príspevku nebudeme mať ambíciu odpovedať na otázku „Čo sú hranice?“, aj keď ju budeme evokovať, no bez patričnej hĺbky. Skôr sa pokúsime zvýrazniť oblasť funkcie hraníc – teda ponímať hranice v zmysle ich pozitívnej účelnosti.

TRENDY ODMIETANIA HRANÍC AKO PREJAV POSTMODERNÉHO ZBOŽSTVOVANIA

Zdá sa, že odmietanie hraníc sa v súčasnej dobe stalo trendovým. Posúvanie hraníc, ich prekračovanie, alebo ich odbúravanie sa akoby stávalo devízou jednotlivcov, postmoderným zbožstvom osoby človeka. Ten, kto vie hranice posúvať, prekračovať a odbúravať, sa považuje za silného a stáva sa vzorom, ku ktorému treba vzhliadať. Naratívny umeleckého priemyslu lietajúceho človeka v karikatúrnej podobe holywoodskeho science-fiction superhrdinu *Supermana*,² človeka prekonávajúceho všetky hmotné i duchovné hranice v zmysle seriálového kyberfilmu *Matrix*,³ či naratívny o človekovi bezbreho sa rodiaceho a rovnako bezbreho umierajúceho v zmysle ideologicko-mysteriózneho filmu *Tajomstvo a zmysel života*,⁴ robia z človeka metafyzicko-antropologickú atrapu, ktorá môže všetko dosiahnuť, všetko obsiahnuť, všetko preletieť, teda že môže transcendovať akékoľvek hranice. Zdá sa, že postmoderná vízia ľudskej existencie sa stáva karikatúrnym obrazom dávnych mytológií, na ktoré si netrúfala ani filozofická antika. Treba priznať, že virtuálna realita bezhraničného bytia uvrhla človeka do siete, v ktorej sa stále viac a viac zamotáva. Mediálne vykorenenie ľudskeho tvora z reality a jeho bezhraničné zbožstvom sa stalo silnejším a prítlačivejším než potreba nastavenia hraníc bezbrehému rabovaniu ľudskosti, ktoré sa v starostlivosti o planétu spredmetňuje v seba zničujúcom prekračovaní hraníc ekológie, vo vzdelávaní prekračovaním hraníc ľahostajnosti k čoraz viac sa rozširujúcej polovzdelanosti, a v politike a v ekonomike prekračovaním hraníc ľudskej dôstojnosti, ktorá je len politicko-právnou kulisou. Okrem mediálneho vykorenenia ľudskeho tvora z reality treba zdôrazniť aj planetárne vykorenenie zo Zeme, kedy človek prestal rešpektovať jej hranice a surovo ignoruje potrebu planetárnych hraníc. Človek svojou neekologickou bezhraničnosťou spôsobil zmenu klímy a integritu biosféry až do takej miery, že ľudská spoločnosť bude musieť čeliť rizikám, s ktorými ľudstvo nemalo doposiaľ žiadne skúsenosti

² Réžia Richard Donner, scenár Mario Puzo – Robert Benton – David Newman, Spojené kráľovstvo/USA/Kanada/Francúzsko (1978).

³ Réžia a scenár Lana (Larry) Wachowski a Lilly (Andy) Wachowski, USA/Austrália (1999).

⁴ Réžia a scenár Petr Vachler, Česko (2023).

(Horyna, Šťáhel 2023, s. 13). Virtuálny parasuperman sa tak stal nadplanetárnym parahrdinom a zdá sa, že tejto mylnej identite uveril. Ako keby si ľudská bytosť zvykla na patologické podvody na seba samej, ba dokonca ich vyhľadávala a tvorila ich ako umelecké diela.

Postmoderný človek začal odmietať hranice, a tým sa začal klamať. Nechce byť tým, čím je. Už nie je robotníkom, je operátorom výroby, už nie je predavačom, je asistentom predaja, už nie je statkárom, je farmárom, už neumiera, ale bezbrehovo žije, už neslabne, ale je až nadpozemsky silný, už nestarne, ale sa telesne prepoďstatňuje. Nechce byť tým, čím autenticky je, ale umelo hľadá pseudoalternatívy a posúva hranice k seba zbožšteniu. Povedané nietzscheovsky, človek si vyklamal skutočnosť a pripravil ju o jej cenu, jej zmysel, jej pravdivosť (Nietzsche 2004, s. 5, čl. 2). Zdá sa, že mať hollywoodsky štatút postmoderného zbožštenia je pre súčasného človeka prijateľnejšie a vyzývavejšie, než byť ohraničeným cestovateľom na planéte Zem a poctivým filozofickým skúmateľom zmyslu svojej existencie vo veľkej hviezdnej sústave zvanej Galaxia.

OTÁZKY FILOZOFICKEJ REFLEXIE STÁLE V HRE

Vo vyššie načrtnutých nedávnych a najmä súčasných civilizačných premenách⁵ by si filozofická antropológia mohla klásť provokujúce otázky, a to aj tie, ktoré idú mimo trendu. Nie je to práve „existenčná brehovosť“ a „bytie krajnosti“ práve tým životným priestorom, v ktorom sa človek uskutočňuje ako otvorená existencia? Nie sú to práve hranice a hraničné situácie, ktoré človeka dynamizujú a v ktorých sa odohráva existenčný zápas? Takisto je namieste sa až triviálne spytovať na zdanlivo banálnu otázku: Je jestvovanie hraníc vôbec potrebné? Vychádzame z presvedčenia, že jestvovanie hraníc má (minimálne) dva významy.

Prvý význam je v tom, že hranicami človek je a zároveň sa stáva individuálnou bytosťou. Ľudská existencia sa zvecnieva, či skôr zbytosťnieva v hraniciach. Hranice tvoria formu ale i jadro vlastnej identity človeka. Sú to konštitutívne mechanizmy, ktoré tvoria paradigmu a gramatiku vlastného ja. Človek bez hraníc je existenciálnou stratenosťou a vykoľajuje sa zo života. Ak sa niekde rodí a stanovuje antropológická subjektivita, ak sa niekde uskutočňuje vzťahovanie sa k sebe samému a prekonávanie seba samého, tak je to práve v hraniciach a v hraničných situáciách.

Druhý význam je v tom, že človek sa vo vlastných hraniciach zvýznamňuje. Už tým že jestvuje, sám sebe je hodnotovou sebatvorbou. Človek je už svojou vlastnou autonómiou hodnotou. Hranice tak vytvárajú autonómiu bytia, a tým aj životný obsah, ktorý je hodnotný.⁶ Osoba človeka

⁵ Pod súčasnými civilizačnými premenami nemáme na mysli len technologické premeny alebo len sociálne premeny, napr. v zmysle „rozvráteného spoločenského poriadku“ a „veľkého rozvratu“, v ktorom sa podľa Yoshihira Francisa Fukuyamu nachádza súčasný postmoderný svet (Fukuyama 1999), ale premeny širšieho rozpätia – napr. kultúrneho, antropológického a pod.

⁶ V zmysle filozofickej antropológie tu možno hovoriť aj o negatívnom prekračovaní hraníc. Ako príklad uveďme utekanie od seba samého. Možno tým, čím človek dnes trpí je to, že uteká sám od seba, od svojej samoty, čím je

je konkrétna a historická, neopakovateľná a jedinečná, a preto ju možno považovať za udalosť svetového významu, v ktorej sa odohráva jedinečný príbeh. Príbeh, ak je príbehom človeka, sa však odohráva v hraniciach. Hranice tiež spomaľujú a zastavujú. Zastaviť sa a kontemplovať životný obsah je súčasťou existencie človeka. Nie keď sa život prežíva, ale keď doňho človek vstúpi a urobí s ním pokus. To je však možné len v hraniciach a v hraničných situáciách.

V súvislosti s významovosťou hraníc uvedme postoj slovenského mysliteľa Pavla Straussa, ktorý sa vo svojich filozofických úvahách *Všetko je rovnako blízke i daleké* tiež zaoberal dôvodom hraníc a ich potrebnosťou. Hranice označil metaforicky za „príznak našej ľudskosti“. Jeho reflexia cieľi potrebu hraníc, ktoré sú „záchranou pred nebytím“: „Prvý a večný zákon sveta je – zákon ohraničenia, zákon konečnosti, hlavný príznak našej ľudskosti. Princíp hranice, organizácie, prehľadu, princíp súladu umeleckej tvorby a predmet neustálych útokov toho najlepšieho, ale aj toho najpekelnejšieho v človeku“. [...] „Stvoriť, stmeliť v tvar – znamená zachrániť pred nebytím, t. j. bytím v chaose. Všetko, čo je, je teda vliate do koryta, do hraníc života, a tým je. Pri každej forme vzbury hrozí nebezpečenstvo, že z toho koryta vypadneme. Život a hranice sa teda podmieňujú navzájom. Ale ako každý fakt a pojem aj tento sa naštrbil“ (Strauss 2009, s. 22). Podľa Straussa sme „stmelení v tvar“, a tým sme zachránení pred nebytím. Staussovo „stmelenie v tvar“, teda ohraničenosť bytia, je však artikulovaná kategóriou života. Život – existencia dáva stmeleniu v tvar silný atribút dynamiky. Pravdepodobne by Strauss súhlasil s našim postojom, a to, že paradigmatou človeka je skutočnosť, že človek ako živá kategória je dynamické a procesuálne bytie. Vyjadrené metaforicky, človek je príbeh, ktorý sa dotvára. Je príbehom už len svojou existenciou, ale aj preto, že život je dramatický – človek prežíva existenčný zápas. Človek rastie a krpacie, stáva sa a uberá zo seba, dvíha sa a padá, stojí a leží. Zapĺňa sa hodnotami a cieľmi, a na druhej strane zanecháva ich a zbezcieľňuje sa. Človek nie je status quo. Uskutočňuje sa po častiach, na etapy. Tým, že človek naráža na hranice, dynamizuje svoju existenciu. Nie je teda konštitutívne to, či človek pred hranicami ostane, alebo to, či ich prekročí, ale skutočnosť, že je v pohybe. Bez hraníc by nebolo nárazov a teda ani nie pohybu. V tomto zmysle má paradoxne rovnaký význam tak úspech ako aj rezignácia, vstávanie ako aj padanie.

AKÉ BY MOHLO BYŤ PONÍMANIE HRANÍC?

Otázkou zostáva: „Čo sú hranice?“. Ide o normy, mantinely, fixné body, definitívne funkcie, pravidlá, predpisy, zásady, a pod.? Ďalšou otázkou, ktorá ostáva je, „Aké hranice môžeme mať na mysli?“. A potom: „Aké hranice človeka: hranice hodnôt, hranice presvedčenia, hranice poznania?“. Pokiaľ ide o hodnoty, tie človeka napĺňajú, pokiaľ ide o presvedčenia, tie ho usmerňujú

mu sťaženejšie objavovať svoju hodnotu. Preto uteká k inému svetu, ktorý nie je jeho, privlastňuje si ho, a po jeho konzumácii hľadá nový svet. Kolobeh konzumácie sa opakuje a hodnotové vákuum ostáva.

a pokiaľ ide o poznanie, to človek prekonáva. Tu sa natíska ďalšia otázka: „V čom spočíva civilizačná kríza hraníc?“. Možno v tom, že hodnoty sa znehodnocujú, presvedčenia netolerujú, poznanie zneužíva. V tomto stave sa človek riskantne zbožšťuje, stáva sa virtuálnym supermanom a upadá do falošných ilúzií, v ktorých začína tvoriť falošný obraz o sebe: vytvára zo seba superčloveka⁷ alebo nadčloveka (a v tom horšom zmysle – ako už dejiny ukázali – aj svoj náprotivok podčloveka),⁸ technoživočícha, elektronickú biomasu, pseudonadpohlavného tvora, bezbrehého planetárneho rabovateľa prírody, ktorý priam bezhranične „všetko môže, všetko toleruje, všetko prekonáva“. Literárna, filozofická a politická myšlienka ideálnej superiority človeka nie je dejinám a rôznym ideológiám cudzia. V samotnej realite praktického prevedenia sa ukázala ako veľmi neblahá, až tragická, práve v absencii hraníc. Táto superiorita človeka sa spredmetňuje v jeho extrémnej bezhraničnosti, ktorá môže v budúcnosti spôsobiť závažný antropologický chaos. Človek sa stane nekonečnou sférou, kde stred bude všade, a obvod nikde.⁹

Vyššie uvedené otázky však nechávame otvorenými a nezodpovedanými.¹⁰ Od otázok „Čo sú hranice?“, „Aké hranice môžeme mať na mysli?“, sa pokúsime zvýrazniť oblasť funkcie hraníc – teda ponímať hranice v zmysle ich pozitívnej účelnosti.

Pokiaľ ide o funkciu hraníc, tie sa nemusia vnímať ako prekážky, ako uzatvárajúce alebo limitujúce skutočnosti. Z hľadiska funkcionality ich možno vnímať ako priestor konštruktívnej konfrontácie, ktoré rozširuje bytie človeka, samozrejme za podmienky, keď je pevne stanovená autonómia a identita osoby (tu narážame na významovosť hraníc, ktorú sme evokovali vyššie). Hranice teda možno vnímať aj ako obohacujúci stret s iným životným obsahom. Kde sú pevné hranice, tam je možná posúvajúca konfrontácia istoty, autentický dialóg a medzizv'ahovosť. Bezhraničnosť, resp. bezbrehivosť by sme teda mohli ponímať ako antropologickú anarchiu, ktorá robí z človeka boha, ktorému v konečnom dôsledku nemôžeme veriť, lebo ním reálne nie je.

⁷ Alúzia na ideológiu tzv. taviacej nádoby, resp. taviaceho hrnca z divadelnej hry britského spisovateľa a dramaturga Israela Zangwilla „The Melting Pot“, ktorá bola alúziou na etnickú asimiláciu v Amerike, z ktorej mal vziť nadčlovek (angl. superman).

⁸ Alúzia na ideológiu tzv. nadčloveka (nem. Übermensch), ktorú nemecká nacistická ideológia prevzala z filozofie Friedricha Nietzscheho (*Also sprach Zarathustra*) pre označenie svojej predstavy biologicky nadradenej rasy, ktorá sa stala ideovým základom nacistických myšlienok. Nacistická predstava nadradenej rasy následne vytvorila ideu menejcenného človeka (nem. Untermensch) a z toho vyvodila „menejcenných ľudí“ (nem. Untermenschen), ktorí mali byť ovládaní a zotročení.

Nota bene. Nietzsche sa o nadčlovekovi vyjadroval metaforicky. Jeho prototyp nadčloveka „je zmyslom zeme“, ktorého chce „hlásať“ (Nietzsche 1885, čl. 3). Jeho koncepcia je, zdá sa, filozoficko-pragmatická: „Milujem tých, čo nehľadajú najprv až za hviezdami, prečo by mali zaniknúť a obetovať sa, ale sa obetujú zemi, aby sa raz stala zemou nadčloveka.“ (Nietzsche 2002, čl. 4). Nem.: „Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde“ (Nietzsche 1885, čl. 4).

⁹ Túto myšlienku si prepožičiavame zo známej výpovede Blaisa Pascala, ktorý metaforicky popísal viditeľný svet (fran. „le monde visible“) a prírodu (fran. „nature“) ako „nekonečnú ríšu, ktorej stred je všade, jej obvod nikde“ (Pascal 2021, s. 36). Fran.: „C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part“ (Pascal 1671, s. 166).

¹⁰ Limitovanosť tohto príspevku nedovoľuje, aby sme sa týmto otázkam teraz venovali, to však neznamená, umenšenie ich dôležitosti. Otázka „obsahovosti“ hraníc je rovnako relevantná ako otázka ich funkcie.

Spochybňovať hranice alebo ich odmietat', teda znamená kopať hrob svojej vlastnej identity a hodnoty. Kmitočet ľudského jestvovania, antropologické vlnenie medzi pólmi ľudskej existencie, stlačovanie a rozpínanie života, interferovanie vlastného bytia v hraničných situáciách života potrebuje svoju hraničnosť práve pre dynamizovanie svojho bytia. To sa uskutočňuje v pohybovom rozpore tak medzi tým, čo je pred hranicou, ako aj tým, čo je za hranicou. Takto videná skutočnosť postuluje tézu, že hranice môžu mať pozitívne progresívny charakter.

Funkcia hraníc sa môže pretaviť aj v tom, čo by sme mohli označiť ako solidarita bytia. Pod solidaritou vo filozofickej antropológii môžeme rozumieť solidaritu, ktorá znamená „spôsob bytia ľudskej mnohosti“,¹¹ ktorá sa zdieľa. Vo svete ľudského jestvovania sa rozdielnosti môžu ukázať ako obohacujúce skutočnosti práve v hraničnosti bytia. Solidarita bytia sa uskutočňuje v medzivzájomnom dopĺňaní toho, čo konštituuje ľudí, v ich dialogickom obohacovaní, ktoré je hodnotové. Túto skutočnosť vyjadril už spomenutý Pavol Strauss: „Rozdielnosti a hranice boli dané na to, aby sa ľudia a národy dopĺňali, aby si vzájomne nahrádzali to, čo im chýba; aby staviteľ postavil umelcovi, robotníkovi a politikovi dom; aby mu zas oni vyrábali duševné a telesné potreby a v usporiadanom spoločenskom živote zabezpečovali pokojnú a radostnú prácu“ (Strauss 2009, s. 24).

Okrem uvedeného, hranice majú aj svoju konzervatívnu hodnotu. Poriadok, stabilita a udržiavanie continuity toho, čo sa ukázalo a preverilo ako osvedčené, sa fokalizuje práve do brehovosti v zmysle záchytných a oporných bodov, ktoré sú v živote potrebné. Človek bez hraníc je vlastne ako loď bez kompasu, státie bez pevnej pôdy pod nohami.

Vnímať hranice ako niečo, čo ohraničuje zvonka, môže byť aj tým, čo zaisťuje, stabilizuje, kontinuálne udržiava. Ak platí téza Zygmunta Baumana o tekutej modernite (Bauman 2000), teda o neuchopiteľnej dynamickosti neuchopiteľných zmien – kde je ťažko možné uchopiť istoty a rozumieť svetu, pretože spoločnosť je premenlivá, rýchlo pohyblivá, stráda svoje pevné základy a zabúda na ne – potom hraničnosť a brehovosť sa javia aj ako kompas a pevná zem pod nohami. „Skvapalňovanie“ alebo „tavenie“ pevných telies, používajúc slovník Baumana, musí mať aj svoje pevné body, zázemie. Týmto zázemím hranice a brehy rozhodne sú.

ZÁVER

Myšlienky uvedené vyššie formulujeme do nasledovných otvorených uzáverov. Po prvé, hranice človeka – antropologické, biologické, psychologické – sú prirodzenou súčasťou ľudskej existencie. Po druhé, tendencie (vo všeobecnosti) úplne eliminovať hranice a nemať ich, sú rovnako nebezpečné, ako hranice mať a bezbreho ich stavať. Po tretie, existencia človeka sa uskutočňuje v pohybovom rozpore medzi tým, čo je pred hranicou, a tým, čo je za hranicou. Existenciálny

¹¹ Pôvodne bola táto výpoveď aplikovaná na sociálnu oblasť (Bližšie pozri Ciżewska 2007).

rozmer človeka dáva hraniciam zmysel, a naopak, hranice dávajú zmysel existencii človeka. Ten sa v hraniciach uskutočňuje – vo svojom sebatvare sa utvára ako osoba, ktorá v hraniciach stretá druhých a vytvára s nimi dialogický vzťah. Funkcionalita hraníc tak nadobúda pozitívne nasmerovanie: hranice možno vnímať ako priestor konštruktívnej konfrontácie, ktoré rozširuje bytie človeka.

V neposlednom rade ostáva otvorenou ešte ďalšia dôležitá otázka, a to otázka chvenia pevnosti hraníc v ich funkcionalite. Máme na mysli istý hraničný tolerančný limit, ktorý je dôležitý pri stabilite pevnosti. Evokujeme myšlienku Tomáša Halíka, „čo je bez chvenia, nie je pevné“ (Halík 2010),¹² avšak v aplikácii na filozofickú antropológiu. Ak sme totiž zdôraznili skutočnosť, že hranice môžu byť obohacujúcim stretom s iným životným obsahom, a že v nich sa uskutočňuje posúvajúca konfrontácia istoty, autentický dialóg a medzivzťahovosť, tak rovnako treba brať do úvahy aj skutočnosť, že hranice predstavujú aj „prekážky zvonka“, teda to, čo zadržáva v rozvoji, v ambíciách a v plánoch.

V závere priznávame, že sme v malom priestore predložili súbor širších a nie celkom dostatočne definovaných problémov filozofickej antropológie. Túto reflexiu predkladáme skôr v intenciách podnietiť ďalšie úvahy, v konotácii najmä so sociálnym a s etickým premýšľaním, pričom máme na zreteli úlohu filozofie: „úlohou filozofie nie je ľudí upokojovať, ale znepokojovať“ (Šestov 1995, s. 33).

Literatúra

BAUMAN, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

CIŽEWSKA, E. (2007): Poklad Solidarity. In: *Impulz. Revue pre modernú katolícku kultúru*, (1). Dostupné na: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?176> (Dátum návštevy: 19.1.2024)

FUKUYAMA, F. Y. (1999): *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: The Free Press.

HALÍK, T. (2010): *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

HORYNA, B., ŠTAHEL, R. (2023): *Úvod do enviromentální politické filosofie*. Malvern.

NIETZSCHE, F. (1885): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In drei Theilen. Leipzig: Verlag von E.W. Fritsch.

¹² Tomáš Halík sa v štrnástich úvahách zamýšľa nad základnými otázkami, ktoré určujú pôdorys ľudského života, ale ktorých riešenie na začiatku tretieho tisícročia nadobúda novú naliehavosť. Jeho téza, „co je bez chvění, není pevné“ sa nám zdá náležite aplikovateľná aj na oblasť človeka a jeho hraničnosti, zvlášť ak človeka vnímame ako otvorený príbeh.

NIETZSCHE, F. (2004): *Ecce homo. Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava: PhDr. Milan Štefanko – IRIS.

NIETZSCHE, F. (2002): *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Bratislava: PhDr. Milan Štefanko – IRIS.

PASCAL, B. (2021): *Myšlienky*. Bratislava: Lúč.

PASCAL, B. (1671): *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées apres sa mort parmy ses papiers*. Troisième Edition. A Paris, Chez Guillaume Desprez, rue Saint Jacques, à Saint Prosper. M. DC. LXXI. Avec Privilege & Approbation.

STRAUSS, P. (2009): Všetko je rovnako blízke i ďaleké. In: *Pavol Strauss. S výhľadom do nekonečna. Zbrané literárne a mysliteľské diela*. 1. zv. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška.

ŠESTOV, L. (1995): *Apoteóza vykořeněnosti /Pokus o nedogmatické myšlení/*. Preklad: M. a L. Zdražilovi. Praha: Herrmann a synové.

Tento príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0279/23 s názvom *Ako myslieť svet? Limity myslenia sveta vo filozofii dejín*.

doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.

Katedra filozofie a politológie

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Ul. Hodžova 1

94901 Nitra

e-mail: tpruzinec@ukf.sk

OTÁZKA SMRTI V JEJ TRANZITNOM POHYBE

THE QUESTION OF DEATH IN ITS TRANSIT MOVEMENT

Andrea Javorská

Abstract: *The limit of the last existential possibility, relatively knowable and partially communicable, is connected with anxiety and uncertainty for a person. In the history of philosophy, the question of death has played an important role in the contexts of the question of boundaries. Several philosophers reflected on man as a transcendent being, open to the world, an eccentric being, but at the same time they were aware of his limitation, boundedness, finitude. In the article, we will be interested in the phenomenon of mortality, being-to-death, the temporality of human being, the consciousness of mortality as well as the consciousness of lack of perspective, the loss of the future and how and if we understand mortality at all. The question of death concerns the most original relation to oneself, but also a number of human relationships, it concerns the question of our dignified and meaningful life.*

Keywords: *Death – Boundaries – Being-to-death – Temporality – Consciousness of mortality – Dignified and meaningful life*

Úvod

„Azda sa ti odkryli brány smrti, na vráta tieňa smrti si pozeral?“ Jób 38,17

Filozofia ako počiatok myslenia o živote a svete v celku bola vždy zároveň premýšľaním o ľudskej smrti. Smrť ako súčasť nášho každodenného života sa v dejinách stala nielen ústredným motívom mytologických predstáv vnímania smrteľnosti človeka v kontraste k nesmrteľným bohom ale aj motívom pre naše filozofovanie, v ktorom sa smrteľník udivuje nad bytím, ktoré sa môže obrátiť na nič. Tradičná metafyzika postupne poňala smrť ako komplexný fenomén, ktorý sa netýka len momentu zomierania, ako to môžeme vidieť v rôznych kultoch mŕtvych alebo v tradičných opisoch našej starostlivosti o zomrelých a pod., ale tematizuje filozofickú otázku ľudskej konečnosti a nášho vzťahu k nej. Filozofická otázka smrti sa stáva existenciálnym motívom metafyziky, je tu akási prepojenosť filozofie a smrti, kedy sa smrť stáva motívom pre naše filozofovanie a odkrývanie pravdy. Vlastná smrť, ktorá poslúži ako podnet na filozofické skúmanie je známa napr. v slovách Senecu, ktorý prirovnáva Canusov postoj k blízkej smrti k pokoju uprostred búrky. „Hľa, aká myseľ hodná nesmrteľnosti,

ktorá hľadá vo vlastnej smrti dôkaz pravdy, ktorá v onom poslednom okamžiku skúma odchádzajúcu dušu, ktorá sa učí nielen do smrti, ale chce sa poučiť dokonca aj zo smrti samej!¹ Canus nikdy neprestal hľadať pravdu a vlastná smrť mu bola podnetom filozofického skúmania: „Mám v úmysle pozorovať, či si duša uvedomí svoj odchod z tela v tom najprchavejšom momente smrti.“² Filozof, vedomý si svojej smrteľnosti si ju nezakrýva, neuniká pred myšlienkou na vlastnú smrť, má odvahu uchopiť svoju konečnosť. Konečnosť je vedomím hranice, ktorú spoznáme až vtedy, keď narazíme na inakosť sveta, ktorému nerozumieme, len vtedy si túto hranicu uvedomíme, keď ju už prekračujeme. Canusov postoj odkazuje na to, že vlastná smrť je hranicou stretnutia s vlastnou slobodou mysle, sústredenie sa na to, čo práve uskutočňujeme. V istom zmysle je filozofickou pokorou vyplývajúcou z poznania seba samého a uznania, že túto skúsenosť vlastnej smrteľnosti nemôžem dopredu naplánovať, rozvrhnúť, vymyslieť. Canus nespájal skúsenosť blížiaccej sa smrti s predstavou prázdnoty, ale z údivu, zo zvedavosti, starosti o celok vecí, starosti o dušu. Grécka antika charakterizovala filozofiu ako *melete thanatou* ako starosť o smrť. Preto bohovia filozofovať nepotrebujú a ani nemôžu, lebo filozofia je výlučná možnosť smrteľného človeka, pramení z vedenia smrti, ženie nás za poznaním našej konečnosti, na rozdiel napríklad od mýtov pre ktoré poznanie a túžba po ňom sú nebezpečné, mýty varujú pred nebezpečenstvom túžby po poznaní, pred položením otázok tam, kde odpovede existujú. Preto je filozofia nebezpečná, ale úlohou skutočného filozofa, mysliteľa je, ako to často hovorí Jan Patočka, toto riziko vydržať. Filozofia tak už vo svojich počiatkoch uchopuje seba ako konečnú možnosť konečného človeka, presahujúc hranice jednotlivcej existencie a transcendujúc k spoločnému životu.

Bytie k smrti a spolubytie v myslení Heideggera

V západnej filozofii začiatku 20. storočia je to najmä fenomenológia a existencializmus, ktorý sa zaoberá touto otázkou z hľadiska existenciálneho, z hľadiska vedomia smrteľnosti, konečnosti a zmyslu života. Ontologický význam smrti odkryl jeden z predstaviteľov spomínaných filozofických smerov Martin Heidegger, ktorý sa v rámci svojej fundamentálnej ontológie pokúsil formulovať ontologický pojem smrti, odhliadnuc od iných interpretácií smrti vo vedách o človeku, predložil existenciálnu analýzu ľudskej existencie. Odkrytie ontologického významu smrti je podľa neho podmienkou možnosti ďalšieho špeciálnovedného skúmania alebo interpretáciou ďalších atribútov – psychologických, antropologických, biologických, ako aj záhrobnými špekuláciami o posmrtnom živote, pohrebnými rituálmi

¹ Seneca, L.A.: *Úvahy o pokoji duše*. Košice: Pezolt PVD 1996, s. 97.

² Tamtiež

a pod. „Aj obyčajná otázka o tom, čo je po smrti, môže byť zmysluplne a oprávnené položená a metodicky ošetrovaná len vtedy, keď sa nám podarí smrť uchopiť v plnej ontologickej bytnosti.“³ Podľa Heideggera ontologická interpretácia smrti v rámci „tohto sveta“ predchádza akúkoľvek ontickú špekuláciu o posmrtnom živote. Jednotlivé vedné disciplíny odpovedajú na otázku čo je to smrť len čiastočne, keďže vždy segmentujú celok na jednotlivé časti, ktoré skúmajú. „Existenciálna interpretácia smrti predchádza celú biológiu a ontológiu života. Funduje však všetky biograficko-historické a etnologicko-psychologické skúmania smrti. Typológia umierania ako charakteristika stavov a spôsobov, v ktorých je dožívanie 'prežívané', predpokladá už pojem smrti.“⁴ Heidegger pre toto svoje vyjadrenie nachádza práve fenomén bytia k smrti, v ktorom dochádza konfrontáciou s konečnosťou k autentickému porozumeniu ľudského bytia. V existenciálnej analytike bytia pobytu zdôrazňuje pôvodnosť otázky zmyslu tzv. *bytia v celku*. Heidegger v tejto súvislosti odkryvania *bytia v celku*, najskôr kladie otázku celkového „môcť byť“ pobytu, jeho „môcť byť“ v celku, a nielen v jeho jednotlivých, ne-celkových možnostiach. Vo svojom celkovom „môcť byť“ sa pobyt vzťahuje k hranici, ktorú pre jeho „môcť byť“ predstavuje smrť. Smrť je neodcudziteľnou a nevyhnutnou možnosťou pobytu a zároveň koncom každého jeho „môcť“, je koncom bytia pobytu ako možnosti byť. Vzťahovaním sa k smrti je predznačené a určené bytie pobytu v celku. Preto ho Heidegger v tomto zmysle určuje ako „bytie k smrti“. Konečné vzťahovanie k samému sebe potom umožňuje pochopiť celkovú povahu tohto bytia ako starosti. Podľa Heideggera má existencia dve základné možnosti – byť autentickou alebo neautentickou existenciou. Dimenzia autentickosti znamená, že pobyt prijme seba, prevezme na seba bremeno existencie, prihlási sa k sebe a k svojej zodpovednosti. Naopak, neautentická existencia sa snaží pred svojou zodpovednosťou a pred možnosťou byť sebou samým uniknúť, a zaradiť sa tak do neurčitého „ono sa“, žiť tak, ako každý. Na to, aby vymedzil autenticitu pobytu a jeho autentickú možnosť „byť celý“ vykladá bytie človeka ako bytie k smrti.

Ontologickú štruktúru zmyslu bytia pobytu Heidegger odhaľuje v mode autenticity starosti, ktorá je vyjadrená štruktúrou autentického ‚môcť byť celý‘. ‚Môcť byť celý‘ je tým pôvodným, z ‚čoho‘ je možné niečo rozumieť ako ono samo, t. j. v jeho vlastnom bytí. Heidegger sa v tejto súvislosti opiera o argumentáciu, že existencii človeka (pobytu) je vlastná neúplnosť, nedostatočnosť, neukončenosť, nie však v zmysle nejakej rozpriestranenej veci. Pobyt je určený tým, že pokiaľ existuje, vždy mu ešte chýba niečo, čím byť môže a čím bude. A práve k tomuto chýbajúcemu patrí počas nášho života jeho koniec. Heidegger hovorí, že je

³ Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoyomenh 1996, s. 284.

⁴ Tamtiež, s. 283.

to práve koniec nášho bytia-vo-svete, naša smrť, ktorá je neoddeliteľnou súčasťou našej existencie počas celej doby jej trvania. Človek tak žije budúcnosťou, tým, čím sa stane, je v neustálom *predstihu pre sebou*. Je teda neuzatvoreným projektom, ktorý nie je možné uchopiť v celosti. Fundamentálnym existenciálom pobytu je celostné porozumenia seba, ktoré odomyká *otvorenosť* pobytu ako tzv. bytia-vo-svete. Heideggerov pobyt je otvorený svetu a zmyslu bytia vôbec. Heidegger ako sme už spomenuli chápe bytie človeka ako bytie k smrti. Posledná a najvlastnejšia možnosť existencie je smrť. Smrť patrí k bytiu pobytu. Ak pobyt myšlienku na smrť potláča, alebo pred ňou uniká, potom je neautentickou existenciou. Ale ak ju prijíme, prihlási sa k nej, potom sa stáva celou, autentickou existenciou. Heidegger v tejto súvislosti tvrdí: „Autentickým a úplne prehľadným sa vlastné „môcť byť“ stáva v rozumejúcom bytí k smrti ako ku svojej najvlastnejšej možnosti“.⁵ Smrť stojí pred tým, čo je faktické. Smrť je s každým okamihom možná. „ešte nie“ má charakter niečoho, k čomu sa pobyt vzťahuje. „Smrť je možnosť nemožnosti existencie, teda úplná negativita pobytu. Smrť nie je k pobytu na jeho konci pridaná, ale ako starosť je pobyt vrhnutým základom svojej smrti.“⁶

Heidegger práve v uchopovaní smrti vidí prostriedok, ako uvidieť svoj život jasnejšie, hlbšie alebo ako hovorí Heidegger, vcelku. Smrť je posledná, „najbudúcejšia“ a najvlastnejšia možnosť patriaca k bytiu pobytu. Autentická existencia, ktorá rozumie svojim možnostiam a udržiava ich ako možnosti, neprijíma smrť ako biologickú nevyhnutnosť všetkých pobytov, s ktorou „sa“ zomiera. Rozumejúce bytie k smrti prijíma smrť ako „svoju“ možnosť, konkrétne autentickú možnosť „byť celý“, čím je vždy v tzv. „predstihu k“ a zároveň uchopuje fakticitu života ako vrhnutosť „do“. V takto uchopovanej možnosti smrti ako možnosti sa ľudská existencia spriehľadňuje, život sa stáva viditeľný, a tým zároveň aj špecifickosť jeho bytia. V autentickom mode sa pobyt nevyhýba svojej najvlastnejšej možnosti, ale „*volne sa jej vystavuje*“.⁷ Toto slobodné „vystavenie“ umožňuje pobytu faktickým možnostiam autenticky rozumieť a zvoliť ich, tzn. rozhodnúť sa pre „môcť byť celý“. Rozhodnutie nie je úsilie o určitý projekt alebo plán, ktorý chceme uskutočniť, ale je návratom k uchopeniu možnosti ako možnosti.

Pobyt svoju konečnosť (nie však ukončenosť ani zavŕšenosť) neuchopuje vedomím vždy prichádzajúcej smrti, ale prichádzaním k sebe samému. Ako by mal byť pobyt poznaný vo svojom bytí ešte skôr, než dôjde ku svojmu koncu? „So svojim pobytom som predsa ešte stále na ceste. A na konci, keď k nemu dôjde, už práve pobyt nie je. Pred ním vlastne

⁵ Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996, s. 92.

⁶ Tamtiež, s. 280.

⁷ Tamtiež, s. 293.

(eigentlich) nikdy nie je tým, čím byť môže, a ak je tým, t. j. na konci tým čím mohol byť, čím sa stal, potom už tým nie je, t. j. nie je už tým, čím byť môže, teda otvorenou možnosťou, všetky možnosti uzatvorila možnosť najkrajnejšia.“⁸ Pobyt je možnosťou, ktorá môže kedykoľvek, neodvolateľne a definitívne prestať byť.

Aj bytie k smrti má však neautentický rozmer. Verejnosť ako anonymné 'ono sa' má tendenciu smrť zakrývať, interpretuje smrť ako vnútrosvetskú udalosť, ako nevyhnutnosť biologického zomierania, banálnosť smrti vyjadruje postojom, že každý zomrie, že ľudia zomierajú každý deň, že „sa zomiera“. Ide o predstieranie nádeje, či upokojovanie sa s ohľadom na vlastnú konečnosť, ktoré nezohľadňuje konečnosť, neúplnosť existencie, aj keď trvá do chvíle, keď druhý skutočne zomiera. Napríklad máme tendenciu „nahovárať“ blížnemu zomierajúcemu, že všetko dobre dopadne, smrť ešte nepríde a že sa opäť vráti do bežného života. Takáto starostlivosť podľa Heideggera zomierajúcemu zakrýva jeho najvlastnejšiu a nepredstihnuteľnú možnosť. Dokonca aj keď udalosť smrti nastane, tak 'verejnosť', 'ono sa' nechce aby ju „vyrušovali“, preto už jednoduché rozprávanie o smrti považuje za niečo spoločensky indiskrétné a neprijemné, nepohodlné. Za slušné sa skôr považuje ľahostajný postoj voči faktu, že „sa zomiera“. Podľa Heideggera je to práve neurčité 'ono sa', ktoré neumožní, aby sa naplno prejavila *odvaha k úzkosti zo smrti*. Zároveň však priznáva, že práve v tomto neautentickom spôsobe existovania sa môžeme so smrťou skutočne stretnúť v zakúšaní smrti zomierajúceho. V tejto súvislosti Heidegger ešte rozvíja charakteristiku Da-sein ako otvorenosť voči svetu a voči druhým ako spolupobyť, avšak spolubytie a bytie k smrti nemá u Heideggera intersubjektívny charakter.

Fenomenológia posmrtného života u Jana Patočku

Fenomenológia Heideggera ukázala ako je možné filozofické premýšľanie témy smrti ako celkového porozumenia bytia vo svete. Naše uvažovanie o otázke smrti v jej tranzitnom pohybe si vyžaduje nielen porozumenie bytiu smrteľného ale aj odhaľovanie štruktúr ľudského intersubjektívneho života. Český fenomenológ Jan Patočka v tejto súvislosti hovorí o intersubjektívnom rozmere v kontexte tretieho životného pohybu, pohybu pravdy. Pohyb pravdy je realizovaný životom dejinného človeka. Ľudský život chápe Patočka ako pohyb a časové porozumenie pobytu v Patočkovej filozofii dejín, znamená porozumieť existenciálne-ontologickému fundamentu dejín. Dejinný človek je zainteresovaný na svojom bytí

⁸ Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1989, s. 15.

zodpovednosťou, ktorú môže prijať, alebo si ju môže uľahčovať tým, že ju zakrýva a uteká pred ňou. Rozvrh možností dejinného človeka súvisí s tým, či si uvedomuje svoju konečnosť ako bytosť časová, na istý čas – v napätí medzi začiatkom a koncom. Slobodný dejinný človek vo svojej autenticite je tak ustavične činná bytosť, ktorá neprijíma svoj život ako osud, ale v plnej službe životu uskutočňuje pohyb pravdy ako starosť. „Hlas“ starosti je volaním existencie po integrácii, je volaním po mode autenticity, ktorý je najvlastnejšou dejinnou možnosťou človeka, jeho realizáciou ako osoby. „Časovosť, podstata času je teda identická s podstatou bytia ľudskej existencie ... existencia „chápe“ vlastnú povahu svojej časovosti, to, čím je ako „napätie“ medzi počiatkom a koncom: to, že *smrť* je v základe časovosti; autenticnosť existencie sa meria tým, čím a ako existencia dokáže žiť smerom k nej ... Napätie existencie nepochádza z toho, že „v čase všetko hynie“, ale z toho, že existencia je pôvodne konečná, že speje ku koncu.“⁹

V nadväznosti na Heideggerov existenciál starosti rozvíja Patočka myšlienku, že človek je jednotou troch základných existenciálnych pohybov, z ktorých každý otvára základnú možnosť ako porozumieť sám sebe a zároveň mimoludskému svetu. Tieto tri základné pohyby sú tri možnosti ako sa človek bytostne rozvrhuje a odkrýva zároveň trojaký zmysel sveta. Odlisujú sa podľa toho ako človek časuje svoju pôvodnú ontologickú časovosť. Tri základné pohyby sú jednak realizáciou možností, jednak základom zjavovania bytia. Prvé dva realizujú možnosti nevyhnutné, tretí možnosť slobody. Prvé dva zakladajú zjavnosť, zjavujú to, čo je potrebné z hľadiska základných potrieb, z hľadiska počiatku ľudského života a z hľadiska života samostatného. Obratom k zjavovaniu, samotnej zjavnosti je tretí pohyb. Tento obrat sám je pohybom, je to pohyb obracajúci sa k pohybu zjavovania, ktorý Patočka nazýva pohybom pravdy. Tri pohyby predstavujú tri základné možnosti, ako sa človek bytostne rozvrhuje, t.j. utvára celkový zmysel svojho života. A nakoľko je bytím vo svete, rozvrhuje, odkrýva zároveň trojaký zmysel sveta. Rozvrh možností dejinného človeka súvisí s tým, či si uvedomuje svoju konečnosť ako bytosť časová.¹⁰ Patočka vo svojom texte *Fenomenologie posmrtného života* podáva fenomenologickú analýzu pozadia rozlíšenia medzi fenoménom posmrtnej existencie a fenoménom nesmrteľnosti duše ako nesmrteľnosti vlastného jadra ľudského života. Nesmrteľnosť je podľa neho niečo iné než posmrtný život. Nesmrteľnosť duše je súčasťou Patočkových úvah o filozofii dejín a nového typu vnútornej individuality. Fenomén posmrtnej existencie vychádza z chápania konkrétneho ľudského života ako intersubjektívneho a predstavuje *bytie mŕtveho pre druhých*. Patočka odkazuje na vonkajškovú podobu tohto

⁹ Patočka, J.: *Umění a čas I*. Oikoymenh:Praha 2004, s. 379.

¹⁰ Javorská, A.: Dynamika ľudského prístupu k svetu v diele Jana Patočku. In: *FILozOFIA* roč. 67, 2012, č. 5., s. 398 – 408.

vzťahu ako toho, že druhí sú neoddeliteľnou súčasťou nás samých tak, ako sme my neoddeliteľnou súčasťou druhých. Patočka si kladie otázku významu bytia zomrelého pre mňa, ktorý už nie je *bytie druhého pre mňa*, nie je vnímaním druhého ako druhého v jeho prítomnosti: „Čo môže druhý pre nás znamenať keď odíde z aktuálnej reciprocitu?“¹¹ V texte *Fenomenológia posmrtného života* Patočka analyzuje časovosť a telesnosť ľudskej existencie tak ako ich nachádzame v prednáškach k fenomenológii telesnosti a jeho výkladu o najvnútornejšej štruktúre mojej originárnej prítomnosti *môjho bytia v sebe* ako aktuality môjho života pre mňa samého, aktuality, ktorá je neprenosná a môžem ju prežívať len ja sám. Tento typ aktuality je neobjektívizovateľný, je najvnútornejším aktom našej bytosti. Patočka to vyjadruje v pojmoch originárneho toku vnútorného času, ktorý vytvára nezrušiteľný odstup medzi mnou a druhým. Podstatný rozdiel podľa Patočku je v chápaní *môjho bytia pre druhého*, ktoré mi nikdy nie je dané v originále, t.j. v mojom vlastnom vzťahu k sebe samému, ale mimo mňa vo vzťahu druhého ku mne. Podobne Patočka hovorí o bytí druhého pre mňa, ktorý má tiež originárny spôsob danosti a umožňuje mi vnímať druhého ako druhého. To, čo myslí Patočka v intenciách Heideggerovej fenomenológie ako projekt je *moja osobná individuálna situovaná sloboda ako moje bytie o sebe v spoločnom svete*, v ktorom sa stretávam s druhými a druhí sa stretávajú so mnou. Práve táto situovaná sloboda ako projekt mojej vlastnej existencie má bytostne intersubjektívnu povahu. Okrem toho Patočka rozlišuje aj *moje bytie pre seba*, tzn. pokiaľ títo druhí, naši blízki žijú, máme vedomie ich bytia pre seba. Bytie s druhými je bytím s živými, ktorých aktuálne vnímame v ich telesnej originárnosti, je životom s vedomím možnej vzájomnosti. Ide o situáciu, v ktorej druhý je bytím pre mňa a zároveň ja som bytím pre neho „sme pre neho tým istým, čím on pre nás“¹². Situovaná sloboda ako projekt je podstatnou vzájomnosťou, ktorej povaha sa prejavuje tak, že žijeme nielen s druhými ale tiež v druhých. Stávame sa tým, čím sme pre druhého, časť nášho života prechádza druhými, časť svojho bytia prijímame prostredníctvom druhých, ale nie tak, žeby moje bytie pre druhého bolo obrazom môjho ja ale moje bytie pre druhého sa nám vracia takým spôsobom ako je pre druhého vo svojej vonkajškovosti. Ide o modifikáciu nášho bytia a podobne je tomu naopak, my vraciame druhému jeho vlastnú vonkajškovosť a to tak ako je pre nás. Moje bytie pre druhých nie je len tým čo z neho urobím ja sám ale aj tým, čo z neho urobia druhí. „Reciprocita druhého je spôsob ako s ním a v ňom žijeme“¹³ Ďalej Patočka konštatuje, že smrť blízkeho sa ma podstatne týka

¹¹ Patočka, J.: *Fenomenologie posmrtného života*. In: *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: Oikoymenth 2016, s. 141.

¹² Tamtiež, s. 137.

¹³ Tamtiež

a to úmerne tomu, nakoľko sme v tom druhom žili. Smrťou druhého, stratou aktuality a uzatvorením vzájomnosti skúsenosťou smrti druhého nastáva síce zlom ale zároveň aj kontinuita, pokračovanie, pretože druhý zostáva zvláštnym spôsobom súčasťou nášho vlastného bytia aj po svojej smrti, a to úmerne tomu, nakoľko on žil v nás. Patočka hovorí o modifikovanom bytí druhého pre mňa, ktorým je jeho posmrtný život. Posmrtný život je síce odchodom z aktuálnej reciprocitu, je definitívnym uzatvorením vzájomnosti, ale bytie druhého pre mňa pokračuje v inom mode – je tu moja minulé skúsenosť vzájomnosti. Táto skúsenosť umožňuje, že zosnulý pre mňa zostáva bytosťou, ktorá pre seba mala svoju danosť v originále, aj keď nemáme vedomie aktuálneho bytia druhého pre seba, ale máme vedomie, že druhý mal svoju danosť v origináli pre seba. Tzn. že druhý zostáva bytím pre seba, ale uzavretým, jeho život sa uzavrel.¹⁴ „Mŕtvy nepochybne zostáva totožný s živým, ktorým bol, ale jeho totožnosť sama už nie je živá, už to nie je identita toho, čo je možné urobiť zo situovanej slobody, ktorá seba samu neustále utvára“¹⁵ Môj projekt, moja situovaná sloboda sa uzavrela, moje bytie v sebe, aktualita môjho života a originárny tok môjho života ustal. Ale *moje bytie o sebe a moje bytie pre druhého* zanechalo stopu vo vedomí druhého, preniklo jeho bytím, bolo „zverejneným“ objektivovaným bytím vo svete stretnutia sa s druhým. Smrť druhého je pre nás skúsenosťou stratenej reciprocitu, vzájomnosti, čo sa prejavuje uvedomením si významu jeho bytia pre mňa ako bytia pre druhého a môjho bytia pre neho ako bytia pre druhého ako aj toho čím my ako pozostalí už nie sme a ani nemôžeme už nikdy byť. Patočka ďalej ukazuje ako si bytie druhého pre mňa uchováva špecifický charakter reciprocitu aj po jeho smrti: „Je totiž možné, že „ja“ aktualizujem až potom ex post mnohé z toho, čím minulý bol, že jeho bytie sa pre mňa stane impulzom k neustále novému tým, že hlbšie realizujem zmysel existencie, že sa aj naďalej vystavujem sproblematizovaniu, ktorým toto bytie pre mňa je.“¹⁶

ZÁVER

Patočka svoju fenomenológiu posmrtného života vykladá v kontexte existenciálneho chápania intersubjektivitu, najmä časovosti a telesnosti. Posmrtný život je pre neho fenoménom ľudského konečného života ako podstatne intersubjektívneho. V niektorých svojich textoch¹⁷ ukazuje ako je náš život závislý od druhých od počiatku svojho života až po smrť. Posmrtný život sa týka individuálneho života, ale je tiež spätý s predkami a potomkami rodiny. Patočka

¹⁴ Karfik, F.: Posmrtný život a nesmrtnosť podľa Jana Patočky. In: *Reflexe* 32, 2007.

¹⁵ Tamtiež, s. 134.

¹⁶ Tamtiež, s. 142.

¹⁷ Patočka, J.: Římská rodina, akceptace, pieta. In: *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: Oikoymenth 2016.

tu poukazuje na rodovú kontinuitu, opisujúc ľudský život ako pohyb individuácie, ktorý je prechodom z neindividuovaného základu, z nediferencovanosti k hlbšej súvislosti môjho existenciálneho pohybu. Patočka tento fenomén posmrtného života jasne odlišuje od nesmrteľnosti duše. V neskorších dielach, v ktorých Patočka vytvára svoju filozofiu dejín sa Patočka zameril na analýzu nesmrteľnosti duše a svoj filozofický projekt starosti o dušu ako filozofickú interpretáciu existenciálneho pohybu ako dejinného výkonu.

Literatúra

FINK, E.: *Metaphysik und Tod*. Stuttgart, Berlin: W. Kohlhammer Verlag 1969.

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996.

HEIDEGGER, M.: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1989.

HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh 1993.

JAVORSKÁ, A.: *Dejiny a dejinnosť v diele Martina Heideggera*. Bratislava: IRIS 2013.

JAVORSKÁ, A.: Dynamika ľudského prístupu k svetu v diele Jana Patočku. In: *FILozOFIA* roč. 67, 2012, č. 5., s. 398 – 408.

PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh 2008.

PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy III/2*. Praha: Oikoymenh 2016.

PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh 2002.

PATOČKA, J.: *Umění a čas I*. Oikoymenh: Praha 2004.

PÖGGELR, O.: *Zeit und Sein bei Heidegger: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. In: *Phänomenologische Forschungen* 14. Freiburg: Alber 1983.

SENECA, L.A.: *Úvahy o pokoji duše*. Košice: Pezolt PVD 1996.

Príspevok je súčasťou riešenia medzinárodného interdisciplinárneho výskumného projektu *Death in Transit/E-5526266157* a projektu VEGA č. 1/0279/23 *Ako myslieť svet? Limity myslenia sveta vo filozofii dejín*.

doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.

Katedra filozofie a politológie

FF UKF v Nitre

e-mail: ajavorska@ukf.sk

PROBLÉM SMRTI JAKO 'LIMITY' VE FILOZOFII HEIDEGGERA A LEVINASE
THE PROBLEM OF DEATH AS 'LIMITS' IN THE PHILOSOPHY
OF HEIDEGGER AND LEVINAS

Jiří Kučera

Abstract: *This article compares ontological-phenomenological views by Heidegger and Levinas about the concept of 'death' as the 'limit' of existence. Heidegger's ontology of Dasein's, together with Levinas' concept of the 'Other' leads toward a reflection about the end of 'being-here-now'. 'Being thrown' into death by heideggerian Dasein, which leads through 'Vorgoing' (Vorlaufen) to nothingness, gets compared with a passive attitude by Levinas who presents the meta-ethical concept of the 'Other' ('Face'). In front of hopeless death, 'the Other' offers a hope for future life. Heidegger's philosophy leads toward 'nothingness' (nihilism) while the Levinas' position offers a possible future through the life of the 'Other', who was 'before us' and will exist after us, opening in this way the case for transcendence.*

Keywords: *Dasein – Nothingness – The 'Other' – Es gibt – Il-y-a*

ÚVOD

Otázka smrti je adresována u Levinase skrze filozofický aspekt 'Druhého', zatímco u Heideggera je součástí existenciální analýzy bytí 'Pobytu' (*Dasein*). Levinas zpochybňuje Heideggerovu *ontologii* a nabízí etické pojetí k přepracování témat, spojených se smrtí a umíráním v *metafyzicko-etickém* pohledu. Adoptováním etiky jako 'první filozofie', Levinas usiluje o načrtnutí obtížné cesty člověka, který se 'Člověkem' musí stát. Překonáním sebe samého, může potom člověk potkat tvář 'Druhého' jako bližního. Levinas tím poukazuje na přednost etiky před *ontologií*, jinými slovy neuznává *metafyziku* bez povinného etického pozadí. Jak pro Levinase, tak pro Heideggera je subjektivní vztah ke smrti a umírání základní filozofickou otázkou.¹ Heidegger považuje 'úspěšný' vztah ke smrti za předpoklad k vedení 'autentického' života v 'odemčenosti' a odvážném uchopení; jeho 'bytí-ke-smrti' (*Sein zum Tode*) má velmi důležitou úlohu v jeho strukturální analýze *Daseinu* (Biemel, 1995).

Levinasův postoj k otázce smrti znamená v podstatě rozpoznání absolutní 'jinakosti' (odlišnosti) smrti: „Vztah ke smrti, archaičtější než jiné zkušenosti, není představou bytí k nicotě“ (Levinas, 2000a). Pokouší se eliminovat koncept 'bytí' jako pouhého

¹ Téma 'úzkosti' bylo fundamentálním předpokladem filozofie náboženství už u Kierkegaarda.

zprostředkovatele mezi subjektem a 'Druhým'. Soustředěním se na druhé lidi navrhuje Levinas 'přežití' smrti v anonymních tvářích 'Druhého' ('*Other*'), který je nepoznatelnou 'maskou' (Biemel, 1995). 'Tvář Druhého' je odrazem *mystického* 'Nekonečna' transcendujícího naše chápání. Touto cestou se Levinas chce vyhnout zpětnému 'upadnutí' do '*ontického*' bytí a tak 'osvobodit' smrt skrze předpřítomného 'Druhého', jenž nás volá k existenci (*existent*). Na rozdíl od Heideggerovy *ontologie* 'pobytu', Levinasova *metafyzika* touhy po 'Druhém', přesahující smrt, se snaží pojmut vše-jsoucí do nějakého celku či systému, a hlavně do jednoty myšlení. Levinas mění radikálně pořadí filozofického bádání; etiku zařazuje jako nutnou podmínku *metafyziky*. Přirazuje k *transcendenci metafyzický* pohyb od 'já' k vyšším cílům, čímž nestaví svou filozofii na *ontologii*, nýbrž ji pojímá jako etickou.

1. Heidegger a 'Pobyt ke smrti' jako limitace '*Dasein*'

Fenomén 'smrti' hraje v Heideggerově knize '*Sein und Zeit*' centrální roli (Heidegger 2002). Ve své analýze 'Pobytu' staví do protikladu otázky ohledně přístupnosti 'Pobytu' (*Dasein*) jako 'jsoucím' s chápáním 'Pobytu' jako 'ukončeného' (*beendet*). 'Pobytu' je vlastní „stálá neuzavřenost ve smyslu vztahování se k 'příštímú“ (Heidegger 2002, s. 272). V okamžiku, kdy se 'Pobyt' stane ukončeným, ztrácí 'bytí Pobytu', tudíž už není, nemá existenci a ztrácí i 'bytí ve světě'. Pokud tedy 'Pobyt' je, není 'celý'. Ztrátou existenciálního 'je' dosáhne sice celosti, avšak ztrácí tím své vlastní 'bytí ve světě'. Jsoucno 'Pobytu' není schopno zkoumat sebe samého v kompletnosti, neboť s 'naplněním bytí' (konec) je ztracena možnost sebezkoumání. Jinak řečeno, nikdy nepoznáme náš život úplně, protože jej poznáváme bez smrti, totiž částečně. Dosažením smrti umíráme, čímž ztrácíme možnost dále poznávat život. Heidegger nebere v úvahu možnost posmrtného života a jeho 'Pobyt' je vždy jen ve světě (Heidegger 2002, §46). Naše poznatky o smrti závisejí jen na naší zkušenosti se smrtí druhých. 'Pobyt' ve světě mizí tím, že člověku-jsoucnu už nejde o sebe samého v nemožnosti starat se o vlastní 'bytí-zde-yní' (*Sorge*). Jeho tělo se náhle stává jen 'výskytovým jsoucnem', neschopným 'autentického bytí'.² Nikdo nemůže v okamžiku smrti prožít to, co prožívají umírající. „Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání. Smrt je bytostně vždy moje a jen já budu muset projít svou smrtí“ (Heidegger 2002, s. 276).

K 'Pobytu' stále patří 'ještě ne' (*noch nicht*), každý pobyt spěje ke 'konci', a 'spění ke konci' (*Sein zum Ende*) je nezastupitelné. 'Neukončenost' znamená, že 'Pobytu' stále ještě něco chybí, něco je stále 'před ním', něco, čehož bude dosaženo v budoucnosti. Dokončováním

² Heidegger připisuje pozůstatkům člověka vyšší *statut* než výskytovému či 'příručnímu' jsoucnu. Lidské pozůstatky lze zkoumat skrze optiku živého člověka, tedy skrze 'Pobyt'.

nedokončeného jsoucna se naplňují „ještě ne“, které patří k existenci 'Pobytu'. 'Konec' neznamená pouze konec 'Pobytu', ale zahrnuje bytí ke 'konci Pobytu' (*Sein zum Tode*). „Smrt je tudíž způsob 'bytí Pobytu', vlastní člověku, a zároveň podmínka 'Pobytu'“ (Heidegger 2002, §46). Toto 'bytí Pobytu' chce Heidegger dále vyjasnit ze způsobu 'bytí Pobytu'. Život je způsob 'bytí', kterému je vlastní 'bytí ve světě' a který lze zkoumat jen z pohledu 'Pobytu' (*Dasein*). *Ontické* zkoumání života ('neautentické' bytí) zarámuje následně Heidegger do *ontologie* 'Pobytu', s popisem charakteristik jeho základní stavby, pokračující *ontologii* života, s existenciální analýzou smrti.

Umírání je dle Heideggera způsob 'bytí', který je 'pobyt ke smrti'. „Smrt je možností moci zde nebýt“ (Heidegger 2002, s. 287). Smrt ve své podstatě není pouhé 'uhynutí' (*abgeschlossen*) představující jen biologický pojem. 'Úzkost' (*Angst*) je základním rozpoštěním 'Pobytu'. V úzkosti chápe člověk vlastní 'vrženost' (*geworfen*) ke svému konci a jeho úzkost ze smrti je úzkost z 'bytí ve světě' (Heidegger 2002, s. 287). Možnost smrti je člověku vlastní hned od chvíle, kdy je do 'Pobytu' vržen a člověk si ji nemůže zvolit jako jednu z možností vlastního 'Pobytu'. Nejdříve o ní nemá žádné vědění, časem ji získává právě v úzkosti. Úzkost ze smrti je úzkost ze samotné vrženosti do světa. Nicméně, 'vrženost k smrti' je člověkem popírána v každodennosti jeho 'neautentickým' způsobem všedního života, kdy je smrt záměrně vytlačována mimo vědomí a 'dušena' povrchními starostmi a aktivitami (Heidegger 2002, § 48). Smrt je pak chápána jako něco neurčitého, co někdy přijde, co však není osobně v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto 'umřít se musí' (*dass man*) vzbuzuje dojem jako by se nás smrt vlastně netýkala. „Říká se, že umře každý, proto si tak každý druhý, tudíž i já, může říkat: Já zrovna ne; neboť každý není vlastně nikdo.“ (Heidegger 2002, § 48). Zdánlivě je to tedy jakoby 'nikdo' neumíral.

Heidegger interpretuje smrt jako 'bytí ke konci', jako „možnost bytí, již musí každý 'Pobyt' sám projít.“ (Biemel 1995, s. 71). Nabízí svou definici v '*Sein und Zeit*':

„Smrt je pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samé není ještě v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto 'muset umřít' vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité ,ono se' (*es gibt*). Obecný výklad 'Pobytu' tvrdí, že 'umře každý'. „Proto si každý říká, že smrt se týká druhých, ne ještě mne osobně. Tímto je umírání chápáno jako něco, co sice 'Pobyt' potkává, ale nepatří přímo nikomu.“ (Heidegger 2002, s. 289).

'Neautentické' bytí k smrti se projevuje stálým útekem před smrtí. 'Pobyt' zakrývá vlastní smrt jako možnost a vztahuje se primárně k 'dožívání'. Ze smrti se tak stává jen dožití, pouhá

skutečnost, která se ve světě vyskytuje jako událost. Naopak, v 'autentickém bytí' zvažuje Heidegger řešení otázky po možnosti 'Pobytu' jako 'být celý'. Je to právě smrt, jež rozlišuje autentické 'Dasein' od neautentického bytí. Neautentický pohled na smrt je, že se jedná o vzdálenou možnost, kdežto autentické 'Bytí' (*Dasein*) je nepřetržitě vnímané jako možnost skrze neustávající úzkost. Heidegger podtrhuje, že vědomí 'bytí-ke-smrti' proniká celé *Dasein* po celý život. 'Dasein' spěje ke smrti, avšak nemůže jít 'za' vlastní smrt (Broadbent 2010).

Bytí k smrti se v 'autentickém pobytu' musí vždy nutně a vědomě vztahovat jako k možnosti. „Pobyt musí této možnosti neoslabeně jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout, odemknout, a jako možnost ji s odvahou vydržet“ (Heidegger 2002, s. 298). Pro tento vztah vyhrazuje Heidegger specifický způsob předstihu, označený termínem 'před-běh' (*Vorlaufen*) k možnosti. V 'před-běhu' se 'Pobyt' k možnosti smrti nepřibližuje, ale vlastně paradoxně vzdaluje. „Možnost smrti se v 'před-běhu' projevuje jako 'možnost nemožnosti' veškerého vztahování či porozumění, a jako možnost 'nemožnosti' existence“ (Tietz 2001). 'Předstih' je základním momentem 'starosti' (*Sorge*), v němž se *Dasein* vztahuje k nějakému vlastnímu 'ještě ne' (*noch nicht*), jež umožňuje 'celost pobytu' tím způsobem, že jedním z mnoha 'ještě ne', vztahujících se k 'Pobytu', je právě 'smrt'. Tím 'Pobyt' zahrnuje do sebe právě i svůj konec. „Jestliže je tedy 'Pobyt' vždy 'bytím ke smrti', znamená to, že jeho nejzazší 'ještě ne' musí být v 'Pobytu' již zahrnuto a neobjevuje se tudíž až v okamžiku konečného dožití. 'Pobyt' by v takovém případě nebyl neukončený a mohl by být celý“ (Heidegger 2002, §53).

2. Levinas a 'Bytí v Druhém'

Heidegger pojímal existenci jako 'bytí-k-smrti'. I když byl Levinas velmi ovlivněn Heideggerovým dílem 'Bytí a čas', jeho myšlení se odděluje od linie slavného autora. Ve své knize 'Existence a ten, kdo existuje' (*Existence and existents*) rozvíjí své téma 'il y a' ('ono je') (Levinas 1997a). I když by se Lévinasovo 'ono je' (*il y a*) na první pohled zdálo být ekvivalentní s heideggerovským 'ono je' (*es gibt*), pravda je jiná. Heidegger chápe své 'ono je' jako způsob 'dávání' (*es gibt*), zatímco Levinasovo 'il y a' představuje něco neosobního, co není ani 'bytím', ani 'nicotou'.³ Děsivému neosobnímu 'ono je' je možno se vyhnout navázáním vztahu k 'Druhému' (*Other*), čímž 'snižujeme' své svrchované 'já'. Vztah k 'Druhému' nabude povahy odpovědnosti, díky níž se vyprostíme z anonymního 'bytí' a tím se osvobodíme z 'ono je' (Levinas 1997a, s. 19). Oddělením 'existujícího' od 'existence' se existování stává životním bojem, který se projevuje jako boj o budoucnost existování či jako

³ Levinasovo bytí v *existenci* si lze představit jako trvalý šum (*noise*) za *existents*, k němuž nemáme přístup.

‘starost o uchování’. Jsme všichni obklopeni entitami, k nimž nás váží nějaké tranzitivní vztahy. Z toho vyplývá, že ‘vidíme’ ‘Druhého’, i když tím ‘Druhým’ nejsme a jeho ‘Tvář’ je zahalena.⁴ Jsme totiž sami ve svém ‘*existents*’ a naše bytí je zcela bez hlubších personálních vztahů. Tudíž, každodenní ‘být’ znamená ve skutečnosti izolovat se v existování (*existents*) od existence (*existence*) (Levinas 1997b). Jak tedy Levinas pojímá existenci? ‘Být’ znamená pro existujícího ‘vzít na sebe bytí’, což vede k lidské činnosti.⁵ Je možné připustit existování bez ‘existujícího’ (*existents*); taková ‘anonymní existence’ patří k hlavním tématům Levinasova díla. I kdyby se ‘anonymní’ existence obrátila v ‘nicotu’, něco by stále ‘zůstávalo’, což Levinas nazývá ‘neosobním bytím’ v existenci (‘ono je’).⁶ „Když už není ‘nic’, zůstává fakt existování (*existence*), avšak jedná se o existování ‘anonymní’. Neexistuje nikdo, kdo by se ‘chopil’ této existence a vzal ji na sebe, protože tato existence je ‘neosobní’ (Levinas 1997b, s. 29).

Lévinasovo ‘*il y a*’ (ono-je), představovaný jako věčný ‘šum’ za existencí, znamená fenomén ‘neosobního’ a má různé interpretace, včetně mýtických a biblických (Levinas 2009, s. 139-145, Levinas 1997c, s. 123). Mýtický je v jeho představě způsob existování bez ‘sebe- odhalování’, vně všeho bytí i světa. Ve vědomí se ‘*il y a*’ neodhaluje, není zjevné, a připomíná Heideggerovu ‘skrytou povahu bytí’. Lévinas nekonkretizuje toto ‘*il y a*’ (‘ono je’) a spíše se uchyluje k prostorovým metaforám, používajíc termín ‘šumící existenciální ticho’, kdy i v představě absolutního ‘prázdná’ jakoby něco všudypřítomně znělo. ‘*Il y a*’ není pro myslitele ani bytí, ani nicota. Jedná se o podklad či nutnou přítomnost něčeho za kategoriemi ‘bytí’ (Vaškovič 2020).

Metafyzika, která se *apriori* stává u Levinase zároveň etikou, je spjata s ‘touhou po jiném’, bližním, ‘Druhým’ (Svobodová 2014). „Tato touha netouží po návratu do země, kde jsme se vůbec nenarodili.“ (Levinas 1997c, s. 20). Ve své analýze existence poukazuje na osamělost člověka, který je osamělým proto, že je ‘existujícím’ (*existents*), jenž touží po ‘Druhém’, volajícím z minulosti do přítomnosti.⁷ Levinas navíc tvrdí, že sama smrt předpokládá nemožnost ‘nicoty’:

„Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale je souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznamená, že smrt je oblastí, z níž se nikdo nevrátil a

⁴ ‘Druhý’ (*the Other*) je u Levinase anonymní tvář ‘bližního’, ne ‘*alter ego*’ ve smyslu personalismu Bubera či humanismu. I když náš život pokračuje po smrti právě skrze ‘Druhého’, ten zůstává vždy ‘jiný’ a nepoznatelný.

⁵ Zde je chápán rozdíl mezi Heideggerem a Levinasem: zatímco u Heideggera je ‘bytí’ ‘Pobytu’ dáno (*given*), Levinas bere (*take on*) ‘bytí’ na sebe.

⁶ Jedná se o existenci bez existujícího, který je anonymní.

⁷ Samota je v existencialistické filozofii chápána jako ‘izolace’ v úzkosti. Lévinas se pokouší ‘vyjít’ z takové izolace existování, tak jako chce vyjít z neosobního ‘ono je’ směrem k ‘Druhému’. Samota se tedy projevuje jako izolace, která poukazuje na samotnou událost ‘bytí’.

kteřá tudíž zůstává fakticky neznámá. Nepoznatelnost smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže dít ve světle a že subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází od něho. Je to vztah k *mystériu*." (Levinas 1997b, s. 103).

Mystérium však nelze pochopit ze zkušenosti. Pokud se tedy smrt neděje ve světle zkušenosti, znamená pro subjekt zkušenost s pasivitou. Zatímco Heidegger pojímal smrt jako svobodu a 'aktivitu' v činném zapojení se do světa v bytí 'Pobytu', Levinas chápe smrt jako 'pasivitu'. „Smrt je absolutně nepoznatelná situace, znemožňující jakýkoli předpoklad možnosti.“ (Levinas 1997b, s. 103). Pasivita zde znamená, že smrt nás uchopuje a my nad ní nemáme žádnou vládu. Smrt není přítomnost a náš vztah k vlastní smrti je vztah do budoucnosti. Smrt není nikdy 'ted' (*hic et nunc*), neboť až smrt přijde, 'já' už nejsem. To však neimplikuje heideggerovskou 'nicotu' či popření smrti, nýbrž fakt, že už nemohu smrt uchopit či pochopit 'zvenčí'. Smrt přichází a my ji nemůžeme 'vzít na sebe'. V tom se Levinas právě liší od Heideggera; „Nicota, která by ponechala člověku možnost 'vzít smrt na sebe', není zkrátka možná“ (Levinas 1997b, s. 111).

V blízkosti smrti jsme podle Levinase ve vztahu k něčemu, co je vcelku 'jiné'. *Existence* plodí 'jinakost' v *existents* 'Druhého', rozbíjejí osobní samotu. Lévinas podtrhuje, že 'bytí' je pluralistické v mnohosti samotných *existents*. 'Autentická' budoucnost znamená to 'jiné', nové a překvapivé v nových možnostech 'existujících'. V každém případě je vztah k budoucnosti vztahem k 'Druhému' (Levinas 1997b, s. 119). To 'jiné', které subjekt bere ve smrti na sebe, je 'Druhý'. Vztah k 'jinému' tituluje Levinas jako setkání s 'Obličejem' (*Face*), který je však nerozpoznatelný, jako něco nacházejícího se za všemi konkrétními obličejí mezilidských setkání (Levinas 1997b, s. 119). „Tvář 'Druhého' sama sebou říká něco, co my sami říci nemůžeme. Proráží všechna vlastní *apriori* a nutí procitnout ze spánku, který poutal k sobě samému.“ (Levinas 1997b, s. 119). Tvář 'Druhého' říká něco, co já sám říci nemohu, jelikož 'Druhý' je ten, který existoval přede mnou, který mne spícího 'probudil', v něhož 'já' pomalu 'přecházím' a kterým bych se měl v budoucnosti stát. 'Druhý' má prioritu před mým 'já'; tudíž mé 'já' (*ego*) se přesouvá z první pozice (*nominativ*) na místo volaného (*acusativ*).

Lévinas nedává důraz na to, že smrt přerušuje existenci, jež se stává 'nicotou', ale že 'já' je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy a pasivní, i když nadále s odpovědností za 'Druhého'. 'Druhý' pokračuje svou *existents*, přičemž jeho 'Tvář' nejsem schopen rozpoznat. Zvítězit nad smrtí znamená pro Levinase udržet s 'jinakostí' osobní vztah skrze (anonymního) 'Druhého'. „Tváří v tvář čiré události, tváří v tvář čiré budoucnosti, jíž je smrt,

kdy 'já' nemůže nic zmoci, to znamená, že už nemůže být 'já', jsme hledali situaci, v níž je přesto možné, aby zůstalo 'já', a tuto situaci jsme nazvali vítězstvím nad smrtí.“ (Levinas 1997b, s. 153). Tou situací je podle Levinase vztah k 'Druhému' v bližních. Jestliže je pro Heideggera nejlepší odpovědí na trvalou úzkost její překonání, Levinas podtrhuje fakt, že nikdo nemůže překonat vlastní depresi a úzkost a že každý člověk má naději být zachráněn skrze osobu bližního. Naše 'samo-bytí' může být zachráněno spojením se světem jen darováním sebe sama jiné osobě, 'Druhému' (Thompson 2014).

Heideggerova smrt „singuluje '*Dasein*'. Smrt je vždy 'moje vlastní', není mimo mne, vnějškově“ (Yildiz 2019, s. 5). Levinas převrací toto heideggerovské tvrzení ve své úvaze o smrti tvrzením, že setkání z vnějšku Bytí, vně mého 'místa ve slunci', je možné. *Dasein* ztrácí svou strukturu, když přichází ke svému konci, tvrdí Levinas, čímž popírá osamocenost v *Dasein*, kdy autenticita by se nacházela pouze v osamoceném subjektu (Levinas 2000b).⁸ Keenan zdůrazňuje: „V okamžiku nabytého mistrovství, on či ona jsou najednou neschopní..., takové přibližování se k smrti indikuje podle Levinase, že jeden je v relaci s absolutně druhým“ (Keenan 1999, 47). Osamocené *Dasein* se nemůže podle Levinase naplnit sebe samo:

„Když *Dasein* umře, všechny jeho možnosti jsou mu odebrány. Skončit pro něj znamená nebýt naplněn... Konec smrti nemůže být pochopen ani jako završení a kompletnost, ani jako zmizení.“ (Levinas 2000a, s. 40).

Heideggerův pohled na 'bytí-pro-smrt' není adekvátní k názoru Levinase. Smrt není možné pochopit skrze *Dasein*, tvrdí Levinas, na rozdíl od Heideggera, který ji pokládá za část vztahu mezi '*Dasein*' a 'Bytí'. Není poznatelná. Umírání nelze 'aplikovat' na striktně existenciální struktury 'bytí-zde' a navíc jim odporuje, jelikož „smrt je přesně 'nebýt-tady'“ (Levinas 2000a, s. 47). Smrt u Heideggera nemůže být považována za součást existenciálního projektu člověka; smrt ukončí všechny možné relace s druhými, přičemž není možné se o ní cokoli naučit ze zkušeností smrti u druhých. Podle Levinase, co existuje, je událost schopná zlomit strukturu sebe-vlastnění, a tou je smrt 'Druhého', jehož já se stávám „nenahraditelný náhradník“ (Broadbent 2010, s. 7).

3. Porovnání pozic Heideggera a Levinase o limitu existence

Jak pro Levinase, tak pro Heideggera, patří subjektivní vztah ke smrti a smrtelnosti k základním filozofickým otázkám. Otázka 'smrti' je adresována skrze etickou filozofii

⁸ Levinas zakládá svou kritiku v termínech myšlení Prousta: nicota hrdiny odkrývá jeho totální jinakost, rozdílnost; smrt je smrtí druhých, v rozporu s tendencemi současné filozofie, koncentrované na vlastní osamocenou smrt mne samotného.

'Druhého' u Levinase a ve filozofii 'Bytí' u Heideggera. Levinas podrobuje kritice Heideggerovu *ontologii* jako 'první filozofii' a představuje etické pojetí k přepracování témat souvisejících se smrtí v *ontologickém* rámu. Adoptujíc etiku jako 'první filozofii', Levinas dává prioritu 'Druhého' před 'Bytím', čímž překlenuje *ontologické* rozdíly. Jeho filozofie tudíž vyplývá z nutnosti stát před 'tváří' epiky bytí a jeho překročením 'zachránit' 'Druhého'.

Heidegger považuje 'úspěšnou' relaci ke smrti jako základ autentického života. Jeho 'bytí-ke-smrti' má nenahraditelnou roli v celkové analýze *Dasein*. Konečnost, smrtelnost a smrt patří také k analytickým pilířům celého díla '*Sein und Zeit*' (Cohen 2006).⁹ *Dasein* není úplný, není kompletní a jelikož neústí k totalitě, znamená to, že existuje něco výjimečného a nenaplněného v subjektivní potencialitě-k-Bytí (Heidegger 2001). Smrt je absolutní možnost pro *Dasein* a zároveň nejvyšší možnost potenciality pro 'Bytí' (*Dasein*). Jeho smrt představuje možnost „ne-více-být-schopen-být-zde“ (Yilditz 2019, s. 2). '*Dasein*' se nachází v jedinečné pozici bytí, stojící mezi sebou a reprezentací všech možností. Smrt je možnost absolutní nemožnosti '*Dasein*'. Smrt nemůže být tudíž podle Heideggera vztahová, představuje zákaz a omezení. Pro Heideggera je to právě naše cesta k jisté smrti, která vytváří pravý způsob existence. Vidět ve smrti 'ještě ne' (*noch nicht*) je součástí toho, co znamená existence (Chanter 2001). Jsme schopni pochopit *Dasein* ve své totalitě, i když jsme časově omezení, protože smrtelnost je součástí '*Dasein*'. Smrt nelze chápat jen jako nějaký přídatnou či *akcidentální* událost, bez níž by nebylo možné strukturu *Dasein* porozumět nebo bez níž by zůstal *Dasein* nekompletní, nýbrž představuje a je nevyhnutelný konec *Dasein*.¹⁰

Levinas se přibližuje k problému umírání rozpoznáním absolutní 'jinakosti' smrti. „Vztah se smrtí, nejstarší ze všech zkušeností, se netýká vize o bytí či nicotě.“ (Levinas 2000a, s. 15). Snaží se proto zprostředkovat 'Bytí' vztahem mezi subjektem a 'Druhým'. Soustředěním se na druhou osobu se chová ke konceptu smrti jako k absolutní 'jinakosti' *transcendující* naše chápání. Tato demarkační pomyslná čára umožňuje 'sebe-poznání lidské subjektivity' umožňující *transcendenci* lidské subjektivity směrem k chápání (Levinas 2000a, s. 30). Levinas se snaží opustit všechna pokušení sklouznout znovu do 'Bytí' a 'osvobodit' smrt jako absolutní 'Druhý'. Pro Levinase není smrt „možnost absolutní nemožnosti *Dasein*, nýbrž 'nemožnost možnosti'“ (Levinas 1997c, s. 57). Není to charakteristikou *Dasein* ovládat časovou dimenzi, raději subjekt má co dělat s neproniknutelnou silou:

⁹ „Je to pouze v bytí-ke-smrti kdy dočasnost vlastního bytí a historicko-*ontologický* kontext, v němž vlastní bytí nachází svůj smysl, jsou odhaleny.“

¹⁰ Naše konečnost nepředstavuje žádnou limitaci v pochopení *Dasein* ve své totalitě; konečnost a limitovanost jsou vlastnosti existence *Dasein*.

„V bytí pro smrt nestojím tváří v tvář nicotě, ale s tím, co stojí proti mně. Nutnost smrti neznamená nevyhnutelně zákon determinismu ovládajícího celou totalitu, nýbrž znamená spíše odcizení mé vlastní vůle 'Druhým' ...“ (Levinas 1997c, s. 234).

Levinas otvírá prostor možné duality mezi radikálně 'Druhým' a radikálním subjektem. Heideggerovský koncept 'Bytí-ke smrti' je vyměněn okamžitostí, jež je současně hrozba a odsunutí. Subjekt není 'bytí-ke-smrti': „Být dočasný je zároveň bytí pro smrt a mít ještě čas, být 'proti' smrti.“ (Levinas 1997c, s. 234-235). Levinas vidí ve smrti absolutní negaci, odchod. V podstatě, u Heideggera máme moc nad svou smrtí jako možností, zatímco u Levinase smrt popisuje normativní i experimentální limit všem možnostem a silám. Můj vztah ke konečnosti limituje moji potencionalnost a schopnost být (Drabinski, Nelson 2014). Proto je smrt u Levinase vždy a všude 'vraždou'.

ZÁVER

Když Heideggerův 'Pobyt' (*Dasein*) spěje ke konci (nicotě), ztrácí svou strukturu, což vede k jeho ztracenosti v osamocení. Levinas odmítá takto osamocené 'Pobyt', nevedoucí k jeho 'autenticitě'. Blížkost smrti poukazuje na to, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně 'jiné', otvírající se *mystickému*. Existence tvoří 'jinakost' a tím rozbíjí samotu. Ve smrti se tudíž existence 'existujícího' odcizuje a vzniká automaticky vztah k 'Druhému' - jinému (Levinas 2014, s. 205-220). Ze 'situace smrti' lze tedy vyvodit rys existence s 'Druhým'. „To, co není žádným způsobem pochopeno, je budoucnost, naprosto odlišná od 'vnějškovosti' prostoru faktem, že je absolutně nečekaná. Budoucnost je to, co není uchopeno, co na nás upadá a zmocňuje se nás. Budoucnost je 'jiné' v 'Druhém'“ (Levinas 2014, s. 119).

Vítězství nad smrtí potom znamená udržovat co nejdéle vztah k 'Druhému', který je a bude 'osobní'. Tváří v tvář budoucnosti, již je smrt, kdy 'já' nemůže nic zmoci a nemůže být více 'já', je přesto možné, aby zůstalo 'já' v 'Druhém'. Zatímco Heidegger nenabízí po konci 'Pobytu' nic než nicotu, Levinasovo existování pokračuje v 'Druhém'. Levinas tak nabízí i posmrtnou naději ve spásu: „Svět nezahrnuje jen náš materiální život, ale všechny formy naší existence, kde byla potřeba spásy předem smluvená.“ (Levinas 1997a, s. 76).

Lévinas nestaví smrt do nicoty, ani do bytí (Levinas 1997c, s. 208). Pouze v mravním vědomí je subjekt schopen vnímat tvář 'Druhého'.¹¹ Vztah s 'Druhým' (bližním) pak pokládá

¹¹ Je zřejmá rozdílnost v chápání lidské konečnosti. Oproti Heideggerově 'bytí k smrti' stojí 'ještě ne', jenž se staví na stranu života a jeho plnosti. Levinasovo 'ještě ne' je způsobem bytí 'proti smrti'. Naproti tomu, základním vztahem u Heideggera není vztah k druhému, ale k smrti, odhalující vše 'neautentické' ve vztahu k druhým, jelikož

Lévinas za vítězství nad smrtí. Závěrem lze shrnout, že zatímco Heideggerova 'smrt' vede k nicotě, Levinas nabízí pokračování života v 'Druhém' ('Obličej'), totiž v bližních. Tím přesahuje Levinas konečnost limitovanosti individuálního života a odkrývá možnost nové existence na prahu přesahujícím osobní bytí. Zásadní rozdíl mezi oběma filozofickými náhledy je ten, že pro Levinase znamená smrt v podstatě odpovědnost za smrt druhého. Smrt 'Druhého' mne osvobozuje od úzkosti a vede k lásce nezvratné jako sama smrt. Je to odpovědnost k 'Druhému', jež se daruje mně samému, věří Levinas. Smrt tedy nelze separovat od vztahu k 'Druhému', který zahrnuje všechny subjekty existující, i ty kteří již existovali (Levinas 1998, s. 131). Je nutné překlenout Heideggerovu uzavřenost *Dasein*-u a jít 'za' jeho chápání nicoty ve smrti, věří Levinas. Smrt potkáme a překonáme v 'Tváři' druhé osoby (Levinas 2000a, s. 124).

Literatura

- BIEMEL, W. (1995): *Martin Heidegger*. Přkl. J. Loužil. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0268-3.
- BROADBENT, R. (2010): *The relation to death in Heidegger and Levinas*. Durham Press. [online]. Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger.
- CHANTER, T. (2001): *Time, Death, and the Feminine – Levinas with Heidegger*. Stanford University Press.
- COHEN, R. (2006): *Levinas: thinking least about death contra Heidegger*. Springer Link Publishing. [online]. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-006-9101>.
- DRABINSKI, J., NELSON, E. (2014): *Between Levinas and Heidegger*. [online]. Dostupné na: https://www.academia.edu/3849145/Between_Levinas_and_Heidegger_Albany_SUNY_Press
- HEIDEGGER, M. (2001): *Being and Time*. přkl. J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell House.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Bytí a čas*. 2.vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha: Oikoymenth. ISBN 80-7298-048-3.
- KEENAN, D. (1999): *Death and responsibility, the 'Work' of Levinas*. New York: University Press. ISBN 978-0791440780.

člověk umírá sám. 'Ještě ne' znamená u Heideggera ještě 'necelistvý', s nenaplněnou konečností, zatímco u Levinase 'ještě žiji'.

- LÉVINAS, E. (1997a): *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-36-4.
- LÉVINAS, E. (1997b): *Čas a jiné*. Praha: Dauphin. ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, E. (1997c): *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-20-8.
- LEVINAS, E. (1998): *On Thinking-of-the-Other*. Přkl. M. Smith. Londýn: Athlone Press.
- LEVINAS, E. (2000a): *God, Death, and Time*. CA: Stanford University Press. ISBN 0-8047-3666-9.
- LEVINAS, E. (2000b): *Proper Names*. Přkl. M.B.Smith. Stanford: University Press.
- LEVINAS, E. (2009): *Etika a nekonečno*. Přkl. V.Dvořáková, M.Rejchrt. Praha: Oíkumené.
- LEVINAS, E. (2014): *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přkl. J.Kulka. Praha: UK P.Mervart. ISBN 978-80-7465-127-4.
- SVOBODOVÁ, Z. (2014): Pojetí touhy u Emmanuela Lévinase. *Paideia*: 1/XI/2014. [online]. Dostupné na: <http://www.pedf.cuni.cz/paideia>.
- THOMSON, I. (2014): Rethinking Levinas on Heidegger on Death. [online]. *Contributions to Phenomenology*, s. 239–262. Dostupné na: https://www.academia.edu/1999292/_Rethinking_Levinas_on_Heidegger_on_Death
- TIETZ, J. (2001): *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's Being and Time*. [online]. Ed. Humanities. Dostupné na: http://www.ms.lt/derlius/Tietz_Heidegger_ccl.pdf.
- VAŠKOVIČ, P. (2020): K Levinasově pojmu „il y a“, aneb cesta od hrůzy k etice. *Filosofický časopis* (1968) 2020/6, s. 819-838. [online]. Dostupné na: https://filcasop.flu.cas.cz/images/uploaded/FC%206_2020/819-838-fc6_20-VASKOVIC.pdf
- YILDIZ, I. (2019): *Relating to Mortality: The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag. ISBN 9783346241627.

Jiří Kučera

Farnost sv. Jana Křtitele

Valašská Polanka, 82

75611 Valašská Polanka

Česká republika

e-mail: Faust2013@seznam.cz

OSOBA, PARTICIPÁCIA, HRANICA
PERSON, PARTICIPATION, BOUNDARY

Pavol Dancák

Abstract: *Man is a creature in search of boundaries, because he locates not only external objects, but also himself, and not only in relation to the world, but also to society, to the other and to himself. To exist meaningfully, one needs to cross boundaries, but not every boundary crossing is meaningful. Each person is unique and, like every other person, chooses for himself the things and situations that suit him and also those that he wants to avoid. The primary reason why people set boundaries is to have more control and security, so that they can more effectively move towards their goals and a more satisfying life. In this paper, we will introduce Wojtyła's idea of participation as a process of seeking to meaningfully create and transcend boundaries and its historical and philosophical contexts in the personalist movement, where the person is seen as a non-repeatable and non-interchangeable entity that is able to participate in the creation of society and culture. The most important ideas in the context of the conceptualization of the border here are directed towards concepts such as agency, self-determination, freedom, participation, subsidiarity and solidarity, which will contribute to answering the question of the reality of the border and its establishment.*

Keywords: *Person – Participation – Boundary – Karol Wojtyła – Personalism*

... wszyscy [ludzie] przechodzą: każdy z nich niesie w sobie nieświadomioną treść, która nazywa się człowieczeństwem. Z tym łączy się bolesne doświadczenie tylu pokoleń. Czy można w nim się ukryć? Czy trzeba je wręcz przeciwnie, wydobyć z ukrycia jak przedmiot, który się podziwia lub też którym się gardzi? O, człowieczeństwo, które możesz być wypełnione po samą swą górną granicę lub wyniszczone po samą dolną! Jaka jest odległość tych granic?¹

Karol Wojtyła

... všetci [ľudia] prechádzajú: každý z nich nesie nevedomovaný obsah, ktorý sa nazýva ľudskosť. S tým sa spája bolestná skúsenosť toľkých generácií. Je možné sa v nej ukryť? Alebo

¹ K. Wojtyła, Promieniowanie ojcostwa, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski, Kraków 2007, s. 448.

ju treba, naopak, vyniesť zo skrýše ako predmet, ktorý treba obdivovať alebo ním opovrhovať? Ó, ľudskosť, ktorá môže byť naplnená až po samú hornú hranicu alebo udupaná až na samé dno! Aká je vzdialenosť týchto hraníc?

ÚVOD

Človek je tvorom hľadajúcim hranice, lebo lokalizuje nielen externé objekty, ale aj seba, no nielen vo vzťahu k svetu, ale aj k spoločnosti, k druhému a k sebe. K zmysluplnému jestvovaniu človek potrebuje hranice a potrebuje ich aj prekračovať, ale nie každé prekročenie hraníc je zmysluplné. Každý človek je jedinečný a jedinečne si vyberá pre seba veci a situácie, ktoré mu vyhovujú a tie, ktoré mu nevyhovujú, tak tým sa vyhýba. Základným dôvodom, prečo ľudia určujú hranice, je snaha mať väčšiu kontrolu a bezpečnosť, vďaka čomu sa môžu efektívnejšie priblížiť ku svojim cieľom a spokojnejšiemu životu. Potvrďuje to aj biblický príbeh o Abrahámovi a Lotovi. Abrahám sa vrátil do Kanaánu veľmi bohatý, mal stáda, striebro a zlato“ (1 Moj 13,2). Spolu s Lótom prišiel do Bétela a utáborili sa pri oltári, ktorý tam svojho času postavili. Čoskoro zistili, že s pribúdajúcim majetkom sa množí aj trápenie. V ťažkostiach a skúškach vedeli kedysi žiť v zhode, no s blahobytom hrozilo nebezpečenstvo, že medzi nimi nastanú spory. Pastva nestačila obidvom veľkým stádam a časté sváry medzi pastiermi museli riešiť ich majitelia. Abrahám navrhol stanoviť hranicu, aby medzi sebou zachovali pokoj. Povedal: „Nech nieta sváru medzi mnou a tebou, ani medzi tvojimi a mojimi pastiermi, veď sme príbuzní. Či nemáš pred sebou celú krajinu? Oddel' sa teda odo mňa. Ak pôjdeš naľavo, ja sa budem držať napravo, ak ty pôjdeš napravo, ja sa budem držať naľavo“ (1 Moj 13,8.9).

Žijeme v dobe veľkej civilizačnej krízy, ktorej jedným z kardinálnych rozmerov je globalizácia. Spôsobuje miznutie rôznych druhov hraníc. Kultúrnou ozvenou týchto procesov je ideológia *keine grenzen*. Mnohí sa cítia zmätení tým, že sa im otvára sloboda. Ľuďom, komunitám a kultúre ponúka veľa dobrého. Prináša však aj mnohé nebezpečenstvá, ako aj zjavné zlo. V tomto texte predstavíme Wojtylou ideu osoby a participácie ako proces hľadania zmysluplného vytvárania a prekračovania hraníc a jej historicko-filozofické súvislosti v personalistickom hnutí, kde osoba je vnímaná ako neopakovateľná a nezameniteľná entita, ktorá je za pomoci vymedzovania schopná participovať na vytváraní spoločnosti a kultúry. Hranica teda neoddeľuje, ale aj spája. Najdôležitejšie myšlienky v kontexte konceptualizácie hraníc tu smerujú k pojmom, ako je skutok, sebaurčenie, sloboda, participácia, subsidiarita a solidarita, čo prispeje k odpovedi na otázku reálnosti hranice a jej ustanovenia.

SEBAOHRANIČENIE OSOBY PROSTREDNÍCTVOM ČINU

Hlavné filozofické dielo Karola Wojtyły *Osoba a čin* predstavuje základnú ideu jeho filozofického výkonu, ktorým je človek ako kantovská otázka subsumujúca intelektuálne úsilie ľudstva. Myslenia krakovského filozofa vychádza z dvoch smerov európskej filozofie, ktoré majú odlišné prístupy ku skutočnosti. Prvým smerom je klasická filozofia v aristotelovsko - tomistickom chápaní, filozofia bytia, realistická a objektívna. Druhý smer európskej filozofie je filozofia novoveká, pokarteziánska, filozofia vedomia a subjektu, ktorá nadväzuje na sokratovsko - augustínovskú tradíciu. Vo svojich skúmaníach používa fenomenologickú metódu, ale slávne Husserlovo heslo o návrate k veciam modifikuje na návrat k človeku ako k osobe. Túto modifikáciu Wojtyła realizuje s úmyslom „objektívizovať problém subjektivity človeka“ (Wojtyła 1994a, s. 435), teda chce sa pozrieť na človeka ako na subjekt schopný poznania a bližšie určiť, v čom spočíva subjektivita. Wojtyłovi išlo o hľadanie takej filozofie, ktorá by zohľadňovala nové problémy a zároveň by vysvetlila subjektovo – prežívajúci aspekt skutočnosti, ktorý by poukázal na to, že v človeku je aj niečo neredukovateľné, čiže jeho osobný rozmer (Wojtyła 1994, s. 308). Fenomenológia však nie je uniformne jednoliata filozofická škola (Buttiglione 1996, s. 376), ale je skôr metóda, ktorá kladie dôraz na opis ľudskej skúsenosti, teda toho, čo sa nám prezentuje vo vedomí, v skúsenosti a samotnom prežívaní. Na tom stavia aj Wojtyła, ktorý si uvedomoval, že tomistická tradícia staticky upriamená na objekt by bez zohľadnenia fenomenologického aspektu nebola schopná čeliť aktuálnym výzvam (Modrzejewski, Gálik, 2016, s. 56-72), a preto inšpirovaný Romanom Ingardenom a Maxom Schelerom využíva fenomenologickú metódu na skúmanie antropologickej a morálnej problematiky (Pokrywka 2000, s. 31-32). Opis skutočnosti z hľadiska fenomenológie začína bezprostrednou skúsenosťou konkrétneho subjektu, ktorú Wojtyła opísal vo svojom opus magnum, v antropologickom diele *Osoba a čin*.

Wojtyła za východiskový bod svojho filozofického záujmu o človeka si vyberá skúsenosť človeka (Wojtyła, 1974, s. 247–248), toho človeka, ktorý je mnou samým (Wojtyła 1994, s. 70), pričom za základnú skúsenosť považuje skúsenosť činu, nakoľko práve v čine sa človek prejavuje ako človek a tak reflexia činu je podľa neho kľúčom k poznaniu pravdy o človeku (Styczeń 1994, 493). Činy sú špecifickým momentom skúsenosti a predstavujú najvlastnejší východiskový bod na pochopenie dynamickej podstaty osoby. (Wojtyła 1994, s. 105).

Personalizmus Wojtyły vychádza z filozofie, ktorú rozvíjali Aristoteles a Tomáš Akvinský. Samotný pojem „čin“ má korene v scholastickom pojme *actus humanus*. Pre Akvinského je *actus humanus* čin, na ktorom sa človek podieľa ako osoba so svojím rozumom

a slobodou. Stavia ho do protikladu k *actus hominis*, t. j. k činu, v ktorom nie je zapojený ani ľudský rozum, ani ľudská sloboda. A hoci je človek subjektom takéhoto činu, nevykonáva ho ako osoba (Buttiglione 1996, s. 187). V aristotelovsko-tomistickej tradícii sa pojem činu ako špecifického činu osoby rozvíjal vo svetle všeobecného pojmu osoby ako takej. Wojtyła však vo svojej analýze činu navrhuje nevysvetľovať čin vo svetle predtým rozvinutej koncepcie osoby, ale vykonať analýzu činu, ktorý odhaľuje osobu: analýzu osoby prostredníctvom činu (Szostek 2014, s. 25). Wojtyła poukazuje na to, že osoba je spätá so svojim činom, lebo čin nemožno pripísať inému aktérovi ako osobe, preto čin predpokladá osobu, a preto je možnosťou vstúpiť do sveta osoby. Čin je skutočnosť existujúca v realite, je daný priamo v skúsenosti, ktorá je zároveň, ako tvrdí, akýmsi druhom porozumenia (Wojtyła 1994, s. 52).

V dejinách filozofie nachádzame mnohé vymedzenia človeka. Klasická Aristotelova definícia hovorí, že človek je *animal rationale* (rozumný živočích), kde *animal* označuje to, čo je spoločné a *rationale* je to, čo odlišuje. Wojtyła konštatuje, že táto definícia síce zodpovedá aristotelovskému definovaniu rodu prostredníctvom druhu a druhového rozdielu, ale všima si, že táto definícia v sebe skrýva presvedčenie o redukcii človeka len na súčasť sveta a dostatočne nezohľadňuje to, čo je v človeku „neredukovateľné.“ Takýmto spôsobom sa človek stal predovšetkým predmetom, teda jedným z mnohých predmetov sveta, ku ktorému viditeľne, fyzicky patríme. Uvedená definícia vyhovovala klasickej filozofii, ktorá vychádzala z metafyziky a z kozmológie, ale Wojtyła zdôrazňuje, že človek je subjekt, teda že je niečo viac ako len to, čo vyjadruje aristotelovská definícia. Človek sa nemôže vo svojej vlastnej podstate zredukovať a vysvetliť bezo zbytku prostredníctvom rodu, druhu a druhového rozdielu. To niečo neredukovateľné je subjektivita. Wojtyła sa usiluje nahliadnúť subjektivitu človeka objektívne (Köchler 2008, s.165), aby sa vyhol subjektivismu, a pomáha si definíciou od Boethia, ktorý osobu definoval ako *rationalis naturae individua substantia*. Človek je v nej chápaný ako substanciálne bytie, ktoré má rozumovú prirodzenosť a Wojtyła v tejto definícii vidí akoby „metafyzickú pôdu“, inými slovami, „dimenziu bytia, v ktorej sa realizuje osobná subjektivita človeka“ (McLean 2008, s. 15).

Wojtyła v uvažovaní o ľudskej osobe používa pojem transcendencia v zmysle jeho etymologického významu: „prekračovať a prekračovať prah alebo hranicu“ (Wojtyła 1994, s. 119). Jestvujú dve osi, po ktorých môže táto transcendencia prebiehať. Jestvuje „horizontálna transcendencia“, ku ktorej dochádza, keď osoba prekročí svoje hranice smerom k vonkajšiemu objektu. Tento typ transcencie je pre Wojtylu sekundárny. Primárne ho zaujíma transcendencia pozdĺž vertikálnej osi. Táto „vertikálna transcendencia“ je transcendencia osoby v čine, ktorý sa týka nielen vonkajšieho objektu, ale aj samotnej osoby a jej sebaohraničenia

(Savage 2008, s. 203). „Človek nezažíva niečo mimo seba, bez toho, aby v tejto skúsenosti nejakým spôsobom nezažil seba samého“ (Wojtyła, 1994, s. 51). Na úrovni najvnútornejšej osobnej reality je vertikálna transcendencia konštituovaná slobodným aktom osoby, keď osoba v momente rozhodovania presahuje svoje vlastné štrukturálne hranice, aby sa tak stala inou, teda, aby si určila nové hranice. Vertikálna transcendencia je výsledkom sebaurčenia v plnom význame len vtedy, keď sloboda je autentická, teda keď je orientovaná k pravde a dobru. Tento moment sebaurčenia je osobným „stávaním sa“, ktoré má svoju špecifickú povahu a ontickú identitu, ktoré vždy prebieha v morálnom kontexte (Wojtyła 1994, s. 105), (Savage 2008, s. 204).

Jadrom slobody je sebaurčenie, ale v centre tohto sebaurčenia spočíva autodeterminizmus, ktorý je vlastne základom slobody. „Autodeterminácia je momentom vlastným slobode nielen v základnom význame ako seba-závislosť osoby, ale aj v rozvinutom význame, t. j. keď ide o intencionalitu vôle, o jej pomer k možným predmetom chcenia“ (Wojtyła 1994, s. 185). „Vlastne táto závislosť od vlastného „ja“ - čítame na inom mieste Osoby a činu - je základom slobody“ (Wojtyła 1994, s. 163). Ďalšia časť tohto diela hovorí: „Človek je slobodný - to znamená že v dynamizovaní svojho podmetu závisí sám od seba“ (Wojtyła 1994, s. 165).“ „Sloboda v základnom význame to je toľko ako sebazávislosť“ (Wojtyła 1994, s. 183). Podľa K. Wojtyly je najpodstatnejším znakom sebaurčenia rozhodovanie o sebe samom. Táto koncepcia slobody je blízka názorom Romana Ingardena: „...odmietam pohľad, ktorý úplne popiera slobodu človeka, pretože „ja“ vylučuje radikálne chápaný determinizmus v reálnom svete, alebo opačne, - odmietam pohľad, ktorý človeku pripisuje úplnú, bezpodmienečnú slobodu“ (Ingarden 1998, s. 86).

Wojtyła reflektuje, že skúsenosť činu je skúsenosťou, ktorá nie je izolovanou skutočnosťou, ale v čine je možnosť stretnúť druhého. Skúsenosť s „ty“ je pre „ja“ veľmi dôležitá, hoci ešte nejde o vytvorenie nejakého spoločenstva, lebo na základe skúsenosti s „ty“ má „ja“ plnšiu skúsenosť seba samého. Práve tu má základ výchova a seba výchova, keď sa „ja“ snaží konať podobne, ako nejaké „ty“, ktoré je pre neho príkladom. Táto skúsenosť je nakoniec dôležitá pre uskutočnenie seba, ktorá má svoje korene v každej osobnej subjektivite. Okrem toho nesmieme zabúdať, že „ja“ je súčasne „ty“ pre druhé „ja“, ktoré je mojím „ty“. Znamená to, že človek sa cez vzťah „ja – ty“ prejavuje druhému vo svojej štruktúre vlastnenia seba a vlády nad sebou. Vo vzťahu „ja – ty“ sú dva subjekty s rovnakou štruktúrou. Z toho dôvodu používame „ty“ a nie „on“. Ak by sme druhého nazvali „on“, chápali by sme ho ako objekt. Pomenovanie „ty“ vyjadruje druhého ako subjekt. V interpersonálnych vzťahoch má počiatok aj uvedomenie si, že nielen „ja“ chce uskutočniť seba, ale rovnako aj „ty“. Tu pramení jednak

povinnosť rešpektu a na druhej strane tu pramení aj zodpovednosť za druhé „ja“ a takto chápané interpersonálne vzťahy umožňujú hovoriť o *communio personarum* (Wojtyła 1994b, s. 450).

SEBAOHRANIČENIE OSOBY PROSTREDNÍCTVOM PARTICIPÁCIE

Klasická filozofia prirodzenosť človeka videla nielen v *animal rationale*, ale zohľadňovala aj sociálny charakter človeka. Wojtyła preberá aj tento motív, ale aj tu vykonáva korekciu, nakoľko preňho človek nie je na prvom mieste obyvateľom *polis*, ale je to osoba, ktorá svojimi činmi buduje vzťahy s *ty* a s *my*.

Podľa Wojtyly byť sociálny znamená byť otvorený pre druhého. Osobné „ja“ bolo definované ako subjekt, ktorý – nakoľko je mu vlastné vedomie – je schopný uvedomiť si seba samého a – nakoľko je mu vlastná vôľa, je schopný rozhodnúť sa pre seba samého; čo zároveň poukazuje na to, že osobné „ja“ seba samého aj vlastní. Je zrejmé, že „ja“ nemôže mať skúsenosť uvedomenia si seba samého, autodeterminácie a vlastníctva seba, ktoré sú vlastné nejakému „ty“, niekomu druhému. Nemožnosť takejto skúsenosti však ešte neznamená, že nie je možné to pochopiť. Človek dokáže pochopiť, že „druhý“ je utvorený podobne ako „ja“, čiže „druhému“ je vlastné vedomie seba, autodeterminácie a vlastníctvo seba (Wojtyła 1994b, s. 450). Z toho vyplýva, že schéma „ja – druhý“ nie je všeobecná, abstraktná, ale „druhý“ vždy predstavuje konkrétnu, individuálnu a neopakovateľnú osobu.

Byť v prirodzenosti sociálny pre Wojtylu znamená, že človek existuje a koná „spolu s druhými“. Vo svojich úvahách sa nesústreďuje na spoločnosť, ale na spoločenstvo, na komunitu. Spoločenstvo pre jej členov znamená niečo esenciálne (Bartnik 2000, s. 82). Je to realita pre spolužitie a spoločnú činnosť ľudí. Ľudia v spoločenstve žijú vo vzájomných vzťahoch a to umožňuje rozlišovať medzi dvomi rovinami vzťahov: jednu rovinu vzťahov predstavujú interpersonálne vzťahy, ktoré charakterizuje symbolom „ja – ty“ a druhú rovinu vzťahov predstavujú sociálne vzťahy, ktoré charakterizuje symbolom „my“. Obe roviny vzťahov sú súčasťou skúsenosti človeka.

Interpersonálne aj sociálne vzťahy vyjadrujú to, čo je človekovi vlastné, pretože sú to dva spôsoby, ktorými človek uskutočňuje seba samého a zároveň poukazujú na to, že človek je bytostne otvorený pre druhých, že od nich bytostne závisí. Tieto dva spôsoby uskutočnenia osoby sú vyjadrením participácie. Podľa Wojtyly „participácia musí byť chápaná ako vlastnosť človeka, zodpovedajúca jeho osobnej subjektivite“ (Wojtyła 1994c, s. 410). „Človek konajúci „spolu s inými“, čiže „zúčastňujúci sa, odhaľuje nový rozmer seba ako osoby“ (Wojtyła 1994, s. 302). Preto participovaním na spoločenstve neprestáva byť sám sebou a tak isto konaním neprestáva uskutočňovať sám seba.

Vo filozofii má pojem „participácia“ svoju vlastnú históriu. Na pôde metafyziky sa participácia javí ako „zostupná cesta“ chápania poznania existencie skutočnosti a vzťahu bytia k Absolútnu. Podľa Zdybickej, keď sa hovorí o participácii s ohľadom na to, „čím dané bytie je“, treba zdôrazniť, že „bytie je“ a je „tým, čím je“, a to vďaka svojmu nevyhnutnému vzťahu k Absolútnu (Zdybicka 1972, s. 184). Autor knihy „Osoba a čin“ chápe participáciu inak ako lublinská filozofka. Kým ona, používajúc pojem participácia, má na mysli predovšetkým vzťah bytia k Absolútnu ako primárnej príčine, Wojtyła zdôrazňuje horizontálny rozmer participácie. Participáciu chápe ako „to, čo zodpovedá transcencii osoby v čine, keď sa čin vykonáva spoločne s inými, v rôznych spoločenských alebo medziľudských vzťahoch“ (Wojtyła 1994, s. 309). Prostredníctvom participácie človek, konajúci spolu s inými, jednak realizuje to, čo vyplýva zo spoločenstva konania, t. j. realizuje isté spoločné dobro, a zároveň takto realizuje personalistickú hodnotu svojho vlastného činu. Osoba sa v čine ako osoba napĺňa takpovediac „do konca“ len vtedy, keď koná spolu s inými (Szostek 2014, s. 62).

Wojtyła analyzuje participáciu v rôznych dimenziách a typoch spoločenstva, ktoré zároveň odkazujú na samotnú subjektívnu štruktúru osoby. Podľa neho základom participácie človeka na bytí a najmä na konaní s inými nie je nejaký neosobný faktor, ale špecifická vlastnosť samotného človeka, ktorú nazýva „participácia“. „Participácia znamená vlastnosť samotnej osoby, vnútornú a homogénnu vlastnosť, ktorá konštituuje bytie a konanie osoby 'spolu s inými'“ (Wojtyła 1994, s. 310). Inak povedané: „Participácia je vlastnosť osoby, ktorá sa prejavuje v schopnosti dať osobný (personalistický) rozmer vlastnému bytiu a konaniu, keď človek je a koná spolu s inými“ (Wojtyła 1994c, s. 392). Participácia predstavuje personalistickú hodnotu každej interakcie, ktorú človek realizuje. Bez participácie by akákoľvek činnosť vykonávaná spolu s inými strácala personalistickú hodnotu, a tým by stratila aj rozmer sebaurčenia, autentického konania a zodpovednosti (Wojtyła 1994c, s. 392). Berúc do úvahy zložitý a rozmanitý charakter medziľudských vzťahov Wojtyła spresňuje, že v rozličných vzťahoch spoločného konania s inými sa participácia „predstavuje ako forma vzťahov osoby k 'iným' a je prispôbena všetkým týmto rozličným vzťahom“ (Wojtyła 1994, s. 311). Zároveň zdôrazňuje, že participácia nepredstavuje len rozličné formy vzťahov jednotlivca k spoločnosti, ale aj samotný základ týchto foriem, ktorý spočíva v štruktúre osoby (Wojtyła 1994, s. 311). Poukazuje aj na to, že participácia je aj podstatnou vlastnosťou samotného spoločenstva a jeho špecifickým konštitutívnym prvkom. Vďaka tejto vlastnosti osoba a spoločenstvo sú komplementárne skutočnosti, k sebe takpovediac priliehajú, a nie sú si navzájom cudzie, protikladné alebo ľahostajné (Wojtyła 1994, s. 316). Osoba v spoločenstve, v bytí a najmä v konaní spolu s inými na základe participácie objavuje samu seba ako niekoho

presne oddeleného, vymedzeného či ohraničeného. Zároveň spoločenstvo prirodzene aktualizuje v osobe schopnosť participácie, teda otvorenosti k iným.

Koncept participácie, ktorý navrhol Wojtyła, má teoretický aj praktický význam. Predstavuje pokus vysvetliť socializáciu osoby na základe dynamickej korelácie osoby a činu. Zároveň vysvetľuje empirickú skutočnosť viacrozmernej existencie a konania osoby spolu s inými. Táto koncepcia má aj normatívny význam. Naznačuje totiž nielen to, ako osoba konajúca spolu s inými realizuje personalistickú hodnotu vlastného činu, a tým sa realizuje, ale poukazuje aj na určitú povinnosť, ktorá vyplýva z princípu participácie. Nejde o etickú normu v užšom zmysle slova, ale, ako tvrdí Wojtyła – ide o normu osobnej subjektivity. „V tomto prípade ide o to, aby sme sa mohli rozhodnúť, či sa budeme snažiť, alebo nie: Ak sa človek, konajúci spolu s inými, môže realizovať na základe tohto princípu, potom by sa mal každý na jednej strane snažiť zúčastňovať sa tak, aby konaním spolu s inými mohol realizovať personalistickú hodnotu svojho vlastného činu, a na druhej strane každé spoločenstvo konania alebo každá ľudská spolupráca by sa mala formovať tak, aby sa človek v jej orbite mohol realizovať prostredníctvom tejto účasti“ (Wojtyła 1994, s. 312).

Človek ako osoba má právo vykonávať činy a realizovať sa v týchto činoch. Toto právo nadobúda osobitný význam, keď osoba vykonáva činnosti v spojení s inými osobami. Vtedy sa totiž môže personalistická hodnota činu obmedziť alebo dokonca zlikvidovať. Wojtyła rozlišuje dva typy prekážok, ktoré bránia realizácii personalistickej hodnoty v konaní spolu s inými. Sú to: individualizmus a antiindividualizmus (totalitarizmus). Môžu mať rôzne podoby a odtiene, ale vždy sa jasne rozlišuje medzi vlastným ja a spoločným dobrom, čo vedie k popretiu možnosti spolupráce. Individualizmus ako najvyššie a prvotné dobro prioritizuje dobro jednotlivca, ktorému sa musí podriadiť celé spoločenstvo a spoločnosť. Totalitarizmus, naopak, jednotlivca a jeho dobro úplne podriaďuje spoločenstvu a spoločnosti (Wojtyła 1994, s. 313). Koncepcie človeka založené na individualizme aj totalitarizme Wojtyła charakterizuje ako apersonálne či antipersonálnu. Pre personalistický spôsob myslenia je charakteristické presvedčenie o schopnosti a mnohorozmernej potrebe človeka realizovať participáciu. Individualizmus aj totalitarizmus popierajú participáciu, nakoľko podľa týchto postojov neexistuje vlastnosť, ktorá by človeku umožňovala realizovať sa v činnosti, ktorú vykonáva spolu s inými. Individualizmus tým, že chápe človeka len ako jednotlivca zameraného predovšetkým na seba a svoje vlastné blaho, ho izoluje od ostatných osôb. V tomto ponímaní je dobro jednotlivca nadradené dobru iných osôb. Jednotlivec nevyhnutne existuje a koná len s ostatnými. Tejto nevyhnutnosti však nezodpovedá žiadna pozitívna vlastnosť z jeho strany, a už vôbec nie zo strany spoločenstva. „Druhí“ sú pre jednotlivca len zdrojom obmedzenia. Jediným

cieľom, ktorý ospravedlňuje vytvorenie spoločenstva, je zabezpečenie dobra jednotlivca medzi ostatnými jednotlivcami (Wojtyła 1994, s. 314). Na druhej strane totalitarizmus je ovládaný potrebou zabezpečiť sa proti jednotlivcovi, v ktorom vidí nepriateľa spoločenstva aj spoločného dobra. Keďže jednotlivec nemá žiadne dispozície na sebarealizáciu v spoločnom bytí a konaní s ostatnými a vo svojom úsilí sa riadi len vlastným dobrom, tak akékoľvek špecificky koncipované spoločné dobro môže vzniknúť len prostredníctvom obmedzení jednotlivca (Wojtyła 1994, s. 314).

Podľa Wojtyły individualizmus aj totalitarizmus vychádzajú zo spoločnej falošnej predstavy o človeku, ktorého považujú za jednotlivca viac či menej zbaveného vlastnosti participácie. Tento základný omyl sa odráža v koncepciách spoločenského života a sociálnej etiky. Na základe takého myslenia nemožno vytvoriť predpoklady pre autentické ľudské spoločenstvo. V prípade individualizmu i totalitarizmu je perspektíva sebarealizácie človeka zablokovaná v konaní spolu s inými, teda v takom konaní, v ktorom je dobro iných zároveň dobrom subjektu, ktorý sa práve prostredníctvom takéhoto odkazu k iným realizuje. (Szostek 2014, s. 63). Kľúč k riešeniu problému vzájomného vzťahu medzi osobou a spoločenstvom, ktorý je zároveň kľúčom k vyhnutiu sa omylom individualizmu a totalitarizmu, vidí Wojtyła v správne chápanom spoločnom dobre, v chápaní ktorého základnú úlohu zohráva schopnosť osoby participovať. Najdôležitejšie myšlienky v kontexte konceptualizácie hraníc tu smerujú k pojmom, ako je sloboda, subsidiarita a solidarita, čo nakoniec prispieva k odpovedi na otázku reálnosti hranice a potreby jej ustanovenia.

ZÁVER

Človek ako tvor vytvárajúci hranice má prirodzenú tendenciu prekračovať horizonty a tvoriť nové hranice. Wojtyłova analýza osoby a činu ukazuje hranicu ako dynamickú skutočnosť, ktorá podstatným spôsobom podmieňuje participáciu ako špecifickú konštitutívnu vlastnosť človeka aj spoločenstva či spoločnosti. Spoločenstvo prirodzene aktualizuje v osobe schopnosť participácie, teda otvorenosti k iným. Osoba v spoločenstve, v bytí a najmä v konaní spolu s inými na základe participácie objavuje samu seba ako niekoho presne oddeleného, vymedzeného či ohraničeného, pričom osoba a spoločenstvo sú komplementárne skutočnosti, ktoré k sebe takpovediac priliehajú, a nie sú si navzájom cudzie, protikladné alebo ľahostajné. Skúmanie historicko-filozofických súvislostí antropológie Karola Wojtyły ukazuje, že skúmanie otázky - Kto alebo čo je človek? – privádza mysliteľa k otázke hranice, pričom prirodzene myslenie je podmienená ideovými východiskami, ktoré nachádzame v dejinách filozofie, ale zároveň je zohľadňovaná aj konkrétna prítomná situovanosť človeka vo svete a

napokon je tu vplyv otvárajúcej sa budúcnosti. Pre subjekt je nevyhnutné „pro futuro“ porozumieť základnú požiadavku lásky, byť „spolu s inými“, konať „spolu s inými“ a tak vytvárať spoločenstvo osôb, od čoho závisí uskutočňovanie a završovanie bytia subjektu. Láska sa objavuje na základe slobody človeka a je najvyšším kritériom dôstojnosti človeka. Wojtyła ako vášnivý ochranca ľudskej dôstojnosti, slobody a práv ľudskej osoby odkazuje človeka na lásku, ktorá je najdokonalejšou formou sebarealizácie, vymedzenia či ohraničenia.

Literatúra

BARTNIK, C.S. (2000): *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo „O.K.”

BUTTIGLIONE, R. (1996): *Myśl Karola Wojtyły*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

GUDANIEC, A. (2022) Karol Wojtyła's Concept of Personal Transcendence. In: *Verbum Vitae* 40 (3) s. 733–750.

INGARDEN, R. (1998): *Księżeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie

KÖCHLER, H. (2008): Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order. In: N. M. BILLIAS & A. B. CURRY & G. F. McLEAN (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, s. 165–182

McLEAN, G. F. (2008): Karol Wojtyła's Mutual Enrichment of the Philosophies of Being and Consciousness. In: N. M. BILLIAS & A. B. CURRY & G. F. McLEAN (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, s. 15–32

MODRZEJEWSKI, A. & GÁLIK, S. (2016): Od mystiky k fenomenológii. Teologicko-filozofické inšpirácie Karola Wojtyły. In: *Theologos* 18(1), s. 56–72.

POKRYWKA, M. (2000): *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksja nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

SAVAGE, D. (2008): The Subjective Dimension of Human Work: The Conversion of the Acting Person in Laborem Exercens In: N. M. BILLIAS & A. B. CURRY & G. F. McLEAN (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, s. 199–220

WOJTYŁA, K. (1974): Słowo końcowe. In: *Analecta Cracoviensia* 5-6, s. 243–263.

WOJTYŁA, K. (1994): Osoba i czyn. In: K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 51–344.

WOJTYŁA, K. (1994a): Podmiotowość i „to co nieredukowalne“ w człowieku. In: K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 433–444.

WOJTYŁA, K. (1994b): *Uczestnictwo czy alenacja?* In: K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 445–462.

WOJTYŁA, K. (1994c): Osoba: podmiot i wspólnota. In: K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 371–414.

STYCZEŃ, T. (1994): Być sobą to przekraczać siebie - O antropologii Karola Wojtyły. In: K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, pp. 491–526.

SZOSTEK, A. (2014): *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.

ZDYBICKA, Z.J. (1972): *Partycypacja bytu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky

Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

Ul. biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov

Slovenská republika

e-mail: pavol.dancak@unipo.sk

TVORIVÁ INAKOSŤ VO FILOZOFII
CREATIVE OTHERNESS IN PHILOSOPHY

Štefan Šrobár

Abstract: *Creative Otherness in Philosophy. The notion of boundaries, boundedness, limitations, and delimitations has been ingrained in philosophical thought since ancient times. Plato's conceptualization portrays Socrates as an archetype of man relentlessly pursuing truth, pushing the boundaries of existing knowledge through polemical dialogues that serve as a self-examination tool as well as a tool to examine the partner. He refrains from providing preconceived answers, avoiding the creation of rigid systems. Philosophy, with its expansive exploration and diverse methodologies, provides a vast arena for nurturing of thinking. A significant outcome of philosophical engagement lies in fortifying the individuality of the thinker and fostering receptivity to various perspectives on the external world and oneself. The thinker's openness facilitates viewing philosophy as an ongoing process of transcending boundaries, embracing otherness, and propelling creative research through the formulation of hypotheses, probing questions, and the application of diverse problem-solving methods to fuel critical discourse.*

Keywords: *Boundaries – Socrates – Pursuing truth – Nurturing of thinking – Receptivity – Transcending boundarie – Otherness*

Pojem hraníc, ohraničenosti, vymedzení je prítomný vo filozofickom myslení už od antiky. Čo rozumieme pod pojmom hranice a aké sú dôsledky konceptualizácie hraníc pre naše posudzovanie, rozhodovanie a konanie, pre náš svet? Filozofia ako prekračovanie hraníc vyzýva k premysleniu fenoménu hraníc ako výzvy, ako prekážky, ako bariéry, ale aj ako medzipriestoru, ktorý je vždy potenciálne narušením, tvorbou, zmenou, zrodom i potvrdením. Prečo sa usilujeme o vymedzenie, prečo určujeme hranice a ako zdôvodňujeme ich existenciu a starostlivosť o ne?

Na to, aby filozofia mohla úspešne obstať v ťažkých skúškach v prítomnosti aj budúcnosti je nevyhnutné, aby predovšetkým dôkladne a novým spôsobom porozumela samej sebe a to: aby v hlbokjej sebareflexii porozumela povahe a osobitosti svojho myslenia vo všeobecnosti i v konkrétnej dejinnej situácii. Je nevyhnutne potrebné, aby dôkladne preskúmala svoje vlastné princípy a východiská, ako aj premenu svojej celkovej orientácie i charakter svojho istotového ukotvenia (Letz 2014, s. 14). Úlohu takejto novej obrodenej filozofie vyjadril

český filozof Ladislav Hejdánek takto: „*Nová filozofia musí čo najhlbšie porozumieť sebe samej a svojej súdobej situácii, musí pojmovo uchopiť tú podobu a štruktúru filozofického myslenia, ktorý chce definitívne opustiť a musí tiež presným rozborom objasniť sebe samej i vôbec všetkým, z akých zdrojov čerpala, čerpá a v budúcnosti chce čerpať silu na dovedenie obratu, ktorým prechádza do konca.*“ (Hejdánek 1969, s. 49). Pokúsime sa načrtnúť taký koncept filozofie, ktorá je životná, integrálna a univerzalistická, a to s tým presvedčením, že len takáto filozofia môže splniť svoju úlohu v rozvoji kultúry v treťom tisícročí. Filozofia je životná vtedy, keď sa dokáže vždy vrátiť do žitej subjektivity človeka, čerpať z nej a primerane ju reflektovať. Život sa má pritom chápať *integrálne* v jeho otvorenosti, *transcendencii*. Je *slobodná* vtedy, keď popri úzkej spolupráci s vedami a s rozličnými oblasťami kultúry si ponecháva a cieľavedome rozvíja schopnosť *presahovať* všetky filozofické dejinné projekcie (osobné projekty, systémy, školy a smery), ku ktorým dospela doteraz a v budúcnosti ešte dospeje (Letz 2012, s. 15).

FILOZOF MÁ KLÁŠŤ OTÁZKY A NIE PREDKLADAŤ HOTOVÉ ODPOVEDE

Svojráz *Sokratovej osobnosti* je v jeho pýtaní sa po najvšeobecnejšom základe všetkého bytia. Nevytvoril filozofický systém, ale preslávil sa svojou vetou „*viem, že nič neviem*“. Nebola to ješitnosť ani agnosticizmus, ale životná skutočnosť. Princíp *pýtania sa a hľadania* bol pre Sokrata najhlbšou inšpiráciou. Stal sa základným princípom pre všetky živé filozofické smery a školy. tento princíp spravil Sokrata stále živým a aktuálnym. Pravda je vždy skrytá a možno ju objaviť len hľadaním a otázkami. Hľadanie pravdy je výzvou aj pre súčasné *filozofické myslenie*. Sokrates ostal večne živý, lebo kládol otázky aj o bežných a zdanlivo samozrejmych veciach. V *stredovekej scholastike* sa do značnej miery uplatňoval sokratovský princíp. (Machovec 2006, s. 114). Sokrates svojím výrokom „*viem, že nič neviem*“ ukazuje filozofii cestu k *prekročeniu hraníc* ako aj smer od centra k periférii. Táto cesta nie je raz a navždy daná, ale stále sa mení. Je to cesta od nevedomosti k poznaniu. Sokrates ukázal, že filozofom v plnom slova zmysle nie je ten, kto len odovzdáva informácie o tom, ako sa doteraz riešili niektoré všeobecné otázky bytia, prírody, spoločnosti, dejín a človeka, ale kto vie odhaliť *isté nové* všeobecne znepokojivé otázky situácie človeka a pomáha hľadať ich *uspokojivé riešenie*. V 4. stor. pr. n. l. zažívali *Atény* politický úpadok, predsa sa však stali hlavným strediskom vzdelanosti. Základným *filozofickým sporom* bol spor o tom, čo vlastne je *filozofia*. Slovo „*filozofia*“ literárne rozpracoval Platón, ktorý tento termín možno aj zaviedol. Možno je to dielo Sokrata alebo niektorého z pythagorejcov z generácie pred Platónom. A nakoniec sa presadilo *Platónovo určenie* filozofie. Je to určenie filozofie ako vzťahu k identite, k Dobru a to

prostredníctvom vzťahu k ideám. Taký vzťah je prebudený Erotom, kultivuje sa dialógom a dialektikou, ktorá predstavuje rozcvičku pred rozbehom (horné) k ideám. Okrem ďalších určení je filozofia pochopená ako „teoretický spôsob života“ a prototypom filozofa sa stal Sokrates ako Platónova literárna postava, neúspešný spravodlivý mudrc. Samotné *určenie filozofie* je niečím základnejším ako rozdielnosť filozofických náuk a názorov. Platón mal medzi svojimi staršími súčasníkmi v určení filozofie dvoch konkurentov: *Demokrita a Isokrata*. Od Platóna sa vo väčšej alebo menšej miere odvodzuje väčšina filozofických prúdov antiky, stredoveku a renesancie. (Kratochvíl 2009, s. 132-133).

PODSTATA FILOZOFIE

Podstatu filozofie tvorí *živý a dynamický filozofický postoj*. Podstata filozofie je *živá a dynamická*, t.j. nie je len akousi anorganickou konštantou, ale je *organickým*, životným a dynamickým základom každej konkrétnej filozofie a jej dejinnej formy; a je s konkrétnou filozofiou vždy neoddeliteľne a jedinečne spojená. Podstata filozofie vždy existovala a bude i plnšie existovať vo vzťahu k podstatám iných kultúrnych útvarov, k podstate duchovnej kultúry ako celku; treba ju preto napriek jej svojbytnosti chápať ako *bytošne otvorenú*. Na základe skúmania dejín filozofie, ako aj jej smerovania do budúcnosti sme dospeli k takýmto hlavným znakom:

- *Spýtavosť (spytovanie v jeho transcendentálnej otvorenosti)*: Toto spytovanie prekračuje každú možnú *hranicu*. Filozofiu možno charakterizovať ako *prekračovanie hraníc*. Toto prekračovanie hraníc je neustále a neuzatvára filozofiu pred inakosťou, ktorá je hnacou silou *tvorivého skúmania*, formovania hypotéz vo vede, otázok, uplatňovania rôznorodých metód riešenia problémov pre potreby kritickej diskusie.
- *Fascinóznosť (údiv)*: Filozofické spytovanie a vôbec filozofia sa začína v hraničných situáciách života. Prelamuje sa v nich navyknutá každodennosť života. Každodenné vedenie sa v dôsledku tohto údivu stane nevedomosťou. Pre Sokrata začalo filozofovanie vedením, že nič nevie. Takáto nevedomosť však nabáda k vedeniu vytvorenému na *vyššej úrovni ducha*. Údiv pochádza často z toho, že teoretickým postupom sa *problematizuje* samozrejmé a každodenné, to, čo je v každodennom živote užitočné a fungujúce a nejakým spôsobom si kladie človek otázku, čo existujúce (vec i celý svet) *je*. Podľa Platóna „Údiv je postoj človeka, ktorý naozaj miluje pravdu. Ba neexistuje nijaký iný počiatok filozofie ako tento.“... Platón (Theait, 155d).
- *Dôslednosť v pochybovaní*: Stratou samozrejmosti sa vedenie založené na bežnej skúsenosti spochybňuje. Človek sa usiluje podrobiť kritike toto vedenie i každodenný

skúsenostný svet s cieľom dosiahnuť nové, základnejšie *istoty*. Usiluje sa tak položiť nový základ svojej možnosti vedieť. To však dosiahne len vtedy, keď svoju *pochybnosť* vezme radikálne vážne a privedie ju až do konečných dôsledkov. Len tak ju môže prekonať. Najmä *Augustinus* a *Descartes* vynikajúco osvetlili tento podstatný znak filozofie a ukázali, že radikálna pochybnosť sa odstraňuje na základe *nepochybného* faktu vedomia a že pochybovanie je vôbec možné na základe tejto *istoty*.

- *Bezpredpokladovosť*: Filozofia nepredpokladá nič ako hotové a definitívne dané. Nemá nijaké vopred dané východiská, vopred danú štruktúru či metódu. Jej spytovanie siaha za každú takúto danosť a problematizuje ju. Každá apriórna danosť sa filozofiou problematizuje. Bezpredpokladovosť filozofie však nemožno chápať tak, že filozofia môže existovať bez akéhokoľvek predpokladu. Vyjadruje sa tým len to, že neexistuje nijaký jej naporúdzi daný predpoklad. Určite však existuje v heidegerovskom zmysle *základný bytostný predpoklad* filozofického myslenia, ktorým je toto myslenie *nesené* a vyvíja sa. Tento bytostný predpoklad je imanentne prítomný v jadre filozofie a vedie ju k vyšším a komplexnejším formám existencie. Na otázku ako má filozofia postupovať môže definitívne odpovedať len samotná filozofia (Letz 2012, s. 66-67). Filozofia nemôže byť zvonku určovaná žiadnou predmetnosťou. Je slobodná vo svojom raste a vývoji. Prekračuje každú hranicu pri vytváraní nových foriem a podôb. Do rámca predmetnosti sa uzatvára len prechodne. Filozofia je anticipáciou veľkej idey vo svojej budúcnosti. „*O filozofii sa nemá a nemožno hovoriť, ale filozofiu musíme robiť.*“ (Novák 2011, s. 17).

Vlastnej filozofii predchádza *filozofický postoj*, ktorý je duchovno-životnej povahy, vychádza zo zdrojov *integrálneho života* a sleduje jeho naplnenie. Tento postoj je v zásade jednotný a tiež smeruje k jednote vyššej kvality pri rešpektovaní plurality individuálnych ľudských postojov. Skutočná filozofia je nepriateľkou každého *sebauspokojenia* a každého života v *konvenciách*. Nedá sa zaslepiť nijakými úspechmi, vôbec nie úspechmi vedy, techniky, politiky a ideológie a je tiež ďaleko od toho, aby bola niekedy spokojná sama so sebou. Pre filozofický postoj je ďalej charakteristické, že v poznaní i vedení, ako aj v ich spojení so životom, praxou sa usiluje dostať až na „*klb vecí*“ a to do *poslednej konzekvencie*. Smeruje k preskúmaniu a prevereniu všetkých *predpokladov, východísk a princípov* sveta, života aj samého človeka. Hľadá základ základov, istotu istôt, zákon zákonov, pravdu právd. No neuspokojuje sa ani so všetkým týmto, ale kriticky preveruje aj všetky výsledky, ktoré dosiahla, vrátane samotného *svojho postoja*. Vo filozofickom postoji sa ďalej prejavuje vôľa budovať

novú budúcnosť a pretvárať čo je prekonané. Tento revolučný až utopistický moment vo filozofii vyjadrovali rozmanitým spôsobom mnohí filozofi. Smerovanie filozofovania k skutočnosti *nového sveta* či *nového bytia* sa nezastavuje na nijakých hraniciach je v ňom v skrytosti prítomný eschatologický moment. „*Teoretický postoj nezačína hľadaním toho čo každodenný život chápe ako potrebné, ale ešte neznáme, ale spytovaním – sproblematizovaním – známeho.*“ (Benyovszky 2007, s. 13). Obnova filozofie je stálym prekračovaním jej *hraníc*. Musí sa robiť z jej vnútorných zdrojov v eschatologickom horizonte. Pohyb filozofie sa uskutočňuje v prúde bytia, ktorý nemožno spredmetniť ani zastaviť. Filozofia musí byť ustavične nová a obnovujúca sa. Inak by stuhla vo svojej dejinnej podobe a stratila by spojenie so životom. Život má uvoľňovať tvorivé schopnosti človeka a nie ho *uzatvárať* do nepreniknuteľných *hraníc*. Hranice sú potrebné, lebo nám pomáhajú vymedziť našu orientáciu a zmysel života vo svete. Aj príroda potrebuje hranice, aby bola chránená a nedochádzalo k devastovaniu životných zdrojov. Zásahy do prírody sú možné a potrebné, ale musia byť robené v súlade s ochranou života v jeho evolučnom rozvoji. Hranice vývoja si určila sama príroda pre svoju ochranu. Rešpektovanie základných ľudských práv vychádza z etických noriem, ktoré sú staršie než všetky formy náboženstiev. Náboženské predpisy sú premietnutím ľudských práv do nadprirodzenej roviny. „Náboženstvo nespadlo z neba“, ale má pôvod na našej Zemi. Neexistuje na Zemi jediný národ bez *náboženských a etických noriem*. Človek bol stvorený pre slobodu a preto aj život v hraniciach a ich prekračovanie musí byť *slobodné*. V prírode nás ohrozujú klimatické zmeny, ktorým nemôžeme uniknúť ani ich predvídať. Naša životná situácia je stále horšia a nevieme ako to s nami dopadne. Mať „jedinú pravdivú filozofiu“ a odovzdávať ju bežným školským spôsobom z generácie na generáciu, prípadne aj účinne a úspešne vyradiť raz navždy propagáciu „ľudských omylov“ a „nesprávnych filozofických názorov“ pomocou mocenských prostriedkov by bolo možné vtedy, keby filozofia svojou podstatou bola podobná špeciálnym vedám. To však by bolo možné len vtedy, keby jednak ľudia mohli mať o „bytí vôbec“ podobné vedomosti ako napríklad v chémii alebo botanike a keby ľudstvo bolo voči vesmíru ako jeden nemenný rozum a nebolo poplatné zákonom fyletizácie, t.j. nežilo v reťazcoch stále odumierajúcich a stále znovu sa rodících jedincov, z ktorých každý musí začínať o svoje miesto vo svete bojovať vždy znovu a znovu od začiatku. Individuum musí dozrievať svojim *osobným bytostným úsilím a duchovným zápasom*, a kde toto chýba zostane človek bytosťou relatívne podvyvinutou, žije pod úrovňou svojich možností. Prečo sa žiadne ľudské individuum nemôže k pravde jednoducho „priradiť“, t.j. prevziať ju bežným pohodlným školským spôsobom. Aj keď je jeho učiteľ akokoľvek významný a ním podávaná filozofia akokoľvek hlboká, ak sa neprebudí v samom poslucháčovi

bytosťná znepokojenosť, údiv, hľadanie, odstup ku všetkému danému, odstup ku všetkému prichádzajúcemu zvonku, bytosťná potreba, aby sa sám znovu pýtal, zostane pod úrovňou života skutočne filozofického. Pretože je len *jeden vesmír*, ľudstvo sa nemôže vzdať ideálu *jedinej konečnej pravdy*. (Machovec 2006, s. 46-47).

THOMAS S. KUHN A JEHO KONCEPCIA VÝVINU VEDY

T. Kuhn buduje svoj obraz vývinu vedeckého poznania na pojmoch „*paradigma*“, „*vedecký, spoločenstvo*“, „*normálna veda*“, „*vedecká revolúcia*“. Paradigmy sú podľa Kuhna predovšetkým „*všeobecne uznávané výsledky vedeckého výskumu*“ (Kuhn 1982, s. 31), ktoré sa využívajú „*ako modely problémov a ich riešení*“ (Tamže). Na inom mieste vystupuje do popredia význam paradigmy ako určitého konkrétneho vzoru, alebo sa paradigma identifikuje s teóriou, ktorá však pri pretendovaní na funkciu paradigmy musí spĺňať „*dve najdôležitejšie podmienky. Po prvé vedci musia mať pocit, že nová teória vyrieši nejaký významný a všeobecne uznávaný problém, ktorý sa nijako inak nedá zvládnuť. Po druhé nová paradigma musí byť sľubná v tom zmysle, že zachová pomerne veľkú časť schopností riešiť konkrétne problémy, ktoré veda získala od jej predchodcov*“ (Tamže, s. 233). Pozrime sa na paradigma a jej význam v Kuhnovej koncepcii cez prizmu *funkcií*, ktoré plní v procese vedeckého poznávania. Predovšetkým plní funkciu *demarkačného kritéria* na vzájomné odlišovanie toho, čo je veda a čo veda nie je. Čiže pre Kuhnovu paradigma plní funkciu, ktorú v logickom pozitivizme plnil princíp *verifikácie* alebo u K. R. Poppera princíp *falzifikácie*. Paradigma je z tohto hľadiska liberálnejšie kritérium, do pojmu vedeckého zahŕňa totiž aj to, čo v predchádzajúcich koncepciách bolo vždy mimo vedy. „*Zavrhnúť paradigma a nenahradiť ju zároveň inou znamená zavrhnúť vedu ako takú.*“ (Tamže, s. 129). Paradigma globálne určuje predmet skúmania, ohraničuje to, čo je hodné skúmania a tak plní dôležitú *poznávaciu funkciu*, t.j. usmerňuje výskum, určuje kritériá výberu problémov, spôsoby získavania faktov a výstavby vedeckých teórií a ich overovanie, tvorí základ explanácie a predikcie. Od poznávacej funkcie paradigmy je neoddeliteľnou jej metodologická funkcia spočívajúca najmä v tom, že paradigma tvoria aj pravidlá, ktoré určujú možné spôsoby riešenia problémov. V súvislosti s metodologickou a poznávacou funkciou môžeme spomenúť aj *normatívnu funkciu*, ktorá vystupuje do popredia najmä v období *normálnej vedy*, keď sa využívajú určité uznané vzory riešení. V Kuhnovom chápaní pojmu „*paradigma*“ (disciplinárna matica) dominuje jeho vzájomná korelácia s pojmom „*vedecké spoločenstvo*“. „*Paradigma je to, čo spája členov vedeckého spoločenstva, a naopak vedecké spoločenstvo tvoria vedci, ktorí majú spoločnú paradigma.*“ (Kuhn 1982, s. 241). Vo vzťahu k vedeckému spoločenstvu plní paradigma

(disciplinárna matica) integračnú funkciu. Vedecké spoločenstvo je určitá skupina spätá s paradigmatom, alebo inak povedané, veriaci v danú paradigmatu. Pojem „vedecké spoločenstvo“ plní v Kuhnovej koncepcii úlohu subjektu vedeckej činnosti. Sám „prechod k novej paradigmatu je vlastne *vedeckou revolúciou*“ (Kuhn 1982, s. 142). Je to akt straty viery v starú paradigmatu a súčasne obnovenie viery v novú paradigmatu. Nová paradigmatu je so starou paradigmatu nesúmerateľná. V Kuhnovej koncepcii vývinu vedy sa moment kontinuity a diskontinuity navzájom absolutizujú a stavajú sa proti sebe ako nezmieriteľné protiklady. Novopozitivismus aj neskorší Popperov hypotetický dedukcionizmus videli problém overovania vedeckých teórií v porovnaní dôsledkov vyplývajúcich z teórií s empirickými faktami. Rozdiel bol iba v tom, že novopozitivismus hlásal pozitívne overenie teórie (jej *verifikáciu*, dôsledky boli v zhode s empirickými faktami), Popper uznával iba negatívny proces – *falzifikáciu* – na vyvrátenie, odmietnutie teórie stačil jeden dôsledok, ktorý nebol v zhode s empirickými faktami (Viceník 1981, s. 5-25). Nová paradigmatu, či dostatočný podnet k jej neskoršiemu rozpracovaniu sa rodí náhle, niekedy uprostred noci, v mysli vedca hlboko zasiahnutého krízou. Podstata tohto posledného štádia – keď jednotlivец nájde (alebo si myslí, že našiel nový spôsob usporiadania všetkých nazhromaždených údajov – musí zatiaľ a možno aj navždy zostať pre nás tajomstvom. Najvýraznejšie rozdiely medzi prekonanou a novou vedeckou teóriou majú – aspoň pre vedcov – reálny význam. musíme uznať, že rozdiely medzi paradigmatami, nasledujúcimi po sebe sú *nevyhnutné*, ale aj nezmieriteľné. Prijatie novej paradigmatu vedie často nevyhnutne k novej definícii základov danej vedy. Nové paradigmaty vznikajú zo starých a preto zvyčajne preberajú veľkú časť jazykového aparátu, ako aj teoretických a experimentálnych postupov, ktoré predtým používala tradičná paradigmatu. Nové paradigmaty však tieto vypožičané prostriedky málokedy používajú celkom tradičným spôsobom. V rámci novej paradigmaty sa staré termíny, pojmy a experimenty dostávajú do nových vzájomných vzťahov. Jedným z azda najčastejších upozornení stúpcov novej paradigmaty je ich tvrdenie, že vedia vyriešiť problémy, ktoré priviedli starú paradigmatu do krízy. (Kuhn 1982, s. 144, 145, 157, 214, 215).

ZÁKLADNÁ CHARAKTERISTIKA FILOZOFICKÉHO MYSLENIA

Môžeme ju vyjadriť ako nikdy neukončené prekonávanie všetkých jeho *predpokladov*. V tom spočíva otvorenosť filozofie, ktorá nemôže byť obmedzená žiadnymi *hranicami*. Hranice môžu byť nielen výzvou, ale aj obmedzením. Musíme poznať aké hranice sú potrebné a užitočné. Zatiaľ čo *veda* považuje predpoklady a východiská svojho myslenia za svojho horizontu poznania za dostatočne jasné a zabezpečené, *filozofia* vo vývojovom smerovaní svojho myslenia postupne *prekračuje* všetky svoje aktuálne platné a záväzné východiská.

Z tohto hľadiska filozofia považuje všetky tieto predpoklady a východiská za dočasne platné a teda za *relatívne*. Problémom takejto nezabezpečnosti filozofického myslenia sa zaoberali mnohí filozofi (M. Heidegger, G. Picht, B. Lonergan a i.). Výsledky ich bádania zhrnul L. Hejdánek takto: „*Hoci filozofia svoju situáciu (zásadnej nezaistenosti) si plne uvedomuje, predsa sa nezmieta v nezmyselnom pohybe, ale má akési zakotvenie.*“ Toto zakotvenie, nasledujúce po opustení všetkých predmetných opôr, nachádza filozofia podľa Hejdánka vo viere, osobitne kresťanskej viere. Hejdánek ďalej píše: „*Opustenie predmetných opôr a vykročenie na nové, vonkajškovo nezaistené cesty vykonáva vo svojom odbore len to, čo židovská a kresťanská tradícia podali ako abrahámovské vychádzanie zo známeho do neznámeho (Gen 12,1.4).*“ (Hejdánek 1969, s. 48). Viera (nielen náboženská) je výzvou, nie istotou. Boh vyzval biblických svedkov, aby opustili všetko rodovo a nábožensky dané a išli do neznámej budúcnosti, ktorú potupne objavovali. Človek nachádza identitu v situácii bezdomovstva, tak ako Ježiš. Predsa však viera aj keď je poňatá širšie ako *integrálno-životná* viera nemôže byť dostatočnou zaistenosťou filozofického myslenia. Viera len pomáha filozofické myslenie priviesť k *bytostnej otvorenosti* a tým aj do poľa duchovno-vývojového diania. Filozofický reflektujúci pohyb možno popísať v troch fázach:

- Filozofické myslenie sa jedným svojím kritickým *metafilozofickým* pólom odpúta od seba samého, čím ruší v sebe všetko *bezprostredne vedomé a samozrejmé*.
- Filozofické myslenie svojím kritickým *metafilozofickým* reflektujúcim pólom smeruje do hĺbky filozofického myslenia ako *celku* a uchopuje ho v jeho *predpokladoch*.
- Filozofické myslenie „vynáša“ do sféry svojho plného uvedomenia tieto novo uchopené obsahy.

Výsledkom takejto trojfázovej reflexie je buď preverenie a hlbšie odôvodnenie tých svojich najzákladnejších predpokladov, alebo ich zamietnutie a na základe nového premyslenia zavedenie predpokladov nových, hlbších (Letz 2012, s. 126-127). Hejdánek zdôrazňuje pri reflexii moment odpútania sa vedomia od všetkých *predmetností*, čo umožní jeho prinavrátanie k sebe samému, k jeho pôvodným nepredmetným obsahom. Od istého štádia duchovnej ontogenézy „... *sme schopní od vecí, ktoré sú predmetom nášho vedomia odlišovať obsahy a významy, ktoré sú súčasťou tohto vedomia. To je možné až vtedy, keď pozornosť svojho vedomia (t.j. svoju vedomú pozornosť) obrátíme od vecí, ktoré sú zvyčajne predmetom vedomia, k tomuto samému vedomiu, to značí k jeho obsahom, významom, súvislostiam, atď.*“ (Hejdánek 2012, s. 18). Od uskutočnenia schopnosti reflexie závisí aj integrita nášho vedomia i celej našej osobnosti. Takáto integrita a zároveň aj identita osobnosti sa teda nedosahuje raz navždy

odvolávaním sa na akt sebaidentifikácie a sebareflexie alebo na idey (Platón), ale sa musí jednotaj obnovovať a aktualizovať pre aktuálnu úroveň vedomia. (Tamže, s. 19). Kvalita tejto reflexie a v konečnom dôsledku i kvalita a pravdivosť myslenia závisí od stupňa dosiahnutej identity osobnosti.

ZÁVER

Filozofia šírkou svojho bádania a rozmanitosťou metód ponúka rozsiahly priestor pre kultiváciu myslenia. Jeden z významných dôsledkov jej nasledovania spočíva v posilnení svojbytnosti mysliaceho a otvorenosti voči rozmanitým spôsobom vnímania okolitého sveta ako aj seba samých. Náš reálny svet má množstvo ohraničení, s ktorými sa musíme vyrovnávať. Musíme v nich vedieť žiť a posúdiť do akej miery nás obmedzujú a do akej miery sú impulzom pre náš bytostný rozvoj. Budúcnosť je neistá a pripomína otvorenú knihu, v ktorej sa musíme stále učiť čítať. Do hraníc nás situujú aj filozofické a náboženské systémy. Ekologická kríza priblížila hranice sebazničenia našej planéty. Vedci hovoria, že už je neskoro pre návrat späť. Naším zámerom je vytvoriť intelektuálny priestor umožňujúci preskúmavanie našich prístupov k bádaniu a filozofickej reflexii hraníc, obmedzení a limitov, a to tak v historickej perspektíve, ako aj cez prizmu súčasných filozofických koncepcií. Zaujímá nás ako boli a sú hranice a obmedzenia konceptualizované, ako sa v myslení stáva prítomným alebo naopak bolo potláčané a marginalizované pohraničie, priestory vzdialené od centra a situované na periférii. Súčasný človek je obmedzený extrémnym bohatstvom alebo veľkou chudobou. Sú to dva extrémne póly súčasného sveta.

Literatúra

BENYOVSZKY, L. (2007): *Úvod do filozofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk. In: Letz J. (ed.): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

HEJDÁNEK, L. (1969): *Filosofie a křesťanství*. Praha. In: Letz J. (ed.): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

HEJDÁNEK, L. (2012): *Úvod do filosofování*. Praha: Oikoymenh. In: Letz J. (ed.): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

KRATOCHVÍL, Z. (2009): *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.

LETZ J. (2012): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

MACHOVEC, M. (2006): *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Filip Tomáš – Akropolis.

NOVÁK, A. (2011): *Příspěvky k filosofii*. Praha: Togga. In: Letz J. (ed.): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

VICENÍK, J. (1982): *Thomas S. Kuhn a jeho koncepcia vývinu vedy*. In: Kuhn, T. S. (ed.): *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava: Pravda.

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.

Laurinská 12

811 01 Bratislava

e-mail: stefan.srobar@gmail.com

FILOZOFICKÁ LÁSKA AKO PREKROČENIE HRANÍC SUBJEKTU

PHILOSOPHICAL LOVE AS TRANSCENDING THE BOUNDARIES OF THE SUBJECT

Viktor Morháč

Abstract: *This short text focuses on presenting love as a connection between people, highlighting the phenomenon of philosophical love in terms of transcending the boundaries of a closed individual subject. Love as a form of connection is felt introspectively, but in the philosophical aspect, love is the overcoming of boundaries from "I" to "you," ultimately to "us." This journey is from the human and individual to something unknown, new, to the incomparable being "you," which must be understood. Although this "foreign" subject is unknowable in itself, through the act of love, it is always possible to love and compassionately "understand" its life. In the study, I express that love is itself "transcending the subject" from "I" to "you" in an altruistic and compassionate sense, but it should also occur among all subjects in our civilization. This is explained in the work through some important thoughts of philosophers throughout history.*

Keywords: *Love – Subject – Boundary crossing – Dialogue – Knowledge – Compassion – Civilization*

ÚVOD

Prekračovanie demarkačných línií predstavuje fundamentálny atribút filozofického skúmania. Akékoľvek zdokonaľovanie metodológií či inovácia teoretických paradigiem postulujú prekročenie predchádzajúcich konceptuálnych schém, deštrukciu dogmatických bariér, či prevýšenie konvenčných kapacít. Táto inherentná tendencia k transcencii, amplifikácii a inovatívnosti je prítomná naprieč diverzifikovaným spektrom vedeckých disciplín a prirodzene sa manifestuje vo všetkých segmentoch *filozofie*.¹

Prekročenie hraníc všeobecne

Prekračovanie hraníc je *aktom*, ktorý sa bežne vyskytuje vo filozofickom skúmaní a je spojený s odhaľovaním nových rovín. Človek objavuje „nové“, nové stavy vecí sveta či možné svety, teoretické varianty, nové spôsoby vzťahov, no objavuje aj sám seba, všetko prekročením určitých *pomyselných* hraníc. Objaviť „nové“ štruktúry vecí sveta znamená prekročenie

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy projektu VEGA č. 1/0232/21 „*Vzťah filozofie a vedy v súčasnosti*“

epistemických možností, ale aj ontických hraníc subjektu, a inverzne, subjekt „modeluje“ sám seba už len tým, že v toku vecí sa prispôsobuje novým podmienkam odkrytého sveta². Z odkrývania a prispôsobovania sa odkrývanému práve vychádza môj argument. Spytujem sa na to, čo je „za hranicami“ *známeho* a či sa odkrýva niečo „navyš“ vo svete stavov vecí, štruktúr a objektov poznania, či sa myseľ rozširuje o rozmer „psychedelický“ (myseľ odkrývajúci), ktorý berie do úvahy *iných* ľudí, a nie len (vlastný) subjekt.

Vstup do sfér autenticity

Odkrývanie ako prekračovanie hraníc krásne vidieť v diele M. Heideggera, ktorý poukazuje na ľudskú existenciu ako „vrhnutú“ do sveta – uvedomuje si vlastnú bytnosť a možnosti, a zodpovedne si všíma vzťahy s druhými. Heidegger sa zameriava na analýzu existencie a na spôsoby, akými ľudské bytie *rozumie* samo seba aj „okoliu“, a to zahŕňa aj vzťah človek-človek. Ide o myšlienku, že skutočné pochopenie *bytia* vyžaduje *prekročenie* tradičných metafyzických koncepcií (hraníc). Vyžaduje si reflexiu o podstate bytia a času, no tiež Pobytu. Nespomínam *spôsob*, akým toto „odkrytie“ má byť manifestované, ale poukazujem na to, aby Pobyt autenticky *realizoval* tento *akt prestúpenia*, ktorý je mu „daný“ – Pobyt nutne čelí otázkam bytia a smrti. V zmysle *hľadania* autenticity je tento *akt* aktivovaný slobodnou voľbou.³ Heidegger *nehovorí* explicitne o „ontickom odkrývaní reality“, avšak jeho diskusia o *otvorenosti Pobytu* voči svetu a o existenciálnych „módoch“ bytia, ako sú autenticita a neautenticita, a jeho analýza príslušných predpokladov, na ktorých stojí metafyzické myslenie, *sú* v súlade s myšlienkou racionálne zdôvodniteľného *prekračovania hraníc* v poznávaní a objavovaní nových aspektov reality. V jednej z dôležitých častí sa Heidegger dotýka konceptov "bytia-k-smrti" a „predbežného porozumenia bytiu“. Rozpracúva existenciálnu analýzu Pobytu a jeho orientáciu k vlastnej novej nebytnosti.⁴ Autentické bytie k-smrti znamená predbežné porozumenie a prijatie najvlastnejšej otázky smrti. Avšak primárne porozumenie *neznamená* osudové poddanie sa smrti, nie je to ani strach, ale ide o uvedomenie si nevyhnutnej konečnosti a *autentickej* možnosti existencie, s čím súvisí pojem „bytia-s-druhými“, čo korešponduje s konceptom lásky. Toto uvedomenie a prijatie „konca“ umožňuje prežívať situácie v živote plnohodnotne, dať svojej existencii skutočný zmysel a chápať dôležitosť každého momentu života. Autentické *bytie-k-smrti* realizuje svoj čas s dôkladnosťou

² Pozri: HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh. – používam pojmový aparát Heideggera; Tento filozof sa „trafil“ do prekročenia podľa mňa tým, že použil špecifické pojmy: *alétheia* a *odkrývanie sa*.

³ Láska ako pocit je asi vrodená, no jej nadstavba, t. j. prekročenie k „druhému“, je už vecou *autentickej* slobodnej voľby.

⁴ Pozri: HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, kap. II., Sekcia 2.

percepcie prítomného momentu „tu-a-teraz“ a koncentruje sa na primárnu esenciálnosť, a tou je láska – bytie-pre-druhých. Môj metaargument je, že autentickosť sa prejavuje v antickom ideále dobra a lásky a v akceptácii svojej konečnosti, ktoré spolu priamo súvisia. Otázkou je, akým spôsobom Pobyť môže tieto hranice smerom k plnej autenticite prekročiť. Sprvoti neautentické *bytie* prekračuje hranice svojej inherentnej neslobody v stave *úzkosti* a vzdá sa svojich egoistických stavov vedomia, ktoré plynú zo strachu zo smrti a strachu pred stratou čohokoľvek. Stáva sa autentickým vo vzťahu k druhým, kde prijíma *zodpovednosť a súcit*, čo je akt vyžadujúci prijatie modelovania vlastnej štruktúry vedomia podľa podmienok, ktoré potrebujú *druhí*, a tiež v zmysle neubližovania, a v rozšírenom mode aj v zmysle sebaobetovania (prípadne vzdania sa niečoho) v situáciách, ktoré súvisia so slobodnou voľbou. K tomu je však potrebné *vedieť dať*, byť *ochotný dať*, *vedieť koľko dať* (optimálnosť), a aj *komu a kedy* lásku dať, alebo dokonca nedať.

Prekročenie hranice v zmysle dávania seba samého a neubližovania je významnou možnosťou pre tvorivú, „živú“ *mysel*, pokiaľ chce žiť v harmónii s druhými. A pokiaľ chce rozšíriť svoje kreatívne obzory, svoje schopnosti žiť a milovať, nemusí sa hneď priamo dotýkať existenciálneho problému *smrti*, stačí ak jej pôjde o autentické zahĺbenie sa do reality bytia, v ktorej žije s druhými. Prestúpi tu *určité* hranice subjektu, aby mohla objaviť a spoznať *nové* horizonty, a tým zároveň spozná svet aj seba, a to v slobode a láske.

Filozofia ako prekročenie hraníc

Ak sa chceme dostať k *alétheia*, k pravde o svete (ak je to vôbec možné), ak chceme odkryť „veci osebe“, je potrebné vyjsť „mimo“ seba a objaviť nové varianty „fenomérov“ novým, filozofickým spôsobom. Práve vo filozofii vystupujeme „mimo subjekt“ – samotné *objektívne dianie* figuruje nielen „mimo“ rámca vnímania vlastného subjektu, ale až za rovinou prirodzeného vnímania sveta jednotlivcom. Filozofiou vstupujeme do „obklopujúceho“ – v mojej interpretácii *láska* (ako intersubjektívny svet) a *filozofia* (ako rozsah hľadania „mimo subjekt“) priamo súvisia. A pokiaľ má byť práve *láska* formou, kde prekračujeme hranice subjektu, je dôležité, aby pojem *lásky* nebol len frázou či sekundárnou konotáciou „niečoho“ v Buberovom zmysle „ono“, ale aby bol autentickým uvedomovaním si bytia-s-druhými v kontexte *empatie* „Ja-Ty“⁵. Vo vyhrotených situáciách na lásku zabúda aj ten najinteligentnejší a najcitlivejší. Je možno biologicky prirodzené, že človek je v hraničnej situácii zahľadený do seba a uzavretý. Tu tkvie výnimočnosť niektorých – byť „akosi“ schopný prestúpiť hranice „ja“ v ťaživej situácii: Možno je to čiastočne genetika,

⁵ Pozri: BUBER, M. (2005): *Ja a Ty*. Prel. J. Navrátil. Praha: Kalich Publishers, s. 38. - Tomu, kto niekomu hovorí *Ty*, nie je predmetom žiadne „niečo“. (Odkaz na pojem: autenticita).

vrodený zvláštny typ inteligencie prekračujúci subjektivitu, alebo niekto má vhodné skúsenosti, či psychicky *zdatne* zvláda tragické situácie, možno je aktívnou zložkou Solovjovova „večná ženskosť“ ako praprincíp dávania života, ktorý reguluje *to empatické* v živej bytosti.⁶ Je vecou výnimočnosti, ak je niekto jedným z tých, čo dokázali prekonať svoje vlastné ego a odovzdali sa *druhým ľuďom* na filozofickej ceste. Či už venovali seba svetu, ochrane Zeme, ochrane životného prostredia, alebo žijú pre vec všeobecného mieru, odovzdali sa ceste lásky k obyčajnému človeku, prípadne literárnymi či filozofickými dielami podnietili človeka k mysleniu na iného človeka. Uvažujem o láske ako o filozofickom prekročení hraníc „ja“ v snahe zmeniť vyhrotené reakcie ľudí na *čisté zamyslenia filozofov*, ktorí neničia, nerozbiľajú, len kľudne a rozumne spočívajú a... myslia.

Pohľad na človeka

Na vysvetlenie fenoménu prekročenia hraníc subjektu v oblasti filozofickej antropológie, je potrebné najprv človeka a lásku zadefinovať. V rámci diskurzu filozofickej antropológie je podľa Arna Anzenbachera konceptuálna reprezentácia človeka nesúmerná s jeho inherentnou komplexnosťou⁷. To predpokladá, že disciplíny ako biológia a psychológia, ktoré analyzujú človeka prostredníctvom fragmentov jeho existencie alebo izolovaných aspektov jeho podstaty, nedokážu plne zachytiť totálnu dimenziu ľudskej bytosti. Na rozdiel od týchto prístupov sa filozofická antropológia angažuje v holistickej perspektíve a berie človeka ako nedeliteľnú, integrálnu entitu. Toto chápanie umožňuje hlbšie porozumieť človeku, transcenduje sumu jeho častí a vyzdvihuje komplexné vzájomné pôsobenia medzi rôznymi dimenziami ľudskej existencie, čo umožňuje splynutie s „vonkajškom“ v celistvosti. Subjekt, ako „duchovná konštrukcia“ v interakcii s externou realitou funguje v transcendentnom vzťahu, preniká do sféry „iného“, ktoré je cudzie a odlišné, avšak paradoxne, substanciálne totožné.⁸ V tejto dimenzii človek ako celok vstupuje do vzťahov s „druhými“, čím *splyva* v inter-subjektivite s „odlišným“, čo je základom pre etickú voľbu medzi prázdnyim racionálnym vnímaním vzťahu „ja“ verzus „ty“, a *láskou* ako zatiaľ ťažko definovateľnou sférou, kde sa však kujú tie najdôležitejšie a najkrajšie diela a ktorá apriórne predpokladá splynutie „ja“ a „ty“ do „Ja-Ty“, ktoré je absolútnym *zjednotením*. Lévinas tiež píše, že je to vzťah „tvárou v tvár“ a sila je práve v poukazaní na *nahotu* – „tvár je nahá“⁹ – je to bytostne

⁶ SOLOVJOV, V.S. (2002): *Zmysel lásky*, Bratislava: Kalligram, s. 35 a 56.; Tiež píše o ideále večnej ženskosti ako „božskej forme“ na s. 60.

⁷ ANZENBACHER, A. (1989): *Úvod do filozofie*. Praha: Logos, s. 187.

⁸ BUBER, M.: *Ja a Ty*, s. 54. – Tu je načrtnutá identita medzi „ja“ a „ne-Ja“. Buber píše, že „Ja-Ty“ tu bolo skôr než samotné „Ja“. Pretože „ja-ty“ je vlastne panenský svet, je to číra príroda, je to *pôvodné bytie*, ktoré tu bolo ešte predtým, než sme začali vôbec uvažovať – „ja-ty“ je teda *čisté bytie*. – V.M.: Až potom, neskôr, vznikla samotná subjektivita, skúsenosťou, oddelením sa od sveta, neprirodzenou individualizáciou. Avšak človek môže nájsť *cestu späť* k tomuto „splynutiu“ so všetkým.

⁹ LÉVINAS, E. (2009): *Etika a nekonečno*. Prel. V. Dvořáková; M. Rejchrt. Praha: Oikoymenh, s. 208.;

LÉVINAS, E. (2020): *Totalita a nekonečno*. Prel. M. Petrtýl, J. Sokol. Praha: Oikoymenh, s. 175.

úprimný a existenciálne čistý ľudský kontakt¹⁰. Láska sa stáva skrytým, avšak substanciálnym „spojivom“ v doposiaľ rozumovom, preto však prázdnom (imaginárnom) priestore bytia, pričom *plnosť* nastane výlučne slobodnou voľbou *záujmu* o lásku, t. j. o „druhého“ – človek si má *vybrať* tento spôsob existencie, dotknúť sa lásky ako podstaty sveta, čím sa „osvetlia“ presne tie „časti bytia“, ktoré nepoznáme a kvôli neznalosti ktorých trpíme, kvôli ktorým si nerozumieme, kvôli ktorým žijeme v úzkosti, či umierame v pocite osamelosti bez spojenia so svetom, ktorý tu po nás zostáva. Práve toto spojivo je láskou ako prekročením hraníc vlastného „ja“, smerom k „druhému“ v kontexte koncepcií Bubera a Lévinasa.

Láska ako pocit, vzťah a obrat k druhému – prekročenie subjektu

Láska je obratom k „druhému“, premostenie vlastného a cudzieho, ktorý je tiež blízky, aj keď je vzdialený, láska je živým zameraním sa na človeka so záujmom, je podmienkou prekonania vlastného strachu pred druhým, nahradením strachu dôverou a nádejou, je súcitom s „druhým“, berúc do úvahy šťastie a životy iných. Buber hovorí o „obrate k druhému“, Fromm o starostlivosti o milovaného, že nejde ani tak o *pocit*, či o *vzťah*, ale primárne o „*obrat k druhému*“. Argumentujem, *tento obrat* k druhému je *láskou* ako princípom, teda tým, čo Buber nazve „čistým bytím“.

Používajúc pojem *lásky* vo filozofii niektorí vyjadrujú kontext *pocitu*, iní zas skôr *vzťahu*, a niektorí ako *obratu k druhému*. Tieto tri chápania lásky vyúsťujú v tri úplne odlišné filozofické závery. Pekne to vidieť v Platónovom *Symposion*, kde sa *vývoj lásky* diskutuje v dialogickej podobe. Láska ako *pocit*, ako túžba či predstava¹¹, sú zamilovanosťou subjektu, v ňom sa mení fenomén lásky od najelementárnejších, telesných foriem k zložitejším, duchovnejším rozmerom, transformujúcim sa až na najvyššiu formu lásky, lásku „podivuhodnej podstaty“, ktorá je *večnou* láskou.¹² Hoci je *pocitom*, je aj *stavom vedomia*, kedy milujeme všetko, sami *sme* láskou, žijeme v plnom odovzdaní sa.¹³ Iste, prvou podmienkou je inherentný *pocit*, a ten nie je najdôležitejším. Ak ide o *vzťah*, zvyčajne sa jedná o vzťah medzi dvoma ľuďmi, čo Platón nazýva *eros*¹⁴ - pôvodne od Erosa, ktorý dáva ľuďom život, milovanie, splodenie nového života a ktorého filozofia majú za archetyp lásky. Druhá forma, láska ako *vzťah*, je pekne explikovaná v diele Ericha Fromma *Umenie milovať*. Fromm píše, že láska je umenie – učíme sa v škole všetko, len nie milovať – považuje sa za samozrejmé, že milovať „vieme“.¹⁵ Ukazuje sa to až vo *vzťahu*, ako veľmi vieme milovať – pocit je nedokázateľný, je síce určitým *fenoménom*, ktorý sa prejavuje v umení, v gestách, či v básnickom

¹⁰ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, s. 210.

¹¹ PLATÓN (1993): *Symposion*. Praha: Oikoymenh, (195).

¹² Tamtiež, (210–212).

¹³ SOLOVJOV, V.S. (2002): *Zmysel lásky*. Bratislava: Kalligram, s. 27.

¹⁴ PLATÓN (2015): *Faidros*. Praha: Oikoymenh, (237).

¹⁵ FROMM, E. (1997): *Umení milovat*. Prel. J. Vinař. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, s. 12.

svete, či vo filozofických textoch, ktoré sú inšpiráciou, no pocit osebe zostáva *neúplnou* láskou. Pocit ešte nevytvára *situácie*, kde sa človek „tragicky láme“, kde sa ukazujú hraničné momenty existenciálnej filozofie. Musí prísť *vzťah*, ktorý je ideálnym priestorom na *rast vedomia*. Až vo vzájomnosti, v „akte dávania sa niečo rodí“ a „darca aj obdarovaný sa tešia z toho, čo sa zrodilo pre nich oboch“.¹⁶ Je to až *vzťah*, v ktorom sa láska vyvíja – kde sa *milujem ťa, pretože som milovaný*, t. j. potrebujem od teba *tvoju* lásku, mení na *milujem ťa, pretože ťa potrebujem*, či *potrebujem ti lásku dať*. Vzťah je dozrievanie: Platón o tom píše v *Symposion*, keď odkrýva ideu, že človek sa vyvíja od fyzického k duševnému, až napokon k duchovnému, od lásky zmyslovej k plodeniu krásnych ideí.¹⁷ Dozrievajúca láska je tak stavom prechodu k vyspelej láske: tá už prekračuje subjekt. Prekročenie „ja“ znamená, že človek spoznal, že *skutočne* miluje – spoznal, že vie, že ten druhý potrebuje lásku, a preto ho potrebuje aj on, *aby mu tú lásku dal*, aby konal *pre šťastie* toho druhého – tu sa črtá altruistický rozmer lásky. To je spomínané „odrytie“ pravdy sveta v duchu Heideggera v kontexte Pobytu ako autentickej bytosti, ktorá si slobodne vybrala modus lásky ako prekročenie vlastného „ja“, ako popretie svojej *vrodenej* egoistickej schémy. To je premostenie sa svojim subjektom k „svetu“, ktorý tvoria *iní ľudia*, ktorí potrebujú lásku, súciti a dobro – antické platónske ideály.¹⁸ Človek takto vo vzťahu spoznáva, že nie pocit je dôležitý, ale *spojenie* ako „obrat k druhému“.

Ak sa jedná o lásku ako *poznanie*, práve Scheler popisuje svoje koncepcie vo svetle Platónovej filozofie.¹⁹ Láska ako plodivá a tvorivá sila je spojená s múdrosťou vo sfére dokonalých foriem. Teda pocítením lásky a spoznaním inteligibilných štruktúr sveta, spojíme tieto dva „svety“ do dokonalej harmónie. Poznávanie je takto v zásade procesom prekračovania límit, je objavením nových stavov vecí, odhalením nových konfigurácií realít či teoretických domén, v rámci ktorých sa „ukazujú“ jestvujúcna a svet. Ako milujúce bytosti spoznávame niečo, čo bolo neznáme a cudzie, ale je už blízke, poznané a milované. Máme slobodnú voľbu *vylepšovať* svet, vpísanú v genetickej výbave, staráme sa o druhých, keďže sú našou „súčasťou“ – už v starostlivosti o potomstvo cítíme túžbu zanechať „lepší svet“. Človek sa nemôže vzdať starostlivosti o svet a o druhých, môže byť na to len viac alebo menej fixovaný.

Smerujeme takto k *vrcholu* v absolútnej transcencii, kedy nadobúdame „božský“ charakter, ako píše Solovjov²⁰, v metaforickom význame. Stávame sa jestvujúcami, ktoré si *plne* uvedomujú svoje *bytovanie* a nadobúdajú, ako píše Buber, ten rozmer „večného Ty“²¹, v ktorom

¹⁶ Tamtiež, s. 30–31.

¹⁷ PLATÓN: *Symposion*. (210 a–211 b).

¹⁸ PLATÓN: *Symposion*, (210–212).

¹⁹ SCHELER, M.: *Řád lásky*. Prel. J. Loužil. Praha: Vyšehrad 1971, s. 15–17.

²⁰ SOLOVJOV, V.S.: *Zmysel lásky*, s. 52–53.

²¹ BUBER, M.: *Ja a Ty*, s. 105.; ŠAJDA, P. (2013): *Buberov spor s Kierkegaardom*. Bratislava: Kalligram, s. 70.

spočívajú v plnom šťastí dávania seba pre „druhého“²². Ak by nebolo týchto ciest, od pocitu k vzťahu, a následne a nevyhnutne k „obrátaniu sa k druhému“, od „ja“ k „ty“, všetci by sme zostávali v egocentrizme, v málo dôležitom *pocite*, ktorý nie je láskou, je iba „detskou“ formou lásky, ktorá ešte *neprekonáva* hranice subjektu, je síce prvotným zdrojom, ale nevytvára spojenia. Obrátíme sa do *vzťahu*, kde spočinieme v šťastí za podmienky, že sa vzťah „podarí“ – *to* je odysea človeka. Človek si môže vybrať v duchu slobody zrelej osoby, spájajúc sa v *autentickom* vzťahu „s druhým“ vo svetle Heideggerovej myšlienky *bytia-k-smrti*, a následne v *byťi-pre-druhých* prežívať bezpodmienečnú lásku k *určitému* človeku. Buber vysvetľuje vzťah lásky k bohu „Ty“ cez „to židovské“: v zmysle *personálneho* vzťahu k bohu ako k humanoidnej bytosti (Jahve)²³, pričom milujúci človek má sformovať podobnú lásku aj k *pozemskému* človeku a milovať ho „tým božským“ v nás. Buber formuje pocitové „ja“ na niečo *vyššie*, na *nadindividuálne*, nie na „jazanikajúce“, ale na „Ty“ objavené vo vlastnej duši, v „záhadnej“ dimenzii nadsubjektívneho altruistického rozmeru,²⁴ čo je Buberova myšlienka prístupu k *druhému* ako k *skutočnému* človeku. Kierkegaardov človek je tiež „jednotlivcom pred bohom“, čím sa zdôrazňuje bezprostrednosť a intimita medzi človekom a bohom. Je esenciálne, že človek prijíma boha ako „absolútne *Iného*“, čo vyžaduje prekonanie ega a akéhokolvek individuálneho záujmu. Láska k bohu, podľa Kierkegaarda, predstavuje najvyšší cieľ existencie a je *základom* pre všetky formy lásky a etické konania. Tu sa ukazuje Buberova návazná idea vzorového vzťahu k bohu sformovaná do podoby medziľudskej lásky v odovzdanosti do „Ja-Ty“, akceptujúc inakosť *druhého*. Ako píše Bizoň, že dialogická filozofia *oslovuje druhého* v jeho neredukovateľnej *inakosti*, v jeho jedinečnej konkrétnosti.²⁵ Preto je ultimátnym milovaním človeka plne *konkrétna* láska, čo je *primárnym* prekročením hraníc subjektu – slovami Bizoňa v reflexii na Bubera. Aj Fromm píše, že v láske dochádza k paradoxu, že dve bytosti splynú v jedno, no predsa zostávajú dve²⁶, kde jediná jednota, ktorá je skutočnosťou a *celistvou pravdou sveta*, je láska. Avšak Fromm ide ešte ďalej a píše, že začíname síce pri milovaní jedinej osoby, avšak pokiaľ milujeme len jedného človeka a iba toho jedinej a k ostatným sme *lahostajní*, nie je to láska²⁷, je to len „symbiotické pripútanie sa“ v deficitnej neúplnosti vlastnej existencie. V hĺbke sú všetci ľudia rovnakí²⁸, rozdiely sú minimálne, odlišuje sa len výchova v prostredí a iné *nepodstatné* veci, akými sú úroveň inteligencie, vrodené

²² BUBER, M.: *Ja a ty*, s. 38; Píše o tom aj: FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 26-27; a tiež pozri: SOLOVJOV, V.S.: *Zmysel lásky*, s. 27 a 52.

²³ Exodus – 33:11 – „Pán sa však rozprával s Mojžišom z tváre do tváre, ako keď sa niekto rozpráva so svojím priateľom.“, V.M.: Týmto poukazujem nielen na Bubera ale aj na Lévinasa.

²⁴ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 50. – „V tebe milujem všetkých ľudí, tvojím prostredníctvom milujem svet a v tebe samom milujem aj sám seba.“ -V.M.: Prakticky sa táto myšlienka zhoduje s Buberovou koncepciou, ktorú som na tomto mieste predstavil.

²⁵ BIZOŇ, M. (2017): *Vzájomnosť medzi Ja a Ty*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, s. 22.

²⁶ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 24.

²⁷ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 49.

²⁸ Tamtiež, s. 58.

vlastnosti, či niektoré skúsenosti – v „totalite lásky“ by sme mali milovať všetko a všetkých ľudí.²⁹ – v hlbokjej podstate sme všetci *Jedno*. No myslím, že nie je pravdou, že spomínané *konkrétne* milovanie nevyhnutne *musí* byť „symbiotické pripútanie sa“, ako vysvetľuje Fromm, lebo konkrétna láska *nemusí* byť závislým pripútaním sa, *ale vždy je* pravdou, že človek, ktorý pochopil a prijal konkrétnu lásku v *totalite súcitu* pravdepodobne pochopí aj totálnu lásku *všeobecného* typu, v zmysle ako píše Fromm, že láska je milovať svet, ľudí a život ako taký³⁰, alebo ako píše Platón, že človek má milovať ušľachtilé myšlienky a vynájsť také spôsoby, ktoré by učinili mladých ľudí lepšími³¹ – je to *všeobecná* láska k životu ako takému, tá vedie k ideálu lásky, k ideám dobra a súcitu. Toto je *sekundárny* moment prekročenia hranice subjektu.

Poznanie sveta ako dôsledok lásky k svetu

Prekračujúc hranice, svet „možný“ formujeme na „skutočný“, totiž „vstupujeme“ *do* sveta – otvárame brány seba samého a prenikáme cez hranice medzi sebou a svetom, čím svet modelujeme, meníme udalosti, aj seba samých. Modelujeme, no musíme vziať *druhých* na zreteľ, pretože vstupujeme „do ich sveta“, čím *prekračujeme* „dovolené“. Každý „vstup do softvéru“ *iného subjektu* je rizikový. Láskou, prekročením subjektu, dokonca vstupujeme do celoplanetárneho kolektívneho vedomia. Na harmonické súžitie je potrebné *spoznať* inteligibilnú *štruktúru* komplexnosti lásky. Opakujem, že *láska* je *energia* (gr. *energeiá*) – čiže *skutočnosť* sveta – ako objektívna hodnota, s ktorou sa máme zosúladiť, ale s ňou prichádza aj *poznanie*. Poznávame nielen *seba* v situáciách, poznávame nielen *vzťahy* vo svete, všetko, do čoho zasahuje človek a čo zasahuje do človeka, ale najmä spoznávame *ostatných ľudí*, ktorí sú substanciálne totožní, ale individuálne nesúmerateľní – podobne ako snehové vločky: neexistujú dve identické. Zaujímavým prekročením hranice subjektu v podobe lásky je filozofia M. Schelera.³² V diele *Ordo Amoris* v kapitole *Láska a poznanie* píše: „Hĺbka poznania je priamo úmerná živosti a sile lásky.“ Chce tým povedať, že láska sa podieľa na formovaní vyššej inteligencie v rámci nášho filozofického poznania a že život ako taký je plný lásky navôkol práve preto, že vo svete existuje inteligencia. A je to práve láska a inteligencia, ktoré sú tým svetlom a dobrom, ktoré opisuje Platón – *osvetlený* svet je *poznaný* svet, láska a dobro sú nielen osvetlením už poznaného sveta, ale aj rozšírením „do“ nového neznáma. Teda tým, že aspoň „zahliadneme“ lásku *agapé*, aká sama osebe *je*, a následne prijmeme starostlivosť a súcit ako najvyššie Platónove idey *dokonalého Dobra*, potom aspoň čiastočne *odkrývame (osvetľujeme) živú skutočnosť sveta* pôvodne skrytej „*temnej hmoty*“, ktorá v tomto prípade symbolizuje pre našu myseľ *neznámy* svet, ktorý hoc je neznámy, *neustále pôsobí* skrz celé

²⁹ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 50.

³⁰ FROMM, E.: *Umění milovat*, s. 50.

³¹ PLATÓN: *Symposion*. (210 a–211 b).

³² SCHELER, M.: *Řád Lásky*, s. 5–10.

spektrum vzťahov, ktoré existujú a ovplyvňujú nás. *Neznalí* tejto „temnej štruktúry sveta“, navyše *nestíhajúci rýchlosť* „herakleitovského“ diania, *sme* v každej našej teoretickej predikcii *nepresní* a v praxi *nedokonalí*. Z toho plynie veta, že „len láska je odpoveďou“, pričom stále platí, že láska, ako intuitívna aktivita „obratu k druhému“, ktorý je pre nás záhadou, je sama osebe prirodzene *nedokonalá*. Z toho plynie, že naša odpoveď na dianie vo svete, či *vstup* do dynamiky kozmického poriadku je navždy nedokonalosťou.

Napriek tomu však platí, že osvietením tejto „temnej“ sféry bytia láskou *agapé* spoznáваме svet aspoň v tých najdôležitejších rysoch a môžeme sa orientovať, pretože prax hovorí za všetko, nemôžeme ostať inertní, musíme sa orientovať v „dianí“. V tomto zmysle je láska tým najčistejším a najvernejším možným poznávacím procesom – preto Scheler spomenul, že láska a poznanie spolu nevyhnutne súvisia. Záverom je, že láska samotná je *prekonaním subjektu* už od počiatku, t. j. aj v tej najjednoduchšej forme, avšak aj v krásnych životných situáciach voľby, kedy máme na životnej ceste, ktorá je vymenená bytím-k-smrti, možnosť spoznať svet a milovať ho v jeho absolútnej nedokonalosti v rámci našej ľudskej nedokonalosti a častej slepoty. Láskou sa teda dostávame trochu bližšie k veciam osebe preto, že *ňou* prekračujeme vlastný subjekt a dostávame sa k objektom skutočnosti, hoci nie úplne. Láska je takto vlastne najdôležitejšou formou *spoznávania* sveta, teda nielen toho, čo je hlboko v nás, ale aj toho, čo je mimo subjektu, vo vzdialenom.

Literatúra

- ANZENBACHER, A. (1989): *Úvod do filozofie*. Praha: Logos.
- BIZOŇ, M. (2017): *Vzájomnosť medzi Ja a Ty*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda.
- BUBER, M. (2005): *Ja a Ty*. Prel. J. Navrátil. Praha: Kalich Publishers.
- CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Prel. J. Piaček. Bratislava: Pravda.
- FROMM, E. (1997): *Umění milovat*. Prel. J. Vinař. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- JASPERS, K. (2003): *Rozum a existencia*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram.
- LÉVINAS, E. (2009): *Etika a nekonečno*. Prel. V. Dvořáková; M. Rejchrt. Praha: Oikoymenh.
- LÉVINAS, E. (2020): *Totalita a nekonečno*. Prel. M. Petrtýl, J. Sokol. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2015): *Faidros*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1993): *Symposion*. Praha: Oikoymenh.
- SCHELER, M. (1971): *Řád lásky*. Prel. J. Loužil. Praha: Vyšehrad.
- SOLOVJOV, V.S. (2002): *Zmysel lásky*, Bratislava: Kalligram.
- ŠAJDA, P. (2013): *Buberov spor s Kierkegaardom*. Bratislava: Kalligram.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Prel. F. Novosád. Bratislava: Pravda.
- BUBER, M. (2018): *Otázka jedincovi*. Prel. M. Bizoň. Bratislava: Hronka.

- FOUCAULT, M. (2003): *Péče o sebe. Dějiny sexuality III*. Praha: Herrmann & synové.
- FROMM, E. (2016): *Umění být*. Prel V. Žihlová; M. Váňa. Praha: Portál.
- KIERKEGAARD, S. (1997): *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia.
- LEŠKO, V. (2007): *Dějiny filozofie I*. Košice: Leško Vladimír.
- LEŠKO, V. (2004): *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: Leško Vladimír.
- LEŠKO, V.; STOJKA, R., a kol. (2016): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ.
- PLATÓN (2005): *Faidón*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2009): *Štát*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Kalligram.
- SCHELER, M. (1968): *Místo člověka v kosmu*. Prel. A. Jaurisová. Praha: Academia.
- WITTGENSTEIN, L. (2010): *O jistotě*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia.
- WITTGENSTEIN, L. (2020): *Rozličné poznámky*. Prel. M. Nekula. Praha: Oikoymenh.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy projektu VEGA č. 1/0232/21 *Vzt'ah filozofie a vedy v súčasnosti*.

Mgr. Viktor Morháč

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Moyzesova 9, Košice 04001

e-mail: viktor.morhac@student.upjs.sk

**MEDZI HISTÓRIOU, KULTÚRNOU PAMÄŤOU A UMELECKÝM TEXTOM:
FILOZOFICKÁ REFLEXIA DEJÍN V ODBORNOM, LITERÁRNOM
A FILMOVOM TEXTE**

BETWEEN HISTORY, CULTURAL MEMORY AND ARTISTIC TEXT: PHILOSOPHICAL
REFLECTION ON HISTORY IN PROFESSIONAL, LITERARY AND FILM TEXTS

Martin Šmelko

Abstract: *The paper presents the film medium as a possible source of stimulus for the philosophical reflection of history and as a fixed part of a cultural memory in collective and individual form. Theoretically it is based on a philosophy of history by Paul Veyne and Pierre Nora with emphasis on comparison of several types of treatments of history in scientific and artistic text. Second part of this paper contains the analysis of two films by French director Claude Lelouch, Happy New Year (1973) and And Now My Love (1974) in terms of philosophical reflection on history in Lelouch's film narratives. In both films, Lelouch implicitly points out the fundamental differences between social and personal history.*

Key words: *Cultural memory – History – Philosophy of history – Film – Claude Lelouch*

„Je nemožné rozhodnúť, že jeden fakt je historický a iný len bezvýznamnou príhodou hodnou zabudnutia, pretože každý fakt vstupuje do určitej súvislosti a v rámci tejto súvislosti má (len) relatívny význam.“ Paul Veyne³³

História, ktorá tvorí neodmysliteľnú súčasť kultúrnej pamäti národov a ľudstva, pretrváva a funguje v rámci tejto kultúrnej pamäti vo viacerých podobách. Jednu z jej foriem je umelecké spracovanie historických námetov v podobe literárnych a filmových diel naprieč rôznymi žánrami. Umelci vo svojich textoch spravidla zastávajú odlišný spôsob postoja k historickým skutočnostiam, než odborní historici pri príprave historickej literatúre faktu. Napriek tomu možno tvrdiť, že viaceré ich uplatňované postupy sa vo výsledných textoch prelínajú, napr. pokiaľ ide o selektívnu prácu so stopami kultúrnej pamäti.

V interdisciplinárnom príspevku, ktorého hlavným názvom odkazujeme na štúdiu Pierra Noru *Medzi pamäťou a históriou: Problematika miest* (1998), sa pohybujeme na pôde kultúrnej antropológie a filozofie dejín. Dôležitým pojmom bude pre nás **kultúrna pamäť**, pod ktorou

³³ Veyne 2010, s. 35 (preložené do slovenčiny autorom práce).

rozumieme všeobecné historicko-spoločenské povedomie konkrétneho národa, zložené z vedomostí a skúseností prítomných v individuálnej pamäti výrazného percenta nositeľov a šírených ústnym i materiálnym podaním. Ústredné východisko pre náš príspevok tvorí filozofia dejín dvoch významných francúzskych historikov Paula Veyna a Pierra Noru, ktorých myšlienky analyzujeme a rozvádzame s dôrazom na prepojenie filozoficko-dejinnej problematiky vo vzťahu k rôznym, vzájomne sa prepájajúcim typom spracovania (odborný text, osobné spomienky jednotlivca, knižná beletria a hraný film). Cieľom nášho príspevku je predstaviť film v rovine možného sprostredkovateľa čítania kultúrnej pamäti a súčasne média prinášajúceho podnet pre filozofickú reflexiu dejín, pričom popri spomínaných francúzskych historikoch pre naplnenie tohto cieľa teoreticky vychádzame z niekoľkých ďalších svetových i domácich autorov a v druhej časti príspevku prinášame pohľad na spracovanie filozoficko-dejinnej problematiky v divácky atraktívnej forme dvoch hraných filmov francúzskeho režiséra Claudea Leloucha, *Šťastný nový rok* (1973) a *Celý jeden život* (1974).

UMENIE VO VZŤAHU K HISTORICKÉMU DISKURZU A KULTÚRNEJ PAMÄTI

90. roky 20. storočia predstavujú obdobie, v ktorom sa začínajú naplno otvárať nové otázky v súvislosti s kultúrnou pamäťou: Odborný diskurz prináša nové pohľady na vybrané dejinné udalosti, tematizujú sa tabuizované témy v súvislosti s politickým režimom v krajinách bývalého východného bloku; do výskumu historici zapájajú mediálnu produkciu, osobné skúsenosti, svedectvá a výpovede pamätníkov či autorské umelecké stratégie pri spracovaní historických a politických tém; filmy s reflexiou nedávnej minulosti vznikajú často v réžii mladých tvorcov, ktorí sami danú minulosť nezažili, napriek tomu cítia potrebu sa s ňou z rôznych dôvodov vyrovnáť (Kapsová 2018, s. 100–102).

V rámci nového vedeckého nazerania na filmové umenie predstavuje americká profesorka **Barbara Klingerová** v štúdiu z roku 1997 (*Konečná a nekonečná história filmu*) tzv. *totalizovaný pohľad na históriu*, ktorý prepája minulosť s hľadiskom súčasnosti. Tento koncept vychádza z výroku francúzskeho filozofa Raymonda Arona „*Minulosť je definitívne nemenná až vtedy, keď už nemá budúcnosť.*“ (Klingerová 2004, s. 109) a nabáda k povinnosti historika (príp. analytika umeleckého diela) klásť si vždy nové otázky smerujúce k významu konkrétnej histórie vo vzťahu k súčasnosti, čo v priebehu rokov a spoločenských zmien umožňuje vždy nové pohľady ako na konkrétne historické udalosti, tak na filmové a literárne diela (tamže, s. 91–92).

Pierre Nora poukazuje v štúdiu *Medzi pamäťou a históriou: Problematika miest* (1998) na potrebu rozlišovania pojmov *história* a *pamäť*. Zatiaľ čo *história*, ktorej Nora prisudzuje

sklon k univerzálnosti, znamená problematickú rekonštrukciu uplynulých udalostí, *pamäť* sa vyskytuje v individuálnej alebo kolektívnej podobe a zostáva „fenoménom vždy aktuálnym, putom prežívaným vo večnej prítomnosti“ (Nora 1998, s. 9). K vzájomnému prepojeniu týchto dvoch fenoménov dochádza, keď sa z historických udalostí a umeleckých diel historického žánru (román, film, divadelná hra) stávajú artefakty formujúce pamäť; úloha pamäti robí podľa Noru „každého jedinca historikom seba samého“ (tamže, s. 17).

Paul Veyne poukazuje vo svojej rozsiahlej filozofickej práci *Ako sa píše dejiny* (pôv. 1971) na viaceré fakty, ktoré je potrebné reflektovať v diskurze vedeckej, umeleckej i laickej reflexie histórie. História predstavuje rozprávanie o dejinných udalostiach, ktoré sa stávajú súčasťou *udalostného poľa* spracovanej historickej zápletky (Veyne 2010, s. 55), tie však podľa Veyna nikdy „nie sú zachytené priamo a v úplnosti, ale vždy iba neúplne a nepriamo, prostredníctvom dokumentov či svedectiev, teda pomocou tekmeria, stôp“ (tamže, s. 11–12). Zatiaľ čo dni, mesiace, roky, storočia plynú vo vzájomnej časovej jednote, priestor pre jednotlivé (rovnako dlhé) časové obdobia v historických rekonštrukciách zostane vždy nerovnomerný v závislosti od množstva dostupných historických prameňov (stôp) a tiež ich následnej selekcie zo strany autora (vedca alebo umelca); prisudzovaním rôzneho stupňa dôležitosti konkrétnym stopám dochádza k zámernému vynechaniu tých udalostí, ktoré nezaznamenali žiadne výrazné dôsledky (tamže, s. 22–32).

Práve z týchto dôvodov považuje Veyne vedecky podanú históriu za reflektovateľnú na rovnakej úrovni s rekonštrukciou spomienok jednotlivca (slovníkom Pierra Noru by išlo o rekonštrukciu individuálnej ľudskej pamäti) a taktiež s umeleckým spracovaním: „História rovnako ako román triedi, zjednodušuje, organizuje, skracaje jedno storočie na stránku, pričom táto syntéza rozprávania nie je o nič menej spontánna, než syntéza našej pamäti, keď si vybavíme posledných desať rokov, ktoré sme prežili“ (Veyne 2010, s. 12). Z týchto dôvodov ide vždy o neúplné poznanie, ktoré je možné časom rozširovať a dopĺňovať o nové poznatky, súvislosti a pohľady, ale nikdy nie zaplniť stopercentne, pretože nepoznáme zostávajúci rozsah udalostného poľa (tamže, s. 344). Pokiaľ ide o vedecky podanú históriu, podľa Veyna má predsa len oproti umeleckému spracovaniu jednu špecifickú charakteristiku: Knižný román, divadelná inscenácia i filmová snímka chcú byť pre svoje publikum čo najviac atraktívne, zatiaľ čo história spracovaná v odbornej literatúre „si môže dovoliť byť nudná, bez toho, aby tým stratila svoju hodnotu“ (tamže, s. 20).

Z domáceho prostredia možno citovať myšlienky z eseje *Umění, narativ a lidská povaha* (2009) **Davidu Novitzu**, ktorý uvažuje o zaznamenávaní histórie bez explicitného rozlišovania medzi jej umeleckým, vedeckým alebo osobným variantom. Za dôležitý v tomto

smere považuje Novitz naratívny (príbehový) charakter historického diskurzu a logicky motivovanú vnútornú štruktúru, pričom oba znaky možno pripísať odbornému spracovaniu historickej látky, literárnej autobiografii i hranému či dokumentárnemu filmu s historickým námetom a bez využitia naratívu nemožno nájsť spôsob zdôraznenia, výberu a funkčného spojenia jednotlivých udalostí v jeden celistvý text či prejav (Novitz 2009, s. 29).

Na teóriu Paula Veyna o spracovániach histórie odkazuje **Peter Michalovič** v štúdiu *Stopy, bludy a stalinské procesy* (2014), ktorý uvádza konkrétne príklady na historické pramene vo funkcii stôp, pokiaľ ide o 2. svetovú vojnu a Slovenské národné povstanie – môžu to byť napr. zbrane, zničené stavby, zápisy v kronikách, dobové reportáže, filmové záznamy i autentické spomienky ľudí a dobová korešpondencia. Kultúrna pamäť pracuje so stopami tohto typu viacerými spôsobmi, ich častým využitím býva tiež začleňovanie a usporiadanie do konkrétnych zápletiiek v podobe *temporálne a kauzálne organizovaného celku* (Michalovič 2014, s. 12), napr. smerom k výslednej podobe historického románu alebo scenáru hraného filmu s historickým námetom. Tieto stopy možno spätne interpretovať ako znaky, ktoré vo výslednom spracovaní nadobudli svoj konkrétny význam a participujú na podobe *historického naratívu* (tamže). Z hľadiska štruktúry umeleckého naratívu to znamená, že tvorcovia upravujú „neštruktúrovaný materiál životnej skúsenosti do zrozumiteľných rámcov, celkov a vzorcov,“ (Hábl 2013, s. 52), pričom ale „zápletky nie sú schopné integrovať všetky stopy, a preto tie, ktoré im odporujú, nezačlenia do celku narácie.“ (Michalovič 2014, s. 13). Z týchto dôvodov možno o takýchto (filmových aj literárnych) dielach hovoriť ako o *selektívnej rekonštrukcii* minulosti (Řehořová 2018, s. 17). V tejto súvislosti je zaujímavé porovnať názorové rozdiely vo filozofii dejín vyššie analyzovaných autorov:

Paul Veyne v 70. rokoch stavia vysvetľovanie tradičnej a umelecky podanej histórie na porovnávaní vedeckej knihy, beletristického románu a súboru spomienok jednotlivca, pričom všetky tri typy textov vidí z hľadiska fragmentácie a selekcie na rovnako výpovednej úrovni (Veyne 2010, s. 12–20). **Pierre Nora** vo svojej filozofickej eseji z konca minulého storočia explicitne vyčleňuje filmové médium, ktoré sa po formálnej stránke výrazne odlišuje nielen od tradičného podania histórie, ale rovnako tak od knižného románu – býva „uzavreté samo v sebe a plné náhlych strihov“ (Nora 1988, s. 20).

Samotný divák môže pri sledovaní filmu nadobudnúť pocit autentického prežitku, aký môže snímka v prípade vybraných kvalít navodiť, avšak „stále ide iba o celok poskladaný z rôznych fragmentov“ (Řehořová 2018, s. 17). Východisko, ktoré „tvorcovia k minulosti zaujmú a vyjadria ho vo filme, nikdy nie je neutrálne“ (tamže, s. 14), pričom výslednú podobu filmu môže ovplyvňovať nielen zámer zo strany tvorcov, ale aj ekonomické a ideologické

faktory. Autorská licencia a iné faktory môžu spôsobiť, že tvorcovia filmu určité stopy nielen vynechajú, ale do naratívu taktiež vložia nové prvky, ktoré z reálnych stôp kultúrnej pamäti nevychádzajú a stopou nikdy neboli (Michalovič 2014, s. 13). Skutočné udalosti, ich vzájomné súvislosti a následnosť môže skresliť okrem úpravy naratívnej zložky aj samotná forma podania príbehu (Novitz 2009, s. 29).

O každom umeleckom diele vrátane hraného filmu možno povedať, že sa podieľa na „predĺžení a rozšírení kolektívnej pamäti spoločnosti“ (Pauer 2004, s. 148). Vo vzťahu k historickému povedomiu to znamená, že film ako médium kultúrnej pamäti nielen uchováva informácie o spoločnosti, ale môže vyprodukovať nové podoby interpretácie dejinných udalostí (Řehořová 2018, s. 19 – 20). Na tento proces v rámci kultúrnej pamäti poukazuje **Luboš Ptáček** v štúdiu so žánrovou analýzou filmov s tematikou obdobia československej normalizácie (1968 – 1989), pričom porevolučné české filmy Jana Hřebejka (napr. *Pelíšky*, 1999) často zotrelí svojim úspechom hranice medzi osobnou históriou diváka, ktorý konkrétnu dobu zažil, a alternatívnym podaním histórie ponúknutým vo filme: Vzťah diváka k prežitej histórii (napr. doba normalizácie) tvoria určité postoje a spomienky, avšak recepcia filmu viažuceho sa k tejto histórii môže ľahko prispieť k vytvoreniu novej verzie histórie na osobnej i národnej úrovni (Ptáček 2014, s. 129 – 130). Tento proces prebieha v ľudskej pamäti na základe afektívneho zážitku vyvolaného filmovým príbehom, prostredníctvom ktorým „je vlastná spomienka na danú udalosť postupne nahradzovaná spomienkou metamorfovanou“ (tamže, s. 130).

FILOZOFIA DEJÍN VO FILMOCH CLAUDEA LELOUCHA

Bohatá tvorba doposiaľ stále aktívneho francúzskeho režiséra **Claudea Leloucha** (*1937) sa často vyznačuje mnohovrstevnými filmami, ktorých ústrednou témou býva vzťah muža a ženy na pozadí konkrétnych dejín alebo rôznych udalostí, a kombináciou viacerých žánrov a žánrových prvkov – akoby sa režisér nám (divákovi) snažil ukázať, že ľudský život, ktorý býva obľúbenou Lelouchovou témou, neprebíha nikdy výhradne v jednom „žánri“. Viaceré postrehy a myšlienky s osobitou filozofiou dejín obsahuje režisérov dvojhodinový filmový opus nazvaný ***Celý jeden život*** (orig. *Toute une vie*, 1974) – nekonvenčný romantický film, ktorý sa zoznámením ústrednej dvojice Sarah a Simona nezačína, ale končí, zatiaľ čo celý film sledujeme ich paralelne sa odvíjajúce osudy od milostných príhod ich rodičov a narodenia, cez dospievanie a hľadanie svojho miesta v živote, niekoľko náhodných pretnutí osudov oboch postáv až po ich prvý vzájomný rozhovor v lietadle.

Zatiaľ čo osudy generácie predkov hlavných postáv a ich detstvo (Sarah vyrastá po tragickej smrti matky iba s otcom, Simon je sirotou) sú poznamenané svetovými vojnami, ktoré

priniesli po celom svete množstvo obetí, v povojnovej ére väčšina politických udalostí do osudov postáv filmu priamo nezasiahne. Oproti generácii rodičov zasiahnutej politickými udalosťami v rámci vojny sa pre nastupujúcu mladú generáciu, ako film implicitne ukazuje, stáva výrazný najmä vplyv populárnej hudby (pop music), ktorá často môže u mladých ľudí prevládnuť nad všetkými ostatnými záujmami. Spojovacím prvkom sa pre režiséra stal populárny francúzsky spevák Gilbert Bécaud, ktorý sa v úlohe samého seba opakovane objavuje naprieč celým filmom a vstúpi do osudoch oboch postáv: v deň 16. narodenín Sarah zariadi jej otec, aby Bécaud mohol vystúpiť na rodinnej oslave, pričom nešťastná platonická láska k slávnemu spevákovi čoskoro zo strany Sarah vyústí v pokus o samovraždu. Simon (v scéne prelínajúcej sa s videoklipom k Bécaudovmu hitu *L'orange* o krádeži pomaranča) navštívi gramofónovú predajňu, odkiaľ ukradne Bécaudovu LP platňu a následne prchá pred políciou, ktorá ho po viacerých drobných zločinoch zatýka.

Ako ukážkový príklad kontrastu medzi osobnými a spoločenskými dejinami môže poslúžiť scéna odohrávajúca sa v roku 1962, v ktorej sledujeme Simonov útek z väzenia a zároveň počúvame správy z rozhlasu, v ktorých moderátor uvažuje nad najvýznamnejšími udalosťami roka – spomína medzníky v astronómii vďaka prvému Američanovi vo vesmíre, tzv. karibskú krízu na pokraji potenciálnej tretej svetovej vojny a následné stiahnutie rakiet z Kuby, koniec alžírkej vojny s úspešným bojom za nezávislosť Alžírka či tragickú smrť herečky Marilyn Monroe, hodnotenú najmä ako výrazný otras pre spoločnosť nachádzajúcu šťastie v materializme, pričom následne je v rádiu venovaná spomienka Marilyn Monroe pustením piesne v jej podaní. Počas tejto správy dôjde k Simonovej havárii, po ktorej vychádza z auta zranený, v tej istej chvíli privádzajú doktori k vedomiu Sarah, ktorá sa pokúsila o samovraždu predávkovaním tabletkami. Ani jedna z týchto dvoch udalostí nevojde do dejín a súčasne ani jedna z nich nie je priamo ovplyvnená žiadnou z významných udalostí spomínaných v tej istej chvíli v rozhlase – Lelouch týmto spojením scén a zaradených správ začínajúcich vetou „*Za 10 či 20 rokov sa historici rozhodnú, ktoré udalosti roku 1962 mali najväčší význam.*“ poukazuje na to, že pre každého jedinca sa v rámci osobných dejín môže daný rok stať významným pre úplne inú udalosť, pričom udalosť významná pre jedného človeka alebo určitú skupinu ľudí nemusí vôbec niesť valný význam pre iných.

S vývojom a plynúcim životom hlavných postáv sa z *Celého jedného života* stáva pocta literárnemu i filmovému umeniu, pocta (auto)biografickému žánru v umení a súčasne pocta ľudskému životu, keďže Sarah (po dlhšej dobe od pokusu o samovraždu) sa stane spisovateľkou, začne písať knižné memoáre o svojom živote a Simon sa dostane k profesii režiséra a natáča film, ktorý sa vyznačuje autobiografickými prvkami. *Celý jeden život* zároveň

na pozadí fiktívnych osudov mapuje dlhé obdobie dejín od počiatku 20. storočia až po rok 1974 (resp. v dlhšom režisérskom zostrihu aj s pridanou sci-fi sekvenciou zobrazujúcu svet budúcnosti v rámci vízie ďalšieho pripravovaného Simonovho filmu), pričom Lelouch ako režisér v rámci štýlovej poetiky filmu strieda rôzne štýly a postupy naprieč dejinami kinematografie; napr. prvých 22 minút mapujúcich útržky zo spoločenských, filmových i osobných dejín 20. storočia až po polovicu 50. rokov má film čiernobiely vizuál, z toho prvých 17 minút do scény zasadenej do roku 1927 prebieha zámerne bez akéhokoľvek dialógu. Zvolený štýl filmu tu reflektuje obdobie nemého a čiernobieleho filmu v kontraste s neskorším príchodom zvuku a farieb v rámci vývoja filmovej techniky.

Iný príklad filozofie dejín na úrovni zdanlivo vedľajšej epizódy ponúka o rok starší Lelouchov film *Šťastný nový rok* (orig. *La Bonne année*, 1973), romantická krimi komédia odohrávajúca sa v časovom oblúku od obdobia Vianoc 1966 po silvestrovskú polnoc 1972 s vykročením do nového roku 1973. Pre Claudea Leloucha znamenal rok 1966, v ktorom sa odohráva výrazná časť *Šťastného nového roku*, výrazný prelom vďaka natočeniu jeho najslávnejšieho, oscarového filmu *Muž a žena*. V *Šťastnom novom roku* sa objavujú viaceré odkazy na Lelouchov najslávnejší film: jedna zmienka prebehne počas intelektuálnej diskusie na tému aktuálne oceňovaných filmov, dôjde na niekoľko viditeľných paralel medzi príbehmi z oboch filmov (napr. keď sa zásadné stretnutie opäť odohráva na vlakovom nástupišti, vrátane symbolickej repliky „*Ďalší príbeh, ktorý končí na peróne.*“) i explicitnú citáciu s vložením záverečnej scény *Muža a ženy* do úvodu *Šťastného nového roku* – touto scénou končí premietanie Lelouchovho filmu vo väznici a súčasne sa začína ďalší film. Pri hlavnej postave lupiča Simona v *Šťastnom novom roku* možno povedať, že sa mu film *Muž a žena* stáva osudovým: Simonov názor na tento film zaujíma jedného z priateľov hlavnej hrdinky tesne pred chvíľou veľkého konfliktu medzi prítomnými hosťami (keď Simon počuje o tomto filme prvýkrát) a následným zblížením Simona s Françoise v posteli. *Muža a ženu* uvidí Simon neskôr počas svojho pobytu vo väzení, kde tento film premietajú na Silvestra 1972 – stane sa tak tesne pred tým, než sa Simon dozvie o novoročnej amnestii a následne je prepustený na slobodu.

Veľmi dôležitou udalosťou pre Simona sa stáva takmer detailne naplánovaná lúpež klenotníctva Van Cleef, ktorú spolu so svojím komplicom Charlesom realizuje 25. decembra 1966; následne je zatknutý políciou a nepodmienené odsúdený k väzeniu. Táto udalosť sa stáva dôležitou aj pre zamestnancov klenotníctva, viacerých príslušníkov polície, ktorá márne pátra po Simonovom komplicovi a odcudzenom lupe ešte v roku 1972, a najmä pre Simonovu životnú partnerku Françoise. Súčasne však možno predpokladať, pokiaľ (by) sa táto lúpež

skutočne odohrala, nezaznamenala pre francúzsky národ a civilizované obyvateľstvo tak silný zásah v globálnom rozsahu, aký spôsobili študentské demonštrácie v Paríži roku 1968, majúce za následok vo Francúzsku nečakaný politický chaos, brutálne policajné zásahy i odstúpenie prezidenta De Gaulla. Napriek tomu Lelouchov film ukazuje osud francúzskeho občana a človeka (Simon), pre ktorého zostávajú tieto pohnuté politické udalosti úplne nepodstatné a nezanechajú v ňom žiadnu stopu – obdobie 1967–1972 vrátane mája '68 a jeho spontánnych dôsledkov totiž prežije vo väzení.

O uskutočnení spomínaných udalostí sa v *Šťastnom novom roku* dozvedáme z krátkych dialógov počas návštevy Simona vo väzení zo strany Françoise: zatiaľ čo prvé stretnutie z konca roku 1967 so vzájomným rozhovorom prevažne o lúpeži explicitne vidíme, pri ďalších dialógoch sa postupne na čiernej obrazovke striedajú roky 1967 – 1968 – 1969 – 1970 – 1971 – 1972, ktoré známemu divákovi ľahko asociujú politické dianie v danom období (pre slovenského a českého diváka sa ponúka zaujímavá paralela s Pražskou jarou, 21. augustom 1968 a následnou normalizáciou) a počas plynutia týchto rokov počujeme iba krátke útržky dialógov miešajúcich intímnu sféru i politické udalosti („Žiarliš?“ / „Človeku tu napadne kdečo.“ / „Cez pojednávanie som sa dívala len na teba.“ / „Ak sa budem chovať slušne, skrátia mi trest na polovicu.“ / „Nastala panika. De Gaulle odišiel do Nemecka za generálom Massuom. Div nevypukla občianska vojna.“ / „Tu je to všetkým fuk.“).

Zmenu spoločenskej atmosféry pred rokom 1968 a po roku 1968 vyjadruje Lelouch filmovými prostriedkami, pričom veľká časť filmu odohrávajúca sa okolo Vianoc 1966 je farebná a teda plná nádejí, zatiaľ čo sekvencie z roku 1972 sú natočené čiernobiely, prebiehajú s výrazne pomalším tempom a zvuková stránka disponuje často dlho trvajúcim výrazným tichom. Tento štýlovo kontrastný rozdiel v okamihu po Simonovom návrate z väzenia interpretujeme ako odraz odlišnej spoločenskej atmosféry začiatkom 70. rokov, ktorá sa pre mnohých ľudí vyznačovala sklamaním z nenaplnených revolučných predstáv z konca 60. rokov (napr. priamo vo Francúzsku trpké následky rozpútanej anarchie po protestoch z mája 1968, v USA potlačenie a koniec zlatej éry revolučného hnutia hippies, v Československu „šedivá“ normalizácia po 21. auguste 1968 a pod.). Zatiaľ čo spoločnosť ako celok prežívala v roku 1972 obdobie silných dozvukov týchto dezilúzií (vyjadrených vo filme najmä implicitne, prácou s vizuálnou a zvukovou zložkou), hlavný hrdina sa na konci tohto roku a súčasne celého filmu dočká šťastného konca, pretože sa rozhodol ponechať neodhalený lup svojmu komplicovi, definitívne tak opustiť prostredie podsvetia a vrátiť sa k svojej vytúženej žene, ktorá práve naplno opúšťa svojho dočasne „náhradného“ partnera. Počas záverečného objatia hlavnej

dvojice tak trpký koniec jednej spoločenskej éry výrazne kontrastuje s pozitívnym koncom jednej etapy života oboch hlavných postáv.

ZÁVER

Na základe uvedených poznatkov v prvej časti príspevku možno odvodiť nasledujúce fakty: Literárne i filmové dielo reflektujúce historické udalosti sa vo vybraných aspektoch zásadne odlišuje od vedeckej reflexie dejín predkladanej v odborných textoch. Na druhej strane obe formy spracovania historických udalostí, umelecká i odborná, sa výrazne podieľajú na pretrvávajú a rozširovaní povedomia o príslušnej histórii v individuálnej i kolektívnej pamäti a majú výrazný vplyv pri formovaní predstavy a postojev človeka vo vzťahu k daným historickým skutočnostiam. Literárne i filmové diela s príbehom z minulej doby majú rovnako silnú tendenciu vytvárať v po(d)vedomí diváka určitý obraz konkrétnej doby aj napriek tomu, že sa s objektívnou realitou môžu vo vybraných aspektoch rozchádzať. Poeticky vyjadrené: umenie má na prehĺbovanie obsahu *kultúrnej pamäti* svoj vplyv *od nepamäti*. Problém, ktorý si musíme pri interpretácii a analýze umeleckého diela ako potenciálnej výpovede zvoleného obdobia uvedomiť, súvisí s rôznorodosťou práce umelcov so stopami minulosti, čo sme vyššie popri predstavení pre nás kľúčových téz z filozofie dejín dvoch francúzskych historikov (Paul Veyne a Pierre Nora) analyzovali taktiež s odkazovaním na viacerých domácich autorov (Michalovič, Řehořová, Novitz).

V druhej časti príspevku sme sa venovali dvom konkrétnym filmom francúzskeho režiséra Claudea Leloucha, *Celý jeden život* (1974) a *Šťastný nový rok* (1973), a poukázali sme prostredníctvom nich na film ako médium prinášajúce atraktívne podnety pre filozofickú reflexiu dejín. Zatiaľ čo filmy mnohých iných režisérov či knihy vybraných spisovateľov bežne ukazujú osud „malého“ človeka výrazne zasiahnutého a ovplyvneného „veľkými“ dejinami, Claude Lelouch neraz (vrátane dvoch nami analyzovaných filmov) ukazuje všeobecne menej zobrazovaný protipól: ako aj tie najvýznamnejšie politické udalosti môžu zostať pre obyčajného človeka úplne nepodstatné a zanedbateľné. Mnohí mainstreamoví tvorcovia historických filmov automaticky vyselektujú a vylúčia dobové udalosti pre daný príbeh nepodstatné, zatiaľ čo Lelouch opakovane v druhej vrstve fiktívneho príbehu poukazuje s vytvorením kontrastu na zásadné rozdiely medzi spoločenskými a osobnými dejinami. Z tohto kontrastu taktiež plynie, s presahom do kultúrnej antropológie, jeden zo zásadných rozdielov vnímania konkrétnych historických udalostí v rámci individuálnej pamäti oproti pamäti kolektívnej.

Literatúra

HÁBL, J. (2013): *Učit (se) příběhem*. Brno: HOST – vydavatelství, s.r.o.

KAPSOVÁ, E. (2018): Európska kultúrna pamäť a jej umelecká a estetická reflexia. In: Slávka Kopčáková – Adrián Kvokačka (eds.): *Súradnice estetiky, umenia a kultúry III*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 99–108.

KLINGEROVÁ, B. (2004): Konečná a nekonečná historie filmu. Rekonstruování minulosti v recepčních studiích (1997). In: Sczepanik, P. (ed.): *Nová filmová historie. Antologie současného myšlení o dějinách kinematografie a audiovizuální kultury*. Praha: Herrmann & synové, 87–112.

LELOUCH, C. (1973): *Šťastný nový rok / La Bonne année* [film]. Francúzsko, Taliansko: Les Films 13, Rizzoli Film.

LELOUCH, C. (1974): *Celý jeden život / Toute une vie* [film]. Francúzsko, Taliansko: Les Films 13, Rizzoli Film.

MICHALOVIČ, P. (2014): Stopy, bludy a stalinské procesy. In: Kaňuch, M. (ed.): *Film a kultúrna pamäť. Zborník príspevkov z 15. česko-slovenskej filmologickej konferencie*. Bratislava: Asociácia slovenských filmových klubov, 11–17.

NORA, P. (1998): Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: Mayer, F. (ed.): *Cahiers de CEFRES N°13. Politika paměti*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, 7–31.

NOVITZ, D. (2009): Umění, narativ a lidská povaha. *Aluze* 13 (3), 27–40.

PAUER, J. (2004): Umenie v existenciálnych a historických súvislostiach. In: Novosád, F. (ed.): *Hodina filozofie. Úvod do filozofie pre stredne pokročilých*. Bratislava: IRIS, 141–163.

PTÁČEK, L. (2014): Dědictví sametu a žánrová paměť. Postnormalizační filmy o normalizaci v letech 1990–2000. In: Kaňuch, M. (ed.): *Film a kultúrna pamäť. Zborník príspevkov z 15. česko-slovenskej filmologickej konferencie*. Bratislava: Asociácia slovenských filmových klubov, 128–138.

ŘEHOŘOVÁ, I. (2018): *Kulturní paměť a film. Jak se měnil obraz poválečného odsunu v české filmové tvorbě*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

VEYNE, P. (2010): *Jak se píšou dějiny* (1971). Praha: Pavel Mervart.

Mgr. Martin Šmelko

Katedra slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie,

Filozofická fakulta,

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

e-mail: martin.smelko1@gmail.com

Filozofia ako prekračovanie hraníc

Editorka: doc. Mgr. Adriana Jesenková, PhD.

Recenzovali:

doc. Mgr. Milan Petkanič, PhD. (3.kap.), doc. PhDr. Andrea Klimková, PhD. (1. a 2. kap.),
PhDr. Daniela Kováčová, PhD. (1., 2. a 3. kap.)

Vydavateľ: © Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava 2024

Tlač: DMC s.r.o., Nové Zámky

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2024

Náklad: 100 ks

Rozsah: 232 strán

ISBN 978-80-69070-03-5

EAN 9788069070035