

Úvodník

Tomáš Károly

O zmenách

Takým vianočným kliše sa stalo konštatovanie, že svoju lásku k najbližším prejavujeme prostredníctvom hromady materiálnych predmetov. Netreba sa však hneď pohoršovať nad tým, že duchovné hodnoty prejavujeme prostredníctvom plastov, súčiastok, strojov. Práveže tieto plasty a stroje sú dôležitou súčasťou pre naše fungovanie v spoločnosti. Veď bez aktualizovanej aplikácie nemáte možnosť sprostredkovať dôležitú transakciu, našim najstarším najbližším zase aplikácia môže privolať pomoc, elektrický mlynček na mäso ušetrí čas a silu. Človek je už tvor technický a akosi sa tomu nebráni, nemôže. Musí byť už tvorom technickým.

Svet techniky so svojimi výhodami uvrhol človeka aj do neustáleho toku zmien, ktorý naši predkovia nepoznali. Artefakty, akými sú každodenné technické predmety, zo dňa na deň strácajú svoju hodnotu, lebo sú zastaralé a potrebujú byť nahradené novými, lepšími, takými, ktoré umožňujú človeku držať tempo so spoločnosťou napredujúcou nevedno kam. Praktické zručnosti a vedomosti, ktoré sme nedávno nadobudli, sa stávajú nepotrebnými, musia byť nahradzované novými a tie zase novými. Musíme byť neustále flexibilní a v strehu, aby sme držali rýchlosť a smer napredovania niekam do neznáma. Možno badať, že reflektovanie týchto zmien sa zrkadlí aj v mysliach jednotlivcov a stáva sa akýmsi ospravedlniteľným pravidlom konania. Nikdy neviete, kedy si váš najbližší milovaný človek zoberie svoje kufre a rozhodne sa staré zanechať a začať nové. Nevadí, nejako sme sa naučili už byť flexibilní a prispôsobiví novému. Technicky vzdelaný a finančne zabezpečený človek si nejako už poradí aj bez toho druhého. Alebo nie?

Neustály tok zmien je ako vzdušný vír, pomenovaný aj ako deterministický chaos. Keď je všetko v takom neustálom toku zmien, môžeme sa filozoficky pýtať: Kto som vôbec ja? Môžem o sebe niečo povedať, čo ma charakterizuje, čím som, keď sa stále mením a prispôbujem svetu, resp. svet modeluje mňa? Kde je moja identita? Spolu s Herakleitovým panta rhei a Leibnizovým princípom nerozlíšiteľnosti identických predmetov môžeme vyhlásiť, že nikde. Alebo predsa by sme niečo v nás našli, čo je nemenné a stabilné? Niečo, čo pretrváva aj v ďalších časových okamihoch, niečo, čo nás stále robí tým, čím sme? Čo by to mohlo byť? Môžeme sa nad tým zamyslieť počas prichádzajúcich sviatkov. A môžeme aj pribrzdiť, postupne spomaľovať, neponáhľať sa do neznáma, aj zastať a pozrieť sa na svojich najbližších a tešiť sa hlavne z toho, čo nás spája. Nájsť to spojivo medzi nami, ktoré je stabilné. Tým, že to spojivo aspoň precítime, tak ho posilníme. Aspoň počas zimných večerov si doprajme viac voľna, zastavme sa a prečítajme si aj podnetné texty nového čísla Ostia.

Fotografia na obálke: Michal Huba

PhDr. Tomáš Károly, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: tomas.karoly@ucm.sk

Logos and Prediction. Human Speech in Reasoning and Computation of Man-Machine Interaction

Fee-Alexandra Haase

Fee-Alexandra Haase: Logos and Prediction. Human Speech in Reasoning and Computation of Man-Machine Interaction. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

This article examines the concept of prediction as a process of communication in the tradition of the humanities, especially philosophy and rhetoric, and contemporary computational applications of prediction in the digital environment with a focus on speech and the function of the voice. Despite showing that the historical path and contextualizing environment for the use of the concept is different in both areas, we argue that applications of this concept are related and present in the performance of reasoning and computation. The process of reasoning of the human mind has been treated in the humanities since antiquity. It is compared with the automated computational processes of machines using AI that result in predictions. We show and discuss the different conditions, means, and types of predictive methods and claim that in both cases the predictive outcome is limited to the previously given knowledge. But while purely computational prediction by AI is framed by its digital environment, prediction as the result of reasoning of the human mind can undergo modifications.

Keywords: Speech, prediction, humanities, logic, reasoning, computation, artificial intelligence, data, communication

1. An Introduction to Prediction as Communication: The Concept of Prediction in the Theory of Communication in Approaches of the Humanities and in AI Technology

Prediction as Communication

Probably since the time the human species was able to express itself predictions have been used as a way to obtain knowledge about the future. Certain predictions were and are made in relation to a supernatural power or religious belief; examples are prophecies or oracles uttered by humans or utterances made with the support of reference systems that establish relations between the world and the reference system with its symbols like the ones employed in numerology or astrology. As approaches with imaginative components these types of performances are distinct from reasoning and factual data about the real world that also can be constitutive for other types of predictions. In a generalizing definition we can say that prediction is a process or its resulting statement about the emergence of an event with the claim that the event happens/exists. From the perspective of its promoters this process usually comes with the claim of having an inherent and true knowledge expressed, but this feature of truth is not a necessarily implicit one. A prediction expressed in oral speech as the means of its communication process contains as a statement a representation of the world we live in that is presented in uttered speech establishing a relation between words and things. It can also be framed in the area of the human mind for a *prediction as reasoning* as the place of its origin and linked to the tradition of the humanities. On the contrary, technical processes

in other sciences are considered the source of *prediction as computation*. Here a prediction is a process or its result within a technical environment with no or low human impact. An example is the execution of an algorithm with mathematical operations. We will use this distinction of *prediction as reasoning* and *prediction as computation* as the heuristic means to find and discuss respective cases related to speech.

The ambivalence of the concept of prediction and its applications is not unknown in scholarly circles and becomes obvious at the point of the borders of a specific scholarly discipline. A prediction is commonly associated with events of the future, but this is not an exclusive necessity for its applications. So Brungardt[1] states that “prediction is the act of judging or inferring a statement about the future. Because rational existence is temporal, the human being has the ability to guess or argue about what will exist in the future.” In the Aristotelian tradition for the decision about the truth or falsehood of future made in the present state “the Aristotelian answer is that at the present time such statements are neither true nor false but indeterminate.” In a prediction as a part of modern mathematics “the outcome of a process is calculated from predetermined variables.” Sarewitz[2] notices that “whereas common usage of the word *prediction* refers to the foretelling of future events, philosophers of science have viewed prediction as the process of deducing consequences from hypotheses independent of any sense of time.” A prediction –be it as reasoning or as computation– implies a process to reach from a state of what is given to a resulting state as a predicted statement/event that can be true or false. Any prediction claims to be of value as knowledge within its systemic framework. This framework can be a religious belief in a culture, a specific location where observed data are collected, or a digital software application of AI for data manipulation.

Predictability as a scientifically reachable quality present as knowledge is the featured variety of knowledge that we will examine in this article for the classical tradition of academic science in the humanities, particularly philosophy and rhetoric, and the research approach that is based on reckoning and computation and common in natural and technological sciences. We are interested in the conditions that exist in philosophy and technical sciences for prediction processes involving communication. Human reasoning has been cultivated in the humanities and its main figure for philosophy, Aristotle, elaborated on the conditions of knowledge in his work. In later emerging scientific approaches of the humanities the reasoning of the mind is implicitly a method of prediction within the disciplines logic, dialectics, and rhetoric. Reasoning has been described in the classical humanities by the terms *logos* (λόγος) and *ratio*. Here it is considered to be a human mental ability that refers to the basic process of collecting in counting and speaking. For this process An *Intermediate Greek-English Lexicon* (1889) distinguishes between two verbs λέγω. Aristotle in his *Nicomachean Ethics* (1102b) describes the λόγος as belonging to the soul, whereas the opposite, the ἄλογος, exists besides the λόγος that we praise in powerful persons and persons without power present as the λόγος of the soul (ψυχή). (“τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν”). While the Aristotelian λόγος is a faculty in the Greek cultural history that even exceeds the human mind, it has also the simple meaning ‘speech’ in the works written by Aristotle, especially in his *Rhetoric*, and in other Greek rhetorical treatises that contain this specific meaning of the term. In the course of the reception of ancient Greek culture this concept continued to exist in vernacular European languages.

Prediction and Speech

As a process and product of technology *prediction as computation* lacks natural speech, even though comparisons of computational devices and environments to the human being and the claim of the processing, representation, and even creation of human speech are present in computer sciences and their professional applications. Even the descriptive expression *artificial intelligence* refers to a conceptual equivalence of the function of intelligence. In the case of natural speech processing a

compatibility of human speech and artificially created speech is considered to be present in the respective technology. We open our argument with the statement that the practice of human reasoning and technical computation occurs in different areas, the human mind and external technical tools. The implicit claim of a continuation, equivalence, or compatibility of the human mental faculty and the computational performance in technique is present in the current neologisms coined by AI technology and its applications to praise itself as new and equipped with human features. Knowledge is also a value that is promised here, for example, when for the usage of algorithms the concept of learning for a machine with a neural network of algorithms is compared with the human brain as *machine learning*, a term coined for a whole branch of research. This metaphoric field for the description of features of machine learning continues in the anthropomorphic design of digital computational environments and its vocabulary as a consistent allegory of the style of the technical terminology for contemporary media.

The modern concept of prediction contains in its basic meaning a communication process that is performed by speech, especially by the oral speech of the voice employing a natural language to communicate. The historical linguistic origin of the noun *prediction* with the Latin prefix *pre* for 'before' and the noun *dictio* for 'speaking' shows that its meaning and function are related to linguistic means of communication. Its Latin origin of the verb *praedicere* with the meaning 'foretell' did not exist in classical Latin, but emerged with this meaning in ecclesiastical Latin, while its basic meaning in classical Latin is to make something public by crying out.^[3] So the aspect of sharing publicly by speaking out is a part of its implicit meaning.

Prediction as a communication process can be generally defined as (a) the communicative process of prediction and (b) what is communicated as the knowledge that results from preceding knowledge. A prediction can stem from different types of previously given propositions like factual knowledge, assumptions, or speculations. As a particular prediction in the communication process the human speech, especially how it is by Aristotle described as λόγος, is powerful: The prediction made by a human is usually associated with mental processes and representations that are communicated in speech as the means of the resulting prediction bringing the might of knowledge to the persons who possess this might. The result can even come as apparently communicated contents in a mediated form like a written text or a visualization. A prediction as foretelling refers to the state of the future and without the framework of time it can be described as a result from a present state of knowledge to a later state of knowledge. Prediction as a communicative process and expression can be defined as the production of representations about a given thing in the distribution of a true or otherwise world-reflecting knowledge about its features like qualities, location, events, states, or behaviors. These representations can range from speech to writing, images, or symbols in natural speech to other representational symbolic systems that exist in mechanical and technical tools. A prediction can be achieved in various ways ranging from an imaginative or a reason-based use of the mind to the means used in technical approaches.

Speech is generally studied by linguistics as natural speech. Prior to the emergence of linguistics and modern approaches of communication studies in the liberal arts-tradition rhetoric, grammar, and dialectics described rules for communication. Traditional disciplines taught the rules for steps of a prediction as a process from previous knowledge to new knowledge and relied on speech as the means of their discourse. As a process of gaining knowledge communication with speech implies two areas: (1) The process of communication from the mind to speech or another means of communication and (2) the formal communication process of steps performed in speech or mediated speech.

AI and Prediction

[Nourbakhsh](#) and [Keating\[4\]](#) notice that in the 'big data revolution' the "power stems from the application of machine learning to big data. The computer can find patterns that are highly

individualized in massive datasets and can use these patterns to learn how to predict future behaviors better than any human being." Franchi[5] mentions concerning the emergence of AI that it "was born when the Sciences of the Artificial took over problems from the Humanities (and nothing else)." One of these problems can be described as how to make predictions as knowledge in a reasonable way that derives from digitally collected and processed data. Predictions are and were treated as the results of the actions of the human mind, but with AI a new area of prediction seems to have been created. Elson[6] mentions that "the question of whether computers can be creative in an artistic or rhetorical sense (see combinatory and automatic text generation) reaches the crux of AI as a whole." Concerning the mind as means of prediction Goldstein[7] states that "prediction is not a monolithic mechanism that operates in the same way across its functions." Jenkins[8] notices in his historical review that changes for communication and media in the future were anticipated as assumptions of rhetoric in the late 20th century: "In the 1990s, rhetoric about a coming digital revolution contained an implicit and often explicit assumption that new media was going to push aside old media." Prediction is one of the acclaimed features of digital AI components that are employed in computational science. Related applications increasingly spread AI in business life and other social areas that are interested in economic forecasts.

Based on logistic processes the applications for prediction in AI communicate to the user data that result from algorithmic operations. When the data form statements about coming events developed in a technical environment, the term *prediction* in its previously elaborated meaning *prediction as computation* can be applied. These communication processes in AI environments can be distinguished in communication as

(1) communicating data to the machine for establishing results from datasets in a process from input to output involving the algorithm

and

(2) actual communication as the performance of the man-machine interaction.

In machine learning and AI the equivalent to a human reasoning process is undertaken by a machine based on data that are treated by algorithms. The human person might be the source for this input, but data mining can also be an automated process. The aim is to make predictions about events of the future based on computations that function by autonomous or controlled tools for the prediction, e.g. in models. An example of communication based on predictions with AI is the communicative interaction between an AI chatbot and a human. In the evolutionary prediction McLuhan formulated in *Understanding Media: The Extensions of Man*[9] with the underlying assumption that media are the extensions of the human body and its faculties his forecasts. These forecasts are based on the historical process of increasing media use as a scenario of the future of media use and a simulation of human consciousness of the mind. In his own words this increase of media results in "the final phase of the extensions of man" with a "technological simulation of consciousness". Here the 'creative process of knowing' is "collectively and corporately extended to the whole of human society". It is a final process that replaces the individual human and the personal area of experience, since "we have already extended our senses and our nerves by the various media." McLuhan speaks here about the extension of the human in media and describes the mediated future as a 'simulation' of human consciousness of the mind. The ubiquity of the mediated knowledge as simulated consciousness that exceeds the human body-mind unit is the scenario McLuhan develops. We can call it the idea of the increasing virtual eccentricity of the human mind.

Is it just a promise that cannot be kept and a superficial design of a technology for lookalikes of the human being that make prediction in AI attractive? Today much of the linguistic framework of computation technology employs metaphors that are analog to the human mind and ascribe to its

applications features that are similar to the human area of the mind and its communicative abilities like speech. Computational technology as the medium and location plays an essential role in the prediction processes of contemporary computation technology: The medium is not only the physical tool for the representation of a particular prediction but also the means of representing data and the computation process. The digitality of the media constitutes the environment of the operations. In this regard the medium exceeds the functions of a simple device that mediates knowledge. Its formalization of what is called data and the arrangement of data alter the actual identity of a thing as a unit and its representation, e.g. by symbolic representations like numbers or words, and limits it to selected values that are represented and undergo the computation process. Providing the means of prediction such technical media play a role in the processes of the production and communication of predictions as their environmental space. Speech is present in this space that is different from the human body with its physical and mental components. The question *Can the technical medium (in contrast to the human body) produce speech as knowledge or is it limited to communication of speech?* is a variation of our research question that we introduce in the next part.

Topic, Question, Method, and Argumentation

Speech is an interesting aspect of prediction, but not only at the level of the Latin etymology that traces it to *dictio* and connects it to speech and conceptual relations we introduced previously in this section of the article. Speech is what communicates the prediction, but speech is also what is in the communicated prediction. Our discourse will focus on its relation to prediction in the cases of human reasoning and the technical performance of machines. The question *Is AI-empowered speech a form of reliable knowledge?* emerges here and will be discussed. The technical advances and conditions for AI-based operations that aim at producing knowledge with reference to speech challenge two positions: (1) The position that speech in AI environments lacks features of what we introduced as speech as *λόγος* and its predictable features and (2) the position that an indifference exists in terms of speech in prediction in a natural and an artificial environment. Our method is to gather and discuss sources relevant to our question starting with Aristotle that contribute to the discourse on speech and prediction in order to handle the topic with the distinction between *λόγος*-based speech and speech as natural language in the digital environment of AI in this discourse. For the argumentation and demonstration of the relationships and differences in applications of the concept of prediction we have chosen the case of speech; speech exists in two types of natural language and the processed natural language or artificial language that we examine in the following section.

Anticipating the outcome of this discourse we write here that the maintained position of the concluding statement, the essential knowledge derived from the argument of this article, stems from the topology of the environment. This topology of the environment is relevant for the question of whether we can consider speech in a computation process of digitalized practice equal to the logical reasoning of the human mind or not. The resulting variety of positions depends on the framing conditions of the environment of prediction and speech. This position of ubiquity and equivalence of any speech can be considered to be elaborated in the Aristotelian philosophy as logic that is also applicable to machines that are connected to and exchange information with the human and the environment. Whichever extreme position we take (as a critical stance for the claim that AI as a computational process operates without the human mind or for the claim that in accordance with its self-explaining name AI operates with a human capability of the intellect), both positions concern speech as a means of communication and as a means of the representation of knowledge. Most concisely in part 3 of his treatise *On Interpretation* Aristotle refers to *λόγος* and the participle *λεγομένα* (*legoména*) for what is spoken in the expression *τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείον* for the definition of *ῥῆμα* (*rhêma*) as the sign of what is said about things. So his approach builds a bridge between the logic of the mind and the speaking of the tongue. For Aristotle *λόγος* is a manifestation in a voice that carries meaning by compounding in his definition *Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην* (part 4). The *λόγος* is also the concept that establishes reasoning and

logic in his own work.

The argumentation of this discourse emerges from the following distinction as a heuristic tool: The *λόγος*-based reasoning and *prediction as reasoning* – be it in uttered words or in the language of thoughts of a thinking human being – take place in an environment that is the world. It is a reasoning process that can be influenced by anything, even interrupted, or have the implementation of a new evidential empirical experience. On the contrary, in the AI environment this change in a computation process is not possible except when automated, thus mechanically operated change is included in the case of *prediction as computation*. To exaggerate this heuristic distinction: The *λόγος*-based computation includes the unpredictable, the AI computation aims at ruling, limiting, or excluding it.

2. Speech in Prediction and Predication of the Traditional Humanities: From the *Logos*, the *Categories* and the *Underlying* in the Work of Aristotle to the Medieval *Predicamenta* and their Relevance for Speech

We look in this section at the understanding of prediction in the work written by Aristotle. In *De Inventione* (*Peri Hermeneias* (16a)) Aristotle touches on the problem of how far the *logos* (*λόγος*) actually can serve for the production of a meaningful and also propositional representation that is true or false. The concepts employed here are a foundation for logic and dialectics. For Aristotle *ῥῆμα* is a concept with the literal meaning of something expressed by the voice, but it was in the later history of scholarly studies understood as the verb in grammar and as the predicate for a predication in logic. *ὄνομα* as the noun or subject is for Aristotle *meaning-carrying sound* (*φωνὴ σημαντική*) with the condition of the lack of time and with no part of significance apart from the rest. Aristotle defines here the *logos* (*λόγος*) as the *meaning-carrying voice* (*‘Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική’*). This definition is the ground for later emerging treatises of logic and their use of the concept of voice. Aristotle states that while *each logos* (*λόγος ἅπας*) is *meaning-carrying* (*σημαντικός*), not all have the state of factual existence (*“οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει”*) or non-existence as *true or false* (*“ἀληθὲς οὔτε ψευδὲς”*) like a *prayer* (*εὐχὴ λόγος*). We can interpret this passage as a semiotic constellation, in which propositions as parts of speech refer to reality as non-linguistic things and can be true or false. The *ῥῆμα* as the *predicate* that is associated with a *subject* (*ὄνομα*) in a statement of a sentence like *Socrates is mortal* can undergo inquiries about its existence. Another work written by Aristotle seems to be useful for the understanding of prediction. In his *Categories* (1a–1b) Aristotle writes that among the *existing things* (*τῶν ὄντων*) four different states of predictability by predication exist. The expression *ἐν ὑποκειμένῳ*, intensively used in part 2 of his *Categories*, and the abstractum *τὸ ὑποκείμενον* are a clue to the understanding of prediction in this work: This passive participle of the verb *ὑπόκειμαι* describes what is underlying knowledge important for the forming of the predicate. His actual *categories* (*κατηγορίαι*) are very concretely named by Aristotle as ten overarching values that can be used to organize or classify any knowledge.

Diderot frames a segment of the works written by Aristotle as the *books on predictions* (*livres des prédicaments*) in the article *Dialectique* in the *Encyclopédie*.^[10] Diderot writes that the dialectics of Aristotle is present in his books of *predictions* (*prédicaments*) and the doctrine of propositions (*la doctrine des propositions*) in his books *De Interpretatione* and the works on the syllogism (*de syllogisme*), on analytics, on the *topoi*, and on the *elenchi* (*des analytiques, topiques & elenchiques*) that were developed in the respective treatises *Prior Analytics*, *Topica*, and *On Sophistical Refutations*. Aristotle was not the only scholar in antiquity who contributed to predictive means of logical reasoning in the tradition of dialectics. His work approaches reasoning from multiple perspectives and interprets it with the *λόγος*, which anticipates what would later be continued in the discipline of philosophy with logic and dialectics, grammar, and rhetoric. Predication as a logical process is with reference to the work of Aristotle also a process communicated with the utterance of the voice. As an authority of philosophy the Aristotelian work was continued after the end of Greek classical philosophy with his *Categories* known in Latin as *Predicamenta* that were divided into the

three sections of the *prepredicamenta*, *predicamenta*, and the *postpredicamenta*. So the Greek word for category, *κατηγορία*, is equalized with *predicamentum*. In classical Latin the noun *praedicatio* refers to a kind of public proclamation that was by Cicero recorded in his speech *On the Agrarian Law* (2.18.48.).

Abaelard in his *Dialectica* employs the Aristotelian terms *antepredicamenta*, *predicamenta*, and *postpredicamenta* as subjects of his treatise in the tradition of Aristotle describing with them what exists before the categories, the categories themselves, and what follows the categories. The concept of *voice* (*vox*, *φωνή*) is here extended. In the first treatise Abaelard discusses in the *Dialectica* the *antepredicamenta* as the *five voices* (*quinque voces*) of Porphyrius, which are *genus* (*genus*), *species* (*species*), *difference* (*differentia*), *characteristics* (*proprietates*), and *communities* (*communitates*) (Vol I). As the *predicamenta* of Aristotle Abaelard treats *substance* (*substantia*) and *quantity* (*quantitas*) besides other *predicamenta* (Vol. II, Books I-III). As *postpredicamenta* Abaelard treats the *significative voices* (*voces significativae*) with a reference to Aristotle's *φωνή σημαντική* in the *signification* (*significatio*) and *spoken expressions* (*dictiones*) that are indefinite or definite (Vol. III, Books I-III). In his second treatise (Books I-III) Abaelard distinguishes the *parts of categories* (*partes cathegoricarum*), the *species of the differences of the categories* (*species differentiis cathegoricarum*), and the *categorical syllogisms* (*sylogismi cathegorici*). In his third treatise *Topica* (Books I-II) Abaelard treats *places* (*loci*) and the *divisions* (*divisiones*) of Themistius and Cicero. In the fourth treatise on hypotheses Abaelard discusses the *division of hypotheses and their characteristics* (*divisio hypoteticarum earumque proprietates*) and *hypothetical syllogisms* (*sylogismi hypothetici*) (Books I-II). In the last treatise Abaelard discusses *divisions and definitions* (*divisiones et definitiones*) (Books I-II). This main work of Abaelard is a document for the translation of the Greek term into Latin. In the first section *De Praedicamentis Aristotelis* of his *Dialectica* Abaelard employs for the *uttered statement* (*ῥῆμα*) the Latin *vox* (*voice*), for the Greek *ὄνομα* the Latin *nomen* (*name*), and for *logos* (*λόγος*) the Latin word *oratio* that has the meaning 'speech' as a piece of oratory produced and delivered in the way of rhetoric. In the *Postpraedicamenta* Abaelard treats the *significative voices* produced by *signification* (*significatio*).

In the Aristotelian tradition reasoning by syllogisms can be described using central concepts of the Aristotelian philosophy: *Uttered statement* (*ῥῆμα*), *name* (*ὄνομα*), and *logos* (*λόγος*). The terms in the premises in syllogisms functionally serve as predicate or *uttered statement* (*ῥῆμα*) of a *name* (*ὄνομα*). When in the first premise the *uttered statement* (*ῥῆμα*) for all Xs (mortal in 'all men are mortal') is also applicable in the second premise to a single case A with an *uttered statement* (*ῥῆμα*) that qualifies A as belonging to the group of the Xs (human in 'Socrates is human'), the conclusion is that the *uttered statement* (*ῥῆμα*) of all Xs also applies to A (mortal in 'Socrates is mortal'). The features of prediction as a method of predication in the Aristotelian tradition of logic are limited to what is inherent in the subject and emerges from the concept of *ῥῆμα* as the *predicate* of a *subject* or *name* (*ὄνομα*). This setting enables the realization of *logos* (*λόγος*). Predication as the process of establishing a set of related propositions is in a non-empirical environment possible with representations of propositions. In a language communicated in the expression 'the human being is mortal' the quality of being mortal is the *uttered statement* or *predicate* (*ῥῆμα*). It can be applied to any human being for establishing a statement about the mortality of the particular human as a prediction. The concept of *ῥῆμα* for what is said shows that speech is an integral part of this kind of reasoning. The establishing of categories, *predicamenta*, is what Aristotle accomplished as the setting for the treatment of any knowledge by meaningful superstructures of logical processes. The relation between what is *the underlying* (*τὸ ὑποκείμενον*) and the actual thing can be interpreted as a contribution to the theory of modeling. This Aristotelian *underlying* and the establishment of categories can be structurally compared to basic features of the setting of AI modeling for predictions, for example, the parameters of values for datasets that are used for a specific prediction. Speech can be considered an important tool of means and the subject of logical

treatment in both approaches for the organization of knowledge. In our final discussion we will come back to this comparison.

3. Prediction and Predication as Concepts for Reasoning in a Communication Process Performed by Speech in the Theory of Rhetoric

For scholars and practitioners of rhetoric the product of their art is the artifice of speech (λόγος, *oratio*). After the death of Aristotle rhetoric continued to be taught by Greek scholars and became a part of the medieval liberal arts and humanities. The Greek term τέχνη and the Latin term *ars* were employed for the practice of rhetoric in the respective scholarly language. The practice of rhetoric comprises the rule-governed application of its theory, which is preserved in rhetorical handbooks. Quintilian in *Book I* of his *Institutio Oratoria* mentions for the early education of the rhetor that he intends to speak about the *crafts* (*artes*) a boy must have learned by training in order to become a speaker (*orator*). For the theory Quintilian employs the term *artificialia* in *Book I* (8.14.) for what follows the rules of this art with the formal elements *metaplasms* ([metaplasmi](#)), *schematisms* ([schematismi](#)) and *schemata* ([schemata](#)) produced so that the pupil is accustomed to the artificial things ("[sed ut commoneat artificialium](#)") by training with selected poems composed by poets who use a *meter* (*metrum*). In *Book V* Quintilian treats the inartificial proofs that are out of the range of rhetoric and the artificial proofs that employ signs, indications, evidence, appearances, and prognostics of a thing, argumentative forms like arguments and examples, and complex schemes of reasoning like the enthymeme, epicheireme, and syllogism. Indications, here called εἰκότα or *signa*, are probabilities that may or may not result in a conclusion (9.8.). Among the indications the [τεκμήρια](#) are the factual signs that cannot be implemented into the art of rhetoric due to the fact that they do not refer to the teachings of the art ("[pertinere ad praecepta artis](#)") (9.3.). Here Quintilian also mentions the distinction between insolvable facts and what is a part of the artificial area.

The theory of rhetoric considers speech realized as *logos* (λόγος) or *oratio* to be an immediate means and result of reasoning expressed in spoken language or writing that employs for its argumentation enthymemes and syllogisms and a topology for the finding of arguments. So technically new features of things can be established in the process of reasoning. At a linguistic level of terms of the theory the concept of prediction is present in the terminology of rhetoric: The Greek term [πρόρρησις](#) for a prediction is used as an *introductory statement of all saying* (*πρόρρησεις ἐξ πάντων τῶν εἰρημένων*) in a speech in Pseudo-Aristotle's *Rhetoric to Alexander*. It can be considered semantically to be the word for the same implicit conceptual meaning in both prediction and predication. But the actual use of these two concepts is specific to the disciplinary scholarly field. So in the discipline rhetoric the Latin term [praedictio](#) for prediction as a *premising statement* about what will be said in a speech is used by Quintilian in his *Institutio Oratoria* in [Book IX \(2.17.\)](#) among the speeches of the *genus iudicale* besides the *anticipation* ([praemunitio](#)), *confession* (*confessio*), and the *self-correction* (*emendatio*). In the theory of rhetoric a speech about the future is traditionally located in the *genre of deliberative speech* (*genus deliberativum*). Quintilian in *Book III* (4.7.) gives the example of the court as a place for speaking deliberatively about the future. Cicero uses the verb *praedicare* in his speeches, as in *Against Piso* (1.2.) in the statement "[mihi ista licet de me vera cum gloria praedicare](#)" expressing that it is appropriate to proclaim with true glory a self-praise. The beautiful life is to be glorified and praised ("[beata vita glorianda et praedicanda est](#)") is a phrase that Cicero employs in his fictional dialogues in [Tusculaneum \(5.17.50.\)](#). In the contributions to the theory of rhetoric by Pseudo-Aristotle and Quintilian the concept of prediction is present as a term for the anticipated part in a speech that introduces what will follow in the speech. The predictive function is in the theory of rhetoric described by the rule-based employment of argumentative schemes that are expressions via speech (λόγος).

Scholars employ models to show the effects of communication in a simulation. In the theory of

rhetoric it is usually the triangulation of *speech* (λόγος or *oratio*), the *speaker*, and the *audience*. The triangulation model of *message, sender, and receiver* of modern communication theories in the tradition of the *Mathematical Theory of Communication* written by Shannon and Weaver is an example of a theory of communication based on science for technology that reflects the treatment of electronic media in theoretical research in the early 20th century. Its components can be structurally traced to the Aristotelian model of rhetoric and its elements *speech, speaker, and audience*: Both these elements have the same functions: (1) serving as what is communicated, (2) initiating what is communicated, and (3) receiving what is communicated in the communication process. This mathematical theory is a model of modern technical communication but the old theory of rhetoric also employed a model in prescriptive treatises: Cicero presents a model of the *ideal orator* (*summus orator*) in his *Orator* as a projection without a historical reference. Cicero in *De Optimo Genere Oratorum* (1.1.) distinguishes between *genres of speakers* (*oratorum genera*) and states (1.3.) that the best speaker is the one who by speaking to the minds of the listeners teaches, brings joy, and moves (*"Optimus est enim orator qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permovere"*). In his *Orator* (2.7.) Cicero presents the *modeling* (*figere*) of the *ideal orator* (*summus orator*) who never existed. This ideal orator could become reality with the prescriptions of rhetoric that Cicero unfolds. His own expression used for this modeling, the verb *figere*, entails the meaning of fictionality for the description of his role model of an ideal orator. In *Orator* (17.55.) Cicero mentions that the *action* (*actio*) of the delivery of the speech consists of a kind of *eloquence of the body* (*corporis eloquentia*) of the *voice* (*vox*) and *motion* (*motus*). Cicero here (17.57.) also praises the *nature of the voice* (*natura vocis*) as *wonderful* (*mira*). As a kind of testimony Quintilian in *Book V* (7.36.) of his *Institutio Oratoria* treats the *voice* (*vox*) as means of an utterance caused by wine, sleep, or madness as well as oracles, prophecies, and omens. Quintilian mentions that the authority of such statements is what the orator needs to examine critically. Here the orator functions as the critical source for the judgement about such utterances in order to build his/her speech.

In the theory of rhetoric *praedictio* for prediction as a *premissing statement* (as shown in Quintilian) and *praedicare* (as shown in Cicero) with the praising function of speech are terms for a genuine rhetorical use of the concepts of prediction and predication. The logical concept of predication is also entailed in the theory of rhetoric with the production of the enthymeme, epicheireme, and syllogism as well as the representational figures of speech. At the time the theory was developed in Greece the means and medium of these operations was speech as orally communicated performance and carrier of knowledge heard by the audience placed in front of the speaker. In later times rhetorical speech was transformed into representations in technical media. We will discuss this condition with the example of *AI*.

4. Criticism in the Humanities concerning Predictions Stemming from the Difference of the Predicted and Factuality of Things of the Real World

In the previous sections 2 and 3 we introduced and discussed the concepts of prediction and predication as employed by scholars who lived in a world before machine-based prediction became a substantial part of life and academic scholarship. Before we continue with the discussion of prediction as shaped in the world of the digital age in the following sections 5 to 7, in this section critical stances of post-Aristotelian philosophers on the distinction between the evidential empirical world and the technical world are presented as the support for the argumentation of our discourse. The following three examples of criticism concerning the limits of prediction refer respectively to the relation between the empirical and the non-empirical (Kant), the limitations of the actual features of a communicator of knowledge (Wittgenstein), and the problematic state of transfer of non-empirical processes into the empirical world (Popper). In all three cases the relation of the representation of the statement of the prediction and reality is not considered to be necessarily equal. In other words the validity of predicted knowledge in relation to reality is challenged by their criticism. So the criticism of prediction as a valid statement about reality emerges from the borders between factual

knowledge of the empirical world and the non-empirical result of a prediction. The statement can be proven only when held against a real existing state, e.g. an event in the future that comes into existence or does not come into existence.

A priori knowledge is in the tradition of Immanuel Kant the specific knowledge that is acquired independently of experience, while *a posteriori* knowledge derives from experience. In chapter IV *Of Judgement as a Faculty Legislating A Priori Deduction* of his *Critique of Judgement* Kant^[11] mentions that a judgement that implies 'the particular' is *a priori*. This knowledge does not rely on experience as implied in the universal. Kant limits here 'the particular' to a thing that is judged by 'the universal' as an *a priori* knowledge that is non-empirical. It is possible due to conformity with the universal. What Kant here calls the judgement can be considered a statement that derives from the universality in 'the particular' and 'the universal', for example, a particular and a universal statement. The judgement is only possible under the condition of conformity between both. Applied to prediction this criticism concerns a model that requires universality suitable to make statements about particular cases, while it is not *vice versa* possible to reach the general from the particular cases.

Wittgenstein limits in the final conclusion of his *Tractatus Logico-Philosophicus*^[12] the utterance of discourse as one option besides silence stating "7. Whereof one cannot speak, thereof one must be silent." ("7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen."). It is an either-or decision about speech use or no speech use. Another case of the limits of speech, the senseless use of speech, derives from the inquiry of the existence of concepts. So in 4.1274 the statement "*The question about the existence of a formal concept is senseless*" is exemplified with the senseless question "*Are there unanalysable subject-predicate propositions?*" No proposition can answer this question; a concept cannot be inquired or proven to exist or not exist as something purely representational that stems from the mental faculty. Statements derived from concepts cannot be verbalized. The criticism Wittgenstein exposes here refers to the discussion of the actual format of knowledge. The concept marks a border of the logical limitation of what can be said about a theoretical construct due to its limits concerning its reference to reality. This is a crucial condition for the application of conceptual representations as a proposition in reasoning processes or as data in computational processes in AI environments. For predictions this condition means that the actual concepts employed in a prediction, e.g. as parameters for values, cannot be considered as existing in the sense that they are references to reality and so any inquiry about them and their features is senseless.

Dialectics in the 19th century changed from the traditional description of formal rules of discoursing to a process that describes historical movements and also expands into the area of predictions about the future. This kind of interpretative description is practiced in the written accounts in the works of Marx and Engels. Popper^[13] in *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* classifies dialectics as 'speculative philosophy' and criticizes Kant, the idealism of Hegel, and Marxist dialectics. For Popper "prophecy as such need not be unscientific, as predictions of eclipses and other astronomical events show. But Hegelian dialectic, or its materialistic version, cannot be accepted as a sound basis for scientific forecasts." Popper here criticizes the understanding of the prediction based on historical events that serve as foundation and means for the prediction of future events. On the contrary, the classical approaches of humanities in dialectics, logic, and rhetoric do not intend to make a transfer from one thing to another considering historical events suitable to continue under paradigmatic principles in the future. The criticism of the use of historical events in order to describe other events in the future as the prediction in a forecast of events is expressed by Popper. Popper draws a line between human actions and developments in societies that cannot be predicted vs. studies in natural sciences that may result in a weather forecast. Applied to predictions in the AI environment the criticism of this technology emerges here from the standpoint that events

of the future cannot be predicted based on structural applied principles, e.g. an algorithm.

The relation between the system of prediction and reality seems to be in any case a critical relation for a concrete prediction to become a true statement or in terms of speech an expression of speech that is equivalent to reality. The problem of this relation seems to lie in a particular semiotic feature. Lack of a compatibility that is made possible by equality or identity. The uniqueness of the human being including the ability to produce speech is an active factor for any changes that create new events. We use it here as *topos* of the description of the human condition. It is the human being who is *per se* equipped with a feature of unpredictability. It can be considered as an argument against any predictability of events that involve human actions. But from this *topos* specific features of the human being like the creativity that is needed in order to develop means and methods of predictions can also support predictability. The contemporary *AI* environments that mimic humans and intelligence in bots or robots ignore individuality and uniqueness relying on the character of a model that is used for calculations of datasets about events represented in speech as a unique expression of an individual person. *AI* applications for prediction are not presented as opinions of the respective industry. Such individualistic human features seem not to be not desirable in the industrial and professional applications of *AI*.

5. Prediction and Automated Computational Processes in AI Environments: Speech and Communication in Software for Data Analytics, in the Theory of Bayes (Bayes Theorem), and in Digital Humanities

Introduction to Prediction as Aim of Communication in AI Applications for Data Analytics and Speech

Contemporary predictive analytics employs [data mining](#) and processing, [statistical](#) techniques for data, [predictive modeling](#), and [machine learning](#) as training for a digital machine with data. It is practiced in a digital environment for computation processes of digitalized data. The algorithms of predictive analytics produce data that exceed previously given data as the representation of knowledge in resulting predictive data concerning the likelihood of events. The common *modus operandi* for an *AI* prediction in an automated digital environment is usually the execution of an algorithm.

Commonly used techniques with algorithms for predictive modeling in machine learning also include other algorithms besides Bayesian analysis with the respective *Naïve-Bayes* algorithm for the calculation of the probability that an event occurs. Widely known and used are the algorithms of classification models, the algorithms of regression models, and the algorithms of assembling like the *Random Forest* algorithm as supervised learning algorithms with a defined variable of the output in contrast to unsupervised learning algorithms. The software for predictive analytics predicts with the *Naïve-Bayes* algorithm what is likely to happen based on given data with predefined variables/features. This is one example of concrete predictions in *AI* that are the output of an algorithm, which has been used in a historical dataset that serves the model and is applied to new data presenting the likelihood of a specific predictive event. Data can be either structured data, e.g. an organized set of data, or unstructured data, e.g. a written text. A dataset that can undergo an algorithmic process consists of several variables or features that are categorized data collected for particular cases arranged in a listing format. When applied to prediction processes, the variables, which constitute the input, are also called predictors and determine the output of the model. The actual prediction is a data value presented in the format of the input variables. The communication in *AI* applications that implements algorithms for prediction is an organizational process from the state of the input to the stage of the output, whereas the actual predicted result depends on the chosen algorithm. Even the implementation of this process into an application, e.g. a bot, can be additionally considered a part of the communication process between a human being and a machine.

It is quite interesting to look at the relation between speech and data in AI: Data can be organized in words arranged as structured or unstructured data. So the speech as graphically and digitally encoded text can undergo the process of prediction in AI. This concerns any unit of natural speech or rhetorical speech that enters as input from the real world the computational system. But what about the claim that speech produced by an AI application is the function of this specific intelligence? We will in the following sequences look at the theory of AI before we discuss this question.

A Problem of Evidence - From Prediction to Speculative Statement of the World: The Case of the *Bayes Theorem* as Method of Computational Modeling

For the problematic relation between the factual world and its events and the attempt of prediction in AI environments we demonstrate the relation between theory and practical applications in the case of the application of the theorem recorded by Bayes (*Bayes Theorem*) in the related algorithm. In AI environments it is common practice to employ a model of reality that operates with such algorithms. In the theory described by Bayes the concept of prediction is used for calculating the statistical probability of the occurrence of data, e.g. a statement or event A based on previous data, e.g. statement or event B. *Bayes Theorem* for the probability of A expressed in the equation $P(A|B) = P(B|A) P(A) / P(B)$ is a theoretical approach to calculate the probability for predictions for A (we can call the *generated new statement or event*) based on the division of the product of the likelihood of B (we can call the *old known event or statement*) in the case that A is true by evidence ($P(B)$). This theory has applications in machine learning. Piironen and Vehtari[14] showed that various Bayesian predictive methods for models exist in statistical computing. The expression *Bayesian reasoning* is used in the contemporary scholarly interpretation of Bayesian calculation like in the lecture notes of Hertzmann.[15] Applicable to models used in machine learning Hertzmann[16] defines probability theory as “a quantitative expression of common-sense reasoning” and associates the theorem $P(A, B) = P(A|B)P(B)$ to it. Hertzmann[17] mentions that the method of replacing other methods that result in a single estimate θ ignores its own uncertainty of making predictions by taking such uncertainty into account and is called ‘Bayesian prediction’. ‘Bayes’ Rule’ for predictions of a probability model $p(\text{data}|\text{model})$ Hertzmann[18] describes in the equation $p(\text{model}|\text{data}) = p(\text{data}|\text{model}) p(\text{model}) / p(\text{data})$. Here $p(\text{model}|\text{data})$ is the *posterior* that results from the multiplication product of the *likelihood* $P(\text{data}|\text{model})$ and the *prior* $p(\text{model})$ that is divided by the *evidence* $p(\text{data})$.

We discuss now the relation between model and world in AI applications. In the application of the theory developed by Bayes the obtained statement or event refers to a specific contextual system, the model and its data. The obtained statement or event, also represented in data, can be used and implemented into the overarching system the prediction is finally applied to, the world. This is a process that occurs when results from machine learning are applied to situations in the world with this assumption that the prediction is a true statement and accepted as true knowledge for a situation that exists in the world, even though it entails a mathematical expression of its likelihood. The *Naïve-Bayes* algorithm in machine learning makes predictions based on the classification of two or more datasets of a model. Let us now in a thought experiment equalize these data with speech, for example, datasets that contain words are common in AI. In applications of the Bayesian theorem a prediction about speech that is about to be realized, A, is based on previous probability stemming from the speech data of the model, B. The prediction of probability with *Bayes’ Theorem* is one way of prediction that can be practiced in AI environments for the production of artificial speech generated as A including the indication of the likelihood. The choice of the likelihood of an event in a communication process, e.g. the choice of a particular speech sequence of words in accordance with previous data can be selected from the modeled AI environment based on the data that are available from the model in order to decide in a particular case what A is.

At the point where the prediction of likelihood is taken as a means of an action -for instance a

statement in a speech that is presented with a claim of reference to reality– the prediction is conveyed into a speculative action. It lets what is predicted as a statement of calculated interference enter the real world. In how far the data that resulted in the prediction as speculative action can be grounds for the claim of evidence as factual knowledge in the real world is the actual problematic state of the method of AI-based prediction. The available datasets are limited in contrast to information in the factual world of reality. In *Bayes' Theorem* evidence is understood as supporting data (B) for the hypothetical assumption of truthfulness of what is to be predicted (A). The concept of evidence refers in this theory to the model. Evidence, generally understood, refers to empirical and factual information in the world that needs no further argumentation. In the theory of rhetoric evidence is as *energeia* a figure of speech used in the presentation of the speech for a vividly represented reality that imitates what the eyes see for the audience. Quintilian writes in the *Institutio Oratoria* (6.2.32.) that *enargeia* [sic] emerges from impressions using it as his term that is equivalent to *inlustratio* and *evidentia* in the work of Cicero. The term can be traced to *energeia* (ἐνέργεια) in the Aristotelian corpus that is here usually translated and understood as the quality of *actuality*.

What about the relation between reality and speech in the AI environments? Can we accept the format of datasets in AI environments as a fact or is it only a loose reference to reality? This is an underlying question concerning knowledge that can be answered from different perspectives ranging from 'yes, datasets in AI are evidential facts' to 'no, datasets in AI are not identical with facts of reality'. In terms of Aristotelian logic the truthfulness of the *uttered statement* (ῥῆμα) here challenges AI calculations with predictions, especially if they entail probability, when a vague meaning lacks evidence and a reference to reality that is produced with an implicit likelihood. AI calculations that turn out to be predictions for the world are produced inside the model. Priority of factual events and posteriority of hypothetical events with a specific likelihood are features of the prediction calculable as outcome of the event A with predictor variables of the given B. The output is not an *uttered statement* (ῥῆμα) of the speech as λόγος but the result of a mathematical computation with uncertainty expressed as likelihood. With the underlying computational processes a lack of evidence (in the sense of rhetoric as an approach of the humanities) exists within the system of AI and computation. On the contrary, the orator brings evidence as a rhetorical stylistic means in the speech or λόγος that cannot be produced in an artificial environment. Our segmentation 'world vs. AI' allows a microscopic focus suitable for the criticism of the use of such kind of prediction that we exemplify with speech of a prediction. In the following part we will look at the macroscopic perspective for AI predictions as a part of the human world.

The Use of Speech - From Traditional Humanities to Digital Humanities: Prediction and Predication in Computational AI Environments

Even though it was not called prediction in the respective ancient works, the traditional humanities refer to prediction by reasoning as an implicit feature of a thing obtainable in processes of logic, dialectics, and rhetoric that is communicable as an uttered proposition emerging from an organized performance of the mind. It is usually uttered in a communication process performed by natural speech or with a symbolic system. The recent approach of humanities studies called digital humanities also employs approaches of predictive analytics supported by automated mathematical computation and AI modeling. One study of historical data that undergo an algorithmic process coined as '*predicting the past*' is described by Blanke[19] for a study of genders in a group of historical persons, vagrants in England whose data are arranged in datasets in *Python*. Blake explains that "predicting the past is introduced as a method examining datasets about the past using machine learning." The prediction refers here only to the exploration of the likelihood that besides the feature of the name, the historical value, other features in the datasets exist. Classification (based on a dictionary) and rule-based prediction (based on logical rules) were conducted by the model in order to determine the gender of the persons based on their given names as non-numerical

data in natural speech. The output of the gender attribution including wrong gender attributions for both methods was finally evaluated in comparison with the actual gender. This study is an example, in which knowledge is arranged in datasets organized by categories for features and attached values (linguistics data of a person, type of vagrant, year, location, historical contributor of data, and a historical source of reference) for each particular person. Without AI computation the prediction process for genders can also be done by relatively unskilled humans determining the gender based on the forename. Such prediction in AI environments in digital humanities marks for sure a break in the tradition of the conceptualization of predictive results done by methods of reasoning due to AI automation. We showed previously that the prediction is an overarching concept for a reason-based mode in the humanities by the rules of the *trivium* of grammar, rhetoric, and dialectics or logic and in philosophy. This mode is applied to things that are communicated in speech in order to make statements that derive from the subject and are treated as part of communication processes in natural speech, e.g. a syllogism, or with symbols of logic.

At this point we continue our discussion with a closer look at the Aristotelian concepts for the discussion of predication in AI environments. Data-driven research of digital technologies, the use of software and apps for specific tasks, and content production in digital environments that entail AI are approaches to establish and use a prediction; this prediction serves a communicative function in the conceptual and technical framework of computational environments. Let us describe the speech in AI environments in an analogy to show similarities: In a dataset employed for a model of predictions we can structurally compare the Aristotelian *subject/name* (*ὄνομα*) with the data entry for an independent variable and the dependent variables or features with the *ῥῆμα* associated to this subject. Datasets employed for predictions by computational algorithms consist of more than one entry of a variable/*uttered statement* (*ῥῆμα*). In AI predictions we can describe the datasets as input for algorithms in basic Aristotelian terms organized in chains consisting of a single *name* (*ὄνομα*) and associated datasets as variables for what is a *predicate* or *uttered statement* (*ῥῆμα*). A *predicate* or *uttered statement* (*ῥῆμα*) must match a particular category. One category is the variable of the output that is usually identical with one of the variables of the input. This description is actually not only an analogy; it entails a comparison of the structural similarity of rhetorical practice and the way AI performance treats its contents described with computational logical terms and the conceptual framework of the Aristotelian philosophy. In a rhetorical syllogism datasets of speech are also implicitly organized. They may stem from categories like the ones developed in the respective treatise by Aristotle, but they can also stem from categories that a speaker chooses. This process is similar to AI for data in a dataset as the organizational structures for the representation of given knowledge that shapes the derived knowledge. Here the overarching categories must be identical in model and training data or any new dataset of the predicted knowledge. We can compare the relation of new and old datasets with the premises and the conclusion of the syllogism in traditional Aristotelian logic and rhetoric in terms of their matching underlying categories. The question that emerges here is if traditional humanities do not refrain from using predictive methods similar to AI as their own established methods in their choice of matching categories. To reduce their methods to mathematical operations with data that replace the playful relations between mind, thing, and words explored in the humanities is what currently is practiced in cases of digital humanities like the one we introduced in the oxymoron '*predicting the past*', while in the traditional humanities no calculations as a part of the communication process are performed.

6. Cases of Applications of Prediction in AI Environments: Communication Processes with Voice and Speech in Man-Machine Interactions

In how far is prediction of speech an inherent element of AI applications designed for man-machine interaction as a communication process? On the one hand, this question concerns the process of receiving natural language as the speech of the human being –a developer, a trainer of the model in machine learning, or a user of an application are examples– and its use as data in AI applications. On

the other hand, this question refers to the production of representations of natural language as quasi-human speech or mediated speech outside the human body, e.g. in written speech or in an AI environment as a way of the communication process for the information. *Natural Language Processing (NLP)* is a specific purpose-driven AI branch for digital tools that concerns communication processes with speech processed and performed as natural speech in an exchange between human and machine in machine-learning environments. The question [*What is Natural Language Processing?*](#) IBM[20] answers explaining that it “refers to the branch of computer science—and more specifically, the branch of artificial intelligence or AI—concerned with giving computers the ability to understand text and spoken words in much the same way human beings can.” The distinction concerning the borders between natural speech and artificial speech in AI environments can be described as transient. Natural speech of a natural language can be transformed into artificial speech in the sense of a change of its environment from a human being to a machine in various ways; a transcription of a written text or a sound recording are examples. But this process is only possible in one direction, from natural speech to artificial speech. It is not vice versa possible to convey artificial speech as output of a system into natural language (except when the human being interprets the actual output, e.g. by reading aloud the text displayed by a chatbot). Artificial speech is here simply neither produced nor communicated by a human as a bodily entity with a mental faculty, even though it may look like natural speech.

Software, apps, and platforms with AI components are places in the digital environment for the development of any application for *Natural Language Processing*. All of them are digitally represented, operating, and communicating. Such a hermetic environment allows no exchange with the world outside itself except for the initializing, manipulation, or obtaining of data by an entity outside the system; an example is a person who interacts with such processes. The digital environment is an example of a system that has some access points for man-machine interaction, most obviously the interface of the application displayed on a computer screen. In the digital environment we can distinguish two types of technology that employ AI for speech in a communication process in man-machine interactions:

(1) Interactive and executive AI for man-machine interaction

that employs speech for interaction

(2) Predictive AI for the evaluation of speech in text corpora

From a macroscopic perspective we could also add AI as a communicative means that communicates speech with its own ability to interact without the difference ‘world vs. AI environment’. But here we look at the cases of concrete contemporary AI applications.

Interactive and executive AI for man-machine interaction via speech in a communication process is employed by bots that represent by mimicking speech the data obtained from their digital infrastructure as information displayed on the screen after a stimulus from natural speech by the user has reached the bot. In such interactive and executive AI the simulation of human features in speech is often employed, e.g. in business software interacting with customers presented as a human-like entity on the computer screen. This man-machine interaction is present in a dialogue with an active processing of human speech as input and/or responses of the machine for a representation of human speech. Platform bots are chatbots implemented on websites for users and ready to perform such dialogue. The chatbots of websites are trained to communicate with visitors of the site concerning the specific services or products that the website offers. These chatbots also provide auxiliary functions for their users. An example of a platform service that supports such business-oriented chatbots for the online presence of companies is *Chatboxcreator*, which offers the option to automate answers based on the submitted keywords of users. Personal assistant apps aim

at providing personal services mimicking human features and with access to the digital data of the user, for example, the interface of such an application can have human traits on the screen of a personal computer. *Braina* is an artificial intelligence software for an automated personal assistant that allows the user interactions by voice or written commands in order to initiate operations through the interface. Equipped with voice recognition software *Braina* can retrieve digital data for the user that are supposed to be true as knowledge of the real world helping the user in his/her workflow. Bots are available as implementations of public social media for the community of the users of the respective social media. An example of the integration of a chatbot into a social media app is the recent case of the *WHO*. In 2020 a chatbot was implemented into the social media environment of *WhatsApp* called *WHO Health Alert* together with the *WhatsApp Coronavirus Information Hub* linked to the location [whatsapp.com/coronavirus](https://www.whatsapp.com/coronavirus). The undesired use of bots as strategic manipulative means for the dispersion of information in social media platforms by particular interest groups that use the social media for their specific and often deceptive purposes is a phenomenon that commonly occurs in the short-message service *Twitter*. The distribution of different types of content that can be delivered as bulk messages, fake information, or manipulative contents is here caused by automatically operating accounts that look like *Twitter* accounts of humans and communicate messages to the accounts of humans. Personal entertainment bots like *Cleverbot* serve as a replacement for human activities of socialization and aim at an interactive experience between the user and the bot that imitates human-to-human communication via conversational speech. Prediction is here the ability to imitate human behavior as a part of the communication process in a dialogue with linguistic modes of human speech that is present as voice or text. Chatting is a mode of conversation that has become a fashionable way of human conversation supported by digital media and man-machine interaction via natural speech-processing. This mode of chatting can be traced to one way of speaking among the variety of communicative modes of speech that are preserved in the ancient Greek language. Here the term *lalia* (λαλία) as an informal conversation was employed for speech that can be distinguished from oratory speech as *logos* (λόγος).

Predictive *AI* for the analysis of text corpora like *Presage* and writing assistants produce comments for a given text in a natural language by the comparison of texts or by suggesting improved versions of a text. Man-machine interaction represents a communication process that establishes a mode of feedback for the input, the text of a linguistic unit that is supposed to be examined. The resulting predictions aim at being recommendations for improvements or corrections of the submitted text. *Presage* is a predictive text entry platform that produces text based on modeling natural language coming from redundant information sources. *Presage* computes with predictive algorithms for the analysis of natural speech the probabilities for words that are most likely to occur next in a given text. *MeaningCloud* is a text analytics tool that extracts meaning representing it in the format of topics, text structures, or grammatical features from the input of unstructured content like documents, articles, conversational chat in social media, or web content. Writing assistants like *Grammarly* allow the assessment of a text in natural language by screening it against its internal data in order to show grammatical and stylistic suggestions for corrections of text parts that do not match the rules of the internal data. Here the difference of data emerging from the predictive function is obvious in the contrast of the error-containing input text vs. the error-free text as the potential output. The suggested corrections themselves can be errors that stem from the limit of the knowledge of the system. From a broader perspective a prediction in such applications takes place as a statement about an event that is made within a hermetic environment – the data available in digital formats (like a text corpus of natural speech in an *AI* application)– in order to make the predictive statements about the real world (the given linguistic text).

We conclude this part with a comparison of the initial elaborations on *logos*-driven speech and speech in *AI*: Data available in the digital format are employed to make such statements based on

available digital data and/or imitate human features in the communication process between human and machine. The digital format of data and modes of operations are localized in a hermetic space that limits the discourse itself, the representation and processing of speech, and the application for speech. In this hermetic environment speech is analyzed, manipulated, or produced with limited operations of the data. Speech is here neither the utterance of a human oral speech nor an *uttered statement* (ῥῆμα) of a reasoning process of the human mind present. Expressed with a likelihood speech as output can even formally not be considered to be factually true.

7. Closing the Argument: A Final Discussion of Communication of Speech in the Case of Prediction in Traditional Humanities vs. AI Computation

The concept of *mimesis*, broadly defined as a representation of a product of art or nature in another art, can be considered useful for the critical assessment of the existing or outstanding intended features of AI as a computation in contrast to a reasoning process in the case of speech. As re-interpretation of an artifice or nature in another artifice Aristotle in his *Poetics* (1447a) employs this concept for flute-playing and harp-playing as sounds in drama and poetry. In contrast to the concept of *mimesis* as a feature of the artifice AI claims to imitate and even exceed as an alternative the human abilities and practices stemming from the mind and the articulation of human speech in sounds. Elson[21] defines this framing as “the notion that a computer can imitate or emulate the thought processes of a human and demonstrate intelligence through action.” The technology of AI for prediction comes with an armada of metaphors related to the human features in expressions like *artificial intelligence*, *machine learning*, *deep learning*, and *neural networks* for its predictions that communicate their intended meaning in a self-declaring way in their names. But is it just mimicking of human processes, e.g. cognition in the simple sense of copying, a promotion and alternative, or nothing else but what we already in traditional ways see, know, and speak about in order to obtain knowledge? What is traditionally defined as the propositions of the mind and their expressions in the speech of humans could be simply explained as simulated reality, a human-made device operating in between two areas, or the continuation of the real world. In any case its legitimate aim seems to be the same. It is obtaining and communicating knowledge.

Gaining knowledge about the relation between words, thoughts, and things is a traditional purpose of the humanities. Scholars like Aristotle described its conditions. In the theory of rhetoric things are considered to be the pragmatic outcomes reached through the persuasion inherent in speech. For the effect of persuasion its patterns are structures of the speech style that are composed in accordance with the rules of the theory of rhetoric. These structural features make such a speech an artifice in contrast to speech as the performance of communication in natural language stemming from the mere human ability to speak. A way to illustrate the theory of rhetoric can be like in Cicero's *Orator* the presentation of a perfect model of a rhetorically skilled speaker. Natural language performed as speech also complies with the rules for grammar as the framework of its structures. In computational processes algorithms in AI environments can explore patterns in given datasets and can be applied to produce data that are turned into predictions. If prediction as a statement represented in symbolic means cannot be identical with an event in reality, it is (even when considered to be true) a statement with a likelihood of being true as a statement of reality ranging from 0 (= *untrue*) to 1 (= *true*). For example, in the case of a chatbot that communicates text made from a natural language in an exchange with a human being, the likelihood of the artificial speech to match natural speech of a human is reflected in its imitative approach to mimic human behavior in the hermetic environment. Its output is applicable to the world with the above-mentioned range of potential identity. Its poles as a true representation of the world or the opposite open the spectrum of non-evidential likelihood. This prediction is limited due to a lack of real-world experience with a virtually endless variety of obtainable data that is compensated by the selection of the model in the production process of a conditionalized output results from the computational data available in AI processes.

A computation of the likelihood for the realization of a particular statement/event of artificial speech performed by a model that mimics a human being involves a speculative act of its performance in the environment of the computation. We discussed and compared it with an actual performance in natural speech and reasoning of a real human being in the previous parts. We also showed with examples that communication modes of natural and artificial speech can be distinguished based on the source of origin (reality or a hermetic digital environment). Applied to speech in AI such criteria like the generation of a grammatically ruled unit of spoken or written language represented in the digital environment, natural speech can be considered identical with artificial speech; a human being and a chatbot can produce the same sentence. But the environment is still different. If the source of speech is a human being, the linguistic ability also comprises pragmatic non-linguistic experiences and linguistic experiences that are not available in a limited format (like an AI dataset). The machine has no access to empirical linguistic and non-linguistic experiences and handles data in a formalized way (algorithm) and in a variety of limited mediated communication processes as statements with a reference to the outside world. On the contrary, Aristotelian reasoning takes into account that the voice is a means to establish meaning. We can also add to this human feature the unpredictable features that come from the human condition, while computational approaches with AI lack this feature.

The concept of prediction as a process and concrete representation of statements about the world entails a variety of applications in scientific theories beyond the Aristotelian philosophy and its continuation in the humanities. The computational approaches of data science reduce the concept of prediction to a mathematical computation of selected features. We can also argue that mathematical precision for the prediction and communication process lacks or is only to a certain degree present in the speech of a human being. Even with an articulated speech as a carrier of knowledge, which is present in the approach of reasoning since Aristotle used the concept of *ῥῆμα* for its utterance, a mathematical precision cannot be achieved. So an identity or equality of words and things cannot be obtained. An approach to obtaining knowledge, when considered to have a limited human realization of the *logos* (λόγος), can also be characterized as a way towards what actually unfolds a full meaning across speech and reasoning beyond computation and reckoning. When the power of voicing out a meaning appears to be unlimited and when we exceed the conceptual framework of the *logos* (λόγος) (or any other super-force as the cause of the impact on and behind it), we do not need a differentiation of speech concerning its origin, place, and form. Such an indifference of this position brings ubiquity of the features to speech. But speech seems not equally present and realized, when we face the past and present situation, in which as an uttered realization of reasoning speech is discontinued in modern theoretical disciplines like logic and mathematics. At the point where it is not present as a unit of the human in natural speech it is reduced to a technique of the representation of computation.

In a previous section we showed that the establishment of categories, the Aristotelian *predicamenta*, is in Aristotelian philosophy the framing organization of any knowledge by meaningful superstructures for its logical treatment. It can be structurally compared to a basic feature of AI modeling for predictions. Here the chosen parameters of values for datasets are present in the design for the collection of the respective data. An example is a csv file with a set of ten parameters, e.g. the ten categories that Aristotle used or any other categories. The associated data can be collected for each parameter and used for the model in order to make predictions with an algorithm. Aristotle presented by these categories and the concept of *the underlying*, τὸ ὑποκείμενον, for the prediction in his *Categories* a specific topological structure of the organization of anything including speech that can be treated for obtainable knowledge.

A machine-based prediction that AI offers as the continuation of the human λόγος might be considered as a continuation of the λόγος. But the tendency of an automated process of the

organization of information that is separated from the empirical world is currently obvious in related applications of *AI*. We discussed some cases in theory and with examples of applications for this difference in the case of speech. A justification for the claim that machine learning and *AI* are not operating logically as predictions and comparable to the logic of the human mind stems from the topology of the places of knowledge. These places were considered different in both cases in our discourse; *AI* is organized in a non-human environment we characterized as hermetic. Let's call it the mechanical environment for any technical area, which is hermetically closed and technically operating, while the mind as a human organ is embodied and does not function without the human body and other organs, most evidentially in its connection with the senses of esthetic perception and the vocal tract. As a tool it is human-made, as a tool it can also be considered to be used in a wrong way, as a tool it can be seen as a means of speech. But as a tool it also should cautiously be represented as a human being or with qualities equivalent to a human being in the framing of *AI* and its use for life.

Let us look at the human being, human abilities, and conditions of human existence. It is needless to say that the voice as an expression of a bodily organ cannot predict the future; but it articulates itself within the given framework of the human existence and may even foretell in this way the future, even though this practice can turn out as false in the light of the actual events; it is unbound. *AI* cannot do that; it is bound to data in the digital format and environment. The difference between prediction and predication may help here to come to a conclusion. Prediction is as foretelling a general concept widely used in vernacular languages and jargon, while predication is a purely logical concept used in the branch of logic originally housed in philosophy and areas that emerge from it. Predication seems to match more with predication as coined for *AI* in order to describe such a computational process. It is necessary to take both concepts into account for treating *AI* in a discourse in order to understand that the claim of prediction in *AI* is a specific one. It is neither predication of logic nor saying something about a thing before it actually happens. It is a mathematical calculation in a mechanical digital environment and its limits of truthfulness. We may call this hypothetical or speculative speech located between true and false, real and unreal, black and white.

We take here a conservative approach to concepts deemed important in order to discuss speech starting with the ancient Greek philosophy of Aristotle. Of course, a universal and authoritative continuity of a stable meaning of concepts like prediction cannot be guaranteed or considered acceptable as a universal truth. Nevertheless, the continuity of ancient concepts as meaningful means of interpretation is legitimate, if not necessary or desirable in order to understand the human existence. Foretelling the future was and is a practical use of prediction by some practitioners from different professions, e.g. in speculative thinking and prophecy, but also in mathematical calculations. The fact that prediction has become an application of *AI* is reflected in the current critical state of awareness of the world in the 21st century with raising concerns among critics concerning this contemporary technology embedded in various branches of modern life in digital architectures.

The claim of human-likeness of *AI* in its own terminology - comparing it as a type of intelligence with the human intellect of the mind - is an aspect of a controversial issue in light of the different environments of both types of operations. The human mind is embedded in the world a person lives in and exists with the unpredictability of how human mental processes and operations actually work in light of their openness to other sources of perceivable information. We still put it in contrast to prediction in *AI* that depends on a limited space. Even in the term *artificial intelligence* the notion of limitation is embedded. The position of the universal continuity of the creativity of the human intellect in the digital environment serves as a place for an argument of speech in *AI* applications as equally featured and identical with speech in natural language. But that claim is hard to hold taking

into account the state of limited performance of speech produced in the digital environment compared to what a real speaker – not necessarily an orator – can perceive, think about, express in speech, and actually do. Currently, a predictive quality as imitation, emulation, or simulation of human behavior is what seems to be the matching meaning associated with the concept of prediction in AI.

Returning to the raised question *Is AI-empowered speech a form of reliable knowledge?* we can conclude that the origin of the data and the assessment of the human being as the source of this kind of knowledge actually shapes the degree to which it is an extension of reality and – spoken in the Aristotelian terminology – the λόγος-based performance of speech or not. When we attribute the collection and processing of such data and even the design of the AI environment as an act of creativity to the human being or a power behind this human being and the human conditions for life, its reliability in this framework is the same as the other statements or events that speech can evoke. But if we draw the line between the world as reality and the modeled world of AI predictions, the modes of what can be uttered are quite different for both. AI-empowered prediction is like the type of speech that Aristotle calls prayer located in an area beyond the true and the false.

Digital Tools and Software

Braina. <https://www.brainasoft.com/braina/>

Chatboxcreator. <https://chatbotcreator.online/#platform>

Cleverbot. <https://www.cleverbot.com/>

Grammarly. <https://www.grammarly.com>

MeaningCloud. <https://www.meaningcloud.com/>

Presage. <https://presage.sourceforge.io/download/>

WhatsApp. WhatsApp Coronavirus Information Hub.

<https://www.whatsapp.com/coronavirus/who/?lang=en> and
whatsapp.com/coronavirus

Bibliography

ABAEALD, P.: *Dialectica. First Complete Edition of the Parisian Manuscript*. Ed. L. M. DE RIJK. Assen: Van Gorcum 1970.

ARISTOTLE: *Aristotelis Opera*. Vol 2. *Aristoteles Graece ex Rec. Immanuelis Bekker*. Ed. Academia Regia Borussica. Berlin: Reimer 1831.

ARISTOTLE: *Aristotle's Ars Poetica*. Ed. R. KASSEL. Oxford: Clarendon Press 1966. Perseus Project at Tufts University. URL

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0055%3Asection%3D1447a>

ARISTOTLE: *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. I. BYWATER. Oxford: Clarendon Press 1894.

Perseus Project at Tufts University. URL

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1094a%3Abekker+line%3D1>

ARISTOTLE: *Περὶ Ἑρμηνείας*. Online Edition of the Bibliotheca Augustana. *Aristoteles Graece. Peri Hermeneias*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri. Berlin: Reimer 1931. Bibliotheca Augustana. URL https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Aristoteles/ari_in01.html

ARISTOTLE: *Problems. Volume II. Books 20-38. Rhetoric to Alexander*. Ed. and Tr. R. MAYHEW and D. C. MIRHADY. Loeb Classical Library 317. Cambridge, MA: Harvard University Press 2011.

BLAKE, T.: Predicting the Past. In: *Digital Humanities Quarterly*, Vol. 12, 2018, No. 2. *Digital Humanities Quarterly*. URL <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/12/2/000377/000377.html>

BRUNGARDT, J. G.: [Philosophy. Technical Terms in: Prediction](#). In: FASTIGGI, R. L.; KOTERSKI, J. W.; LIPSCOMBE, T.; SALAS, V.; SWEETMAN, B. (eds.): [New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy](#). Vol. 3. Detroit: Gale 2013, pp. 1192.

CICERO, M. T.: *Against Piso*. In: *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Ed. A. C. CLARK. Oxford: Clarendon Press 1909. Perseus Project at Tufts University. URL <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0013%3atext%3dPis>.

CICERO, M. T.: *De Optimo Genere Oratorum*. The Latin Library. URL <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/optgen.shtml>

CICERO, M. T. [Orator]: *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Tomus II. Ed. A. S. WILKINS. Oxford: Clarendon Press 1911. Perseus Project at Tufts University. URL <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0545>

CICERO, M. T.: *Tusculanae Disputationes*. Ed. M. POHLENZ. Leipzig: Teubner 1918. Perseus Project at Tufts University. URL <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0044%3abook%3dprae%3af>

DIDEROT, D.: *Dialectique*. In: DIDEROT, D.; ALEMBERT, J. LE ROND D' (eds.): *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers*. Volume IV. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand. 1754: 934. *l'Édition Numérique Collaborative et Critiquede l'Encyclopédie de Diderot, de D'Alembert et de Jaucourt (1751-1772)*. Institut de France at Académie des Sciences. URL <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v4-2406-0/>

ELSON, D.: Artificial Intelligence. In: RYAN, M.-L.; EMERSON, L.; ROBERTSON, B. J. (eds.): *The Johns Hopkins Guide to Digital Media*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2014. pp. 18-22.

FRANCHI, S.: The Past, Present, and Future Encounters between Computation and the Humanities. In: MÜLLER, V. C. (ed.): *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*. Vol 5. Berlin and Heidelberg: Springer 2013, pp. 349-364. URL <https://doi.org/10.1007/978-3-642-31674-6>

GOLDSTEIN, E. B.: *The Mind: Consciousness, Prediction, and the Brain*. Cambridge: MIT Press 2020.

HERTZMANN, A.: *Introduction to Bayesian Learning*. Course Notes 2004. Dynamic Graphics Project Lab at the University of Toronto, 2004. URL <http://www.dgp.toronto.edu/~hertzman/ibl2004/notes.pdf>

IBM Cloud Education. 2020. Natural Language Processing (NLP). [IBM Cloud Learn Hub](#). 2 July 2020. IBM. URL <https://www.ibm.com/cloud/learn/natural-language-processing>

JENKINS, H.: *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York and London: New York University Press 2006.

KANT, I.: *Kant's Critique of Judgement*. Tr. J. H. BERNARD. Second Edition. London: Macmilan 1914.

“[Ἀέγω](#)”. In: LIDDELL, H. G. and SCOTT, R (eds.). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1889. Greek Word Study Tool. Perseus Project at Tufts University. URL [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=le%2Fgw&la=greek&can=le%2Fgw0&prior=o\(&d=Perseus:text:1999.04.0057:entry=lo/gos&i=1#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=le%2Fgw&la=greek&can=le%2Fgw0&prior=o(&d=Perseus:text:1999.04.0057:entry=lo/gos&i=1#lexicon)

MCLUHAN, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge: The MIT Press 1964.

[NOURBAKSHI](#), I. R.; [KEATING](#), J.: *AI and Humanity*. Cambridge: MIT Press 2020.

PIIRONEN, J.; VEHTARI, A.: Comparison of Bayesian Predictive Methods for Model Selection. In: *Statistics and Computing* 27, 2017, pp. 711-735.

POPPER, K.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London and New York: Routledge, 2014.

“Praedicatio”. In: LEWIS, C. T. and SHORT, C. (eds.). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press 1879. Perseus Project at Tufts University. URL <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0059%3Aentry%3dpraedicatio>

“Praedico”. In: LEWIS, C. T. and SHORT, C. (eds.). *A Latin Dictionary*.. Oxford: Clarendon Press 1879. Perseus Project at Tufts University. URL <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0059%3Aentry%3dpraedico>

[edico1](#)

QUINTILIAN, M. F.: *Quintilian. With an English Translation.* Tr. H. E. BUTLER. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann 1920. Perseus Project at Tufts University. URL

[Http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0060%3abook%3depTryph](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0060%3abook%3depTryph)

SAREWITZ, D.: Prediction. In: HOLBOOK, J. B. (ed.): *Ethics, Science, Technology, and Engineering: A Global Resource*, 2nd ed. Vol. 3. Farmington Hills, MI: Macmillan Reference 2015: 455-458. Gale eBooks. URL

<https://link.gale.com/apps/doc/CX3727600589/GVRL?u=uicbnu&sid=GVRL&xid=25c3aed8>

WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus.* With an Introduction by B. RUSSEL. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd. and New York: Hartcourt, Brace & Company 1922.

Notes

[1] BRUNGARDT, J. G.: [Philosophy, Technical Terms in: Prediction](#). In: FASTIGGI, R. L.; KOTERSKI, J. W.; LIPSCOMBE, T.; SALAS, V.; SWEETMAN, B. (eds.): [New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy](#). Vol. 3. Detroit: Gale 2013, p. 1192.

[2] SAREWITZ, D.: Prediction. In: HOLBOOK, J. B. (ed.): *Ethics, Science, Technology, and Engineering: A Global Resource*, 2nd ed. Vol. 3. Farmington Hills, MI: Macmillan Reference 2015, p. 455.

[3] LEWIS, C. T. and SHORT, C. (eds.): *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press 1879.

[4] [NOURBAKHSH](#), I. R.; [KEATING](#), J.: *AI and Humanity*. Cambridge: MIT Press 2020, p. 51.

[5] FRANCHI, S.: The Past, Present, and Future Encounters between Computation and the Humanities. In: MÜLLER, V. C. (ed.): *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*. Vol 5. Berlin and Heidelberg: Springer 2013, p. 350.

[6] ELSON, D.: Artificial Intelligence. In: RYAN, M.-L.; EMERSON, L.; ROBERTSON, B. J. (eds.): *The Johns Hopkins Guide to Digital Media*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2014, p. 21.

[7] GOLDSTEIN, E. B.: *The Mind: Consciousness, Prediction, and the Brain*. Cambridge: MIT Press 2020, p. 151.

[8] JENKINS, H.: *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York and London: New York University Press 2006, p. 5.

[9] MCLUHAN, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge: The MIT Press 1964, p. 3.

[10] DIDEROT, D. : *Dialectique*. In: DIDEROT, D.; ALEMBERT, J. LE ROND D' (eds.): *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers*. Volume IV. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand. 1754, p. 934.

[11] KANT, I.: *Kant's Critique of Judgement*. Tr. J. H. BERNARD. Second Edition. London: Macmilan 1914, p. 17-18.

[12] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus.* With an Introduction by B. RUSSEL. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd. and New York: Hartcourt, Brace & Company 1922, p. 90 and 161.

[13] POPPER, K.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London and New York: Routledge, 2014, p. 448.

[14] PIIRONEN, J.; VEHTARI, A.: Comparison of Bayesian Predictive Methods for Model Selection. In: *Statistics and Computing* 27, 2017, p. 711-735.

[15] HERTZMANN, A.: *Introduction to Bayesian Learning*. Course Notes 2004. Dynamic Graphics Project Lab at the University of Toronto, 2004, p. 1.

[16] Ibidem, p. 19.

[17] Ibidem, p. 32.

[18] Ibidem, p. 29.

- [19] BLAKE, T.: Predicting the Past. In: *Digital Humanities Quarterly*, Vol. 12, 2018, No. 2. *Digital Humanities Quarterly*.
- [20] IBM Cloud Education. 2020. Natural Language Processing (NLP). [IBM Cloud Learn Hub](https://www.ibm.com/cloud/learn/natural-language-processing). 2 July 2020. IBM. URL <https://www.ibm.com/cloud/learn/natural-language-processing>
- [21] ELSON, D.: Artificial Intelligence. In: RYAN, M.-L.; EMERSON, L.; ROBERTSON, B. J. (eds.): *The Johns Hopkins Guide to Digital Media*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2014, p. 18.

Dr. Fee-Alexandra Haase
Independent Researcher
Germany
email: F.Haase1@gmx.de

Neosobná spomienka (na Parmiggianiho zhorený dom z mladosti)

Róbert Karul

Róbert Karul: Neosobná spomienka (na Parmiggianiho zhorený dom z mladosti) [An impersonal remembrance (of Parmiggiani's burnt-down house from his youth)]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

We present the notion of a childhood memory that is both the animating element in the thinking of the subject, namely the artist, and its rooting in the world. The memory has something mysterious or inexplicable in itself. The image it carries is singular (it is someone's recollection of something in his or her life) and yet it acquires a universal echo in others. The memory becomes an extraordinary psychic image for the one of whom it is not a personal memory. This memory is not definitively comprehensible; it is a memory of something moving, questionable, difficult to pronounce. Its character is anonymous, despite its birth in an individual life; it is a memory that is not actually a „memory“ but a universal image through which a relation to self and being (of the world) is possible. Despite the solitary nature of these images and their dreaming, it is possible, in a sense, to build a certain sociality and morality of action on these images.

Keywords: childhood memory, image, transmission, dreaming, sociality, action

Pri čítaní knihy Georgesa Didi-Hubermana o tvorbe Claudia Parmiggianiho^[1] *Génie du non-lieu*^[2] – ktorá je o mnohom, je o vzduchu, o prachu, o odtlačku, ale aj o stope, o fantómoch, o mátaní – som narazil na zvláštnu spomienku, o ktorej Parmiggiani tvrdí, že sa nachádza v stredobode jeho tvorby. Celá jeho tvorba je variáciou na spomienku na zhorený dom z jeho detstva. Ako som napísal, je to zvláštna spomienka (hoci možno spomienka ako taká má potencialitu byť zvláštna), vystupuje pri nej jej nesituovanosť v čase, a tým azda aj nesituovanosť v ja. Spomienka, ktorá rozbíja predstavu o našom čase ako lineárnom čase, o našom ja ako integrovaní tejto linearity do našej identity a o našej spomienke ako zachytenom bode z tejto linearity, ktorý je skladovaný vo svojej zaznamenanej a nemennej podobe v pamäti ponímanej ako akási komora.

Budem citovať Parmiggianiho najprv k spomienke ako východisku a oživovateľke tvorby: „Ide o jediný obraz, absolútny obraz, ktorý osvetlil všetky budúce diela. [...] Všetky nasledujúce diela sa zrodili z tohto svetla a boli len márnym pokúšaním sa objasniť tajomstvo, ktoré ukrýval tento prvotný obraz. To, čo potom, po istom čase, nazývame štýlom, nie je ničím iným ako prekliatím a naliehavosťou tohto opakovaného úsilia.“^[3]

Teraz k spomienke, ktorá je situovaná niekde do mladosti, ale zároveň má nespočetne veľa rokov: „Do tohto domu, z ktorého som odišiel, keď som mal asi pätnásť rokov, som sa z času na čas vracal. A v tomto vidieckom dome som mal medzi sedemnástym a osemnástym rokom života svoj prvý ateliér. Dnes ten dom už nejestvuje. Jeden deň, keď som sa vracal, som ho uvidel do tla zhorený, a potom bol strhnutý a [na tomto mieste] v krajine ostali len hmla a niekoľko topoľov. Zdá sa mi, že to bolo včera, ale ak sa nad tým zamyslím, mám dojem, že to všetko sa stalo pred tisíc rokmi.“^[4]

Kniha Georgesa Didi-Hubermana je veľmi bohatá, pre vymedzenie, ktoré tu používam, až príliš. Nezaoberá sa len charakterom spomienky, ale aj jej obsahom, spáleniskom: prachovou, popolovou či

hmlistou stopou, ktorú predstavuje, obsahom, ktorý sa nakoniec stane tiež jej charakterom. Obsah spomienky, to, že je materiálna – je tu ako živel zeme, je tu prach a popol, je tu ako živel vzduchu, je tu hmla – by si určite zaslúžilo zamyslenie. Aby som sa vyhol tomuto rýchlemu prechodu k obsahu a obohateniam, ktoré s tým súvisia, ale aj z dôvodu jednoduchej tematickej podobnosti, obrátil som sa o interpretačnú pomoc k inému textu o spomienke, kapitole *Snenie smerujúce k detstvu* od Gastona Bachelarda, ktorá je zahrnutá v jeho knihe *Poetika snenia*[5].

Na tomto mieste by som však ešte odbočil k inému súčasnému výtvarníkovi Pierrovi Soulageovi, ktorý hovorí niečo podobné o naliehavosti spomienky na hlbšiu minulosť. Neakcentuje síce neistý čas ako Parmiggiani, ale akcentuje zdroj svojho diela v jednej spomienke, v jednom obrazovom výjave: „V detstve zo svojej izby v meste Rodez ,som videl na múre, ktorý bol oproti, škvrnu asfaltu‘.“[6] „Bola to veľká čierna škvrna približne meter a pol nad zemou, zanechaná pravdepodobne metlou cestára, ktorý asfaltoval ulicu. Mala jednoliatu časť s pokojným a hladkým povrchom, ktorá prechádzala do náhodnejšie štruktúrovaných častí, poznačených nepravidelnosťami matérie a nasmerovaním, ktoré dynamizovalo formu.“[7] Soulages v tomto výjave zdôrazňuje nevysvetliteľné, to, čo sa nedá zredukovať, zrušiť[8]. Po pokračujúcom podrobnejšom opise dodáva: „Prepojenosť všetkých týchto prvkov vytvárala bohatosť formy, aj jej koherenciu a vyvolávala pohyb mojej vnímavosti. Tento pohľad mi prinášal potešenie. Všetko toto ma zakoreňovalo v textúre (*épaisseur*) sveta.“[9]

Moja hypotéza by teda bola, že niektorí súčasní umelci (Parmiggiani, Soulages...) vychádzajú z nejakej privilegovanej spomienky, zasunutej hlbšie v čase, ktorá má pre nich do istej miery scudzujúci ráz (Parmiggianiho tajomstvo a Soulagesovo nevysvetliteľné ako niečo, čo sa nedáva), ale na druhej strane im práve v tomto naladení umožňuje napojenie na svet.

Podľa Bachelarda spomienka na hlbokú minulosť – uňho a u Soulagesa na detstvo, u Parmiggianiho na mladosť – má charakter snenia. Nemôžem úplne vstupovať do predstavenia toho, čo je to snenie u Bachelarda, pokúšal sa to uchopiť a modifikovane uchopiť v celom svojom diele. Skrátené uvediem, že ide o bdelé snenie na rozdiel od sna spánku, ide o akúsi zasnenosť. V literatúre sa s ňou dá stretnúť napr. v *Prechádzkach snívajúceho samotára* Jeana-Jacquesa Rousseaua[10]. Snenie podstatným spôsobom modifikuje predmet, na ktorý sa pohľad upiera. Zasnené vnímanie nevníma svet v jeho sploštenej podobe, ktorú tak kritizoval Bergson ako utilitaristické zjednodušenie reality. Ak sa podarí vnímanie modifikovať snením[11], tak sa svet v takomto vnímaní dáva človeku ako krásny obraz.[12] Pred svetom treba nahradiť vnímanie obdivovaním, obdivovať, aby sme prijímali hodnoty toho, čo vnímanie.[13] Akurát by sme ešte potrebovali pochopiť, čo je v tomto prípade krása a aj obdiv. Vystačím si s tým, že krásou myslí Bachelard taký svet, ktorému sme – ako to požadujú mnohí filozofi pred a po Bachelardovi – otvorení, v ktorom sa cítime doma a s ktorým sme previazaní, ako hovorí Merleau-Ponty, keď sme k svetu (byť k svetu). Vo svete, ktorý sa nám neukazuje vo svojej odťažitej bergsonovskej podobe vecí redukovaných na svoje cedulky označujúce ich účel, ale sa zrazu ukazuje ako kozmos, ako svet usporiadaný, dokonca zdobný, ako prijímajúci svet. Ako som spomenul, tieto podoby súznenia sa vyskytujú aj u iných autorov, ktorí ešte upresňujú, čo je to cítiť sa vo svete dobre alebo cítiť sa vo svete intímne a tieto pojmy skôr oslabujú k akejsi neutralite. Spomeniem opäť Rousseaua s jeho pocitom hory alebo Maldineaya s jeho vnímaním Matterhornu či akejkolvek kamenistej stránke. Cítime sa vtedy dobre? Cítime sa vtedy intímne? Nie sú to priveľké slová? Alebo len v súlade s... či napojení na svet? A ani tento súlad nie je masívne pozitívny, Bachelard hovorí o tomto šťastí, že je akési nešťastné. Hovorí o baudelairovskom „usmievajúcom sa smútku“, realizujúcom podivnú syntézu smútku a útechy. Do tohto pritakania svetu sa primiešava trochu smrti a zmaru. Bachelard hovorí, že máme užiť „dobrodienie ne-života, ktorý nám umožní žiť okamihy na okraji života“.[14] Parmiggiani akoby ho počul a pokračoval: „Život umelca je cestou k dielu a dielo je cestou k zabudnutiu života, je v tom podobnosť na pomalé expandovanie oblaku s jeho túžbou osudovo sa rozpustiť a stratiť v druhom oblaku.“[15] Bachelard hovorí ďalej o melanchólii, porovnáva ľahkú melanchóliu, z ktorej sa rodí každé snenie s ďalekou melanchóliou

dieťaťa, ktoré veľa snilo a nachádza medzi nimi podstatný súvis. V každom prípade preberám slovo, ktoré má mnohé objasniť, melanchólia, hoci samo vyvoláva otázky. Pokojnosť vzťahu k svetu má substanciu a ňou je pokojná melanchólia, pokojný smútok bez dôvodu. „Bez tejto melanchólie by bola pokojnosť [snenia] prázdna, bola by pokojnosťou ničoho.“^[16] Melanchólia však snením môže byť nakoniec prekonaná, opäť nie k frenetickej afirmácii. K stavu, na ktorý však Bachelard už ťažšie hľadá slová. „Zdá sa, že melancholické snenie je len otvorením snenia, melancholické snenie je tak utešujúce, že nás začne oživovať šťastie snenia.“^[17] Na inom mieste Bachelard vyriekne slovo, ktoré by mohlo toto šťastie zas s neutralizačným podtónom charakterizovať: jemnosť (*douceur*)^[18].

Na spomienku sa dá aplikovať snenie podobne ako na vnímanie, v žiadnom prípade to nie je záznam vnemu. Spomienka v tomto prípade je spomienka snivého vnímania, alebo spomienka, ktorá vnímanie postupne svojou pamäťovou prácou premenila na snenie. Povedal by som, že tu váham a bude treba podrobnejšie rozobrať túto časť Bachelardovho uvažovania.

Ak chápeme náš život ako príbeh, hovorí Bachelard, hromadíme všetky bytosti, získané rozprávaním, okolo jednoty nášho mena. Snenie však nie je rozprávaním príbehu, naráciou, snenie sú tieto veľké obrazy, zhorený dom, Matterhorn, asfaltová škvrna na stene domu, ktorý stojí oproti môjmu oknu. Snenia, v tomto prípade snivé spomienky, nám pomáhajú zostúpiť tak hlboko, že nás zbavujú nášho príbehu či histórie, oslobodzujú nás od nášho mena. Spomienka nielenže je nesituovateľná vzhľadom na Parmiggianiho život a oslabuje mechanizmy ega, ale získava schopnosť prenosu a umenie sa vyznačuje práve touto schopnosťou, teda že sa spomienka pôvodne niekoho druhého stáva spomienkou mojou alebo hocikoho (alebo dokonca spomienkou mňa ako hocikoho). Spomienkou anonymnou či inak povedané univerzálnou.

Zároveň to nie je spomienka, z ktorej by sa vytrácala jej konfigurácia, anonymná neznamená zbavená singularity. Ostáva jej kompozícia, v akej bola vnímaná, napriek tomu sa vymaňuje z autorovho bežného života a, naopak, zase dokáže primknúť, stať sa súčasťou snivej pamäti niekoho iného. Po prečítaní poetickej spomienky, jej obrazu máme dojem, že je to aj náš obraz, že táto singulárna spomienka, ktorá je racionálnym myslením situovateľná v konkrétnom čase a v konkrétnom priestore konkrétneho ja, je aj mojou spomienkou, mojím zhoreným domom alebo mojou čierno-čiernou škvrnou. Mojimi závesmi hmýriacimi sa v nočnej izbe (Levinasov opis *jest, il y a*). Bachelard to hovorí v trochu inom kontexte, ako sa to ponúka v Parmiggianiho prípade, ale jeho veta presne sedí. Hovorí ju o ročných obdobiach, ktoré singularizujú spomienkové výjavy, ale môžeme si dovoliť oproti nemu väčšie zovšeobecnenie: tieto obrazy „našli spôsob ako byť singulárne, aj keď ostávajú univerzálne“^[19], my, ktorí vychádzame z Parmiggianiho a Soulagea, by sme predsa len mali otočiť smer vety a povedať: obrazy našli spôsob ako byť univerzálne, aj keď ostávajú singulárne. Alebo to Bachelard hovorí ešte inak: „s partikulárnym obrazom vlastníme esenciu [tejto spomienky], pretože vlastníme rovnakú snivú hodnotu.“^[20] Na ďalších stránkach svojej kapitoly to už Bachelard považuje za istý zisk: „S obrazom, ktorý nám nepatrí, s výrazne singulárnym obrazom sme povolávanými k hlbokému sneniu,“^[21] k hlbokkej spomienke.

V sérii viet Bachelard robí spomienku tak anonymnou, že nepatrí pôvodne nikomu, nielenže nepatrí čitateľovi, nepatrí ani básnikovi či výtvarníkovi. „Tieto obrazy, ktoré prichádzajú z hĺbok detstva, nie sú vlastne spomienkami.“^[22] „V hodine bez mena sa svet potvrdzuje ako to, čím je. [...] Moja pamäť vnorená náhle do hlbokých oblastí sna, zakúšala neskutočné (*inconcevables*) spomienky.“^[23] „Duša a svet sú spolu takto otvorení nepamätnému.“^[24] „Sme pri spomínaní privedení k starým sneniam, k tak starým sneniam, že ich nemôžeme datovať. Prísvit večnosti zostupuje na krásu sveta.“^[25]

Básnik spomienky nespomína, ale tvorí: Všetko naše hlboké bytie sa má znova imaginovať, v obraznosti znovu vytvoriť^[26].

Bachelard dokonca azda v rozpakoch v reakcii na túto časovú nesituovateľnosť hovorí o pred-

existencii, o antedecencii bytia, a tak dávnosť spomienky metafyzicky zakotvuje možno až v príliš ťaživom vyjadrení, Parmiggiani je v tomto metafyzický lahtikár, vystačuje si s citovaným vyjadrením: „Ak sa nad tým zamyslím, mám dojem, že to všetko sa stalo pred tisíc rokmi.“

Didi-Huberman vidí v Parmiggianovom čase montáž heterogénnych časov či kompozíciu anachronizmov.[27] Sám Parmiggiani zmnožuje vyjadrenia časovej neistoty a považuje sám seba za „vzdialeného súčasníka“. Ten uznáva krajinu starobu prítomnosti a krajinu mladost minulosti. A ďalej hovorí: „to, čo robím, nemá nič spoločné s presnými časovými kategóriami, pretože je to práca, ktorá predpokladá, že časové kategórie nemajú zmysel. Nemá nijaký význam chcieť ju previesť na pamäť pochopenú ako minulosť. Moja práca sa teda obracia len na moju prítomnosť a na pamäť, ktorú nazývam *naliehavosťou*. Umelecké dielo môže nájsť útočisko len v čase bez času.“[28] Didi-Huberman azda príliš didi-hubermanovsky dodáva, že pamäť, o ktorú ide, treba starostlivo odlišovať od minulosti ako dejinnej kategórie.

Idea, že „v minulosti je všetka naša budúcnosť“, by mohla odkazovať na myslenie počiatku. Spomienka, od ktorej sa odvodzuje všetka tvorba, ako aj všetko myslenie a žitie, by sa vtedy chápala ako zdroj. Aj u Bachelarda snenie a spomienka snivého charakteru často nadobúdajú postavenie archetypu. Archetyp sa priam vnucuje ako termín, ale zároveň sa vnucuje aj pochybnosť, či termín nevyprázdni to, čo sa zdal tak dobre vystihovať. Ani počiatok, ani zdroj, ani archetyp. V zmysle Levinasovho myslenia, ale o niečo menej teologizujúco, by sa dalo povedať nie arché, nie archétypos, ale an-archické myslenie, myslenie, ktoré neumožňuje uchopenie arché do archétypos, ale len nekonečné (a nezačaté), ale tým nemenej zmysluplné jej uchopovanie vo variáciách. Takéto podivné chápanie archetypu však nie je úplne umelé, ani ak o sebe tvrdíme, že sledujeme myslenie Gastona Bachelarda. Ten totiž hovorí, že umelecký obraz sa dáva vo svojich variáciách, teda nejestvuje jeho nehybný predobraz, alebo nie je definitívne uchopiteľný. A už prvé vystihnutie tohto predobrazu je len aproximatívnu variáciou, aj výjav zhoreniska, aj výjav škvrny, aj obraz Matterhornu[29].

Spomienky, ktoré sme tu evokovali, sú bez osôb, už sme hovorili, že sú nenaratívne, to znamená, že v nich nevystupujú postavy a ako hovorí Bachelard ani nám ich nijaká postava nevyrozpráva. Sú to obrazy an-sociálne, obrazy samoty[30] pred kozmickým výjavom, hoci by išlo aj o také malé univerzum či taký malý kozmos ako na vzdialenosť k protihľému múru. Sme pred nimi sami. Kontemplatívnosť zas vylučuje čin, ktorý je neredukovateľnou súčasťou našich životov.

Táto an-sociálnosť an-aktivita však vo snivých spomienkach nie je fatálna, nevylučuje z bytia, zo zakorenenia v kozme, celkom socialitu a čin. „Morálne skúmanie témy nám má pomôcť vytvoriť ducha snovej spomienky a predovšetkým ho uplatniť v našom zložitom živote. Treba, aby sa dieťa, ktoré v nás pretrváva, stalo v tomto ‚uplatnení‘ skutočným *subjektom* nášho milostného života, subjektom našich činov obeti, našich dobrých skutkov“.[31] Dobroty prirodzenej, prostej, samozrejmej. „A ak naše sny živia trochu naše skutky, bude vždy užitočné meditovať nad našimi najstaršími snami v atmosfére detstva.“[32]

Literatúra

Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF 1989, čes. preklad Bachelard, G.: *Poetika snění*. Praha: Malvern 2010.

Didi-Huberman, G.: *Génie du non-lieu*. Paris: Minuit 2002.

Karul, R.: Vnímanie a obrazotvornosť v piatej *Prechádzke snívajúceho samotára*. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 4.

Le Lannou, J.-M.: *La forme souveraine. Soulages, Valéry et la puissance de l'abstraction*. Paris: Hermann 2008.

Rousseau, J.-J.: *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Flammarion 2012, slov. preklad: *Prechádzky snívajúceho samotára*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 2001.

Soulages, P.: *Écrits et propos*. Paris: Hermann 2010.

P o z n á m k y

- [1] Didi-Huberman, G.: *Génie du non-lieu*. Paris: Minuit 2002.
- [2] Claudio Parmiggiani (nar. 1943) je súčasný taliansky výtvarník, žiak Giorgia Morandiho.
- [3] Cit. podľa Didi-Huberman, G.: c. d., s. 12.
- [4] Cit. podľa Didi-Huberman, G.: c. d., s. 14.
- [5] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF 1989, čes. preklad Bachelard, G.: *Poetika snění*. Praha: Malvern 2010, kapitola *Snenie smerujúce k detstvu*, s. 84 – 123, s. 93 – 135.
- [6] Sledujeme tu líniu Jeana-Michela Le Lannoua z jeho *Zvrchovanej formy (La forme souveraine. Soulages, Valéry et la puissance de l'abstraction*. Paris: Hermann 2008, s. 9), Le Lannou cituje Soulagesov text *Image et signification (Obraz a význam)* z roku 1984 (zahrnutý do Soulages, P.: *Écrits et propos*. Paris: Hermann 2010, s. 47).
- [7] Poznamenávam, že Soulages rovnako zdôrazňuje materialitu v obsahu spomienky, Soulages, P.: *Écrits et propos*, c. d., *Image et signification*, s. 47, s. 45 (*Sur le mur d'en face, Na náprotivnom múre*, 1979).
- [8] Soulages, P.: *Écrits et propos*, c. d., *Sur le mur d'en face*, s. 45.
- [9] Soulages, P.: *Écrits et propos*, c. d., s. 47, s. 46.
- [10] Rousseau, J.-J.: *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Flammarion 2012, slov. preklad: *Prechádzky snívajúceho samotára*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 2001.
- [11] K vzťahu vnímania a obrazotvornosti pozri článok Karul, R.: Vnímanie a obrazotvornosť v piatej *Prechádzke snívajúceho samotára*. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 4.
- [12] „Krásne obrazy sveta“ z jednej z ďalších kapitol *Snenie a kozmos*, Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF 1989, s. 153, čes. preklad Bachelard, G.: *Poetika snění*. Praha: Malvern 2010, s. 167.
- [13] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 102, čes. preklad s. 113.
- [14] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., čes. preklad s. 109 – 110.
- [15] Cit. podľa Didi-Huberman, G.: c. d., s. 74.
- [16] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 111, čes. preklad s. 122.
- [17] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 116, čes. preklad s. 127.
- [18] „Jemnosť videnia, keď obdivujeme...“, znova kapitola *Snenie a kozmos*, Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*. c. d., s. 159, čes. preklad s. 175.
- [19] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 100, čes. preklad s. 111.
- [20] Ibid. Mohli by sme vyvodiť, že prechodom k hodnote strácame singularitu obrazu, ale hodnota je komunikovateľná len cez singularitu.
- [21] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 108, čes. preklad s. 119.
- [22] Podľa Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 88, čes. preklad s. 98.
- [23] Villiers de L'Isle-Adam, A. de: *Iris*, cit. podľa Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 88, čes. preklad s. 97 – 98.
- [24] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 88, čes. preklad s. 98.
- [25] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 87, čes. preklad s. 96.
- [26] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 85, čes. preklad s. 94.
- [27] Pozri Didi-Huberman, G.: c. d., s. 39.
- [28] Cit. podľa Didi-Huberman, G.: c. d., s. 39 – 42.
- [29] „Tajomstvo obrazu“ (Parmiggiani), jeho „nevysvetliteľnosť“ (Soulages).
- [30] Pozri Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 85, čes. preklad s. 95.
- [31] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 113, čes. preklad s. 124.
- [32] Bachelard, G.: *La poétique de la rêverie*, c. d., s. 118, čes. preklad s. 129.

Tento text vznikol na Filozofickom ústave SAV, v.v.i. ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 2/0025/20 Synergia a konflikt ako zdroje kultúrnej identity.

Mgr. Róbert Karul, PhD.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.
Klemensova 19
811 09 Bratislava 1
e-mail: robert.karul@savba.sk

Telo

Francesca Ferrando

Francesca Ferrando: Telo [The Body]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

Kybernetický a biotechnologický pokrok dvadsiateho prvého storočia priniesol prehodnotenie tela. Ako v tomto článku uvidíme^[1], koncept „človeka“ je široko spochybňovaný, kým pojmy ako „postčlovek“ (posthuman) a „transčlovek“ (transhuman) sú predmetmi filozofického a vedeckého skúmania. Telesnosť už nepredstavuje hlavný priestor sociálnej interakcie. Decentralizácia ja do virtuálnych tiel a digitálnych identít premenila Baudrillardovo simulakrum na neprekonateľné hyper-reality, ako to naznačuje rastúci problém internetovej závislosti. Klonovanie ľudí sa stalo témou bioetických dišpút a náhradné materstvo rozkladá jeho prirodzenú koncepciu. Sémantická hranica medzi ľuďmi a kyborgami^[2] sa rozmazala. Na jednej strane sú elektronické kardiostimulátory, high-tech protézy či plastické operácie akceptovanými praktikami obnovy tela. Na druhej strane narastajúci počet ľudí sa púšťa po ceste otvorenej projektom Cyborg 2.0^[3] – implantujú si pod kožu RFID čipy v snahe pioniersky experimentovať smerom k technologickému pokroku.^[4] Vyvolávajú tieto scenáre, ktoré sú pre niektoré hyper-technologické makro a mikro spoločnosti na planéte Zem tak charakteristické,^[5] zmenu paradigmy v ontologickom a epistemologickom vnímaní ľudského tela? Ak áno, budú sa rod, rasa, vek a trieda, okrem iných kategórií, významne preformulovávať? Keď sa na to pozrieme radikálnejšie, z futuristickej perspektívy: budú postľudia (posthumans) vôbec potrebovať vtelenie? Posthumanizmus a transhumanizmus na tieto otázky ponúkajú odlišné odpovede. Než sa k nim dostaneme, musíme analyzovať kľúčové koncepty ako „človek“, „telo“ a „vtelené ja“. Každý z nich osobitne preskúmame, aby sme načrtli rizomatickú mapu intelektuálneho objavovania a akademickej precíznosti.

Telo

„Telo“ je pojem používaný na definovanie všeobecného ľudského konceptu, ktorý okrem iných významov zahŕňa aj: „fyzickú štruktúru a materiálnu substanciu živého či neživého zvieraťa alebo rastliny“, „osobu“, „kolektív“. Keď premýšľame o telách, ľudské telo je prvým označovaným, ktoré nám zide na um, čím sa odhaľuje antropocentrická dialektika daného pojmu. Majú zvieratá,^[6] rastliny a stroje telá tak, ako ľudia? „Telo“ je ľudský koncept vytvorený v ľudskom jazyku. Aj keď sa jeho konotácie môžu rôzniť v závislosti od kontextu (zvieracie telo, telo rastliny, mechanické telo, respektíve android, automat), denotáciu tela predstavuje ľudské telo. Táto denotácia sa manifestuje ako asambláž rôznych konotácií. Povedané fenomenologicky: ľudské telo sa javí rôznorodo a situovane. Jeho symbolický význam a sociálne vnímanie sa mení v závislosti od jeho rodu, rasy, veku, etnicity či fyzických – a navyše intelektuálnych – schopností. Svoju rolu hrajú aj kultúrne, historické či ekonomické kontexty. Telo osebe stále pretvára svoje hranice – zoberme si tehotné telo, menštruujúce telo, starnúce telo, choré telo atď. Telo je označujúcim pre širokú škálu označovaného (vrátane zdanlivých dichotómií ako živý/mŕtvy, jedinec/skupina a relevantných odlišností ako napríklad človek/zviera/rastlina). Telo odhaľuje svoje vnútorné pohyby, ako aj svoju absolútnu centralizovanosť v konštrukcii taxonomických pojednaní. Jeho ontologické usporiadanie by sme sotva poznali bez odhalenia jeho epistém^[7] a epistemologických javov.

Ako sme sa stali ľuďmi

Slovo človek (human) je odvodené od latinského slova „humanus“, ktoré je príbuzné slovu „humus“,

čo znamená „zem^[8], pevnina, pôda“. Tento pôvod vytvára perspektívu „pozemských bytostí“, ktorých symbolickú oblasť vymedzuje hranica medzi ich oblasťou a oblasťou nebeských bohov. Zem je čo do vzdialenosti treťou planétou od Slnka. Dôkazy naznačujú, že život na tejto zemeguli existuje tri a pól miliárd rokov. Ohľadom jeho pôvodu neexistuje vedecký konsenzus, no všetky organizmy zdieľajú fundamentálne bunkové mechanizmy, čo podporuje hypotézu posledného univerzálne spoločného predka (angl. LUCA), t. j. prvotného jednobunkového organizmu, z ktorého by mali vziť všetky ostatné formy života.^[9] V evolucionistickej histórii života zameranej na evolúciu živých a fosílnych organizmov pojem „človek“ odkazuje na druh Homo a zahŕňa nielen súčasných ľudí (Homo sapiens), ale aj ďalšie príbuzné druhy, ktoré už vyhynuli. Z posthumanistického hľadiska je dôležité všimnúť si, že najstarší dôkaz používania kamenného nástroja predchádza paleontologický príchod druhu Homo. Technológia nie je niečo oddelené od človeka, môžeme na ňu nahliadať ako na spôsob biologického odhaľovania.^[10]

Vedecká klasifikácia človeka sa značne zmenila a jej presná povaha je neustále predmetom debát, prekračujúcich hranice medzi ontologickými, epistemologickými a metodologickými dimenziami ľudského vnímania. Podstatným dátumom v tejto genealógii je rok 1758,^[11] kedy Carl Linné vytvoril dvojslovný pojem Homo sapiens (latinsky človek rozumný), ktorým označoval jediný žijúci poddruh druhu Homo. Zároveň Linné vytvoril aj termín „cicavec“ označujúci skupinu zvierat pomenovaných podľa ich prsných žliaz. Ľudia boli po prvý raz v histórii biologicky klasifikovaní tak ako iné zvieracie či rastlinné druhy. Avšak táto terminológia, ktorá sa stále používa, jasne reflektuje sexuálne predpojatosti. Londa Schiebinder zdôrazňuje:

„(...) prsné žľazy ‚fungujú‘ len v prípade polovice tohto zvieracieho druhu (žien) a aj to na relatívne krátky čas (počas laktácie) alebo vôbec. Ako uvidíme, Linné si mohol vybrať rodovo neutrálnejší pojem ako napríklad Aurecaviga (holo-uchí [hollow-eared ones]) či Pilosa (vlasatí)“ (Schiebinger 2000, 11-12).

Zatiaľ čo sa pojem „cicavec“, ktorý je tak príbuzný ženskej biológii a zdôrazňuje špecifickosti ľudského druhu,^[12] používa na zaradenie ľudského druhu do systému prírody, pojem Homo sapiens zdôrazňuje ľudské kognitívne funkcie v mužskom rámci^[13] a používa sa na oddelenie ľudí od iných primátov, čo odhaľuje sexizmus a nadradenosť nad ostatnými druhmi inherentnú obom pojmom.

Ktorí ľudia sú ľuďmi?

Historicky sa vnímanie ľudského statusu podobalo sínusoide. Napríklad v prípade Ameriky boli otroci majetkom až do tej miery, že ich vlastníci mali právo zabiť ich.^[14] V nacistickom Nemecku (1933 – 1945) tento model dosiahol dramatický vrchol. Ako hovorí Kete, nacisti:

„(...) zrušili hranicu medzi človekom a zvieratom a vytvorili hierarchiu založenú na rase. Táto nová hierarchia stavala isté druhy – rasy – zvierat nad isté rasy ľudí: orly, vlci a prasatá boli nad potkanmi, Poliakmi a Židmi“ (Kete 2002, 20).

Rozpad hranice medzi zvieratom a človekom bol spečatený krvou. Nacisti vyhladili okolo šiestich miliónov^[15] európskych Židov a milión iných, vrátane Nemcov s mentálnymi a fyzickými postihmi, homosexuálov, Rómov, Poliakov, Svedkov Jehovových a sovietskych vojnových zajatcov. Procesy s čarodejnicami v ranom stredoveku, v ktorých padlo zhruba šesťdesiat tisíc^[16] rozsudkov (išlo zväčša o ženy), ukázali ďalšiu nesúvislosť v ľudskom vnímaní: nielen že tí, ktorí boli považovaní za menejcenných, mohli byť pozbavení života, ale aj tí, u ktorých sa predpokladali nadprirodzené schopnosti, by mali byť obetovaní, aby sa uchránila sféra ľudí.

Procesy s čarodejnicami ukázali poveru ako jednu zo skrytých síl, ktorá hýbala zákonodarnými aparátmi spolu s biologickým determinizmom, vedeckým rasizmom a etnocentrizmom. Rosi Braidotti odhaľuje, že počiatky teratológie siahajú až k poverám. Braidotti redefinuje postavu monštra ako

„proces bez stabilného objektu“ (Braidotti 1996, 150), ktorý sa v priebehu histórie pripisoval rôznym stelesneniam a príčinám, ako napríklad ženskej schopnosti vytvoriť – a teda deformovať – život. Panoptiká šokovali publikum vystavovaním čudných tiel z okrajových zón ľudského. Ak použijeme slová R. Braidotti: „Všetci máme telá, ale nie všetky telá sú si rovné. Na niektorých záležitostiach viac ako na iných, úprimne, niektoré sú jednorazové“ (Braidotti 1996, 136). Ľudské telo vo svojej geo-historickej situovanosti predstavuje symbolický text kognitívnych a sociálnych procesov. Ustanovenie diskurzu zvrátenosti (pozri Foucault 1998 [1976]) a z toho vyplývajúce praktiky jej normalizácie ako napríklad nacistická genocída, hon na čarodejnice a zdisciplinovanie materského tela, neodmysliteľné pre vedeckú teratológiu, sú vpísané do genealógie takejto zvrátenosti ako opakujúca sa paradigma ľudskej biedy.^[17]

Aj keď monštrum alebo nadprirodzené predstavujú sociálne a mýtické archetypy, ktoré vyznačujú doménu tela ako takého, mohlo by sa povedať, že ľudská identita sa historicky a teoreticky formovala skrze konštrukciu „Iného“. Zvieratá, androidi, deti, ženy, ľudia inej farby pleti, než je biela^[18], narušovatelia heterosexuality (queers)^[19] atď. menia hranice toho, čo sa považuje za človeka prostredníctvom performatívnych odmietnutí. Rasa je jedným z takýchto kanonických odmietnutí, ako hovorí Yancy:

„Čierne telo bolo historicky označené, disciplinované a materiálne, psychologicky a morálne zapojené v záujme zaistiť existenciu nadradenosti bielej rasy, spolu s iluzórnou konštrukciou bieleho subjektu ako substancie, ktorá obsahuje seba samu a jej existencia nie je závislá od konštrukcie čierneho ako menejcenného“ (Yancy 2008, 1).^[20]

Ak čierne telo fyzicky a symbolicky reprezentovalo pracujúci tieň nevyhnutný na validáciu bielej existencie, ženy v takomto usporiadaní predstavovali telo ako miesto dedičného hriechu. Z hľadiska karteziánskeho rozdelenia sa jednalo o ontológiu metafyzickej bezvýznamnosti. Ako tvrdia Price a Shildrick:

„Za cenu zavádzajúceho zjednodušenia by sa mohlo tvrdiť, že popieranie telesnosti a z toho vyplývajúce vyzdvihovanie ducha značí transhistorickú (transhistorical) túžbu dosiahnuť čistú Inteligibilitu ako najvyššiu formu bytia“ (Price/Shildrick 1999, 2).

Nielen v západných tradíciách symbolická štruktúra tohto dualizmu predstavovala ženu v dvoch zjednodušených javeniach: ako prvotné telo (matka) a zároveň ako sexuálne telo (prostitútka). Na druhej strane norma tela v biologických a medicínskych vedách jednoznačne predstavovala muža. „Žena, na ktorú sa nahliadalo ako na monštruóznou chybu prírody, bola študovaná pre jej odchýlky od mužskej normy“ (Schiebinger 1999, 27). Takéto výskumy neboli ničím iným, než schizofrenickým pokusom vytvoriť symbolické telo s pohlavím, ale bez orgánov a zároveň aj klinické telo s orgánmi, ale bez pohlavia, telo, ktoré by bolo neutrálne – t. j. biele^[21] a mužské.

Ľudia sú vtelení a podobne je to aj s ich myšlienkami, jazykom a fenomenologickým vnímaním. Sedemdesiate roky dvadsiateho storočia predstavovali úsvit kritických prístupov k „neutrálnemu subjektu“. Feministické myslenie, čierni, gejovia a lesby, postkoloniálni teoretici a teoretičky spolu s rôzne zdatnými aktivistami a inými ľuďmi poukázali na zaujatosť konštruovania diskurzu.^[22] Irigaray brilantne použila slovo „Speculum“ na označenie symbolickej ženy predstavovanej v tomto diskurze temný kontinent, nepoznatelné či iracionálne. V sedemdesiatych rokoch boli tiež vytvorené práva zvierat, podľa ktorých sú zvieratá neludskými osobami (non-human persons) a členmi morálneho spoločenstva. V tomto kontexte bol spopularizovaný pojem „speciesizmus“ (speciesism) (pozri Singer 1975), ktorý označuje prax privilegovania ľudí nad ostatnými zvieratami. Ekofeminizmus predstavoval novú vlnu environmentalizmu, založenú na paralelách medzi utláčaním a podriadenosťou žien a prírodou v západných kultúrnych tradíciách (pozri Merchant 1980), kým výskumy spoločností postavených na matriarcháte a kulte Bohyne začali podnecovať archeologický

výskum ako napríklad v prípade Márie Gimbutas (1974). V roku 1970 Shulamith Firestone publikovala *Dialektiku pohlaví* (Dialectic of Sex), ktorá predstavovala filozofický obrat technofóbnych feministických perspektív. Technológia môže otvoriť nové možnosti „oslobodením žien z tyranie reprodukcie“ (pozri Firestone 1970, 221). Firestonevej teória znamenala zrod technofeminizmu. V deväťdesiatych rokoch získava vplyv feministická epistemológia. Vedkyne ako Sandra Harding, Evelyn Fox Keller a teoretičky ako Patricia Hill Collins a Helen Longino prišli s tvrdením, že objektivita je vtelená a situovaná. Povedané slovami D. Haraway: „Feministicky chápaná objektivita znamená jednoducho situované znalosti“ (Haraway 1996, 253). Vedecké pozorovania sa tradične vykonávali zo špecifického sociokultúrneho kontextu, ktorý predstavovali faktory ako biela pleť, západný pôvod, ekonomické výsady, heterosexuality a mužský rod. Technológia a veda nie sú imúnne voči sexistickým, rasistickým a eurocentrickým predsudkom; v ich metódach a praxi je vpísaná ich sociálna konštrukcia.^[23]

Posthumánne telá

Ludia sú vtelení. A čo postľudia?

„V tomto momente inaugurácie doby počítačov sa maže stelesnenie a ‚inteligencia‘ sa stáva skôr objektom formálnej symbolickej manipulácie než konanie vo svete ľudskej existencie (human lifeworld)“ (Hayles 1999, XI).

Pri sledovaní kritiky zmazania telesnosti v dobe počítačov by sme si mohli položiť otázku: bude posthumanistické telo stále určované okrem iného rodom, rasou, vekom, spoločenskou triedou, fyzickým zdravím alebo postihnutím [(dis)ability] a sexualitou? Presnejšie povedané, budú postľudia potrebovať zobrať do úvahy histórie a herstórie (herstories), ktoré určovali historické konfigurácie ľudského tela? Posthumanizmus ako taký sa zrodil z radikálnej dekonštrukcie pojmu „človek“, ktorá začala v sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia ako politický projekt a v deväťdesiatych rokoch daného storočia sa tento projekt zmenil na epistemologický. Posthumanizmus prišiel s a po postmoderne. Aj keď sa tento pojem objavil už v diele *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* (pozri Hassan 1977), v deväťdesiatych rokoch vyrástol z literárnej teórie a do filozofie vstúpil na konci dvadsiateho storočia s dôkladnou kritikou humanizmu a antropocentrizmu (Braidotti 2013). Navyše posthumanizmus označuje nielen akademickú pozíciu, ale aj transhistorickú perspektívu nazerania na človeka.

Hybrid bol súčasťou ľudského kultúrneho dedičstva od začiatku dejín: od figuríny s hlavou leva nájdennej v Hohlenstein Stadel^[24] cez egyptskú sfinxu, Geneshu – hindské božstvo s hlavou slona až po biblického diabla stelesneného hadom v záhrade Eden. Chiméra, maskulínny minotaur a ženská harpia sú len vybranými postavami z pestrej plejády gréckej mytológie. V psychologických, spirituálnych a náboženských oblastiach sú premýšľané alternatívne stelesnenia. Islam má svoj základ v snovej iniciácii – Isra a Mi'raj – nočnej cesty počas ktorej Mohamed vystúpil do neba a hovoril s Bohom –, je rovnako fyzickou ako spirituálnou cestou. Upravené stavy vedomia, tranz-rituály a psychoaktívne substancie tvoria časť šamanistických tradícií v rôznych kultúrach a majú za cieľ dosiahnuť spirituálne sebaopozdvihnutie cez sprostredkované vnímanie fyzického tela. Na jungovské kolektívne nevedomie a paranormálnu aktivitu sa dá pozerať ako na ďalšie vyjadrenia špekulatívnych vtelení. A čo tak virtuálne telá ako súčasné interpretácie našich alter identít? Podľa McLuhanovej definície médií ako „rozšírenia človeka“ (pozri McLuhan 1964) sa online identity chápu ako rozšírenia ja, ako „druhé ja“ (pozri Turkle 1984). V kybernetike avatar značí jednu (z mnohých) grafickú reprezentáciu používateľa, kým jeho etymológia napovedá spojitost s transcendentnom: v Sanskrte „avatar“ predstavuje zjav alebo manifestáciu božstva z neba na zemi a v širšom význame sa do angličtiny prekladá ako „inkarnácia“.

Posthumanizmus rozšírením svojich skúmaní za hranice vedeckého diskurzu a otváraním sa novým typom porozumenia a poznania ponúka pozvanie na inkluzívne teoretické premýšľanie, na

genealogickú relokáciu ľudstva v multiversalite („post-humanizmus“ ako kritika humanizmu, antropocentrizmu a univerzo-centrizmu) a inakosti vo vlastnom ja („posthuman-izmus“ ako poznanie tých aspektov, ktoré sú konštitutívne ľudské, a predsa mimo ľudského chápania). V tomto dvojitom zmysle sa „posthumánne“ stáva kľúčom nielen k prítomnosti a budúcnosti, ale aj k minulosti.^[25]

Posthumanizmus sa radikálne otvára inakosti a šíreniu diverzity, a tým reflektuje alternatívne ľudské vtelenia. Širšie povedané: Vyvinie sa Homo sapiens do množstva poddruhov tak, ako to predpovedá Warwick (1997)? Táto otázka vedie k domnienkam. V blízkej budúcnosti môžu niektorí ľudia presídlieť na iné planéty. Vďaka prirodzenej adaptácii ich DNA môže mutovať. Iní ľudia sa možno radikálne zlúčia s technológiou a strojmi, následkom čoho sa u ich potomkov vyvinú špecifické črty, ktoré nakoniec povedú k druhu nazývanému Homo cyberneticus. Posthumanistické pojednania sa pre svoje postmodernistické korene snažia zohľadniť heslo historia magistra vitae a narušiť antropocentristické perspektívy. Prirodzene, keďže posthumanizmus reflektujú ľudia, táto úloha sa môže ukázať neľahkou. A predsa je táto silná kritika humanizmu kľúčová pre posthumanistické reflexie, pokiaľ táto decentralizácia neskončí sformovaním novej štruktúry, ktorá je prostým obrátením tej starej. Pred viac než storočím Dubois premýšľal o rase takto:

„Aká bude jej funkcia v budúcnosti? Niektoré z veľkých rás dneška – obzvlášť černošská rasa – zjavne nedali civilizácii svoj úplný spirituálny odkaz, ktorého sú schopné“ (Dubois 1897, 11).

Posthumanizmus sa svojím dôrazom na zrozumiteľnú genealógiu ľudstva, ktoré chce zvrhnúť predchádzajúce monopoly sociálnych identít historicky založených na hierarchických taxonómiách tiel, zdá byť blízky spirituálnemu a sociálnemu prebudeniu tak, ako si ho predstavoval Dubois. Stále musíme brať do úvahy všetky ľudské perspektívy, aby sme vyzdvihli diverzifikáciu, a nie sadomasochistické, nové náhľady rozpolteného, ale stále egocentrického, symbolického bieleho muža.^[26]

Transhumanistické telá

Tak ako posthumanizmus vznikol transhumanizmus^[27] ako hnutie s podobnými témami na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov. Avšak tieto hnutia nemajú spoločné korene ani perspektívy (pozri Ferrando 2013). Posthumanizmus vychádza z postmodernizmu, zatiaľ čo transhumanizmus hľadá svoje základy vo vede a technológii, hlavne v skorších úvahách o ľudskej evolúcii.

Transhumanizmus považuje osvietenstvo za jeden zo svojich hlavných zdrojov, a teda nevyvlastňuje racionálny humanizmus. Vlastný koncept posthumánneho sa tu chápe špecificky transhumanistickým spôsobom.

Transhumanizmus chce radikálne rozšíriť ľudské schopnosti radikálnou transformáciou stavu ľudstva pomocou dlhovekej existencie, výskytu a špekulatívnych technológií (napríklad regeneratívnej medicíny, radikálneho predĺženia života, uploadu mysle^[28] a kryoniky). Transhumanizmus naznačuje, že diverzita a mnohosť nahradí koncept existencie v rámci jedného systému, akým je napríklad biologické telo.^[29] Transhumanisti veria, že časom sa ľudia transformujú tak radikálne, že sa stanú „posthumánnymi“. Podľa Kurzweila:

„Stále budeme mať ľudské telá, akurát sa stanú tvarovateľnými projekciami našej inteligencie. [...] V konečnom dôsledku ľudia založení na softvéri ďaleko prekročia limity ľudí tak, ako ich chápeme dnes“ (Kurzweil 2005, 324-325).

Hughes sa vo svojom demokratickom transhumanizme zasadzuje za rovný prístup k technologickým vylepšeniam, ktoré by mohli byť inak prístupné len istým sociopolitickým triedam v závislosti od ich ekonomickej sily, čo v konečnom dôsledku kóduje rasovú a sexuálnu politiku (pozri Hughes 2004).

Max More definuje slobodu tvarovania ako „schopnosť ľubovoľne upraviť telesnú formu používajúc

technológie, ako je chirurgia, genetické inžinierstvo, nanotechnológie, uploading“ (More 1993). Natasha Vita-More pracovala na dizajne posthumánneho tela viac ako desať rokov. Jej projekt je skutočne vizionársky:

„Vďaka tomuto štádiu pokroku sa ľudská prirodzenosť nachádza na križovatke. [...] Spochybňujeme našu ľudskú biológiu a aj samotné chápanie biologickosti“ (Vita-More 2004).

Avšak tabuľka reprezentujúca niektoré rozdiely medzi ľudským telom a Primo Prototypom dvadsiateho prvého storočia je iba časť príbehu. Primo Prototype je „nestarnúce“ s „vymeniteľnými génmi“ a „vylepšeniami“. Oproti tomu je ľudské telo charakterizované „obmedzenou životnosťou“, „dedičnými génmi“ a faktom, že sa okrem iného „opotrebováva“. Rod je označený ako „obmedzujúci“ (v porovnaní s posthumanistickou „menlivosťou“ Primo). Rasa sa nespomína. Vek musí byť prekonaný. Toto telo sa nezdá byť situovaným, nepatrí ani do žiadnej genealógie. Väčšine transhumanistických pojednaní o tele chýba prístup filozofického dekonštruktivismu. Hovoriť o ľudskom stelesnení ako o oblečení, ktoré sa dá ľubovoľne meniť, odhaľuje redukcionistický prístup založený na karteziánskom dualizme tela a mysle. Kladiem tomuto na prvý pohľad „neutrálnemu“ predizajnovaniu tela otázku: ako bude rod historického ľudského tela, jeho histórie a herstórie, ovplyvňovať našu budúcnosť? Telo ako biologický a figuratívny locus sociopolitických interakcií je sotva neutrálné.

Opätovné zdôrazňovanie jeho diskontinuití a rozdielností pomocou fenomenologických pojednaní o vtelených ľuďoch pripraví strategickejši terminus a quo, z ktorého sa bude dať uvidieť prichádzajúce posthumanitné vedy.

Záver

Prezentovanie ontológie ľudského tela ako performatívneho a pluralistického procesu spolu závislého od jeho taxonómií a epistemológií poskytuje teoretické zázemie na špekuláciu o postľudských telách. Avšak táto perspektíva nemusí poskytovať kompletne spektrum možností zobrazenia budúcich vtelení. Na jednej strane koncept „tela“ je ľudský, a teda nevyhnutne antropocentrický. Na strane druhej „človek“ je menlivou etiketou, ktorá sa historicky udržiavala generatívnym preformulovaním symbolického „Iného“. Tento „Iný“ bol popisovaný v rámcoch spesizmu, rasizmu, sexismu, heterosexizmu, etnocentrizmu, triedneho boja, ageizmu, elitizmu, ableizmu a iných -izmov. Navyše, možno je zbytočné používať pojem „post“, ak sa jedná o budúcnosť ľudstva, kým koncepty ako „technológia“ a „nástroje“ sú symbiotickými vzhľadom na biologickú manifestáciu človeka samého, čím sa stiera tradičná hranica medzi prírodou a kultúrou. Pojem „postčloveka“ taktiež odhaľuje skrytú hodnotu v sociálnom porozumení naratívnych reprezentácií poznania. Nielenže implikuje aplikáciu historickej perspektívy na človeka, ale jeho novosť v bežnom diskurze nabáda ľudí premyslieť významy človeka. Ľudské telo vystupuje v rôznych biologických a historických rozdielnostiach, ktoré do seba vzájomne prenikajú, a tak vytvára mnohovýznamnosť. Ľudia sú situovaní. Narodia sa z určitého ženského tela v určitej geopolitickej oblasti ako individuálny zástupcovia jedného z mnohých druhov obývajúcich Zem. Ľudstvo už nie je stredobodom univerza nielen preto, lebo posthumanizmus decentralizoval človeka, ale taktiež preto, lebo univerzum ako také pravdepodobne nemá centrum. Na jednej strane možno žijeme v multiverze^[30], na strane druhej naše vlastné organizmy sú chápané ako zloženiny orgánov a rôznych foriem života.^[31] Všetko je prepojené. Biodiverzita je meradlom zdravia ekosystémov. Zdravie (anglicky health) je etymologicky odvodené od protogermánskeho slova „hælp“ čo znamená „celok“.

Súčasná vedecká a bio-technická diskurzy naznačujú budúcnosť v širšom spektre ľudských vtelení. Navrhujú návrat vedy k mytologickým konceptom v rámci všetko zahŕňajúceho, posthumánneho horizontu. Avšak rovnaké západné tradície, ktoré dnes zvažujú post-vtelenia, v minulosti kultúrne a politicky vnímali telo v pojmoch vylučovania. Koľko úsilia máme venovať minulosti, aby sme uchopili súčasnosť a blízku budúcnosť? Najlepší spôsob, ako predpovedať budúcnosť, je premýšľať

o nich. Predstavovať si telá postľudí je filozofickou a politickou úlohou, zahŕňajúcou ľudskú slobodu.

História ľudského tela je históriami a herstóriami kyborga. Mali by sa na ňu odvolávať nie len súčasní posthumanisti a transhumanisti, ale aj budúce generácie ľudí, post-ľudí a inteligentných strojov sa s ňou budú musieť vyrovnávať, aby dosiahli hlbšie sebazpoznanie.^[32] Popieranie feminizmu, rasových štúdií, postkolonializmu a všetkých pojednaní tých, ktorí boli historicky mimo hegemonických diskurzov poskytne veľmi obmedzený pohľad na človeka a nakoniec bude len ďalším repetitívnym ego tripom vševediaceho, neutrálneho subjektu neschopného podať presnú podobu diverzifikovaného, vyvíjajúceho sa života.^[33] Moja budúcnosť je posthumanistická, ale môj posthumanizmus je založený na súhrnnom, kritickom reflektovaní toho, čo znamená byť človekom.

Literatúra

- Braidotti, R. (1996): Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences. In: Lykke N./ Braidotti R. (eds.): Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace. London: Zed Books, 135-152.
- Braidotti, R. (2013): The Posthuman. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (2004): Undoing Gender. New York: Routledge.
- Clynes M. E./Kline N. S. (1960): Cyborgs and Space. In: Astronautics 14(9), 26-7, 74-6.
- Derrida, J. (2008): The Animal That Therefore I Am. New York: Fordham University Press.
- Du Bois, W.E.B. (1897): The Conservation of Races (The American Negro Academy Occasional Papers, No.2). Washington D. C.: The Academy.
- Ferrando, F. (2013): Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism: Differences and Relations. In: Existenz 8(2), 26-32.
- Firestone, S. (1970): The Dialectics of Sex: The Case for Feminist Revolution. New York: Quill William Morrow.
- Foucault, M. (1970 [1966]): The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. New York: Random House.
- Foucault, M. (1970 [1976]): The History of Sexuality (Vol. 1: The Will to Knowledge). London: Penguin.
- Gehlen, A. (1980 [1957]): Man in the Age of Technology (European Perspectives). New York: Columbia University Press.
- Gimbutas, M. (1974): The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images. Berkeley et al: University of California Press.
- Goldberg, D. T. (1993): Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning. Cambridge (MA): Blackwell Publishers.
- Gould, S. J. (1996): Full House: The Spread of Excellence from Darwin to Plato. New York: Three Rivers Press.
- Green, B. (2011): The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos. New York: Random House.
- Haraway, D. (1996): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Keller, E. F./ Longino H. E. (eds.): Feminism and Science. New York: Oxford University Press, 249-263.
- Harding, S. (1993): The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future. Bloomington et al: Indiana University Press.
- Hassan, I. (1977): Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? In: The Georgia Review 31(4), 830-850.
- Hayles, N. K. (1999): How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics. Chicago et al: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (1977 [1954]): The Question Concerning Technology and Other Essays. New York: Harper Torchbooks.
- Hughes, J. (2004): Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned

Human of the Future. Cambridge(MA): Westview Press.

Huxley, J. (1957): Transhumanism. In: Huxley, J.: New Bottles for New Wine. London: Chatto & Windus, 13-17.

Irigaray, L. (1985 [1974]): Speculum of the Other Woman. New York: Cornell University Press.

Joy, E.A./ Dionne, C. (eds.) (2010): When Did We Become Post/human? In: Postmedieval – A Journal of Medieval Cultural Studies 1(1-2).

Keller, E.F. (2009): Society and Health (Presentation at The Darwin 2009 Festival, Cambridge University). <http://www.coursehero.org/lecture/evelyn-fox-keller-society-andhealth-tue-7-july> (accessed August 3, 2013).

Kete, K. (2002): Animals and Ideology – The Politics of Animal Protection in Europe. In: Rothfels, N. (ed.): Representing Animals. Bloomington et al.: Indiana University Press, 19-34.

Kurzweil, R. (2005): The Singularity is Near – When Humans Transcend Biology. New York: Viking.

Kristeva, J. (1984 [1974]): Revolution in Poetic Language. New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1982 [1980]): Powers of Horror – An Essay on Abjection New York: Columbia University Press.

Latour, B./ Woolgar, S. (1986 [1979]): Laboratory Life – The Social Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press.

Latour, B. (1987): Science In Action – How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Linnaeus, C. (1758): Systema Naturae per Regna Tria Naturae: Secundum Classes, Ordines, Genera, Species, cum Characteribus, Differentiis, Synonymis, Locis – Editio Decima, Reformata. Holmiae: Laurentius Salvius.

McLuhan, M. (1964): Understanding Media – The Extensions of Man. Cambridge(MA) et al.: The MIT Press.

Merchant, C. (1980): The Death of Nature – Women, Ecology, and the Scientific Revolution. New York: Harper Collins.

Moravec, H. (1988): Mind Children – The Future of Robot and Human Intelligence. Cambridge (MA): Harvard University Press.

More, M. (1993): Technological Self-Transformation – Expanding Personal Extropy. In: Extropy #10, 4(2).

Price, J./ Shildrick, M. (eds.) (1999): Feminist Theory and the Body – A Reader. New York: Routledge.

Randall, L. (2005): Warped Passages – Unraveling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions. New York: Harper Collins.

Schiebinger, L. (1999): Theories of Gender and Race. In: Price, J./ Shildrick, M. (eds.): Feminist Theory and the Body – A Reader. New York: Routledge, 21-31.

Schiebinger, L. (2000): Taxonomy for Human Beings. In: Kirkup, G. et al. (eds.): The Gendered Cyborg – A Reader. New York: Routledge, 11-37.

Singer, P. (1975): Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals. New York: New York Review.

Turkle, S. (1984): The Second Self – Computers and the Human Spirit. New York: Simon & Schuster.

Vita-More, N. (2004): The New Genre – Platform Diverse Body / Substrate Autonomous Persons – (e.g. Primo Posthuman) (Presentation at Ciber@RT Conference, Bilbao). <http://www.natasha.cc/paper.htm> (accessed August 3, 2013).

Warwick, K. (1997): The March of the Machines – The Breakthrough in Artificial Intelligence. London: Century.

Warwick, K. (2004): I, Cyborg. Urbana(IL) et al.: University of Illinois Press.

Woese, C. (1998): The Universal Ancestor. In: Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America 95(12), 6854-6859.

Yancy, G. (2008): Black Bodies, White Gazes – The Continuing Significance of Race. Lanham et al: Rowman & Littlefield Publishers.

P o z n á m k y

[1] Použitie slova „uvidíme“ je „poistkou“ proti iluzórnemu naznačeniu, že tento text je akosi neantropocentrický. Podľa feministickej myšlienky situovania sme sa narodili v ľudskom tele, píšeme v ľudskom jazyku a vyjadrujeme ľudskú štruktúru myšlienok pre iných ľudských čitateľov. Zároveň sa však ľudia od seba navzájom radikálne odlišujú ako na sociálnej, politickej, tak aj individuálnej úrovni.

[2] Pojem „kyborg“, vytvorený v roku 1960 Manfieldom Clynesom a Nathanom Klineom, predstavuje bytosť zostavenú ako z biologických, tak umelých častí (pozri Clynes/Kline 1960).

[3] V marci 2002 profesorovi Kevinovi Warwicovi do ľavej paže chirurgicky implantovali zoskupenie stovky elektród (pozri Warwick 2004).

[4] Ešte nemáme dostatok dát, aby sme dokázali u takýchto implantátov predpovedať, aké dlhodobé efekty to bude mať na človeka.

[5] Radšej by sme používali túto geopolitickú charakterizáciu namiesto široko aplikovaného pojmu „Západné spoločnosti“ na dosiahnutie presnejšieho pochopenia globalizovaných (prežívanie lokálnych špecifik v globalizovanom svete) politik.

[6] Pre filozofické pojednanie o zvierati ako homogénnom stroji bez logu od Aristotela po Heideggera, od Descartesa po Kanta, pozri napríklad Derrida (2008).

[7] Tento pojem používam podobne ako Michel Foucault v diele *Archeológia vedenia*: „oblasť poznania, epistéma, v ktorej poznanie (...) predstavuje históriu, ktorá nie je rastúcim pokrokom podľa jej paradigmy, ale skôr okolnosťami možnosti“ (1970 [1966], xxii).

[8] Nemýliť si so slovom „Terra“, čo je latinský preklad pre Zem. V tej dobe sa však Zem ešte nechápala ako planéta.

[9] Všimnime si, že táto hypotéza sa dá postaviť aj na nejednotných základoch (pozri Woese 1998).

[10] Aj keď sa technika čoraz vníma ako externý zdroj, ktorý môže garantovať ľudstvu miesto v post-biologických budúcnostiach, neoddeliteľnosť oblasti ľudského od oblasti technického by mala byť skúmaná nielen ako antropologický (pozri Gehlen 1980 [1957]) a paleontologický problém (pozri Leroi-Gourhan 1943; 1993 [1964]), ale tiež ako problém ontologický (pozri Heidegger 1977 [1954]; Stiegler 1998).

[11] V roku 1758 vyšla desiatá edícia diela *Systema Naturae* (prvá edícia vyšla v r. 1735), ktorá sa považuje za základ modernej biologickej a botanickej taxonómie.

[12] Ľudské mláďatá sú najdlhšie závislé od opatery svojich rodičov zo všetkých druhov v celej zvieracej ríši.

[13] V latinčine „homo“ znamená „muž“ ako „osoba“ alebo „človek“, kým slovo „vir“ označuje pojem „muž“ v protiklade k slovám ako „žena“ či „dieťa“. Toto maskulínne gramatické vyjadrenie odhaľuje sexistický rámec samotnej latinčiny.

[14] V roku 1740 Južná Karolína schválila tzv. *Negro Act*, ktorý zlegalizoval zabíjanie rebelujúcich otrokov.

[15] Aj keď presný počet židovských obetí sa určiť nedá, šesť miliónov je údaj akceptovaný väčšinou autorít.

[16] Tento odhad je problematický. Keďže o vraždách sa neviedli systematické záznamy a veľa existujúcich záznamov sa stratilo, počet úmrtí mohol byť oveľa väčší. Historici tu ešte nedosiahli konsenzus.

[17] Bieda nie je subjektom ani objektom, ale predchádza symbolické usporiadanie (pozri Kristeva 1982).

[18] Pre detailnú reflexiu Iného z hľadiska rasy pozri Goldberg (1993).

[19] Pre kritiku vnímania človeka v queer teórii pozri Butler (2004,2), kde kladie otázku: „Ak mám určitý rod, budem stále považovaná za „človeka“?“

[20] Ďakujem prof. Jean-Marie za to, že ma na tento text upozornil.

[21] Pre viac informácií o úlohe rasy v medicínskom poznaní pozri napríklad Harding (1993).

[22] Neodkazujeme len na foucaultovské použitie daného pojmu ako spôsob konštituovania poznania, spôsobov správania a vzťahov moci (pozri Foucault 1998 [1976]), ale aj na falocentrický logos (pozri

Irigaray 1985 [1974]) a symbolický poriadok (pozri Kristeva 1984).

[23] Pre viac informácii o sociológii vedeckého poznania pozri Latour (1979, 1987).

[24] Ide o najstaršiu zoomorfnú sošku na svete, má okolo tridsaťdva tisíc rokov.

[25] Niektorí autori začali napríklad tvoriť posthumanistické interpretácie Platóna, Danteho, Shakespeara (pozri Joy/Dionne [eds.] 2010).

[26] Táto generická definícia poukazuje hlavne na symbolický subjekt oficiálnych západných diskurzov predpokladajúc, že nie každý stelesnený biely človek v histórii zdieľal tieto schémy.

[27] Pojem zaviedol v roku 1957 biológ Julian Huxley.

[28] Známy tiež ako „celková emulácia mysle“. Upload mysle predstavuje hypotetický proces transferu alebo skopírovania vedomej mysle z mozgu do nebiologického substrátu s onto-epistemologickým rizikom dualizmu a mechanizmu, ktorý taká perspektíva predpokladá.

[29] Stojí za povšimnutie, že transhumanisti si vážia ľudské telo a presadzujú zodpovedný prístup k zdraviu, aby biologické telo vydržalo nažive, kým budú dostupné iné možnosti. Ďakujem Dr. N. Vita-More za jej pripomienky a vyjasnenie tejto témy.

[30] Pre vedecké prinavrátanie a teoretickú reflexiu multiverza pozri napr. Randall (2005). Pre historický pohľad na pojem multiverza od kvantovej fyziky po kozmológiu pozri Greene (2011).

[31] Ľudia majú v sebe desaťkrát viac baktérií ako ľudských buniek. Napriek tomu o „nich“ nepremýšľame ako o „nás“ (Keller 2009).

[32] Moravec vo svojej slávnej štúdii povedal o UI: „Bude v moci nášho umelého potomka, ako aj na jeho úžitok, pamätať si o nás takmer všetko, možno aj detailné procesy individuálnych ľudských myslí.“

[33] Podľa Goulda evolúcia nesmeruje ku komplexnosti, ale k diverzifikácii (Gould 1996).

Z anglického originálu Ferrando, F. (2014): *The Body*. In: Ranish, R./ Sorgner, L. S. (eds.): *Post and transhumanism: an introduction*. Frankfurt Am Moan: Peter Lang preložil Roman Pikulik.

Bc. Roman Pikulik

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: roman.pikulik@tvu.sk

Nikolaj Gavrilovič Černyševskij: od filozofovania k činu

Dmytro Tomakh

Dmytro Tomakh: Nikolaj Gavrilovič Černyševskij: od filozofovania k činu [Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky: From Philosophizing to Action]. In: Ostium, vol. 18, no. 4.



Doba, v ktorej žil Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828 – 1889), hlavne doba, v ktorej vznikali jeho najdôležitejšie filozofické, kritické a literárne práce, patrí v dejinách filozofie do veľmi zvláštneho obdobia. Z hľadiska rozvoja vedeckého poznania môžeme práve v 19. storočí pozorovať dopad osvietenského racionalizmu nielen na filozofické myslenie, ale všeobecne na celkový stav vedy. Zásadne to ovplyvnilo najmä jednotlivé spoločenské disciplíny, ktorých hlavným odlišujúcim znakom od prírodných vied, kotviacom v stave vtedajších predstáv o svete, bol v predchádzajúcom období ich mravno-transcendentálny charakter a ten vyžadoval okrem iného odlišnú metodológiu. Duša človeka sa v nich javila ako hlavný predmet skúmania alebo prinajmenšom ako hlavná premenná, ktorú nemôžeme logicky zaradiť do teoretického systému medzi objekty a procesy nachádzajúce sa a prebiehajúce vo svete súcna. Podobnej myšlienky sa držal aj Kant, no s tým, že niektoré javy bezprostredne súvisiace s dušou považoval za uchopiteľné rozumom a ich poznanie tak čiastočne leží v jeho hraniciach. Tu ako príklad môžeme uviesť Kantovo učenie o mravnosti, kde mravný zákon je božským príkazom, ktorý zároveň tvorí obsah náboženstva, ale popri tom je odhaliteľný rozumom. Táto paradigma členenia vedy síce nekorešponduje s koncepciami francúzskych materialistov, ako napríklad Holbach a Helvétius, ktorí v teórii poznania dávali prednosť rozumu, lebo tie sa snažili aplikovať vedecké metódy na sociálne otázky. No vzhľadom na dynamickú povahu jednotlivca a spoločnosti ich myšlienky zostávali príliš mechanistické, čo už nezodpovedalo progresívnym požiadavkám vedy v 19. storočí.

Oveľa ďalej išiel Hegel, ktorý v rozume videl mysliacu vôľu – prejav objektívneho ducha, teda pohyb ideí, čo umožnilo zaradiť objekt výskumu do vývinového, dialektického procesu. V konečnom dôsledku viera v rozum a jeho schopnosti, sprevádzaná mimoriadnym úspechom prírodných vied,

anticipovala filozofické koncepcie 19. storočia, v ktorých sa život jednotlivca a spoločnosti vnímal ako zákonitý proces, riadený objektívnymi zákonmi prírody. Tak môžeme pozorovať vzostup materializmu vo filozofii a medzi intelektuálmi sa šíriace presvedčenie o tom, že dokonalejšia spoločnosť sa dá vybudovať na základe filozoficko-vedeckého prístupu k nej. V tejto dobe filozofia celkovo objavila v sebe praktickú funkciu a nadšene sa usilovala o jej využitie. Môžeme teda hovoriť o tom, že v 19. storočí, vďaka kombinácii predchádzajúceho skúmania vonkajšieho sveta a vďaka novovekému obratu pozornosti k človeku – cez humanizmus a romantizmus v kultúre – začala prevládať predstava o metodologickej príbuznosti prírodných a spoločenských vied, čo ovplyvnilo aplikáciu filozofických koncepcií pre praktické účely.

V kontexte takýchto filozofických a vedeckých pomerov sa Černyševského filozofické dedičstvo ukazuje byť tým viac pozoruhodné, pretože v jeho prípade sledujeme pokračovanie európskej tradície filozofovania, no vo zvláštnych politických, ekonomických, spoločenských a kultúrnych podmienkach Ruskej ríše. Filozofické uvažovanie v Rusku 19. storočia sa pohybovalo v neliberalizovanom prostredí, čo už samo osebe existenciálne prepájalo filozofické myslenie s reálne prítomnými spoločenskými vzťahmi. Lebo pod obmedzeniami mocenského a právneho charakteru sa vždy skrýva istý svetonázor koncentrujúci v sebe intelektuálne riešenie ontologických a metafyzických otázok. To sa potom prejavuje v skutočnosti prostredníctvom štátnych inštitúcií. Samozrejme, nechceme na tomto mieste jednostranne a jednoznačne riešiť vzťah medzi vedomím a bytím, ale iba poukázať na to, že od zmeny koncepcie bytia závisí zmena predstavy o človeku, ale aj o sociálnom prostredí všeobecne. Svojráznosť Černyševského diela bola teda definovaná nielen dobovou tendenciou k stvárňovaniu filozofických ideí v praxi, ale aj špecifickým rozporom vzniknutým medzi jeho filozofiou a panujúcim svetonázorom, strážiacim starý poriadok. Keďže v Rusku tej doby ešte neexistovali podmienky na rozvíjanie samostatnej, „čistej“ filozofie a najvýznamnejším prostriedkom na reflexiu ideí bola umelecká literatúra, môžeme v Černyševskom pozorovať súčasne filozofa, spisovateľa i literárneho kritika. Profil ruského mysliteľa nám teda umožní v historickej retrospektíve sproblematizovať otázku praktickej funkcie filozofie, ako aj poukázať na to, akú tvár môže prijať filozofia v uzatvorenom a prísne hierarchickom spoločenskom prostredí.

Ku kontextu Černyševského aktivít

Názory a myšlienky mnohých ruských intelektuálov, vrátane Černyševského, vznikli ako reakcia na všeobecnú a stále sa prehľbujúcu krízu v rôznych odvetviach spoločenského života. Zaostalosť Ruska v porovnaní so západnými štátmi bola hlavne podmienená zastaranými právnymi formami regulujúcimi fungovanie rôznych štátnych subsystémov. Kríza sa zvlášť ostro prejavovala v hospodárskom, vzdelávacom a vojenskom sektore. Agrárna výroba značne prevažovala nad priemyselnou, čo môžeme vidieť na pracovných pomeroch tej doby.^[1] V rámci priemyselnej výroby dominovali malý a domáci priemysel nad ťažkým. Nízke tempo ekonomického rastu bolo ovplyvnené nízkou mierou flexibility práce a reforiem v rámci feudálneho systému. Tak sa tento systém a jeho nástroje – pripútanie roľníkov k zemi a ich tesná materiálna závislosť od statkárov, štátu a monarchu (v závislosti od druhu roľníctva)^[2] ukázali ako ekonomicky nefunkčné. Popri tom sa stále zvyšoval počet roľníckych nepokojov a povstaní. Kríza sa natolko prehĺbila, že sa myšlienka riešenia roľníckej otázky dostala do každého stavu. Medzi statkármi a monarchickou administratívou došlo potom k sporu o formu emancipácie: oslobodiť roľníkov s pozemkom alebo nie? Akú výšku výkupného treba stanoviť?^[3]



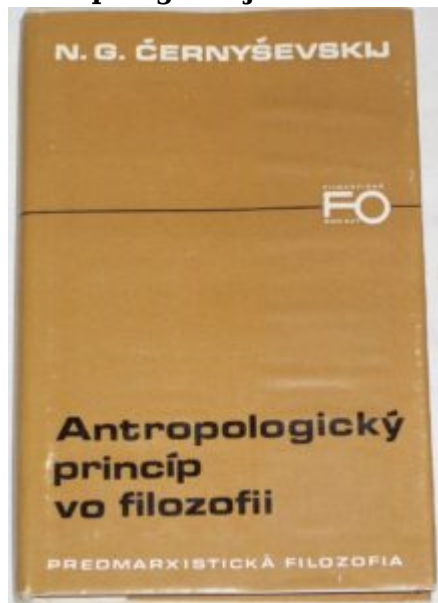
V podobnom kritickom stave sa nachádzalo aj vzdelávanie. V prvej polovici storočia stále platil majetkový a stavovský cenzus, avšak oveľa významnejší problém predstavovalo centralizované postavenie vysokých škôl. V roku 1804 boli pri univerzitách vytvorené cenzúrne výbory, ktoré overovali výskumnú činnosť profesorov v súvislosti s ich lojalitou k štátu a viere. Samostatnosť v rámci vysokých škôl bola teda popieraná byrokratickými organizačnými poriadkami, čo nútilo intelektuálov zjednocovať sa na pôde časopisov, vydavateľstiev alebo tajných krúžkov, ale nie univerzít.[4] V roku 1817 došlo k zjednoteniu ministerstva národnej osvety a ministerstva duchovných záležitostí, čo zakotvilo, resp. upevnilo ideologickú paradigmu. Vedecké výbory museli v dôsledku toho sledovať pravidlo o súlade medzi vedou, vierou a vládou. Na základe toho bolo veľa mysliteľov prenasledovaných a filozofické myslenie všeobecne bolo striktné regulované. Nakoniec došlo až k tomu, že filozofia ako disciplína bola v roku 1850 na univerzitách zakázaná.[5]

Nepriaznivé tendencie v ekonomickom a vzdelávacom systéme mali prirodzene negatívny vplyv aj na vojenský sektor. Práve počas Krymskej vojny (1853 – 1856) sa prejavili všetky spoločenské problémy. Ruská armáda trpela technickou zaostalosťou a nedostatkom kvalifikovaných dôstojníkov. Na pozadí roľníckych nepokojov bola aj Krymská vojna spúšťačom toho, aby privilegované stavy začali uvažovať nad podstatnou reformou spoločenského systému. Výsledkom boli takzvané Reformy Alexandra II.

V takomto prostredí, v hutnej a vzrušujúcej atmosfére, prebiehala Černyševského mladosť a zároveň s tým sa formoval aj jeho svetonázorový systém. Cesta k vzdelaniu sa pre budúceho filozofa otvorila vďaka postaveniu jeho otca, ktorý patril k stavu duchovenstva. Keďže bol vzdelaným a erudovaným mužom, dal svojmu synovi vynikajúce domáce vzdelanie. V 14 rokoch vedel Černyševskij už latinsky, grécky, nemecky, francúzsky aj anglicky. V tom istom období vstupuje do Saratovského teologického seminára, ktorý však nedokončí a po uplynutí troch rokov (v roku 1846) vstúpi na historicko-filologické oddelenie filozofickej fakulty Petrohradskej univerzity. Od predčasného prerušenia štúdia na teologickom seminári tak začína nový míľnik v jeho živote. Od tejto chvíli pôsobí ako „разночинец“ (raznočinec)[6]. Po štúdiu si nachádza prácu učiteľa v kadetskóm zbore a o trochu neskôr sa venuje prekladaniu kníh a písaniu recenzií pre časopisy „Отечественные Записки“ (Domáce poznámky) a „Санкт-Петербургские ведомости“ (Petrohradské vedomosti). V tej dobe sa začína zaoberať nemeckou klasickou filozofiou, najmä Fichtem, Schellingom, Heglom a Feuerbachom. Zároveň sa Černyševského pozornosť obracia na tiesnivú ruskú skutočnosť s tým, že chce nájsť filozofický základ pre možnosť jej budúcej premeny. V roku 1854 ukončuje prácu učiteľa a naplno sa venuje práci v ďalšom časopise – „Современнике“ (Súčasník), z ktorého zároveň chce vytvoriť tribúnu na presadzovanie obrazu revolučnej demokracie. Z tohto dôvodu zapája do časopisu N. A. Dobroľubova, s ktorým zdieľal spoločné predstavy. Nakoniec bol tento časopis dočasne uzatvorený štátnou cenzúrou a sám Černyševskij bol zatknutý. V roku 1864, keď bol vyšetrovaný,

napísal (ezopovskou rečou) svoj najvýznamnejší román „Что делать?“ (Čo robiť?), ktorý „raznočinská“ mládež (ale nielen ona) ručne prepisovala a rozširovala medzi ľuďmi. Dôvodom bola filozofia, skrytá za umeleckou formou, ktorá kritizovala kultúrne, filozofické, politické, sociálne a ekonomické pomery v Rusku. Román bol do konca storočia preložený do poľštiny, srbčiny, maďarčiny, francúzštiny, angličtiny, nemčiny, taliančiny, švédčiny a holandčiny, čo nepochybne svedčí o vplyve a význame tohto mysliteľa. V roku 1864 bol Černyševskij za svoju činnosť odsúdený na 14 rokov katorgy. Krátko po návrate však filozof ochorel na maláriu a v roku 1889 zomrel. Hoci sa vo vyhnanstve Černyševskij snažil vydávať kritické články, ich originalita a vedecká hodnota v dôsledku psychického otrasu už nedosahovala kvalitu jeho predchádzajúcej činnosti.

Antropologická jednota človeka ako východisko



Východiskom Černyševského filozofickej koncepcie, určujúcim intencie ruského mysliteľa v otázkach etiky, estetiky, politiky a práva, bola predstava o jednote ľudskej prirodzenosti. Prichádza k nej na základe zhodnotenia výsledkov a objavov v rámci prírodných vied. V konfrontácii s pozorovaním žalostného postavenia ľudu požadoval N. G. Černyševskij od filozofie pozitívne závery, ktoré by jasne poukazovali na ciele a prostriedky praktickej činnosti. Hľadaniu pozitívnych záverov sa autor venuje na stránkach diela „Антропологический принцип в философии“ (Antropologický princíp vo filozofii), uverejneného v „Súčasníkovi“ v roku 1860. Tu prichádza k odmietnutiu akéhokoľvek druhu dualizmu v ľudskej osobe. Píše, že filozofia vidí v človeku to isté, čo v ňom vidia chémia, fyziológia a medicína, že ak by mal človek okrem svojej skutočnej prirodzenosti ešte inú prirodzenosť, tak tá druhá by sa určite v niečom odhalila a keďže sa v ničom neprejavuje, potom ju ani nemá.^[7] Zjavnou námietkou proti tejto téze je evidencia prítomnosti dvoch protikladných druhov fenoménov v človeku – materiálnych a psychických.^[8] V nepochopení kvalitatívneho rozdielu medzi týmito dvoma druhmi javov vzťahujúcich sa k ľudskej bytosti a v ich nerozlišovaní, spočívala kritika jeho súčasníka, filozofa a teológa P. D. Jurkeviča, čo vyvolalo začiatok polemiky medzi materializmom a idealizmom v ruskom filozofickom diskurze 19. storočia. Z podobných pozícií, v argumentačnej nadväznosti na P. D. Jurkeviča, kritizoval Černyševského aj A. L. Volynskij.^[9] V reakcii na kritiku D. P. Jurkeviča Černyševskij odpovedá, že Jurkevič sa drží starých, neprogresívnych názorov.^[10]

Vo svojej práci Černyševskij očividne zdôrazňuje materialistický rozdiel medzi materiálnymi a psychickými fenoménmi prežívanými človekom. Podľa neho táto odlišnosť poukazuje na komplexnosť organizácie ľudskej bytosti a práve svedčí o tom, čo chápe filozof pod „jednotou ľudskej prirodzenosti“. Černyševskij si je istý v tom, že schopnosť človeka prežívať fenomény rôznej kvality je celkom podmienená jeho fyziologickou štruktúrou tela. Na zdôvodnenie tohto stanoviska sa zase obracia na chémiu a jej posledné vedecké výsledky. Píše, že neexistuje v objektívnom svete žiadny predmet, ktorý by mal iba jednu kvalitu. Napríklad drevo disponuje rastlinnou kvalitou a je horľavé;

lad je tvrdý a blýskavý atď. Medzi týmito kvalitami a spôsobom ich prejavovania neexistuje žiadny logický vzťah, napriek tomu sú spojené v jednom objekte a patria k nemu. Navyše autor dodáva, že môžeme v objekte pozorovať výskyt nových kvalít, keď ho uvedieme do nových chemických procesov – drevo napríklad vo svojom bežnom stave nesvieti, ale keď zrýchlime proces oxidácie, tak sa prejaví aj táto jeho kvalita. A tak je kombinácia úplne heterogénnych vlastností v jednom objekte podľa Černyševského všeobecným zákonom vecí a keďže človek je čo-do svojej štruktúry omnoho zložitejšia substancia, tak nás nemusí znepokojovať fakt prítomnosti psychických a materiálnych kvalít, lebo život človeka je taktiež komplexný chemický proces, ktorý pozorujeme aj v iných objektoch objektívneho sveta.^[11]

Dielo „*Antropologický princíp vo filozofii*“ prezentuje teda materialistický pohľad na človeka, čerpajúci svoju argumentáciu z prírodných vied, ktorý je v otázkach ľudskej bytosti a existencie v protiklade k idealizmu a spiritualizmu. Podľa filozofa človek nemôže existovať mimo organických väzieb s prírodou a jej zákonmi. Keďže človek je súčasťou prírody, ktorú skúmajú prírodné vedy vychádzajúce z pozorovateľných a odhaliteľných zákonov, ktoré v nej prebiehajú, tak aj mravné a spoločenské vedy, predmetom skúmania ktorých je sám človek a jeho život, musia z tohto dôvodu prevziať ich metodológiu v procese hľadania pravdy. Černyševskij však uznáva, že ani prírodné vedy nie sú momentálne na tej úrovni, ktorá by dovolila odhaliť pravdu všetkých možných javov bytia. Platí to tak aj pre vedy o mravoch. Napriek tomu podľa neho povaha výsledkov získaných analýzou častí a javov vysvetlených vedou už postačuje na to, aby svedčila o povahe elementov, síl a zákonov, prebiehajúcich v ešte neúplne známych a neodhalených fenoménoch. Z tohto dôvodu Černyševskij zdôrazňuje v procese hľadania pravdy, rovnako v prírodných a mravných vedách, významnú vedeckú silu tzv. negatívnych záverov. Uvedme príklad. Počas jeho života ľudstvo ešte nedisponovalo technologickým zabezpečením pre komplexný výskum Antarktídy a Arktídy. Filozof teda píše, že síce nevieme hodnoverne vypovedať o formách biologického života v týchto častiach zemegule, môžeme s istotou povedať, že tam nemôžu existovať trópy, bývať ľudia bez hláv atď., lebo povaha vedomostí, ktoré sú nám v plnej šírke známe z oblastí príslušných vied, akými sú geografia, biológia a chémia, nám podobné hypotézy ani nedovolia uviesť.^[12] Čo sa týka mravných alebo spoločenských vied, tak podľa Černyševského jeden z ich najdôležitejších pozitívnych záverov, extrahovaný pomocou metodológie prírodných vied, je odhalenie kauzálnosti ľudských činov a myšlienok. Preto je pozitívne známe, že každý fenomén mravného poriadku vyplýva jeden z druhého a vyplýva z vonkajších okolností rovnako ako pozorované fenomény v objektívnom svete. Negatívny záver teda bude znieť: žiadny čin, akcia alebo myšlienka nie sú uskutočniteľné bez predchádzajúceho vnútorného alebo vonkajšieho vplyvu, a teda aj akýkoľvek predpoklad o výskyte nejakého javu, ktorý nie je vyvolaný predchádzajúcim javom a vonkajšími okolnosťami, bude falošný.^[13] „*Antropologický princíp vo filozofii*“ je teda svojím spôsobom výsledkom Černyševského reflexie myšlienok Hegla a Feuerbacha. Černyševskij vníma prírodu dialektickým spôsobom – zdôrazňuje v nej stret protirečivých fenoménov a produkciu syntéz. Feuerbachov vplyv môžeme vidieť v tom, že sa drží stanoviska, podľa ktorého sa fenomény v prírode a človeku vysvetľujú kontextom a podmienkami, respektíve v materialistickom spôsobe argumentácie.

V rámci tejto časti nám ostáva ešte otázka vplyvu antropologického princípu na epistemológiu ruského filozofa. Dve naturalistické premisy – kauzalita fenoménov v objektívnom svete a predstava o jedinečnosti ľudskej prirodzenosti – poukazujú na to, že v teórii poznania bol Černyševskij materialistickým senzualistom. Pri vzniku vedomia nepochybne musí stáť istá príčina, dôvod, rovnako tak pri akýchkoľvek psychických fenoménoch alebo zážitkoch. Onou príčinou je u Černyševského vnem alebo kombinácie vnemov, ktoré aj formujú podstatu myslenia. Autor píše, že vnem zo svojej podstaty nevyhnutne predpokladá existenciu dvoch prvkov myslenia spojených do jednej myšlienky: po prvé, existenciu vonkajšieho objektu, ktorý vytvára vnem svojím pôsobením; po druhé, bytosť, ktorá cíti, že sa v nej odohráva vnem, teda pôsobenie objektu. Keď človek cíti svoj vnem, cíti teda určitý stav seba samého, a keď je pociťovaný stav objektu, potom je samozrejme

pociťovaný aj samotný objekt.[14] Černyševskij teda uzatvára, že vedomie je ovplyvnené vonkajším bytím. Z tohto dôvodu psychická povaha človeka, spôsob reflexie istých fenoménov, kreovanie hodnôt atď. sú závislé od objektívnych podmienok vnemov. Je však dôležité poznamenať, že Černyševskij neabsolutizuje vnem ako formu poznania a nejde v jeho prípade ani o subjektívny senzualizmus. V článku „Характер человеческого знания“ (Povaha ľudského vedomia) uznáva, že vnemy môžu klamať a že tak robia práve rôzne druhy sofizmov, ktoré sa snažia posilniť subjektívny aspekt vnemu, aby nakoniec priviedli človeka k nelogickému výsledku. Lebo naša schopnosť vnímať má svoje hranice, a keby boli naše zmyslové orgány vnímavejšie a naša myseľ silnejšia, vedeli by sme viac, ako vieme teraz.[15] Zároveň však kritizuje aj stanovisko o „Ding an sich“ (veci o sebe). Hovorí, že predpokladať, že môžeme poznať iba predstavu o veci a nie samu vec, by znamenalo spochybňovať realitu ľudského organizmu. Lebo aj v prípade, ak reálne existujúca vec nekorešponduje s našimi predstavami o nej (čo však Černyševskij spochybňuje a nazýva to modernou formou stredovekej scholastiky), pre nás to nebude nič znamenať, lebo to nezmení funkcionálny význam onej veci a odhalenú logiku jej pôsobenia v súcom svete.[16] Vnem teda v kontexte Černyševského materialistického senzualizmu slúži ako dôkaz existencie vonkajšieho objektu, pretože podľa zákona kauzality niečo musí pôsobiť na toho, kto zažíva vnem, lebo v súlade s filozofiou Feuerbacha, o ktorú sa Černyševskij opiera, samotný fakt subjektívneho prežívania vnemu je objektívny fenomén. Zároveň z toho istého dôvodu vnem je dôkazom existencie človeka a jeho príslušnosti k svetu prírody v celom rozsahu svojej jednoty. Čo sa týka skúmania zákonitostí objektu, jeho logiky a jeho vzťahu s človekom a prírodou, ruský filozof sa jednoznačne drží naturalizmu a splnomocňuje v týchto otázkach rozum. Takýto prístup k riešeniu problematiky vzťahu človeka a bytia je zásadný pre Černyševského filozofické a politické myslenie, a preto ovplyvní jeho myšlienkové koncepcie aj v iných oblastiach filozofie, najmä v etike, estetike a politike.

Rozumný egoizmus alebo spoločenský altruizmus?

Ako už bolo povedané vyššie, svoje etické, estetické a politické názory Černyševskij vyvodzuje zo špecifického chápania vzťahu medzi subjektívnym vedomím a vonkajším prostredím. Tak aj v otázkach mravného správania vidí jeho základ v rozume nachádzajúcom sa pod vplyvom vonkajších faktorov, ktoré dodávajú kombinácie vnemov. Aplikujúc pozitívny záver mravných vied o kauzalite ruský filozof odmieta tvrdenie o človeku ako o dobrej alebo zlej bytosti. Kľúčovú úlohu tu podľa neho hrajú zvyky človeka, výchova spoločenským prostredím a inštitúciami, ktoré majú preňho stály a určujúci charakter. V súlade s touto paradigmou môžeme povedať napríklad to, že konkrétny človek je tesár, lebo spoločenské podmienky vyvolali v ňom zvyk k tomuto druhu práce, ale nemôžeme povedať aj to, že človek ako entita je vo všeobecnosti tesár. Takisto je to aj s pojmami „dobrý“ alebo „zlý“ – sú uplatniteľné iba na konkrétnom človeku, nie na človeku ako takom.[17] Otázka teda je, čo vlastne Černyševskij chápe pod pojmami dobrý a zlý? Tu môžeme vidieť, že sa uberá smerom racionalizácie mravného správania v duchu francúzskych materialistov a anglických utilitaristov – lebo kritériom dobrého správania je užitočnosť, a preto sa odvoláva na *rozumný egoizmus*. Z tohto dôvodu sa človek vo svojej činnosti riadi uvážlivosťou – vzdáva sa menšieho úžitku v prospech väčšieho, ale nemôže pri tom umenšiť úžitok ďalšieho človeka. Dobrý je ten, kto robí dobro pre iných, zlý je ten, kto robí pre iných zlo. Dôležitým prvkom je tu dimenzionálna hierarchia: ak záujmy národa a jednotlivca vstupujú do protirečenia, väčšiu mravnú silu má národný úžitok; takisto všeobecný ľudský úžitok je dôležitejší než úžitok jednotlivého národa.[18] Podľa Černyševského je teda v súlade s rozumným egoizmom povyšovať záujem celku nad záujem časti, čo už je blízko k tradícii myslenia gréckej *polis*, kde dobro celku sa neodlišuje od osobného dobra.

Pozoruhodnými v tomto kontexte sú pre nás úvahy G. V. Plechanova, interpretujúceho Černyševského myšlienky. Ten píše, že Černyševskij v dôsledku nadmerného dôrazu na fyziologické charakteristiky človeka a mozgu používa terminológiu (rozumný egoizmus), ktorá nezodpovedá charakteru samotnej myšlienky filozofa. Plechanov trvá na tom, že v prípade Černyševského je viac korektné hovoriť o vzťahu „*spoločenského egoizmu*“ a „*individuálneho altruizmu*“, keďže

Černyševskij uznáva, že sú to spoločenské podmienky a inštitúcie, čo produkujú mravnú tvár človeka. *Spoločenský egoizmus* ako stála forma spoločenských vzťahov je práve tou podmienkou, resp. zdrojom, bez ktorého je neodmysliteľný *individuálny altruizmus*. Ak k tomu dodáme mravný cieľ spoločnosti –povzbudzovať v jednotlivcoch vedomie spolupatričnosti k celku a orientovať ich na spoločné dobro celku, dostaneme kritérium mravného hodnotenia jednotlivca. Čím viac skutky človeka budú zodpovedať tejto požiadavke, tým viac altruistický je. Čím menej je taký, tým je viac egoistický.[19] Podľa Plechanova podobná formulácia viac zodpovedá duchu Černyševského filozofie, lebo ten používa termín „*rozumný egoizmus*“. Silným faktom v prospech tejto interpretácie sú artikulácie v románe „*Čo robiť?*“, kde postavy vidia svoje *ja* v šťastí iných ľudí, a preto bez váhania obetujú vlastné.[20]

Pre N. G. Černyševského je človek zlý, keď pre vlastný úžitok odoberá šťastie iným ľuďom. Ale napriek tomu to nie je jeho vina, ale jeho trápenie a bieda. Pretože sú to vonkajšie príčiny, čo spôsobili v človeku takéto subjektívne správanie. Domnieva sa, že najväčším zdrojom egoistických, zlých činov je nedostatok prostriedkov na uspokojenie potrieb. Človek robí zlé veci, teda škodí druhým takmer len vtedy, keď je nútený ich o niečo pripraviť, aby nezostal sám bez vecí, ktoré potrebuje. N. G. Černyševskij teda predpokladá, že pri zabezpečení spravodlivejšej distribúcie zdrojov na uspokojenie základných potrieb sa výrazne zvýši stupeň mravnej kvality spoločnosti.[21]

Krásny je život

Už sme spomínali, že pre N. G. Černyševského bola filozofia teoretickou základňou pre praktickú činnosť. Preto aj v estetických názoroch bol ruský filozof odhodlaným odporcom čistej estetiky alebo čistého umenia.[22] Jeho práca „*Эстетическими отношениями искусства к действительности*“ (Estetické vzťahy umenia k realite) je najpodstatnejším dielom o estetike v autorovej tvorbe a tvorila sa súčasne s jeho kritickou a literárnou činnosťou v „*Súčasníkovi*“, kde sa N. G. Černyševskij objavil ako nástupca tej ideovej a kritickej tradície, pri ktorej počiatkoch bol V. G. Belinskij. Táto tradícia prišla so zásadne novým pohľadom na literatúru a umenie vo všeobecnosti. Kľúčový obrat bol viditeľný v predstave, že tvorivá činnosť jednotlivca je objektívny, nie subjektívny proces. Tak V. G. Belinskij ako prvý v literárnej a filozofickej tradícii Ruska vyhlásil, že umenie je neúplné, čiastočné vyjadrenie reality ako všeobecnej idey, podľa ktorej každý umelecký vytvor je čiastočný úryvok z nekonečného priebehu vzájomne prepletených osudov nazývaných život.[23] N. G. Černyševskij tu, rovnako ako aj v iných oblastiach myslenia, používa antropologický princíp a vychádza z naturalistických presvedčení. Uzatvára, že *krásny je život*. Krásna je bytosť, v ktorej vidíme život taký, aký by mal byť podľa našich predstáv; krásny je predmet, ktorý vyjadruje život alebo nám život pripomína. Na rastlinách, píše N. G. Černyševskij, máme radi sviežosť farieb, bohatstvo foriem odhaľujúcich bohatý, svieži život, kým vädnúca rastlina nie je krásna.[24] Navyše, autor zdôrazňuje sociálnu stranu krásneho. Rovnako ako kvality človeka, čo svedčia o jeho mravnej povahe alebo povolani, sú výsledkom istých vonkajších pomerov, v ktorých prebieha život jednotlivca, tak je to aj pri vnímaní krásneho. Vo vedomí roľníka bude krásnou ženou tá, čo má zdravý rumenec, silnú, a preto kyprú postavu. Tieto kvality celkom korešpondujú s predstavou roľníka o dobrom živote, pre ktorý sú potrebné výdatná strava a pravidelná práca. Opačne je to u svetských stavov, v ktorých predstavách o živote niet fyzickej práce, ale hľadanie uspokojenia v silných pocitoch a vášňach, v báloch a intrigách. Z tohto dôvodu bude pre aristokrata obraz krásnej dámy obsahovať štíhlu postavu, bledú tvár a vyžitý výzor, ktorý svedčí o tom, že žena žila plný život podľa svetských predstáv.[25]

Takáto definícia dovolila N. G. Černyševskemu uvažovať o praktickej funkcii umenia a najmä literatúry, ktorej sa v značnej miere venoval aj sám. Život je preňho substanciálnou filozofickou kategóriou. Život alebo skutočnosť umožňujú odhaliť jednotu ľudskej prirodzenosti a taktiež spôsob, ktorým vznikajú v človeku mravné orientácie a formujú sa estetické predstavy o kráse. Z tohto dôvodu aj v otázkach umenia zdôvodňuje podriadenosť krásy životu, resp. skutočnosti. Vychádzajúc

z definície V. G. Belinského,^[26] N. G. Černyševskij uzatvára, že umenie, rovnako ako veda sú abstrahovaním života. V prípade vedy vyčleňujeme časti života do jednotlivých formúl. V prípade umenia taktiež vyčleňujeme jeho jednotlivé časti, ale už do umeleckej formy, v ktorej sa ukazujú podstatné črty nejakého fenoménu života. Vďaka tomu má umenie okrem zobrazovacieho významu ešte zmysel vysvetľovania. U každého výnimočného umelca, ako píše N. G. Černyševskij, môžeme vidieť jeho úsudok nad jednotlivým javom, ktorý popisuje. Keď dejepisec iba zhrňa popis historických udalostí a dát, zostáva v tomto prípade len letopiscom, ale keď ich zároveň vysvetľuje, vynáša úsudok, a tak sa stáva mysliteľom.^[27] To isté platí aj pre umelca.^[28] Je samozrejmé, že N. G. Černyševskij v tomto kontexte dáva dôraz na vysvetlenie a úsudok práve v súvislosti so spoločenskými pomermi. Národná literatúra by mala podľa neho ukazovať pochmúrnú skutočnosť bežného ľudu, trpiaceho pod jarmom statkárov a ťažkých feudálnych povinností, a zároveň ju aj odsudzovať. Kritike starých poriadkov, mravov a hodnôt sa venuje aj sám v literárnej forme – hlavne kvôli cenzúre. Jeho román „*Čo robiť?*“ napísaný už vo väzení nemal sofistikovaný štýl a nevyčnieval špecifickou literárnou formou, ale napriek tomu sa stal významným a populárnym medzi mládežou, ktorá ho prepisovala, politickým pamfletom presadzujúcim spoločenskú víziu.

Socializmus na základe roľníckej komúny

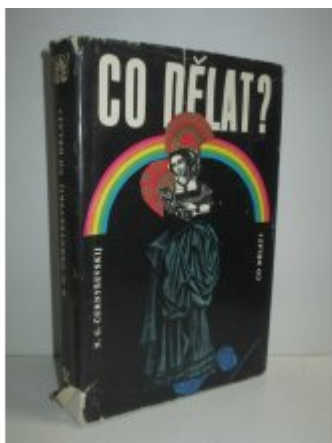
N. G. Černyševskij pozeral na vedu zo spoločenského a mravného hľadiska, teda videl cieľ a zmysel jej existencie v tom, aby slúžila pre dobro ľudí. Aj filozofia ako disciplína, ktorá usmerňuje iné vedy, má rovnaký cieľ. Ten sa podľa N. G. Černyševského prejavuje v poskytovaní teoretických vedomostí na praktické zasahovanie do skutočnosti, a to v mene človeka. Preto je celkom logické, že ruský filozof cez svoj materialisticko-antropologický prístup k riešeniu filozofických otázok nakoniec prichádza k záveru, že pre ruskú spoločnosť budú mať prvoradý význam podstatné politické zmeny, ktoré sa postarajú o dobro čo najväčšieho počtu ľudí v štáte – v súlade s etickým princípom N. G. Černyševského, a budú pri tom filozoficky zdôvodnené. Tak sa filozofia v jeho myslení podriadila politickým cieľom, čo je implicitne vidieť na prístupe k iným filozofickým otázkam. Týmto cieľom bolo uskutočnenie roľníckej revolúcie a nastolenie demokratických spoločenských vzťahov. Tomuto cieľu slúžili literárne, kritické, ekonomické a filozofické články zo „*Súčasníka*“, rovnako ako jeho reálna činnosť – organizácia tajných spolkov a propagácia ideí revolučnej demokracie medzi roľníkmi.

V kontexte takejto myšlienkovvej orientácie je vhodné spomenúť Gustava Špetu, ktorý v svojom diele „*Очерк развития русской философии*“ (Esej o vývoji ruskej filozofie) síce kritizuje podobný stav vecí vo filozofickom diskurze Ruska 19. storočia, ale na druhej strane zase uznáva jeho nevyhnutnosť. Špet píše, že filozofia v Rusku 19. storočia nemala domáce dedičstvo z predchádzajúcich storočí, a preto musela pristúpiť k formovaniu tradície vlastnými silami. V psychologickú reakciu na túto skutočnosť a v kombinácii s formou vtedajšej vlády sa opozičná inteligencia vzhľadom na centralizované a uzatvorené intelektuálne prostredie mohla rozvíjať iba v kontexte popierania štátnej filozofie, pričom zdrojom týchto opozičných myšlienok bola západná filozofia. Bolo veľmi ťažké, aby vznikla nejaká čistá forma filozofie pod tlakom vládnej a revolučnej politiky, takže dokonca v tých prípadoch, kde sa filozofia pokúšala položiť vlastné otázky, do nej aj tak prenikali vplyvy s cudzím obsahom. Tak duchovné prúdy v Rusku, akými boli „*Западничество*“ (Západníctvo) a „*Славянофильство*“ (Slavianofilstvo), boli sfarbené: prvé v liberálno-revolučných farbách, a druhé v konzervatívno-vládných.^[29] Z tohto dôvodu Špet zhodnocuje, že dejiny ruskej filozofie nie sú dejiny vedomostí, ale dejiny o vzťahoch k vedomostiam.^[30]

Spoločným bodom pre všetkých západníkov, ku ktorým patrili aj Černyševskij, bola modernizácia Ruskej ríše smerom k obmedzeniu moci panovníka, likvidácii feudalizmu a rozšíreniu občianskych práv a slobôd. Jedným z hlavných zámerov jeho diela preto bolo zrušenie poddanstva s čo najväčším prospechom pre roľníkov. Filozof odporoval možnosti oslobodenia roľníkov bez pozemku – čo sa v podstate aj stalo v dôsledku roľníckej reformy v roku 1861. Pre Černyševského politické rozhodnutie, ktoré nezohľadňovalo dobro väčšej časti obyvateľstva, nemohlo byť spravodlivé. Je teda

samozrejme, že oslobodenie roľníkov bez prostriedkov na zabezpečenie vlastného blahobytu nemohlo byť vítané, a preto je zrozumiteľná aj kritika vyššie zmienenej reformy.[31] V tomto kontexte je dôležité poznamenať, že Černyševskij videl budúcnosť nielen ruského, ale aj iných národov v realizácii práva na kolektívne užívanie pôdy. Vo svojom článku „О поземельной собственности“ (O majetku pôdy) zdôrazňuje svoje negatívne stanovisko k súkromnému vlastníctvu na základe toho, že neplní v nutnej miere požiadavky národného blahobytu, najmä pre častú redistribúciu pozemkov. Černyševskij píše, že pre úspech poľnohospodárstva je najlepšia tá forma pozemkového vlastníctva, ktorá spája majiteľa a pracovníka v jednej osobe. Zo všetkých foriem vlastníctva sa tomuto ideálu najviac približuje štátny majetok s komunálnym vlastníctvom.[32]

Roľnícka komúna bola podľa Černyševského tou potenciálnou spoločenskou jednotkou, na základe ktorej sa dá prejsť k socialistickému zriadeniu. Východisko tu pre filozofa zase poskytli jeho ontologické myšlienky o jednote človeka a prírody. V článku „Критика философских предубеждений против общинного владения“ (Kritika filozofických predsudkov proti komunálnemu vlastníctvu) kritizuje názor vnímajúci komúnu ako zastaranú, nižšiu formu spoločenských vzťahov. Jeho argumentácia vychádza z normy vývoja (odhalenej Heglom a Schellingom) aplikovateľnej podľa Černyševského na každý objekt bytia. Princíp, ktorý jej zodpovedá, je najvyšší stupeň vývoja podobný začiatku, z ktorého vychádza. Tak plynulé a kvapalné skupenstvo telies je pôvodnou formou bytia, ktorá sa vyvíja potom do pevných telies a následne, pri najvyššom stupni vývoja – v živých vysoko organizovaných organizmoch – zase dochádza k produkovaniu významného množstva plyných a kvapalných telies, ktoré zmizli na strednom stupni vývoja. To isté platí aj pre spoločenské inštitúcie – čím sa stávajú viac komplexnými a nadobúdajú viac kvalít, tým viac pripomínajú pôvodnú formu rozvoja. Černyševskij uvádza príklad so súdom: sudcovia sú najprv všetci ľudia komúny, potom iba niektorí a na modernom vyššom stupni môžeme pozorovať, ako prijíma rozhodnutia porota. Z toho vyplýva, že túto normu vývoja môžeme aplikovať aj na komúnu ako prvý stupeň spoločenskej organizácie.[33]



Komunálne vlastníctvo a komunálna práca majú slúžiť reálnej emancipácii ľudí, kde človek bude žiť a pracovať ako slobodný, v súlade a harmónii so všetkými inými. Práve takýto idylický, utopicko-socialistický obraz vykresľuje filozof ešte ako umelec vo svojom románe „Čo robiť?“. Študent medicíny Lopuchov sa oženil s Verou Pavlovnou – dcérou nízko postaveného úradníka –, aby ju zachránil od prezieravosti jej rodičov, ktorí ju chceli vydať za šľachticu. Spolu vytvárajú vlastnú komúnu, kde sa starajú o svojich pracovníkov a pracujú spolu s nimi.[34] Vplyv románu bol natoľko intenzívny, že ľudia v skutočnosti začali vstupovať do fiktívnych manželstiev a vytvárali dielne podobné komúne v románe.

Záver

Černyševskij žil v dobe, ktorá si žiadala veľké ambície. Európska spoločenská štruktúra zaznávala kvalitatívne zmeny, budovala sa masová spoločnosť a jednotlivé národy smerovali k svojej emancipácii. Nepochybne bola táto obrovská transformácia vyvolená aj novšími filozofickými systémami, z ktorých čerpali vtedajší reformátori a myslitelia novej generácie. Musíme teda uznať,

že Černyševskij bol pokrokovým filozofom z hľadiska uznania neodvratnej potreby reorganizácie starého poriadku, ktorý už nebol schopný zabezpečovať ani ekonomické (materiálne), ani kultúrne (duchovné) požiadavky ľudí. Na druhej strane však riešenia, ktoré ponúkol, sú miestami utopické, občas radikálne a často príliš inštrumentálne a pozitivistické. Černyševského intencie boli podmienené dobovým filozofickým diskurzom a v nemenšej miere aj sociálno-politickým kontextom. To, že filozofia je schopná rúcať dynastie a zakladať nové štátne zriadenia, je známe ešte od čias Francúzskej revolúcie. Rizík praktického uplatňovania filozofických konceptov si bola vedomá aj ruská vláda, ktorá v roku 1850 zakázala prednášať filozofiu na vysokých školách. Dôsledkom nových ontologických koncepcií bol nový pohľad na človeka sprevádzaný vierou v silu rozumu. Ten sa začal v 19. storočí ideologizovať tým, že bol umiestnený do rámca historického myslenia. Dimenzia spoločenskej reality sa už nezdaľa byť večnou a nemennou, ale plne sa rozvíjal jej dynamický charakter, čo spolu s nedávnymi historickými skúsenosťami násilného zásahu do jej premeny v zahraničí (Francúzka revolúcia roku 1789, Španielska revolúcia roku 1820) a doma (Povstanie dekabristov roku 1825) vyvolalo obavy dynastickej moci z filozofie. Progresívne dobové sily v tej či onej miere prispôbovali filozofiu požiadavkám skutočnosti, čo je explicitne viditeľné na pozadí reflexie slobody a rovnosti, a usilovali sa teda o kvalitatívne zmeny. Černyševskij, ktorého najviac trápila sociálno-ekonomická kríza a poľutovaniahodný stav širokých národných mas, sa príležitostne zapojil do tejto paradoxne romanticko-racionalistickej dobovej exaltácie. Na Slovensku sa môžeme stretnúť s podobným fenoménom v obraze Ľudovíta Štúra a jeho prívržencov. Síce jeho východiská, filozofický štýl a závery sa líšili od tých, aké mal Černyševskij, je však medzi nimi jedna podobnosť – obidvaja sa zamerali na praktický čin zdôvodnený filozofiou. Ako slovenský, rovnako aj ruský filozofický diskurz 19. storočia sa pohybovali v uzatvorenom, stavovskom, hierarchickom spoločenskom prostredí absolútnych dynastických štátov. Spolu s prítomnou sociálno-ekonomickou krízou sa formoval zvláštny sémantický a historický kontext nepriaznivý pre čisté filozofovanie mimo praktickej, resp. politickej dimenzie. Preto Černyševského stanoviská, významne podfarbené naturalistickou vedou – o jednote ľudskej prírody, o kauzalite ľudských činov, o sociálnej prírode krásneho a o mravnosti orientovanej na celok – vyvrcholili do koncepcie komunálneho socializmu. Na príklade takých filozofov ako Černyševskij môžeme jasne vidieť, že filozofia nie je len abstraktné reflektovanie vzdialené od skutočnosti, ale zároveň aj to, čo opodstatňuje naše činy, legitimizuje ich z hľadiska dlhodobého cieľa. Ak sa na túto jej kvalitu zabúda alebo, prinajhoršom, ak sa bude potláčať, filozofia si nájde inú cestu a objaví sa následne v neočakávanej podobe, dokonca aj tej v radikalizovanej.

Literatúra

- Strauss L.: *„An Introduction to political philosophy“*, Wayne State University Press, Detroit 1989.
- Белинский В.Г.: *„Литературные мечтания“*, в Собрание сочинений в трех томах, том 1, ОГИЗ, Москва 1948.
- Волынский А.Л.: *„Русские критики. Литературные очерки“*, тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), Санкт-Петербург 1896.
- Гегель Г.: *„Лекции по эстетике“*, Собрание сочинений в XII томах, т. XII, Соцэкгиз, Москва 1938.
- Красиков В.И.: *„Университетская философия в России 19 века: особенности и модель эволюции“*, в Вестник Томского государственного университета; Философия. Социология. Политология. № 3 (7); 2009.
- Никифоров Я.А.: *„Социально-политические взгляды Н. Г. Чернышевского в полемике по вопросу крестьянской реформы 1861 г.“*, Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология, вып. 1.
- Плеханов Г.В.: *„Н.Г. Чернышевский“ (1890)*; в *„Избранные философские произведения“*
- Плеханов Г. В; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958.
- Поляк Г.Б., Маркова А.Н.: *„История мировой экономики“*, Юнити, Москва 2001.
- Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, в: Собрание сочинений в

пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974.

Чернышевский Н.Г.: *„Критика философских предубеждений против общинного владения“*, в: Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2 томах, том I, Мысль, Москва 1986.

Чернышевский Н.Г.: *„Очерки гоголевского периода русской литературы“* в Полное собрание сочинений в пятнадцати томах Том III, ОГИЗ ГИХЛ, Москва 1947.

Чернышевский Н.Г.: *„Полемические красоты“*, в: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 т.; том 7; Государственное издательство художественной литературы, Москва 1950.

Чернышевский Н.Г.: *„Характер человеческого знания“*, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974.

Чернышевский Н.Г.: *„Что делать?“*, в: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения*: Художественная литература Москва 1989.

Чернышевский Н.Г.: *„Эстетические отношения искусства к действительности“*, в: Чернышевский Н. Г.: *Избранные сочинения*: Художественная литература Москва 1989.

Чернышевский Н.Г.: *„О поземельной собственности“*, в: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 томах. Том IV, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1948.

Шпет Г.Г.: *„Очерк развития русской философии“* в *„Русская философия“*, Издательство Уральского университета, Свердловск 1991.

P o z n á m k y

[1] V priebehu storočia sa poľnohospodárstvu venovalo od 94 % do 87 % obyvateľov krajiny.

[2] Rolníctvo v Ruskej ríši 19 stor. sa taktiež dá rozlišovať podľa druhu povinností – na pánske alebo obroku. Hoci postavenie roľníkov platiacich obrok bolo o trochu lepšie, samotná forma feudálneho zneužívania mala negatívny vplyv na všeobecný ekonomický rozvoj krajiny. Bližšie k téme pozri: Поляк Г.Б., Маркова А.Н.: *„История мировой экономики“*, Москва 2001, Юнити, s. 393 – 413.

[3] Bližšie pozri: Плеханов Г. В.: *„Н.Г. Чернышевский“ (1890)*; в *„Избранные философские произведения“* Плеханов Г. В; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958; s. 47 – 78

[4] Красиков В.И.: *„Университетская философия в России 19 века: особенности и модель эволюции“*, в Вестник Томского государственного университета; Философия. Социология. Политология. № 3 (7); 2009; s. 26 – 27.

[5] Шпет Г. Г.: *«Очерк развития русской философии»* в *«Русская философия»*, Издательство Уральского университета, Свердловск 1991, s. 250

[6] V 19. storočí v Rusku: intelektuál, ktorý nepatrí k šľachte, rodáci z iných vrstiev a stavov. Všeobecne k roznočincom patrili ľudia, činnosť ktorých nezapadala do stavovského rámca: deti kňazov, lekárov, kupcov atď., ktoré nepokračovali v činnosti rodičov. Práve z radov tejto vrstvy vzišlo aj veľa ďalších opozičných intelektuálov, ako napr. V. G. Belinskij a N. A. Dobrolubov, a taktiež významní ruskí spisovatelia 19. stor. ako F. M. Dostojevskij, M. P. Pogodin, N. A. Polevoy a N. F. Pavlov.

[7] Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, в: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 467 – 468.

[8] N. G. Černyševskij používa termín *„mravne“*.

[9] Pozri: Волинский А. Л.: *„Русские критики. Литературные очерки“*, тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), Санкт-Петербург 1896, s. 261 – 368.

[10] Pozri: Чернышевский Н. Г.: *„Полемические красоты“*, в: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений В 15 т.; том 7; Государственное издательство художественной литературы, Москва 1950; s. 725 – 726.

[11] Чернышевский Н. Г.: *„Антропологический принцип в философии“*, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 471 – 483, 543.

[12] Tamže: s. 492 – 499.

- [13] Tamže: s. 520 – 521.
- [14] Tamže: s. 569 – 576.
- [15] Чернышевский Н. Г.: „Характер человеческого знания“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 622, 646.
- [16] Tam isto: s. 617 – 659.
- [17] Чернышевский Н. Г.: „Антропологический принцип в философии“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 532 – 533.
- [18] Tamže: s. 589 – 592.
- [19] Плеханов Г. В.: „Н.Г. Чернышевский“ (1909); в „Избранные философские произведения“ Плеханов Г. В.; dielo IV; Издательство социально экономической литературы; Москва 1958; s. 259.
- [20] Tamže: s. 260 – 264; а: Чернышевский Н. Г.: „Что делать?“, в: Чернышевский Н. Г.: Избранные сочинения: Художественная литература Москва 1989: s. 20 – 395.
- [21] Чернышевский Н. Г.: „Антропологический принцип в философии“, в: Чернышевский Н. Г.: Собрание сочинений в пяти томах, том 4; Правда, Огонек, Москва 1974, s. 536 – 542.
- [22] N. G. Černyševskij tak polemizuje z Heglovým názorom, podľa ktorého umenie je vyššie skutočnosti lebo krása sa uskutočňuje práve umením. Pozri: Гегель Г.: „Лекции по эстетике“, Собрание сочинений в XII томах, т. XII, Соцэкгиз, Москва 1938, s. 156.
- [23] Белинский В. Г.: „Литературные мечтания“, в Собрание сочинений в трех томах, том 1, ОГИЗ, Москва 1948, s. 19 – 21.
- [24] Чернышевский Н. Г.: „Эстетические отношения искусства к действительности“, в: Чернышевский Н. Г.: Избранные сочинения: Художественная литература Москва 1989: s. 403, 406.
- [25] Tamže: s. 403 – 406.
- [26] S menom V. G. Belinského je spojený nový medzník literárnej kritiky v Rusku. Jeho kritika prekročila medze samotnej kritiky. Svojím dielom pripravil teoretické predpoklady pre rozvoj národnej literatúry. Keďže zámerom literatúry podľa neho bolo odhalenie života, tak pre národnú literatúru považoval za nevyhnutné odhalenie národného života, rovnako jeho krás a bied, ktoré prežíval. Viac pozri k tomu: Белинский В. Г.: „Литературные мечтания“, в Собрание сочинений в трех томах, том I, ОГИЗ, Москва 1948. N. G. Černyševskij píše, že v ruskej literatúre sa do čias V. G. Belinského hovorilo o predmetoch cudzích ruskému človeku, a po ňom, vďaka jeho kritike, vynikal horlivý záujem o ruský život, odhalenie jeho fenoménov a verejný význam literatúry ako jednej zo síl riadiacej vývin spoločenského a všeobecného života. Pozri: Чернышевский Н. Г.: „Очерки гоголевского периода русской литературы“ в Полное собрание сочинений в пятнадцати томах Том III, ОГИЗ ГИХЛ, Москва 1947.
- [27] Je pozoruhodné, že môžeme vidieť isté paralely medzi myšlienkami N. G. Černyševského a Leo Straussa, ktorý v kontexte významu politickej filozofie hovorí o hodnotových súdoch ako o neodmysliteľnom atribúte spoločenských disciplín. Pozri: Strauss L.: „An Introduction to political philosophy“, Wayne State University Press, Detroit 1989, s. 16.
- [28] Чернышевский Н. Г.: „Эстетические отношения искусства к действительности“, в: Чернышевский Н. Г.: Избранные сочинения: Художественная литература Москва 1989: s. 408 – 409.
- [29] Шпет Г. Г.: «Очерк развития русской философии» в «Русская философия», Издательство Уральского университета, Свердловск 1991, s. 306 – 309.
- [30] Tamže: s. 332.
- [31] Viac k téme pozri: Никифоров Я. А.: „Социально-политические взгляды Н. Г. Чернышевского в полемике по вопросу крестьянской реформы 1861 г.“, Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Социология. Политология, вып. 1.
- [32] Чернышевский Н.Г.: „О поземельной собственности“, в: Чернышевский Н. Г.: Полное собрание сочинений в 15 томах. Том IV, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1948, s. 433 – 434.

[33] Чернышевский Н. Г.: *„Критика философских предубеждений против общинного владения“*, в: Чернышевский Н. Г. Сочинения в 2 томах, том I, Мысль, Москва 1986, s. 610, 620 – 621.

[34] Чернышевский Н. Г.: *„Что деать?“*, в: Чернышевский Н. Г.: Избранные сочинения: Художественная литература Москва 1989: s. 20 – 395.

Bc. Dmytro Tomakh

Katedra politológie

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

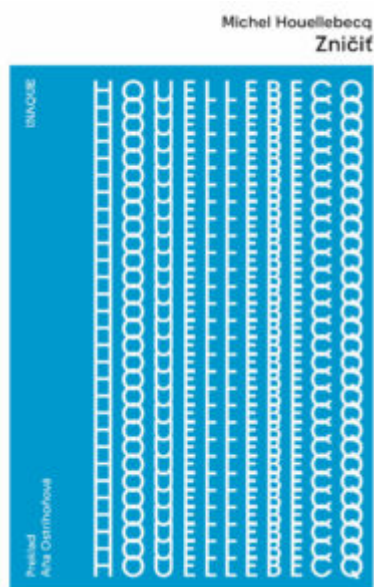
Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: Dmytro.Tomakh@tvu.sk

Prenikavá diagnostika súčasnej spoločnosti pod maskou provokácie Michela Houellebecqa

Marianna Uherková



Marianna Uherková: Prenikavá diagnostika súčasnej spoločnosti pod maskou provokácie Michela Houellebecqa [Michel Houellebecq's penetrating diagnosis of contemporary society under the mask of provocation]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4. (review)

Michel Houellebecq: *Zničiť*. Z francúzskeho originálu *Anéantir* Paríž: Flammarion, 2022. Preložila Aňa Ostrihoňová. Bratislava: Inaque, 2022, 428 s.

Najnovší, ôsmy román *Zničiť* (*Anéantir*) Michela Houellebecqa, súčasného najdiskutovanejšieho francúzskeho románopisca, esejistu a básnika, vyšiel vo Francúzsku 7. 1. 2022 a v slovenskom preklade Ani Ostrihoňovej 20. 9. 2022, len o osem a pol mesiaca neskôr. Spisovateľove celosvetovo úspešné romány sa do slovenčiny prekladajú v rekordne krátkom čase, čo svedčí o tom, že vydavateľstvá čoraz pružnejšie reagujú na overený celosvetový komerčný úspech autorových diel. Nové, rozsiahle (v slovenskom preklade 428-stranové, v origináli 736-stranové) Houellebecqovo románové svedectvo o stave súčasnej civilizácie vyšlo v tomto roku okrem slovenčiny aj v češtine, angličtine, nemčine, taliančine, španielčine a mnohých iných jazykoch.

V románe sa snúbia tri dejové línie odohrávajúce sa súčasne, počas necelého roka. Protagonistom románu a nosnej dejovej línie je Paul Raison, ktorý je typicky houellebecqovskou introvertnou, krehkou a zraniteľnou postavou. Príbeh sa začína mŕtvicou Paulovho otca, agenta francúzskej tajnej služby na dôchodku, po ktorej upadne do kómy a následne sa ocitá v stave telesnej paralýzy a úplnej závislosti. Náhle zhoršenie jeho zdravotného stavu opätovne emočným putom prepojí celú rodinu, ktorá za pomaly umierajúcim otcom pricestuje na francúzsky vidiek do vinárskej oblasti Beaujolais. Druhá dejová línia sa venuje Brunovi Jugeovi, Paulovmu dôverníkovi a francúzskemu ministrovi financií; hrdina je inšpirovaný postavou bývalého ministra financií Bruna Le Maira. Juge kandiduje v

prezidentských voľbách v roku 2027, na konci druhého volebného obdobia Emmanuela Macrona. Tretia dejová línia sa venuje terorizmu ako globálnemu spoločenskému fenoménu a opisuje teroristické útoky na rôznych miestach Európy. Paul objaví v dome svojho otca záhadné dokumenty súvisiace s útokmi, ktorých autorstvo smeruje k skupinám „anarcho-primitivistov“, túžiacich po návrate ľudstva k paleolitu, a „ekofašistov“ so satanistickými vplyvmi. Spisovateľ na jednej strane tieto hnutia ostro satirizuje, no na druhej strane im protagonista Paul ironicky dáva za pravdu v tom, že alternatíva života v súčasnej spoločnosti ovládanej premršteným materializmom nie je podľa neho omnoho lepšia. Napriek vážnosti tém osamelosti, samovraždy, smrti a terorizmu tak Houellebecq ostro kritizuje absurditu a dysfunkcie súčasnej spoločnosti svojím satirickým a situačným humorom, ktorý má v súčasnom kafkovsky zložitom svete oslobodzujúcu moc.

Paul je, ako všetci Houellebecqovi antihrdinovia, cynikom a nihilistom len zdanlivo, keďže pod maskou ľahostajnosti, sarkazmu a odťažitosti čitateľovi postupne odkrýva svoju emočnú krehkosť, zraniteľnosť a hlbokú túžbu po láske. Prostredníctvom priezviska antihrdinu – *raison* v preklade znamená rozum – spisovateľ vyzdvihuje potrebu racionálneho a kritického myslenia v súčasnej spoločnosti, ktorá sa zmieta v iracionalite a konšpiráciách. Francúzsko konca súčasného desaťročia opisuje románopisec prekvapivo a paradoxne na jednej strane ako vzrástajúcu sa veľmoc v priemysle a inováciách, na druhej strane ako krajinu neúspešne zápasiacu s islamským fundamentalizmom, neustále narastajúcou spoločenskou nerovnosťou, nezamestnanosťou, postupným vyludňovaním regiónov a zhoršujúcimi sa ekologickými problémami. Autorova sociologizujúca spisba v tomto kontexte skúma príčiny a následky neustále narastajúcej kultúrno-spoločenskej polarizácie, terorizmu a hybridnej vojny. Spisovateľova tvorba je svojím prenikavým sociologizujúcim pohľadom na súčasný svet 21. storočia veľmi blízka francúzskym realistickým románopiscom 19. storočia, najmä Balzacovi a Zolovi. Čitateľ zároveň v románe rozpozná typicky houellebecqovské rýchle tempo rozprávania, minimalistický a úsečný štýl, pre autora príznačnú britkú satiru súčasnej spoločnosti súvisiacu s prenikavou analýzou súčasných pálčivých spoločenských javov, a to najmä neschopnosti medziludskej komunikácie, vzájomného odcudzenia sa kolegov, priateľov, partnerov a rodín. Osudové sily v príbehu pôsobia predovšetkým v priestore rodinných a partnerských vzťahov, keďže sa román zaoberá témami krehkosti existencie a osamelosti súčasného človeka vo svete bez viery, osobnostnej integrity a zmyslu života, neodvratnosti smrti či potreby znovuzrobenia viery a lásky v súčasnej ateistickej a nihilistickej spoločnosti.

Pre Houellebecqovo románové písanie je charakteristické napätie medzi protikladmi osudovo tragického a komického, až anekdotického, medzi vážnosťou a odľahčenosťou, teda medzi krajnými polohami výkladu sveta i subjektu v ňom. Zároveň vždy ide o spojitú nádobu; podoba vzťahu týchto polôh záleží aj na tom, akú formu pre ich vyjadrenie autor zvolí – či kľúč, ktorým čitateľovi svoj svet odomyká, bude mať absurdno-fantastickú podobu (ako v prípade teroristických útokov a plánov tajných siekt na zničenie západnej civilizácie), či sa rozhodne pre baladické podobenstvo o znovunachádzaní stratenej partnerskej lásky vo vzťahu Paula a Prudence ako iného typu modelovosti, alebo pre mimeticky vecné, modernisticky kontúrované rozprávanie (ako v prípade opisu sterilnosti, normatívnosti a odludštenosti sveta vysokej politiky, kde pôsobí Bruno Juge). Všetky tri vymedzené polohy sa striedajú, ich vzájomné napätie, nastavenie a inverzie sú určujúce pre významové pôsobenie Houellebecqovho diela na čitateľa.

Román oplýva bohatou a komplexnou intertextualitou. Čitateľ nájde odkazy na filozofa Josepha de Maistre, citovanú poéziu romantického básnika Alfreda de Musseta, verše z hry *Horácius* Pierra Corneilla či citácie z knihy novinára Philippa Lançona, znetvoreného v tvári spráškou výstrelom zo samopalov islamských teroristov, ktorí v roku 2015 zaútočili na satirický týždenník *Charlie Hebdo*. Intertextuálnymi odkazmi na myšlienkové a duchovné posolstvo filozofov, spisovateľov, básnikov a zároveň aj metaleptickými alúziami na známe osobnosti súčasného francúzskeho politického, mediálneho a spoločenského života autor ludicky, ironicky a zároveň poeticky stiera hranice medzi

rozprávaným príbehom a skutočnosťou. Čitateľa vzdeláva, kultivuje a podnecuje rozmýšľať v kritickej perspektíve nad súčasnou spoločenskou realitou a fraktúrami našej postmodernej doby.

Autor sa s čitateľom ako obvykle brilantne hrá, nastavuje mu v rámci zápletiiek všetkých troch dejových línií románu mnohoraké pasce, do ktorých sa on rád nechá chytiť, a jeho čitateľské očakávania obracia naruby tým, že ho neustále zavádza a udržiava v napätí prekvapivými dejovými zvratmi. Román totiž spočiatku pôsobí ako geopolitická detektívka hemžiaca sa špiónmi a teroristickými útokmi. Pri postupnom odkrývaní autorovej hybridnej a eklektickej spisby je však čitateľovi jasné, že dielo je predovšetkým krutou a dojímavou rodinnou drámou s melancholickou, lyrickou a baladickou tonalitou. Všetky tri dejové línie sa spájajú práve v hlavnej postave Paula, pričom posledných 130 strán románu dve z nich ustúpia do úzadia a spisovateľ sa venuje výlučne svojmu antihrdinovi. Paulov príbeh nesmeruje k veľkému finále, autor ponecháva koniec otvorený, čím naznačuje ďalší, vlastný život postáv. Zároveň tým vyjadruje úzkostný pocit a existenčný údel človeka v súčasnom svete, nad ktorým sa neustále vznáša všadeprítomná predzvesť civilizačnej apokalypsy.

Houellebecqove postavy sa často ocitajú v zložitých, či až existenciálnych situáciách. Nedeje sa to však len expresívnym jazykom, obrazmi a témami, ale aj postupným navodzovaním hustnúcej atmosféry. To je aj prípad Paula, ktorému v spomínanej záverečnej časti románu ironicky diagnostikujú rakovinu jazyka práve vtedy, keď sa mu podarí emočne opätovne prepojiť s dávno odcudzenou partnerkou Prudence (jej meno v preklade znamená opatrnosť) a vzájomne sa znovu do seba zalúbia. Namiesto života s vyrezaným jazykom si však Paul bez vedomia partnerky volí smrť. Rakovinu jazyka možno vnímať v individuálnej rovine ako alegóriu duševnej rakoviny spočívajúcej v neschopnosti vyjadrovať svoje autentické pocity a emočné potreby, v odcudzení sa človeka sebe samému, svojim ideálom, emóciám, blízkym a svojmu vyššiemu poslaniu v spoločnosti a zároveň v spoločenskej rovine ako symptóm hlbokkej dysfunkčnosti nastavenia súčasnej spoločnosti, ktorá spisovateľov a ich autentické výpovede o jej stave nepočúva, bagatelizuje, znevažuje, alebo sa ich dokonca násilím snaží umlčať (spomeňme len prípad nedávneho napadnutia britského spisovateľa indického pôvodu Salmana Rushdieho, v dôsledku ktorého nevidí na jedno oko). Autor týmto spôsobom podnecuje čitateľa vážne sa zamýšľať nad zmyslom života a dôvodmi, prečo žiť alebo prečo sa života vzdať. Protagonistovo odmietnutie nedôstojného života s vyrezaným jazykom je alegóriou autorského odmietnutia života bez písania a tvorby, života umlčaného umelca, a teda autorskou deklaráciou významu umeleckej slobody a umeleckej tvorby ako bytostne existenciálnej ľudskej potreby, ktorá človeka a spoločnosť zachraňuje a obrodzuje. V dojímavom závere románu, keď Paul prežíva svoje posledné dni, v rozhovore so svojou láskou antihrdina konštatuje: *„Nemyslím si, že bolo v našich silách niečo zmeniť.“* Text pokračuje: *„Zavial ľadový vietor a on si ju k sebe pevnejšie privinul. ‚Nie, miláčik.‘ Pozrela sa mu do očí, trochu sa usmiala, ale na tvári sa jej zalesklo niekoľko slz. ‚To by sme potrebovali nádherné lži.‘“* (s. 424). Nádherné lži možno považovať za Houellebecqovu metaforu literárnej tvorby, z čoho vyplýva autorský postoj spoločenskej angažovanosti vyjadrený samotným aktom románového písania, autorovými nosnými témami a ich inovatívnym spracovaním. Slobodné rozhodnutie jednotlivca a láska napokon nezabránia smrti ani spoločenskému úpadku, no napriek tomu nad nimi triumfujú, tak ako samotná literárna tvorba.

Román uzatvára autorovo poďakovanie, v závere ktorého Houellebecq ironicky konštatuje: *„Práve som dospel k pozitívnemu záveru; je čas, aby som prestal.“* (s. 428). Spisovateľ tak opäť demonštruje svoju marketingovo efektívnu autorskú stratégiu sebaironizácie a ambivalencie a zámerne ponecháva čitateľa v napätí až do publikovania svojho ďalšieho diela.

V kontexte autorsko-čitateľského paktu románového čítania a v rámci peritextu je potrebné poukázať na mimoriadne sebaironický a ambivalentný názov románu. Názvom *Zničiť* spisovateľ ironizuje a relativizuje svoj autorský postoj a nálepku nihilistu, za ktorého ho často literárni kritici v minulosti považovali. Názov je zároveň autorovou marketingovou stratégiou s cieľom vyprovokovať čitateľskú

zvedavosť, vyvolať šok, kontroverziu a pobúrenie. Nihilistického čitateľa však autor príbehom vzdeláva, scitlivuje a presviedča o pravom opaku, o spoločenskom význame a moci tvorby a tvorivosti v literatúre, láske a živote súčasného človeka. Zároveň názov románu súvisí s autorovými existenciálnymi úvahami o úpadku a zániku súčasnej civilizácie a duchovným posolstvom, ktoré po sebe spisovateľ a ľudstvo zanecháva. Verme, že budúce generácie nebudú chcieť Houellebecqove romány zničiť, ale autorskej irónii imperatívu v názve románu porozumejú ako spisovateľovmu urgentnému podnetu k inovatívnej umeleckej tvorbe.

Zo spracovania aktuálnych páľčivých tém v románe *Zničiť* vyplýva, že Michel Houellebecq, často označovaný za nihilistu, je, naopak, spisovateľom výnimočne humanistickým, pričom s každým novým románom je jeho humanizmus čitateľom a kritikom zrejmejší. Svojich antihrdinov Houellebecq používa ako alegóriu ľudského údely v západnej civilizácii 21. storočia. V tomto kontexte je románopisec mimoriadne lucidným a prenikavým pozorovateľom stavu súčasného sveta. Autorovo silné románové svedectvo autenticky vypovedá o predapokalyptickej úzkosti nielen francúzskej spoločnosti, ale celej súčasnej západnej civilizácie, no zároveň o kráse, poézii a hĺbke skrytej v obrodnej moci lásky ako prostriedku individuálnej a civilizačnej záchrany. Možno preto konštatovať, že dielo je vskutku úprimnou a autentickou výpoveďou oslavujúcou individuálnu slobodu, ľudskú dôstojnosť a transformatívnu silu lásky uprostred všadeprítomnej deštrukcie hodnôt v súčasnom svete.

Mgr. Marianna Uherková, M.A.
Katedra romanistiky
Filozofická fakulta Univerzita Komenského
Gondova ulica 2
811 02 Bratislava 1
e-mail: marianna.uherkova@uniba.sk

Akreditačný proces na Slovensku (nielen) na pozadí myšlienok Konrada P. Liessmana

Martin Vašek

Martin Vašek: Akreditačný proces na Slovensku (nielen) na pozadí myšlienok Konrada P. Liessmana [The accreditation process in Slovakia (not only) against the background of Konrad P. Liessman]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

Atmosféra, a tým duch na miestach vzdelania sa rozhodne zmenili.
Konrad Paul Liessmann

Úvod

Atmosféra a duch v slovenskom akademickom prostredí sa zmenili. Na opísanie a charakterizovanie tejto zmeny by bol potrebný väčší priestor, rozsiahlejšia diskusia a štúdia. Diskusiám, analýzam a úvahám týkajúcim sa akademickej sféry sa dlhodobo a intenzívne venujú filozofi u nás a v zahraničí. Za posledné dva roky spomeňme z domáceho prostredia konferenciu s názvom *Deformovaná veda. Od komercializácie k revitalizácii?*, ktorá sa konala 29. 11. 2021 v Bratislave a monografiu *Akademický svet a jeho tradície* (2021), ktorej autorom je E. Višňovský. Z českých publikácií uvedme zborník *Nová vedecká éra? Od byrokratickej komerce ke kreativitě ve veřejném zájmu* (2021, editormi sú M. Hrubec a M. Kopecký). Pokiaľ ide o zahraničie, počet publikovaných prác (nielen od filozofov) je enormný. Za pozornosť určite stojí *Leiden Manifesto for Research Metrics* z roku 2015 pôvodne uverejnený v časopise *Nature*, ktorý má už vlastnú webovú stránku a je preložený do viacerých jazykov, vrátane slovenčiny.^[1] Rovnako podnetný je dokument *Quality Indicators for Research in the Humanities*, ktorý vypracovala *Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences* v roku 2011.^[2]

Konrad P. Liessmann, rakúsky filozof, esejista, vysokoškolský pedagóg, vedec roka 2006 v Rakúsku a držiteľ Ceny mesta Viedeň za humanitné vedy (2014) sa téme vzdelania, nevzdelanosti, ideí a poslania univerzít venuje dlhodobo. Jeho známe publikácie *Teória nevzdelanosti. Omyly spoločnosti vedenia* (2006) a *Hodina duchov. Prax nevzdelanosti. Polemický spis* (2014), ktoré vyšli vo vydavateľstve Academia netreba predstavovať. Zámerom tohto príspevku je pozrieť sa na prebiehajúcu akreditáciu optikou či cez prizmu jeho myšlienok. Pochopiteľne, Liessmanov pohľad je jedným z mnohých, nie je normatívny a kánonický, môže byť považovaný za jednostranný. Možno súhlasiť s českým autorom B. Kartousom, že Liessmanovi musíme dať v mnohom za pravdu. Zároveň mu môžeme vyčítať, že v niektorých prípadoch hovorí iba A a nehovorí B. Taktiež je „otázkou, a autor na ni svým spôsobom rezignuje, existuje-li nějaký lepší reálný svět vzdělávání a vědy, v němž je možné maximálně ctít jak jejich vnitřní povahu, tak jejich různorodost a unikátnost. (...) Autor očekává, že vzbudí diskusi, a jako taková je jeho kniha velmi inspirativním a důležitým impulsem, který pravděpodobně nalezne v českém prostředí mezi řadou humanitních vědců a pedagogů velmi silnou odezvu.“^[3]

Aby pohľad nebol príliš jednostranný a aby boli zohľadnené aj ďalšie súčasné perspektívy, keďže od vydania jeho textov už uplynula určitá doba, budú priblížené aj stanoviská iných autorov a pokúsime sa takýmto spôsobom vstúpiť do diskusie s nimi. Dodajme, že samotná komplexná akreditácia síce

zatiaľ de facto neprebehla, posudzovatelia však už hodnotili napr. návrhy úprav študijných programov.

Rankingy

V súvislosti s hodnotením univerzít a ich rankingov uvádza Liessmann Wittgensteinov výrok „ctížiadostivosť je smrťou myslenia“. Rovnako pripomína, že hodnotenie a zaraďovanie do rebríčkov bolo od začiatku spojené s paradigmou myslenia podnikovej ekonomiky, ktorá má školy a univerzity premeniť na podniky, pričom ich môžeme merať a porovnávať podľa makroekonomických výsledkov. Rakúsky autor nevylučuje, že aj vo sfére vzdelania existovali v minulosti črty súťaže a konkurencie medzi univerzitami. Pripomína však, že táto konkurencia sa týkala odlišných svetonázorových prúdov, metód, modelov a rôznych foriem akademickej kultúry. Bola to takpovediac konkurencia, v ktorej išlo o prístupy k pravde, nie o konkurenciu v zmysle poradia v rebríčkoch. Voči evaluácii a rankingom je pomerne kritický, tvrdí, že slúžia ako skvelá zámienka na krátenie rozpočtov, rušenia inštitútov, študijných odborov a vedeckých pracovísk, a to najmä humanitných vied.^[4]

Pozoruhodné, ale pritom nie prekvapujúce sú Liesmannove slová: „Jakmile člověk ví, co se od něj očekává, očekávání naplní. Má-li se víc publikovat, tak se víc publikuje, má-li se zvýšit *science citation index* a *journal impact factor*, stane sa tak, ať už jakýmkoliv způsobem, má-li se zvýšit počet projektových žádostí, tak se zvýší...“^[5] Tento fenomén možno pozorovať a potvrdiť aj u nás. V správach o vedecko-výskumnej činnosti viaceré univerzity deklarujú vyššie počty výstupov v impaktových periodikách. Voči Liessmanovi by zrejme viacerí namietali, keďže zvýšenie počtu publikácií v uvedených časopisoch sa nepovažuje za negatívny, ale pozitívny jav a znak kvality. Liessmann však mieri k samotnému jadru evaluácie, k tomu, či je naozaj schopná uchopiť alebo dokonca zmerať kvalitu a svojráz vedeckej práce ako takej, celostne, a k tomu, aby takýto spôsob hodnotenia neviedol k strate slobody (slobodnej tvorby a bádania) a k neserióznemu konaniu pedagógov, ktorí sa rôznymi spôsobmi snažia naplniť požadované kritériá. Okrem toho vidí Liessmann problém aj v tom, že konkurujúci si účastníci konania rozhodujú o sebe, o tom, kto je lepší.

Pokiaľ ide o čítanie samotných posudzovaných výstupov, rakúsky filozof tvrdí, že posudzovatelia ich zväčša nečítajú, rozhodujúci je pre nich časopis, v ktorom článok vyšiel a jeho impaktový faktor. Môžeme predpokladať, že podobná situácia je aj na Slovensku, aj keď niektorí hodnotitelia konštatujú, že sa zameriavajú aj na obsah posudzovaných publikačných výstupov a čítajú ich. Liessmannovi by bolo možné opäť oponovať a namietat tým, že pokiaľ publikačný výstup vyjde v renomovanom časopise (alebo vydavateľstve), musel prejsť recenzným konaním, a preto je kvalitný, nevyžaduje nevyhnutne opätovné prečítanie a akoby sekundárne posúdenie. Na najvyššom stupni hodnotenia sú preto štúdie v renomovaných (indexovaných, impaktových) časopisoch (vydavateľstvách) a na druhej strane rebríčka sú štúdie nepublikované v takýchto periodikách, aj keď nemusia byť nekvalitné. Publikácie v iných ako indexovaných časopisoch preto stratili *de iure et de facto* na Slovensku pre akreditáciu význam. Rovnako to platí pre texty v slovenskom jazyku, keďže pre druhý a tretí stupeň štúdia sa vyžaduje dosiahnutie medzinárodnej úrovne, t. j. publikovanie v cudzom jazyku, vrátane zahraničných citácií. Bez zahraničných citácií, ako ukázala prax hodnotenia, je hodnotenie výstupov nižšie. Znamená to, že je nevyhnutné byť citovaný zahraničnými autormi, a to citovaný v databázach WoS a Scopus. V praxi sa ukázalo a potvrdilo, že posudzovatelia pre tretí stupeň štúdia explicitne vyžadujú publikácie v zahraničných renomovaných časopisoch/vydavateľstvách (s evidovanými ohlasmi vo svetových jazykoch) a nie všetky zahraničné univerzitné vydavateľstvá za takéto považujú.^[6]

V súčasnej situácii teda ostáva slovenským vysokoškolským pedagógom, aby popri publikovaní v cudzích jazykoch a v zahraničí z dôvodu evaluácie a internacionalizácie zároveň „ustrážili“ vedeckú terminológiu svojho jazyka a vedecky obohacovali aj vlastnú kultúru, nielen medzinárodný vedecko-akademický priestor. Táto dvojaká úloha je nevyhnutná, pretože okrem medzinárodného rozmeru

musia akademickí pracovníci obhájiť a zdôvodniť význam a účinok svojich výstupov pre domácu spoločensko-hospodársku prax, nie pre zahraničnú. Tu sa otvára nová otázka o prieniku a súčasne diferenciách (resp. aj špecifikách) medzinárodného a domáceho vedeckého kontextu.

Azda zvláštne, či so zveličením a zároveň prekvapujúco vyznievajú v kontexte úsilia o dosiahnutie čo najlepších výsledkov, postavenia v rankingu a špičkových pracovísk slová filozofa R. Gaitu: „Wittgenstein navrhoval, aby se filosofové zdravili mezi sebou slovy ‚Času dost!‘. K přemýšlení a meditování je totiž potřeba čas. Toto přemýšlení se většinou nezhmotní v nějaké brzké publikaci a často si není ani jisté samo sebou – většinou ani není samo o sobě převratné. (...) Důraz na špičkový výzkum podkopává kritickou reflexi, a stejně tak (či ještě očividněji) rozvrací i univerzitní výuku. Dokonce i akademici z těch ‚nejlepších‘ kateder na ‚nejlepších‘ univerzitách vyprodukují jen zřídka práci, kterou čte – než zmizí v propadlišti dějin – kromě několika jejich kolegů i někdo další.“[\[7\]](#)

Slovenský filozof E. Višňovský v súvislosti s hodnotením univerzít, resp. inštitúcií konštatuje: „Samozrejme, otázky ako ‚Čo je dobrá/úspešná/efektívna výskumná organizácia? Podľa čoho ju poznáme? Ako ju vyhodnotíme?‘ sú legitímne (aj keď by im mala predchádzať kľúčová otázka: ‚Ako ju vytvoríme?’). Ak však rozlišujeme medzi hodnotením (evaluáciou) výskumných inštitúcií (organizácií) – teda inštitucionálnym/organizačným hodnotením – a disciplinárnym/odborovým hodnotením, tak hoci druhé je zahrnuté v prvom, vzťah medzi nimi je vzťahom medzi prostriedkom a cieľom. (...) To, pochopiteľne, nie je proti akýmkoľvek systémom akademického hodnotenia. Ide však o to, aby tieto systémy zodpovedali povahe akademickej práce a jej výsledkov.“[\[8\]](#)

Zaiste, nejde o jednoduchý problém, ak by sme uvažovali o vzťahu a „zosúladení“ troch zložiek/faktorov evaluácie – 1. špecifického charakteru (spôsobu) práce humanitných vied, 2. hodnotenia kvality a 3. porovnania a následného zaradenia do rebríčkov. Môžeme sa domnievať, že to nie je úplne nemožné, pričom však „dialektiku“ slobody, kreativity, premýšľania na jednej strane a kvantifikácie, hodnotenia a zaraďovania na strane druhej tým neodstránime a ostane trvalým aspektom či elementom každého hodnotenia, porovnávania a súťaže v humanitných vedách, zvlášť vo filozofii.

Citácie

Ako je známe, v zahraničí je rozvinutá dlhodobá intenzívna diskusia na tému citovania a vzťahu medzi počtom citácií a kvalitou vedeckých výstupov; preto je možné stručne uviesť iba niekoľko príkladov. Pozrime sa na túto problematiku aj z pohľadu iných autorov, keďže Liessmanov pohľad sa môže javiť na viacerých miestach ako príliš jednostranný, aj keď on sám nevyklučuje, že môžu byť korelácie medzi bibliometricky zistenými dátami a kvalitou výskumu.[\[9\]](#) Ak sa zameriame na túto oblasť, vidíme, že ide o samostatnú, široko analyzovanú a spracovanú odbornú tému, zvlášť v dobe enormného nárastu publikácií.

Färber a A. Jatowt napr. v článku *Citation recommendation: approaches and datasets* uverejnenom v časopise *International Journal on Digital Libraries* (Springer) konštatujú, že v dôsledku fenoménu informačného preťaženia vo vede v podobe „tsunami of publications“ sa citovanie vhodných publikácií stáva čoraz väčšou výzvou pre vedecké písanie.[\[10\]](#) Autori zároveň odkazujú na päťsto stranovú monografiu talianskych profesorov R. Todeschiniho a A. Bacciniho *Handbook of Bibliometric Indicators: Quantitative Tools for Studying and Evaluating Research* (Wiley, New York 2016).

Vydavateľstvo Wiley v opise tejto knihy uvádza, že ide o prvého systematického sprievodcu rozrastajúcou sa džungľou citačných indexov a iných bibliometrických ukazovateľov. Rastúce množstvo výskumníkov preto začalo pracovať na novej scientometrickej mašinérii, aby uspokojili vlády, ktoré požadujú nástroje na monitorovanie vedy. Jedna z pozorností autorov bola venovaná

vratkej dištinkcii (*slipery distinction*) medzi výskumnou kvalitou, ktorá je vnútornou vlastnosťou výskumu hodnotenou (posudzovanou) kolegami, a impaktom výskumu, ktorý je vplyvom publikácie na výskumné aktivity iných vedcov a je vyjadrený počtom dosiahnutých citácií. Napriek tomu, že v scientometrickej literatúre boli mnohé ukazovatele vplyvu označené pomocou výrazu „kvalita“, autori konštatujú, že sa v celej knihe snažili zachovať jasné oddelenie týchto dvoch pojmov. Zároveň dúfajú, že táto ich pozornosť bude cenným príspevkom k lepšiemu definovaniu (vymedzeniu) debaty o indikátoroch a ich interpretácii.[\[11\]](#)

Nórski autori D. W. Aksnes a L. Langfeldt z *Nordic Institute for Studies in Innovation, Research and Education* (NIFU) a P. Wouters z *Centre for Science and Technology Studies* (CWTS) z Leiden University v abstrakte svojej štúdie *Citations, Citation Indicators, and Research Quality: An Overview of Basic Concepts and Theories* konštatujú, že citácie sa čoraz častejšie používajú ako indikátory výkonnosti vo výskumnej politike a v rámci výskumného systému. Zvyčajne sa predpokladá, že citácie reflektujú impakt výskumu alebo jeho kvalitu. Aké je odôvodnenie týchto predpokladov a ako citácie súvisia s kvalitou výskumu? Kvalita výskumu je multidimenziálny koncept, v ktorom sa ako kľúčové charakteristiky bežne chápu plauzibilita, hodnovernosť, originalita, vedecká hodnota a spoločenská hodnota. Ich štúdia skúma, ako môžu citácie súvisieť s týmito rôznymi dimenziami kvality výskumu. Citácie odrážajú aspekty súvisiace s vedeckým vplyvom a relevanciou, hoci s dôležitými obmedzeniami. Neexistujú však dôkazy o tom, že citácie odrážajú iné kľúčové rozmery kvality výskumu. Zvýšené používanie indikátorov citovanosti pri hodnotení a financovaní výskumu preto môže znamenať menšiu pozornosť k ďalším dimenziám kvality, akou je solidnosť, plauzibilita, originalita a spoločenská hodnota. V závere odkazujúc na ďalších autorov upozorňujú aj na subjektívny ľudský faktor v hodnotení. Kvalitu je potrebné vnímať ako viacrozmernú kategóriu, ktorú nemožno zachytiť jediným ukazovateľom. To, ktorý rozmer kvality by mal byť prioritný, sa môže líšiť podľa oblasti a poslania.[\[12\]](#) Ich slová potvrdzuje aj prax u nás, keďže niektorí pedagógovia sa stretli so situáciou, keď posudzovatelia viac hodnotili a preferovali počet zahraničných citácií než kvalitu, originalitu a inovatívny prístup autora.

Slovenský filozof E. Višňovský, ktorý sa dlhodobo venuje univerzitnému vzdelávaniu, vede a filozofickej reflexii akademickej situácie na margo tejto témy poznamenáva: „citovanosť (a už vôbec nie sama osebe či ako hlavný ‚ukazovateľ‘) nikdy vo vede nebola, nie je a nemôže byť ‚vedeckým‘ meradlom hodnotenia úrovne a kvality vedeckej práce, a preto je problematická aj ako ukazovateľ pre ekonómov a finančníkov.“ Poznamenáva, že nemožno rovnako hodnotiť intelektuálnu sféru a iné oblasti, najmä oblasť priemyslu. „Ide tu o zásadný konceptuálny omyl a pred filozofiou i sociohumanitnými vedami stojí úloha definovať pojem ‚intelektuálnej produkcie‘.“[\[13\]](#) S Višňovským by sa nesporne stotožnili viacerí univerzitní pedagógovia v tvrdení, že vytvoriť vedecký výsledok, publikovať ho a citovať, sú tri rôzne a samostatné veci. Neznamená to, že autor s mnohými publikáciami a citáciami vytvoril vlastné, originálne a hodnotné vedecké dielo.[\[14\]](#)

Ukazuje sa, že medzi akademikmi, vysokoškolskými pedagógmi, hodnotiteľmi a hodnotenými, nielen u nás, ale aj v zahraničí jestvuje radikálne odlišný pohľad na faktor citovanosti v rámci akreditácie a že toto hľadisko nie je také neproblematické, ako sa na prvý pohľad môže zdať. V každom prípade platí, že citovanosť zahraničnými autormi v databázach WoS a Scopus je pri akreditácii nevyhnutná, vyžadovaná a je jedným z kľúčových kritérií pri udelení alebo neudelení akreditácie, ako sa ukázalo v praxi. Môžeme predpokladať, že hodnotení vysokoškolskí pedagógovia by uvítali podrobnejšie oboznámenie a usmernenia nielen pokiaľ ide o oblasť citovanosti, ale aj o objasnenie vzťahu medzi kvantitatívnym a kvalitatívnym aspektom (a nástrojmi) evaluácie; jednak z dôvodu informovanosti a vlastnej prípravy, ale aj z dôvodu dôsledného naplnenia cieľov akreditácie.[\[15\]](#) Dá sa preto očakávať, že z uvedených príčin bude pôvodných vedeckých prác v slovenčine čoraz viac ubúdať a vysokoškolskí učitelia budú ešte intenzívnejšie ako doteraz presúvať a koncentrovať energiu a čas na vydávanie publikácií v zahraničí práve z akreditačných, finančných a citačných dôvodov (najmä v

snahe „byť citovaný“, a tým „akreditovaný“).

Idey

V známej publikácii *The Tyranny of Metrics* jej autor Jerry Z. Muller uvádza, že výskum a napísanie kvalitnej publikácie môže trvať viac rokov. Ak však systém stimulov odmeňuje rýchlosť a objem produkcie, výsledkom bude pravdepodobne pokles skutočne významných diel. Domnieva sa, že práve k tomu došlo vo Veľkej Británii, v dôsledku hodnotenia výskumu: veľký prúd publikácií, ktoré sú nezaujímavé a nečítané. Tento problém je prítomný v humanitných aj prírodných vedách. Autor zároveň hovorí o nezamýšľaných, ale predvídateľných negatívnych dôsledkoch metrík, a tiež o tom, kedy a ako ich správne používať.^[16] V tejto súvislosti sa otvára viacero otázok, ktoré sa týkajú vzťahu respektíve dopadu uvedených trendov a hodnotení na zmysel a idey univerzity. Inými slovami: nie je možné a správne zamerať sa na scientometrické ukazovatele izolovane, ale vnímať ich v širšom kontexte poslania a úlohy univerzít.

Výraz *universitas*, prvýkrát použitý v jednom pápežskom liste z roku 1208/1209, má „duchovný“ a sociologický význam. Sociologicky znamená jednotu, zoskupenie, združenie vyučujúcich a študentov. Čoskoro nastupuje aj jej druhý význam – *universitas litterarum* ako univerzálny súhrn vied, vyjadrený a zastúpený štyrmi fakultami.^[17] Počet textov venujúcich sa dnešným univerzitám, ich poslaniu, ideám, víziám, evaluácii, budúcnosti a ďalším témam je enormný. Dá sa predpokladať, že vo viacerých textoch by sa prelínala tematika vzťahu medzi univerzitou, politikou a ekonomikou. Dnes už preto nie je možné oddeliť akreditáciu od týchto zložiek.

Položme si otázky: čo sa v priebehu ôsmich storočí na univerzitách „stratilo“ a čo zostalo zachované? Aké sú a aké by mali byť hlavné idey, na ktorých univerzita spočíva? Vychádza akreditačný proces z týchto ideí, zachováva ich a rozvíja? Napr. A. McIntyre tvrdí, že čo sa na súčasných výskumných univerzitách stráca z dohľadu a čo sa signifikantne líši od ich mnohých predchodcov je: po prvé, žiadny veľký zmysel a záujem o skúmanie vzťahov medzi disciplínami a po druhé, žiadne chápanie disciplín ako príspevkov k jednému spoločnému konaniu/iniciatíve (*enterprise*), ktorého hlavným cieľom nie je ekonomický prospech ani kariérny postup študentov, ale skôr úsilie dosiahnuť pre učiteľov a študentov určitý druh spoločného porozumenia. Univerzity sa stali, pravdepodobne nenapraviteľne, roztrieštenými a rozdelenými inštitúciami, ktoré je lepšie premenovať na „multiversity“, ako navrhol Clark Kerr pred takmer päťdesiatimi rokmi.^[18]

Keď sa vrátíme k Liessmannovi, stretneme sa uňho nielen s kritikou evaluácií, akreditácií, porovnávaní, zaradovaní, kvantifikácií a hodnotení v oblasti vzdelávania, ale aj s niekoľkými návrhmi riešenia. Sú formulované vo všeobecnej rovine a môžu byť jeho oponentmi považované za utopické a nerealizovateľné, uskutočniteľné s oveľa menšou pravdepodobnosťou ako aktuálne nastavené evaluačno-akreditačné trendy. Z jeho pohľadu vzdelávacie inštitúty nepotrebujú viac, ale menej reforiem a nepotrebujú hektickosť, ale uvážlivosť, nie tempo, ale stabilitu, nie permanentné zmeny, ale istoty. Kvalitu vzdelávacích zariadení je možné posúdiť aj podľa toho, koľko dovoľujú slobody, rizika, zvedavosti, koľko estetickéj skúsenosti. Na tomto sa bude merať škola budúcnosti, nie na domnelom manažmente kvality, kompetenčne orientovaných obežníkoch a výsledkoch testov. Sloboda, ktorá vytvára podstatu univerzity, sa pre všetkých zúčastnených citelne zmenšila.^[19]

Pokiaľ vzdelanie nechce a nemá byť spochybňované, patrí k nemu aj vedenie o podstate vedy vôbec. „V tomto smyslu by nové pojetí povinného filosofického studia či *studia generale*, ktoré by mělo mít vědecko-teoretické, vědecko-historické a vědecko-filosofické zaměření, bylo prvním krokem k opětovnému získání oné ideje univerzity, která své určení viděla v celku věd, v *universitas litterarum*.“^[20]

Liessmann poukazuje aj na ďalšie dôležité úlohy a poslania univerzity, ktoré sa vytratili. K akademickému vzdelaniu patril aj rozvoj estetickéj a morálnej vnímavosti, kultivácie osobnosti.

Preto je aj naďalej zmysluplné a nevyhnutné spoločenstvo vyučujúcich a študentov. Učiteľia a profesori ukazujú určitý postoj, habitus, správanie, ktoré má väčší účinok a môže osloviť viac, ako tá alebo oná powerpointová prezentácia. Univerzita by mala byť miestom čítania textov, diskusií, cvičení ako reagovať na záplavu informácií a tlak sociálnych sietí. Univerzity je potrebné znovu etablovať na miesta teórie, na „ostrovy“, na ktorých nie sú študenti podrobovaní vonkajšiemu tlaku, ale vnútornej a vonkajšej disciplíne vedy, koncentrácii, duchovnej práci. Takáto univerzita by sa vrátila k svojim európskym koreňom.

Iba krátko dodajme, že v podobnom duchu uvažuje aj spomínaný austrálsky filozof R. Gaita, i keď jeho predstavu by viacerí považovali za nedosiahnuteľnú, nerealistickú a idealistickú. Tvrdí, že pokiaľ dokáže univerzita poskytnúť študentom priestor, ktorý ich ochráni pred tlakom okolitého sveta, pred jeho „svetskosťou“, a pred tlakom, ktorý sa snaží urobiť ich deťmi svojej doby, potom plní svoju primárnu spoločenskú povinnosť. Takýto priestor im umožňuje formovať nové túžby a ideály vo svetle hodnôt, o ktorých predtým nemali ani poňatie alebo ktorým predtým nerozumeli.[\[21\]](#)

Nemožno na tomto mieste nespomenúť znova aspoň stručne E. Višňovského a jeho ideu kreatívnej univerzity. Jeho texty, ako aj texty mnohých ďalších autorov vyrástli zo znepokojenia nad pomermi, v akých pracujú. K akademickej práci vždy patrila istá dávka intelektuálneho „potešenia“ a uspokojenia, intelektuálnej radosti z obsahu a náplne tejto práce. Táto dimenzia v inštrumentalizovanej akademickej kultúre, kde ide o „výsledky“, „kredity“, „výkony“, „výkazy“ nemá miesto. Spoločenské dôsledky nových tendencií, zamýšľané alebo nezamýšľané, sú v niektorých oblastiach kontraproduktívne až tristné – zvlášť v oblasti kultúry a intelektuálneho života, vzdelávania a výskumu. Hypertrofovaná normativizácia sa obracia vo svoj opak – v iracionalitu, miestami až absurditu a najmä de-kreativizáciu, teda decimovanie kreatívneho a intelektuálneho potenciálu. Višňovský v roku 2014 konštatoval, že akademická kultúra a univerzitné vzdelávanie u nás doposiaľ neboli podrobené systematickej vedeckej analýze, na rozdiel od vyspelých krajín. Poukazoval na viaceré negatíva, ktorými bol poznačený diskurz o akademickej sfére na Slovensku za ostatných vyše dvadsať rokov.

Uvedme napokon Višňovského myšlienky týkajúce sa kreatívnej univerzity. Pokiaľ je poslaním a podstatou univerzity intelektuálna a duchovná tvorba ako súčasť spoločného bohatstva, tak rozhodujúcou inštitucionálnou formou pre „bytie univerzity“ bude tá, ktorá jej zabezpečí tvorivosť ducha. Tvorivosť je podstatou akademickeho života a práce a univerzita by mala vytvárať podmienky pre rozvoj kreativity vo vede a vzdelávaní. „Tvorivosť sa nedá naoktrojovať, prikázať, vynútiť, ani vykázať v evidencii. Nedá sa falšovať, ani hrať na tvorivosť. Tvorivosť možno iba podnecovať a kultivovať. Univerzita budúcnosti, ak bude existovať, by mala byť slobodná a tvorivá inštitúcia, prinášajúca vklad do spoločenského bohatstva, ktorý sa nedá merať iba materiálnymi efektmi (a ani by to nemalo byť potrebné).“[\[22\]](#)

Záver

Prebiehajúcu akreditáciu možno považovať za reformu, resp. reformnú, keďže re-formuje pôvodne nastavené normy a pravidlá. Aj reforma však môže mať svoje úskalía. Liessmann ukazuje, že môže viesť k následným problémom, ktoré vytvoria potrebu dodatočnej reformy. V tomto bode je s ním možné súhlasiť. Neznamená to, že reforma, jej priebeh a dôsledky sú vždy bez ťažkostí. Konkrétne príklady nie je potrebné uvádzať, je ich viacero, jedným z kľúčových problémov je objektívnosť a transparentnosť hodnotenia. Taktiež nie je celkom jasné, ako akreditácia súvisí, či presnejšie má vplyv na kvalitu vysokoškolského vzdelávania.[\[23\]](#) Univerzitní pedagógovia konkrétne problémy poznajú, stretli sa s nimi a budú ďalej stretávať. Problémy však možno považovať za prirodzenú súčasť určitého procesu. Reakcie pedagógov a pracovísk sú rôzne. Od snahy o nápravu, apel na kompetentných cez stratu motivácie až po rezignáciu a odchod zo školstva. V rozhovoroch a v komunikácii niektorí pedagógovia konštatujú: „systémy a štandardy môžu narážať na limity ľudskej osoby. Nikde sa nemeria impakt, aký má tlak na pedagógov, ktorým zhaňanie čiarok nedáva

zmysel a sú frustrovaní“ alebo „veľmi to obmedzuje moju kreativitu a čas“. [24] Problémom však nie sú iba problémy samotné, ale aj ich neriešenie. A dôvody neriešenia problémov sú opäť rôznorodé. Očakáva a predpokladá sa iniciatíva všetkých zainteresovaných strán, aby sa vzniknuté problémy pokúšali riešiť.

Zakončíme myšlienkou rakúskeho filozofa a vedca. Liessmann v súvislosti s budúcnosťou univerzít, ich slobodou a jednotou bádania a učenia poznamenáva, že by sa muselo zastaviť niekoľko trendov a vývojov z posledných rokov a uberať sa iným smerom. „Interní kontrolní tlak by musel byť uvoľnen, fetišizácia rankingů, pátrání po prostředcích z třetích zdrojů a kvantifikačních postupech měření zabržděno (...) Nemusí se všechno plánovat, kontrolovat a vyhodnocovat, skutečné výsledky vědeckého výzkumu a učení nebude nikdy možné úplně předpovídat nebo zachycovat v ukazatelích, a tak je to také dobře. (...) Věda žije v učení a bádání ze zvědavosti a zvědavost se může rozvinout a osvědčit jen tam, kde se umí počítat a pracovat s neočekávaným, s neplánovaným, otevřeným a překvapivým. Rozvoj novověké vědy dostatečně ukázal, že svoboda i tam, kde ji ten či onen může zneužít, rozvíjí pod čarou více kreativního potenciálu než jakákoli i dobře míněná politika předem daných údajů, směrnic, růstu efektivity a evaluace.“ [25]

Slovenské vysoké školstvo sa vydalo cestou vyhodnocovania a porovnávania, súťaže a konkurenčných tendencií. Ostáva nám všetkým spoločne prejsť po tejto ceste dôsledne a profesionálne, s prevzatím všetkých dôsledkov, pozitívnych i negatívnych. Jednotlivci musia túto cestu rešpektovať, aj keď sa s ňou nemusia stotožňovať a vidia jej viaceré nedostatky, tak ich opísal Konrad P. Liessmann, iní autori a potvrdila prax. Na záver predsa len jednu otázku: „Nemalo by byť účelom hodnotenia zlepšenie, náprava chýb, odstránenie nedostatkov, riešenie problémov a najmä zmena výskumných a manažérskych praktík?“ [26]

L i t e r a t ú r a

AKSNES, W. D., LANGFELDT, L., WOUTERS, P.: Citations, Citation Indicators, and Research Quality: An Overview of Basic Concepts and Theories. *SAGE Open* 9 (1), 2019, 1 - 17. DOI: <https://doi.org/10.1177/2158244019829575>

DEMKO, M.: Nové akreditačné štandardy: Zodpovednosť za kvalitu nesie vnútorné prostredie školy. In:

<https://www.truni.sk/news/nove-akreditacne-standardy-zodpovednost-za-kvalitu-nesie-vnutorne-prostredie-skoly>, 2020.

FÄRBER, M., JATOWT, A.: Citation recommendation: approaches and datasets. *International Journal on Digital Libraries* volume 21, 2020, s. 375 - 405. <https://link.springer.com/article/10.1007/s00799-020-00288-2>

GAITA, R.: Kallikleova výzva. In: Jirsa, J. (ed.): *Idea university*. Praha: Academia, 2015, s. 122 - 135.

HICKS, D., WOUTERS, P., WALTMAN, L., de RIJCKE, S., RAFOLS, I.: Bibliometrics: The Leiden Manifesto for research metrics. *Nature*, 520, 2015, s. 429 - 431.

HRUBEC, M., Kopecký, M. (eds.): *Nová vědecká éra? Od byrokratické komerce ke kreativitě ve veřejném zájmu*. Praha: Epocha, 2021.

KARTOUS, B.: Liessmann, Konrad Paul. Teorie nevzdělanosti: omyly společnosti vědění. [online] Dostupné na:

<https://www.ilitadura.cz/Clanek/24281/liessmann-konrad-paul-teorie-nevzdelanosti-omyly-spolecnosti-vedeni>, 2009. (Navštívené: 9.7.2022).

LISSMANN, P. K.: *Hodina duchů. Praxe nevzdělanosti. Polemický spis*. Praha: Academia, 2015.

LISSMANN, P. K.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia, 2009.

MACINTYRE, A.: *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.

MULLER, J. Z.: *The Tyranny of Metrics*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2018.

PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský*. Praha: Vyšehrad, 1997.

TODESCHINI, R., BACCINI, A.: *Handbook of Bibliometric Indicators: Quantitative Tools for Studying and Evaluating Research*. New York: Wiley, 2016.

VIŠŇOVSKÝ, E.: Idea kreatívnej univerzity: prečo univerzita nie je fabrika, biznis ani úrad? In: VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita versus hodnoty*. Bratislava: Iris, 2014, s. 32 – 48.

VIŠŇOVSKÝ, E.: *Akademický svet a jeho tradície*. Bratislava: VEDA, 2021.

VIŠŇOVSKÝ, E.: Akademická produkcia poznania a jej hodnotenie. In: Hrubec, M., Kopecký, M. (eds.) (2021): *Nová vědecká éra? Od byrokratické komerce ke kreativě ve veřejném zájmu*. Praha: Epoque, 2021, s. 14 – 25.

P o z n á m k y

[1] HICKS, D., WOUTERS, P., WALTMAN, L., de RIJCKE, S., RAFOLS, I.: Bibliometrics: The Leiden Manifesto for research metrics. In: *Nature*, 520, 2015, s. 429 – 431, <http://www.leidenmanifesto.org/>.

[2] https://www.qs.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/d_qualitaetssicherung/Dateidownloads/Quality_Indicators_for_research_in_the_Humanities.pdf

[3] KARTOUS, B.: Liessmann, Konrád Paul. Teorie nevzdělanosti: omyly společnosti vědění. 2009. [online] Dostupné na:

<https://www.ilitatura.cz/Clanek/24281/liessmann-konrad-paul-teorie-nevzdelanosti-omyly-spolecnosti-vedeni> (Navštívené: 9. 7. 2022).

[4] LIESSMANN, P. K.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia 2009, s. 56 – 61.

[5] Tamže, s. 68.

[6] Pedagogovia však nemajú k dispozícii oficiálny zoznam renomovaných vydavateľstiev, ako aj predátorských vydavateľstiev a časopisov.

[7] GAITA, R.: Kallikleova výzva. In: Jirsa, J. (ed.): *Idea university*. Praha: Academia, 2015, s. 126.

[8] VIŠŇOVSKÝ, E.: Akademická produkcia poznania a jej hodnotenie. In: Hrubec, M., Kopecký, M. (eds.): *Nová vědecká éra? Od byrokratické komerce ke kreativě ve veřejném zájmu*. Praha: Epoque, 2021, s. 24.

[9] LIESSMANN, P. K.: *Hodina duchů. Praxe nevzdělanosti. Polemický spis*. Praha: Academia 2015, s. 114.

[10] FÄRBER, M., JATOWT, A.: Citation recommendation: approaches and datasets. In: *International Journal on Digital Libraries volume 21*, 2020, s. 375 – 405.

[11] TODESCHINI, R., BACCINI, A.: *Handbook of Bibliometric Indicators: Quantitative Tools for Studying and Evaluating Research*. New York: Wiley, 2016, XXIII.

[12] AKSNES, W. D., LANGFELDT, L., WOUTERS, P.: Citations, Citation Indicators, and Research Quality: An Overview of Basic Concepts and Theories. *SAGE Open* 9 (1), 2019, 1 – 17.

[13] VIŠŇOVSKÝ, E.: Idea kreatívnej univerzity: prečo univerzita nie je fabrika, biznis ani úrad? In: VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): *Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita versus hodnoty*. Bratislava: Iris, 2014, s. 44.

[14] VIŠŇOVSKÝ, E.: Akademická produkcia poznania a jej hodnotenie, c. d., s. 22 – 23.

[15] Nie je jasné, či sa pri hodnotení rozlišuje kategória, resp. typ citácie, jej „váha“ a význam pre citujúci text.

[16] MULLER, J. Z.: *The Tyranny of Metrics*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2018, s. 79, 169 – 185.

[17] PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 59 – 60.

[18] MACINTYRE, A.: *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009, s. 173 – 176.

[19] LIESSMANN, P. K.: *Hodina duchů. Praxe nevzdělanosti. Polemický spis*, c. d., s. 25, 97.

[20] Tamže, s. 119.

[21] GAITA, R.: Kallikleova výzva, c. d., s. 134 – 135.

[22] VIŠŇOVSKÝ, E.: Idea kreatívnej univerzity: prečo univerzita nie je fabrika, biznis ani úrad?, c. d., s. 45.

[23] V roku 2020 rektor Trnavskej univerzity uviedol: „To, čo zatiaľ zo štandardov nevieme ‚odčítať‘, je spôsob, ako skutočne hodnotiť kvalitu učiteľa. Parametre, s ktorými sa doteraz pracuje, orientujú pozornosť na ve-deckovýskumnú činnosť a jej výsledky. Nie je však pravidlom, že výborný vedec je súčasne aj výborným učiteľom. Uvidíme, ako sa s tým naše prostredie vysporiada. Podstatná pre celý proces bude aj podoba metodiky na vyhodnocovanie plnenia štandardov, ktorá sa teraz začína pripomienkovať a je predčasné ju komentovať.“

<https://www.truni.sk/news/nove-akreditacne-standardy-zodpovednost-za-kvalitu-nesie-vnutorne-prostredie-skoly>

[24] Pedagógovia tiež konštatujú, že nielenže úplne nechápu význam akreditačných kritérií, ale nie je nikdy jasné, podľa akých kritérií budú posudzovaní v ďalšej akreditácii, pre ktorú pripravujú publikácie od r. 2022. Všetko sa môže meniť, môže prísť opäť iná reforma, iné nastavenie závažnosti publikácií. Namiesto vylepšovania toho, čo tu je, sa stretajú s radikálnymi zmenami, dôsledky ktorých musia znášať. Pravidlá je veľmi dôležité poznať vopred.

[25] LIESSMANN, P. K.: *Hodina duchů. Praxe nevzdělanosti. Polemický spis*, c. d., s. 121 – 122.

[26] VIŠŇOVSKÝ, E.: Akademická produkcia poznania a jej hodnotenie, c. d., s. 25.

Martin Vašek

Katedra filozofie a politológie

Filozofická fakulta UKF

Hodžova 1

94974 Nitra

e-mail: mvasek@ukf.sk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7326-0047>

„Zostať doma“ ako spoločenské heslo a nový rozmer priestorov

Romana Javorčeková

Romana Javorčeková: „Zostať doma“ ako spoločenské heslo a nový rozmer priestorov [„Staying at home“ as a social motto and a new dimension of space]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

At the time of the first wave of the new coronavirus pandemic, the slogan „Stay at home“ took hold in society. The meaning was a warning, a reminder, a piece of advice, a new way of life that resulted from caution and responsibility to self and others, but also a command. This paper examines what significant anthropological changes that culminated in this period were expressed by a simple slogan. At a time when being connected to the internet and going online plays a crucial role in one's life, we need to re-question what is private and public space. In our paper, the film by the Slovak director Barbora Sliepková, *Čiary*, plays an important role, inspiring us to reflect on what it means to be at home. We develop the film images further so that, based on the analysis of human faces and their various depictions, we come to the conclusion that what is important in distinguishing private and public space is the temporal dimension in addition to the spatial localization.

Keywords: private space, stay at home, public space, online space, film *Čiary*, anthropology

Kampaň „Zostaňte doma“ spustili Rozhlas a televízia Slovenska v apríli roku 2020. Podobné výzvy boli prostredníctvom médií šírené aj v iných krajinách západného sveta, pričom vychádzali z odporúčaní odborníkov, ale aj zo skúseností z mesiacov, ktoré tejto skúsenosti predchádzali. Zostať doma sa v tom období chápalo ako zostať vo svojom byte, dome, ubytovni atď., teda na mieste, kde človek žije sám alebo so svojimi najbližšími, tam, kde sám alebo spoločne jedia, oddychujú, spia a majú svoj hygienický priestor. Zároveň tam majú k dispozícii veci, ktoré takmer každodenne využívajú, cítia tam istotu a bezpečie. Aj keď je súkromný priestor každého človeka iný, charakterizujú ho vlastnosti, ktoré platia všeobecne.

Súkromným priestorom označujeme rôzne veľký priestor, ktorý sa rozprestiera priamo na zemi, vo výške, prípadne v zemi, môže byť ohraňovaný stenou, múrom, oknami, dverami a zvrchu je chránený strechou. Do istej miery sa na súkromný priestor vzťahuje otázka vlastníctva, pretože byť vo svojom súkromí alebo doma znamená často byť na kúsku zeme, ktorý človek vlastní, a teda si ho môže naplno prispôbovať svojim potrebám.^[1] Všetko, čo sa tu deje, je skryté pred pohľadom druhých. Zatiaľ čo kúsok zeme, miesto, kde sa človek vracia, keď hovorí, že ide domov, vlastníť môže, domov ako spoločnú sféru ľudí, ktorí majú medzi sebou dôverné puto, vlastníť nemôže. Domov je totiž mimo priestorových a časových súradníc a je to spoločná sféra aj tých ľudí, ktorí nie sú fyzicky prítomní.^[2] Súkromnými priestormi sú najmä ľudské obydliá a tie musia mať v súčasných architektonických konceptoch zachované niekoľko vlastností, ktoré má mať priestor vhodný na bývanie človeka. Zostať doma v čase ohlasovanej prvej vlny pandémie nového koronavírusu teda znamenalo zostať vo svojom súkromí, v priestore, ktorý je architektonicky členený, je súčasťou nejakého prostredia a bývajú tam ľudia, ktorí sú si blízki tým, že spoločne zdieľajú jeden uzavretý priestor, dýchajú spoločný vzduch. Náhla celospoločenská zmena v dobrovoľnom aj nedobrovoľnom uzavretí ľudí na miestach bývania si vyžiadala riešenie množstva nových problémov, ktoré vznikli v súkromnom, ale

aj verejnom priestore.

Najskôr rozviňme myšlienku, čo vôbec znamená byť doma, a potom to, čo znamená zostať doma. Slovenská režisérka Barbora Sliepková vo svojom dokumentárnom filme *Čiary* (2021) vytvorila rôzne filmové obrazy toho, čo znamená byť doma. Byť doma je v jej filme konkretizované na byť v Bratislave, teda byť doma v konkrétnom meste. Toto mesto sa vo filme ukazuje ako spleť čiar, tvoria ho čiar na ceste, elektrické káble, cesty a koľajnice, vypínajúce sa komíny, žeriavy a veľké budovy. Abstraktné obrazy vytvorené snímaním väčšej plochy, krajiny alebo panoramatické zábery sa striedajú s detailnými zábermi na čiaru notovej osnove, čiaru na záclone, čiaru na drevenej podlahe atď. Najmä tieto detailné zábery čiar na rôznych materiáloch alebo čiar z rôznych materiálov boli nasnímané v priestoroch, do ktorých sa málokto z divákov filmu dostane. Tieto zábery približujú súkromné priestory niekoľkých ľudí, ktorí sú vo filme viac alebo menej snímaní opakovane rôznymi spôsobmi. Súkromný priestor niektorých z nich je skúmaný hlbšie a precíznejšie, iní sú naopak snímaní len vo verejnom priestore.



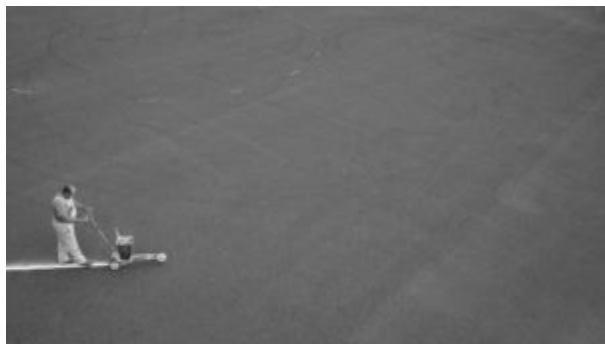
Film *Čiary* môže sprostredkovať niekoľko aspektov týkajúcich sa toho, čo znamená byť doma. Sústreďuje sa na opis Bratislavy, ktorá je pre jej obyvateľov domovom a väčšina snímaných ľudí je v nej naozaj doma, pretože tam žijú a pracujú celý svoj život, poznajú jednotlivé časti, rôzne miesta, zákutia a zároveň majú pocit, že sú v nej doma. No v období, keď v spoločnosti vzniklo heslo „zostaňte doma“, si ho nikto neinterpretoval ako zostať v Bratislave, kdekoľvek v Bratislave. Byť doma znamená niečo konkrétnejšie, presnejšie definované a ohraničené, vo verejnom priestore to môžeme označiť ako adresu trvalého alebo prechodného pobytu. Film *Čiary* poukazuje na tri rôzne znaky toho, čo je byť doma. Je to byť a bývať so svojou rodinou na jednom dôverne známom mieste, byť doma však môže znamenať aj byť a bývať sám vo svojom pohodlí alebo byť doma znamená byť a bývať na mieste, ktoré nie je na prvý pohľad ničím výnimočné, no poskytuje nekonečné možnosti slobody a kreativity, teda je zároveň miestom tvorivej práce.



Čierno-biely film *Čiary*, ktorý možno priradiť k mestským symfóniám, teda k filmom, ktoré pristupujú k téme mesta poeticky s využitím množstva filmových a zvukových obrazov, opisuje mesto ako stretnutie rôznych čiar. Tie sú rovné, krivé, prerušované, výrazné, miznúce, rozplývajúce sa, a sú svetlé na tmavom pozadí alebo tmavé na svetlom pozadí. Čím sú obrazy vo filme abstraktnejšie, tým sú plošnejšie a bez hĺbky. Také sú napríklad zábery na petržalské bytovky či výškové budovy využívané na rôzne účely. Pohľad spredu a z diaľky na ne ponúka vizuálne obrazy zhlukov línií okien, múrov a stien. Z týchto záberov nie je možné dospieť k poznaniu, že za každým oknom je niečo jedinečné, za každým oknom sa odohráva nejaký príbeh, za každým oknom niekto býva, niekto tam niečo prežíva a tvorí. Iba zábery na balkóny, kde nejaká postava fajčí, niekto vešia bielizeň alebo je tam zavesený bicykel, sú tam pootvorené okná a balkónové dvere, dokážu zachytiť plnosť a hĺbku, ukazujú, že balkón je už hraničným priestorom človeka, niečo medzi súkromným a verejným, a za každým oknom je iný vzduch. Vo filme je zachytený úplne iný typ bývania, ako je bývanie v rodinnom dome, ľudia, ktorí takto bývajú, prichádzajú o súkromie dvoru, spoločne s inými zdieľajú napr. priestory pivnice, povaly, schodištia, chodby atď. Blízkosť k cudziemu je pociťovaná oveľa intenzívnejšie a tým ťažšie potom prežívali obdobia lockdownu.



Obdobie epidémie Covid-19 padá do päťročného časového úseku prác na filme *Čiary*, ale toto konkrétne obdobie v ňom zachytené nie je. No film môže napomôcť vzniku predstáv o tom, ako to asi vyzeralo v období, keď všetci obyvatelia veľkých činžiakov dýchali vzduch vo svojej kocke alebo vo svojom obdĺžniku nachádzajúcimi sa niekde nad alebo pod inými. Ak by tí, čo za byť doma považujú byť s rodinou na dôverne známom mieste, zostali doma dlhší čas a dostali by sa von len veľmi obmedzene, dýchali by spoločný vzduch, teda museli by sa oň deliť, s radosťou by dýchali jeden pre druhého alebo, naopak, predychávali by všetky spoločne strávené chvíle. Pre tých, pre ktorých byť doma znamená to, že sú sami vo svojom pohodlí, by mali vzduch sami pre seba, no aj ten by si možno vydýchali, a tí, pre ktorých je byť doma tam, kde môžu vykonávať tvorivú prácu počas dňa, keď môžu zároveň kedykoľvek vykonávať rôzne každodenné činnosti, by mali čistý vzduch, kde by aj nádych a výdych boli umením.



Sliepková vo filme tvorí prostredníctvom obrazu a zvuku abstraktné obrazy mesta, ktoré striedajú obrazy zachytávajúce niekoľkých obyvateľov Bratislavy pri rôznych činnostiach. Čiary, ktoré sú plošné, napokon v rôznych zostavách vytvárajú siete a v nich sa ukrýva človek. André Scala hovorí: „Abstrahovať znamená vyhnúť sa trojrozmernosti. A prečo? Lebo jej vnímanie vyžaduje sled perceptívnych momentov, ktoré treba kombinovať, lebo hĺbka je daná tieňmi a skratkami, a tiež preto, lebo vnímanie hĺbky vyžaduje intenzívnu intelektuálnu aktivitu a dôvernú oboznámenosť.“^[3] Sliepková vytvára vo filme hĺbku v tých filmových obrazoch, kde tiene a skratky tvorí prítomnosť človeka. Dôverná oboznámenosť sa dosahuje nahliadnutím do súkromia snímaných ľudí alebo ich vnútorného sveta. Čiary, ktoré sú súčasťou sveta ľudí, sú samy osebe bez hĺbky, človek ich zároveň sám vytvára svojím pohybom, tým, že kreslí, píše, montuje, konštruuje atď. Zanecháva po sebe množstvo čiar a vo svojom živote sa pridŕža množstva čiar, niektoré sú viditeľné a iné neviditeľné. Jeho čiary sa pritom niekde prelínajú s čiarami druhých. Keď sa však čiary začnú prelínať, dokážu sa vyslobodiť z plochy, zo zeme, vlniť sa a vystreľovať do všetkých strán, vzniknuté priestory medzi nimi nevyhnutne vyplní nejaká látka alebo vzduch, pretože v ľudskom svete nie je vzduchoprázdno.^[4]

Čo teda znamená byť doma, ak sa budeme inšpirovať filmom *Čiary*? Znamená to byť tam, kde človeka každodenne privedú čiary a cesty, ktoré dôverne pozná. Dostane sa tam pešo alebo dopravnými prostriedkami, vie intuitívne spočítať schody, vypočítať si vzdialenosti, odmerať čas, ktorý potrebuje na presun z rôznych miest, pozná zvuky, šumy, ktoré sú okolo a ktoré počuje doma. Občas tam ide priamo, inokedy odbočí, ale všetky tieto varianty ciest a čiar ho privedú k dverám, od ktorých kľúč má on. Otvorí napokon priestor, ktorý mu je dôverne známy, ktorý si vie vykrokováť často aj poslepiacky, všetky čiary, línie, plochy skrývajú rôzne veci, niektoré z nich sú vo svetle, iné v tieni. Niekde je prirodzené svetlo, slnečné lúče prenikajú cez okná, niekde priestor osvetľuje umelé svetlo. V tomto priestore sa vie pohybovať tak, aby do niečoho nezakopol, nezhodil niečo alebo aby nespadol. Veci majú svoje miesto a on má miesto medzi nimi, všetko ho obklopuje, má to na dosah ruky, cíti známe vône a rozlišuje povrch vecí dotykom. Podobne opisuje domov Gaston Bachelard, ktorý ho prirovnáva k predstave rodného domu, ktorý je akoby vystavaný v každom človeku.^[5] Bachelard prechádza až k opisom intímneho priestoru, čo rozvíja prostredníctvom obrazov rôznych zásuviek, ktoré niečo skrývajú, sťahujú z očí, uchovávajú na iný čas, sú tajomné a majú hĺbku, ktorú nemožno odhaliť na prvý pohľad.

Priestor, kde je človek doma, má svoje špecifiká a je nevyhnutné prihliadať na časovú dimenziu, pretože je dôležité, že sa tam človek pravidelne vracia a trávi tam určitý čas. Doma človek nie je stále, nezostáva tam, aj keď by hneď túžil tráviť tam čo najviac času. Rytmus času, v ktorom sa strieda pobyt vo verejnom priestore a pobyt v súkromnom priestore, je pre život človeka nevyhnutný, tak ako je pre človeka nevyhnutný vzťah domáceho a cudzieho ako sociálne aspekty generatívnej filozofie, ktoré analyzuje Steinbock. Tento vzťah potom treba chápať tak, že nielen ja trávim doma svoj čas a pravidelne sa tam vraciam, ale trávia ho tam aj iní spoločníci domova (*Heimgenosse*),^[6] ktorí majú zároveň iný rytmus striedania svojho pobytu vo verejnom a súkromnom priestore. Domáci svet je možný len v spolukonštitúcii s cudzím svetom, čo znamená, že sa nemôžeme pýtať na pôvodnosť. Je to potom iný spôsob uvažovania ako u Bachelarda, ktorý „dom“ považuje za „prvý svet ľudskej bytosti“.^[7]

Čas doma človek trávi inak, ako ho trávi vo verejnom priestore. Spať, jesť, starať sa o zdravý spôsob života či oddychovať môže rovnako vo verejnom priestore, ako aj v súkromnom priestore, no napríklad hygiena a najmä nočný spánok, kedy nie je pri plnom vedomí a potrebuje vtedy väčšiu ochranu a bezpečie, sú činnosti, ktoré sú intímne a ich kvality pre ľudský život sa dosahujú mimo verejného priestoru. Človek má doma čas pre seba alebo pre svojich blízkych, je tu viac pohltý sám sebou, dostáva sa hlbšie do svojho vnútra a bližšie k hrstke najbližších, pretože je pozbavený sociálnych vzťahov prinášajúcich do jeho života nové podnety, stretnutia s cudzím, neznámym, nepoznaným. Zároveň je tu otupovaný každodennosťou, ktorá sa naliehavo prediera do popredia a nedovoľuje mu zostať v nečinnosti, oberá ho o čas a on o tento čas neustále bojuje. Ak sme si priblížili, čo znamená byť doma, pokúsime sa teraz priblížiť časový rozmer toho, čo znamená zostať doma prostredníctvom motívu portrétov, ktorý možno objaviť vo filme *Čiary*.

V niekoľkých častiach sa tam objavujú zábery na portréty dieťaťa visiace na stenách bytu ženy v strednom veku, ktorá žije sama. Rovnako sa tam objavujú fotografie jej tváre spolu s dcérou v rôznom období. Sú to akoby mimovoľné zábery ničím zvláštného bytu a ničím zvláštnych portrétov. Poukazujú však na jav, ktorý je charakteristickým znakom ľudskej potreby obklopovať sa portrétmi a rôznymi vyobrazeniami blízkych práve na miestach, kde je človek doma. Didi-Huberman vo svojej knihe *Pred časom. Dejiny umenia a anachronizmus obrazov* opisuje zvláštny fenomén, ktorý spomína vo svojich textoch Plínius Starší a porovnáva jeho chápanie dejín umenia s Vasarim. Plínius sa v jednej časti zaoberá pojmom *imagingum pictura*, skôr ako sa datuje vznik dejín umenia a skôr ako človek poznal závesný obraz, malbu. Plínius vysvetľuje, že tento pojem označuje posmrtné masky, ktoré boli namalované tak, aby sa čo najviac podobali zosnulému a boli vystavené v nikách domov. Ukazuje sa tu túžba ľudí zobrazovať svojich rodinných príslušníkov, v tomto prípade zosnulých, a vystavovať ich tam, kde bývali.^[8] Ani v súčasnosti nie sú portréty na stenách v bytoch alebo domoch zväčša žiadnym umením, nevyžadujú talent ani ideu a spadajú do *antropológie podobnosti*, ako ju označuje Didi-Huberman. A tá je oveľa širšia ako dejiny umenia.

Vo filme *Čiary* sa okrem ženy v strednom veku sleduje život mladej umelkyne, ktorá hľadá v dave tvár svojho nepoznaného otca a svoju túžbu poznať ho a nájsť sa v ňom vyjadruje prostredníctvom kresieb neznámych mužov v strednom veku. Mladá slovenská umelkyňa je dcéra ženy, do ktorej súkromia bolo možné preniknúť vo filme skôr. Zábery na portréty dvoch žien v byte, ktoré sme spomínali, sú teda nekompletné, chýba tam muž a otec, a film ich akoby dopĺňa v záberoch na umelecké diela mladej ženy, ktorá sa portrétmi mužov obklopuje na mieste, kde je teraz doma. Tieto podobizne sú umeleckými dielami, teda majú umeleckú funkciu, aj keď pre umelkyňu majú okrem toho osobný charakter. Ak by sme sa naďalej zaoberali významom zobrazovania tvárí blízkych ľudí v súkromnom priestore, vo filme sa objavuje ešte iný druh portrétu, a to vytetovaný portrét dieťaťa na predlaktí jedného muža. Je to robotník, ktorý rekonštruuje činžiaky, cez lešenie prejde na balkón ženy, ktorá žije sama a rozpráva sa s ňou. Do pomyselného vzťahu sa tak dostávajú portréty dieťaťa na stenách bytu a portrét priamo na koži, ktorý si človek nosí všade so sebou a môžu ich tak vidieť tí, s ktorými prichádza do kontaktu.

To, že má človek túžbu obklopovať sa portrétmi svojich blízkych alebo rodinných príslušníkov na mieste, kde je doma alebo má dokonca túžbu nosiť ich podobizne so sebou, je znak toho, že túži zaznamenať určitý výraz blízkeho človeka, ktorý sa už nemusí zopakovať a uchovať si ho tak v budúcnosti. A je v tom zároveň prítomný časový rozmer toho, čo znamená byť doma. Ak sa za byť doma pokladá to, že je tam človek s ľuďmi, ktorí sú mu blízki a najčastejšie je to teda jeho rodina, potom túži, aby boli zachytené ich tváre v nejakom období a on si ich takto pripomínal, chce aby zostávali doma. Často sa objavujú aj spoločné portréty, pretože človek netúži len po tom, aby si zachoval výraz a podobiznu toho druhého, ale aj samého seba alebo chce, aby sa zachovali spomienky na spoločne strávené chvíle. Byť doma teda znamená byť tam, kde chcem, aby to trvalo večne, čo mi pripomínajú portréty, ktorými sa tu obklopujem. Zároveň viem, že na svete nie je nič

trvalé, všetko sa mení a to, čo je teraz doma, nebude tak stále. Možno niekde „doma“ zostanú len portréty ľudí, ktorí tu kedysi boli doma, tak ako zostávali „doma“ namaľované posmrtné masky zosnulých v nikách domov v Starovekom Grécku.

Človek teda túži, aby všetci tí, ktorí sú súčasťou jeho domova, tam, kde je doma, zostávali na tomto mieste, no vie, že to nie je možné, pretože pre každého človeka je nevyhnutný proces konfrontácie s verejným priestorom. A nikto nie je nesmrteľný. Každý človek pravidelne opúšťa svoj súkromný a intímny priestor, aby vstupoval do verejného priestoru, aby svoj život naplnil úplne inými sociálnymi vzťahmi. Jaroslava Vydrová sa vo svojom texte *Ako byť s druhým. Husserl, Plessner a prehodenie sociality* venuje výrazom, rolám, ktoré človek plní, keď vykonáva svoje povolanie a vstupuje do spoločenských vzťahov. Každý prienik do verejného priestoru znamená dať si nejakú masku, s ktorou sa človek musí stotožniť, aby bola jeho rola dobrá, no zároveň ňou veľa skrýva. Vzápätí ju musí odložiť a vymeniť za druhú masku.

Ak by sme nadviazali na to, čo sme spomínali vyššie, potom by to znamenalo, že keď sme doma, vo svojom súkromí, naše životné roly sa radikálne menia. Nesledujú nás cudzí ľudia, nehráme pre nich ani pre dav. Preto byť doma je do istej miery oslobodením, odľahčením, zároveň sme tu vystavení „tlaku intímnej vnútornosti“, ktorá nás môže paralyzovať, ako Vydrová nadväzujúc na Plessnera opisuje stav človeka zbaveného svojej roly v sociálnom živote.^[9] Zostať doma v čase ohlasovanej pandémie nového koronavírusu znamenalo, že ľudia odložili svoje sociálne masky alebo ich naďalej používali aj doma, čo prinášalo v oboch prípadoch riziká. Ak sa doma ocitli všetci spolu bez možnosti vstupovať do verejného priestoru a každý chcel byť sám sebou, vznikalo nevyhnutné napätie. Ľudia prišli o svoj životný poriadok, rytmus dňa, neboli zvyknutí na nové úlohy a ťažko sa vzdávali zabehnutých rolí. Bolo ťažké neustále plniť len rolu manžela, manželky, otca, matky, dcéry, syna, spolubývajúceho atď. Ľudia mali okrem toho často tendenciu používať to, na čo boli zvyknutí vo verejnom priestore, teda prenášali si do súkromného a intímneho priestoru rolu z verejného priestoru, čo znamená, že poľavili v ďalších rolách, ktorými tento priestor predtým naplňali.

Ako zdôrazňuje Vydrová, vždy môžeme byť naplno len v jednej role, nemôžeme byť naraz napríklad manžel a zamestnanec úradu, matka a učiteľka, priateľka alebo manželka atď.^[10] Nová spoločenská situácia, ktorá si vyžadovala, aby ľudia zostávali doma, znamenala, že nastal obrovský nárast pripojenia k internetovej sieti a vstup do online priestoru. Začalo sa tak okrem iného najmä nakupovať, pracovať a vzdelávať. V súkromnom priestore teda dochádzalo k stretom rôznych rolí, z detí a súrodencov sa stali žiaci a študenti, z rodičov zamestnanci na rôznych pozíciách a v rôznych pracovných prostrediach. V súkromnom priestore sa stretali žiaci a študenti, vedeckí pracovníci, učitelia, poštári, ekonómovia, majitelia rôznych firiem atď., ktorí sa často unavili tým, že sa mali vzdelávať, pracovať a zároveň plniť iné životné roly. Vzniknuté napätie sa mnohí snažili odľahčiť vstupom do sociálneho prostredia, ktoré poskytujú internetové siete. Začali si vytvárať úplne novú identitu, teda začali používať ďalšie masky. Online priestor, do ktorého človek môže vstúpiť len vtedy, ak má k dispozícii elektronické zariadenie pripojené k internetovej sieti.

Ak ľudia trávili alebo trávajú v online priestore dlhý čas, nielen že sa oslaboval ich pobyt vo verejnom priestore, ale aj ich pobyt v súkromnom priestore, pretože online priestor je síce možný svet, ale svet, teda človek v ňom nemôže byť príliš dlho. Vysvetlenie nie je metaforické, ani nie je v kritickom postoji k novým médiám ako takým, ale v tom, že človek má na tomto svete k dispozícii určitý čas a tento čas si vždy delí medzi svoj pobyt vo verejnom priestore a v súkromnom priestore. Opäť sa vrátime k tomu, že ak sa človek zhostí jednej roly, nemôže sa venovať druhej, ak plní svoju úlohu v online priestore, nemôže ju plniť v súkromnom alebo verejnom priestore. Človek samozrejme môže svoj život obohatiť vstupom do tohto priestoru, no vždy je to na úkor iného priestoru, na úkor času, ktorý môže tráviť inak.

V období bezprostredne po tom, ako sa spoločnosť riadila heslom, aby ľudia zostávali doma pod

hrozbou nákazy novým koronavírusom, je nanajvýš vhodné riešiť problémy prelínania priestorov a to, ako a či je človek schopný zvládať niekoľko životných úloh naraz. Napríklad v oblasti vzdelávania sa síce najskôr dištančné vzdelávanie ukazovalo ako možnosť úplnej náhrady prezenčného vzdelávania, dokonca ho mnohí preferovali, keď však trvalo dlho, dochádzalo k rôznym deformáciám štúdia zo strany pedagógov, ale najmä zo strany žiakov a študentov.[11] Napätie vznikalo aj v domácom prostredí, kde napríklad rodičia menších detí, ktorí museli zvládať nové životné roly, sa okrem toho museli stať takmer zo dňa na deň pedagógmi, zároveň sami pracovali online. To si vyžadovalo zabezpečiť deťom aj seba elektronické zariadenia, ktoré im umožňovali vstup do online priestoru a popritom museli riadiť chod celej domácnosti s úplne novými pravidlami.

Možno by bolo zaujímavé porovnať situáciu v období prvej vlny pandémie v iných kultúrach a ako riešila spoločnosť hrozby, ktoré prichádzali z vonkajšieho prostredia. V knihe *Antropológia a problémy moderného sveta* používa Claude Lévi-Strauss príklad používania pily v západnom svete a v Japonsku. Japonský stolár používa pilu a hoblík inak, ako sa používa v západnom svete, Japonec píli a hoblíje smerom k sebe a v západnom svete sa píli a hoblíje smerom od seba.[12] Tento na prvý pohľad nepodstatný rozdiel sa však nabaluje v ďalších príkladoch z jazyka, čo napokon pôsobí ako všeobecná charakteristika kultúry. „V rôznych oblastiach a v rozličných podobách vždy ide o to, presúvať niečo smerom k sebe alebo presúvať seba samého smerom dovnútra. Namiesto toho, aby „ja“ bolo kladené na počiatok čoby autonómne a už ustanovené súcno, všetko vyzerá tak, ako by Japonec konštruoval svoje ja vychádzajúc z vonkajšku.“[13] Lévi-Strauss napokon dospieva k završeniu svojej myšlienky, že človek v západnom svete, subjekt, ktorý začína všetko od seba, žije v období expanzie nepriamych komunikačných foriem. Spomína knihy, fotografie, tlač, rozhlas a televíziu.[14]

Niekoľko desaťročí neskôr musíme tvrdiť, že v súčasnosti došlo k expanzii novej nepriamej komunikačnej formy, a to internetu, ktorý najmä v obdobiach lockdownu v mnohom oslabil niektoré staršie komunikačné formy. Za staršiu komunikačnú formu môžeme dnes považovať už aj kino, ktoré lockdowny veľmi oslabili a mnohé bojujú s existenčnými problémami. Vznikli nové možnosti, ako si pozrieť film doma práve prostredníctvom internetu, a ľudia si na to zvykli, čo len umenšilo vnímanie filmu na veľkom plátne a v spoluúčasti s inými, čo je jedna z jeho hlavných perцепčných podmienok. Aj film *Čiary* ukazuje niekoľko spôsobov používania internetu, snímaní ľudia ho využívajú na prácu, komunikujú prostredníctvom neho, čerpajú z neho informácie. To, čo Lévi-Strauss označuje ako nepriame komunikačné formy, by sme na základe expanzie internetu a online priestoru označili, naopak, ako priame komunikačné formy. Návrat k nim by mohol napomôcť k udržaniu súkromného a verejného priestoru a vyhnúť sa tak ich rôznym premenám. Nič však nenahradí priamu komunikáciu nielen v súkromnom priestore s blízkymi, ale aj v širších sociálnych kontextoch. Celospoločenské heslo „Zostaňte doma“ síce riešilo vyhrotenú situáciu na krátky čas, no s odstupom času sa pohltienie súkromnej sféry a verejného priestoru v online priestore javí ako najintenzívnejšia premena v živote človeka.

Literatúra

Arendtová, H.: *Vita activa neboli o činném živote*. Praha: Oikoymenth, 2009.

Bachelard, G.: *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009.

Didi-Huberman, G.: *Pred časom. Dejiny umenia a anachronizmus obrazov*, Bratislava: Kalligram, 2006.

Lévi-Strauss, C.: *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2012.

Rankov, P.: Výskum informačno-mediálneho správania vysokoškolákov počas pandémie a lockdownu. In: Sámelová, A. – Stanková, M. – Hacek, J.: *Fenoméni 2021: Pandémia covidu-19 a médiá*, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2021, s. 196 – 208.

Scala, A.: Objem, povrch, hĺbka. In: *Ostium*, roč. 18, č. 1, 2022.

Steinbock, A.: *Domáce a cudzie: generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2013.

Vydrová, J.: *Ako byť s druhým. Husserl, Plessner a prehodnotenie sociality*. In: *Ostium*, roč. 17, č. 4, 2021.

C i t o v a n ý f i l m

Čiary (Barbora Sliepková, 2021)

F o t o: Hitchhiker Cinema / Film Expanded, film Čiary

1 Blocks of flats

2 Chameleon

3 Blanka on the balkony

4 Linemaker

Zdroj: <https://www.ciaryfilm.sk/#media>

P o z n á m k y

[1] Hannah Arendtová upozorňuje na rozdiel medzi vlastníctvom a bohatstvom, resp. majetkom, ktoré majú úplne rozdielnu podstatu. „Vlastníctvo bolo pôvodne späté s určitým miestom vo svete a ako také bolo nielen ‚nepohyblivé‘, ale tiež totožné s rodinou, ktorá toto miesto zaujímala.“ Pozri: Arendtová, H: *Vita ctiva neboli o činném živote*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 80.

[2] Steinbock, A.: *Domáce a cudzie: generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2013, s. 230.

[3] André Scala: *Objem, povrch, hĺbka*. In: *Ostium*, roč. 18, č. 1, 2022.

[4] Človek je schopný technicky a priemyselne vytvoriť vákuum, teda určité prostredie pod tlakom, no na tomto mieste nechceme vyjadriť názor, či vôbec je alebo nie je možné vzduchoprázdno vo svete. Myslíme tým len to, že človek potrebuje k svojmu životu vzduch, preto všade tam, kde je človek, je nevyhnutne vzduch. Aj keď vzduch môže byť pre človeka niekedy hrozbou, ak je znečistený alebo sú v ňom rôzne nebezpečné časti, ktoré sa do tela dostanú vdýchnutím, na čo sa apelovalo práve počas ohlasovanej prvej vlny pandémie.

[5] Porovnaj: Bachelard, G.: *Poetika priestoru*, Praha: Malvern, 2009, s. 39.

[6] Steinbock, A.: *Domáce a cudzie: generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2013, s. 271.

[7] Bachelard, G.: *Poetika priestoru*, Praha: Malvern, 2009, s. 32.

[8] Pozri: Didi-Huberman, G.: *Pred časom. Dejiny umenia a anachronizmus obrazov*. Bratislava: Kalligram, 2006, s. 69 – 79.

[9] Vydrová, J.: *Ako byť s druhým. Husserl, Plessner a prehodnotenie sociality*. In: *Ostium*, roč. 17, č. 4, 2021.

[10] Tamtiež.

[11] Pozri napr.: Rankov, P.: Výskum informačno-mediálneho správania vysokoškolákov počas pandémie a lockdownu. In: Sámellová, A. – Stanková, M. – Hacek, J.: *Fenomén 2021: Pandémia covidu-19 a médiá*, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2021, s. 196 – 208.

[12] Lévi-Strauss spomína profesora na Tokijskej univerzite a známeho filológa Basila Halla Chamberlaina, ktorý na tento fakt upriamil pozornosť, zároveň spomína Hérodota, ktorý spozoroval podobné rozdiely medzi Egypťanmi a Grékmi. Lévi-Strauss, C.: *Antropologie a problémy moderného sveta*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2012, s. 23.

[13] Tamtiež, s. 24 – 25.

[14] Tamže, s. 25.

Tento text vznikol na Filozofickom ústave SAV v Bratislave ako súčasť riešenia projektu APVV Filozofická antropológia v kontexte súčasných kríz symbolických štruktúr č. APVV-20-0137.

Mgr. Romana Javorčeková, PhD.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.
Klemensova 19
811 09 Bratislava
e-mail: javorcekova.romana@gmail.com