

Úvodník

Pavol Sucharek

Za najväčších filozofov súčasnosti ani zďaleka nepovažujem Badioua, Heideggera, Merleau-Pontyho, Deleuzea, Foucaulta či Wittgensteina. Klasici? Fajn. Ale nuda. Príšerná a hrozne premúdreľá. Vážna a hutná, príliš rozvláčna a nezrozumiteľná. A takáto múdrosť, ktorá sa nevie smiať (čo je vždy známka dobrého zdravia) je pre mňa podozrivá. Oveľa radšej sa nechávam inšpirovať skutočnými filozofmi života. Keď napríklad premýšľam, či sa vydať na pochod za *Slušné Slovensko*, vrátim sa k čítaniu Orwellovej *Zvieracej farmy*. Rovnako mám rád Arnolda Schwarzeneggera, ktorého *Encyklopédiu modernej kulturistiky* hodnotím ako najlepšiu interpretáciu gréckeho kultu starosti o seba. Teológia? Skrotiť šelmy vášne a prekonať tú nekonečnú vzdialenosť smerom k mlčanlivému Bohu môžem vďaka piesňam Nicka Cavea. Najlepším psychofarmakom a filozofickou terapiou, vďaka ktorým môžem účinne odbúrať príznaky začínajúcej neurózy je pre mňa stopercentne komixová tvorba Alexandra Jodorowského. Rád si „zalistujem“ vo vizuálnych kapitolách zo súčasnej etiky od Paola Sorrentina, rád sa nechávam poučiť o podstate gender filozofie od súrodencov Wachowských, to sú skutoční vizionári (seriál *Sense8*)... svojim študentom odporúčam najskôr „čítať“ práve toto.

Za azda najlepší študijný materiál alebo filozofickú propedeutiku však považujem dielo kontroverzného britského režiséra Charieho Brookera, *Black Mirror*. „*Nečakal by som, že sa raz ocitnem v budúcnosti. Ale budúcnosť je práve teraz,*“ hovorí rozpačito jedna z osôb, v poslednej epizóde tretej série. Epizódy tohto seriálu na seba nijako nenadväzujú, každú z nich možno čítať oddelene. Spája ich jediný predmet: naša závislosť od obrazoviek (áno, práve teraz, keď to čítaš) a ich vedľajšie účinky na náš vzťah k sebe samým a okolitému svetu. Čo sa stane s láskou po smrti? Ako sa zachová, keď budem mať možnosť všetko, ale absolútne všetko vďaka implantovanému nanočipu opätovne znovu prehrať a namiesto premýšľania v reálnom čase „argumentovať“ stiahnutými dátami, faktmi a reálnymi spomienkami? Je táto civilizácia odkázaná na zánik, alebo sme dnes na prahu oživenia všetkého? Jestvuje spoľahlivý priestor pre univerzálnu pamäť, ktorá by nebola len ďalšou produkciou kultúrnych mýtov a fantazírovaním, ale totálnym a živým vedomím? Aká, nakoľko *cool* (t. j. chladná) je hodnota našich sociálnych vzťahov, založených na hodnotení popularity? A právo, demokracia? Priateľstvo? Bude mať hlasovanie na sociálnych sieťach prednosť pred spravodlivým rozhodovaním?

Predstav si svoju blízku budúcnosť v jej realistickej, nie katastrofickej verzii, predstav si ju tak, ako ju práve teraz prežívaš, predstav si ju ako miesto, kde je virtuálne a hyperreálne konzistentnejšie než reálne, predstav si režimy jej postupnej dramatizácie; to, čo z nej kľúči už dnes. *Čierne zrkadlo* je obrazovka pred tebou, v nej sa odráža miera tvojej skutočnej slobody a reálneho odcudzenia. Uvažuj v kontexte globálneho sieťového prepojenia, uvažuj o zvyšovaní rýchlosti našej vzájomnej interakcie, odhadni váhu našej zodpovednosti v rámci tohto (ne?)dobrovoľného otroctva. *Black Mirror* je podnetná a napínavá séria... je ťažké odtrhnúť zrak.

Vyžaduje si videnie presné reprezentácie?

Ondrej Močkor

Močkor, O.: Vyžaduje si videnie presné reprezentácie? In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Does Vision Require Precise Representations?

Some philosophers claim that our visual world is just an illusion. They support this point of view with a body of empirical research which shows the fragility of our capacity to precisely represent our visual world. My aim is to show that this question is even more complicated. I will introduce a double notion of visual representation. I argue that what we called vision is a result of two distinct processing of visual information.

Keywords: Change Blindness, Inattentional Blindness, Grand Illusion Problem, Visual Representation

1. Úvod

Na základe našej bežnej skúsenosti môžeme nadobudnúť predstavu, že nám zrak sprostredkúva bohatosť vizuálneho sveta bez výraznejších obmedzení a s vysokou mierou presnosti. Stačí otvoriť oči a pred nami sa rozprestiera vizuálny svet plný rozmanitých tvarov, farieb a detailov, ktoré môžeme vnímať podobne ako projekciu filmu vo vysokom rozlíšení. Tieto intuície ľudovej psychológie sú však v príkrom rozpore s empirickými poznatkami, ktoré sa nahromadili v rámci kognitívnej psychológie a neurovedy.

Proti *privilegovanému* prístupu k našej vedomej skúsenosti, ktorý je aj v analytickej filozofickej tradícii reprezentovaný a to najmä Lewisom, Ayerom, Shoemakerom a Rortym[1], sa stavajú niektorí filozofi[2], ktorí tvrdia, že je možné, aby bol náš vizuálny svet iba *velkolepou ilúziou*. [3] Opierajúc sa o empirické zistenia a psychologické fenomény, ktoré dokazujú, že si nie sme vedomí mnohých aspektov nášho vizuálneho sveta a na dôvažok sme prekvapivo slepí voči tomuto faktu. [4]

Zástancovia prvej krajnej pozície tvrdia, že svet je neproblematicky reprezentovaný v našom kognitívnom aparáte a zástancovia druhej pozície tvrdia, že nie je možné, aby sme disponovali takýmito presnými reprezentáciami. Na pozadí problému *velkolepej ilúzie* vznikla pomerne rozsiahla diskusia[5] medzi filozofmi a kognitívnymi vedcami, ktorí sa snažili odpovedať na otázku, či je možné, aby naša vedomá skúsenosť mala iluzórny charakter. Ak je svet fundamentálne odlišný od obrazu, ktorý nám sprostredkúva naša vedomá skúsenosť, spochybňuje to našu privilegovanú metódu poznávania sveta, ktorou je introspekcia. Na druhej strane, ak je obraz sveta tvorený, alebo do veľkej miery dotváraný našim kognitívnym aparátom, je na mieste otázka, akú hodnotu má naše poznávanie sveta a či sme vôbec schopní dospieť k jeho objektívnemu poznaniu.

V nasledujúcom texte najprv predstavím dôvody, ktoré podporujú skeptické stanovisko, potom priblížim rôzne interpretácie toho, čo vlastne znamená *velkolepá ilúzia* a v poslednej časti sa zameriam na problém s reprezentáciami a predstavím taký prístup, ktorý je síce v rozpore s klasickými teóriami vo filozofickej tradícii, ale dokáže sa úspešne vysporiadať s fenoménmi, ktoré sa na začiatku ukázali byť problematickými.

2. Zdroje pochybností

Aby som sa mohol zaoberať skeptickými interpretáciami, musím začať ozrejmnením hlavných dôvodov, ktoré tento skepticizmus podporujú.[6]

2.1 Optické ilúzie

Prvým zdrojom pochybností sú vizuálne ilúzie. Druhov optických ilúzií je mnoho, ale všetky majú spoločnú jednu črtu a tou je to, že nás dostávajú do situácie, kedy začneme pochybovať o správnom fungovaní našej vizuálnej percepcie. Kontakt s iluzórnym predmetom nás donúti zamyslieť sa nad tým, že niečo nie je v poriadku buď s fyzickým predmetom, alebo s našim vnímaním. Skúmanie ilúzií je zároveň dôležité aj preto, že ide o prípady, ktoré nás môžu naučiť niečo o normálnom fungovaní vizuálnej percepcie.[7] Ilúzie sú však prvým indikátorom problematického vzťahu medzi objektívnym fyzikálnym svetom a tým, ako ho kognitívnemu subjektu sprostredkujú mechanizmy vizuálneho vnímania.

2.2 Fyziologické poznatky

Ďalším indikátorom problematickosti vzťahu sveta a vnímania je fyziológia nášho senzorického aparátu.

Proces videnia sa začína na sietnici, ktorá je hrubá asi 0,2 - 0,4 mm a tvoria ju tri vrstvy. Prvú tvoria gangliové bunky, druhú tvorí vrstva amakrínnych, bipolárnych a horizontálnych buniek a tretiu dva druhy fotoreceptorov (tyčinky a čapíky). Oblasť receptorov, napojených na jednu gangliovú bunku sa nazýva receptívne pole. Z každej takejto oblasti vychádza axon neurónu, ktorý sa spája spolu s ďalšími axonmi do optického nervu. Tu si môžeme všimnúť, že ľudské oko je nelogicky skonštruované,[8] keďže usporiadanie vrstiev buniek na sietnici je prevrátené a optický nerv musí prechádzať cez všetky vrstvy buniek, dôsledkom čoho je, že tam, kde z oka vyúsťuje von, vzniká miesto, na ktorom nie sú žiadne fotoreceptory. Toto miesto je známe ako *slepá škvrna*. Prekvapivo si však nie sme vedomí faktu, že v našom zornom poli je oblasť, v ktorej oko nie je schopné zaznamenávať žiadne vizuálne dáta.

Ďalším problémom je aj nerovnomerné rozmiestnenie fotoreceptorov na sietnici. Od osi videnia smerom k periférii klesá hustota fotoreceptorov, ktoré zodpovedajú za ostrosť a farebnosť videnia. To znamená, že naša schopnosť detekovať informácie vo vysokej kvalite je v periférii omnoho slabšia, než v centrálnej oblasti.

Okrem toho vznikajú na sietnici aj obštrukcie kvôli cievkam, ktorými je sietnica popretkávaná, pretože bunky musia byť zásobované okysličenou krvou, nakoľko deje na sietnici sú energeticky náročné.[9]

Ďalšími dôvodmi, prečo je sietnicový obraz nejednoznačný je to, že je zmenšený, stranovo a výškovo prevrátený. To ale nie je až takým vážnym problémom. Väčší problém predstavuje tzv. *inverzný problém*[10]. Obraz trojrozmerného sveta sa premieta na zakrivenú plochu sietnice, čo znemožňuje rekonštrukciu skutočného obrazu na základe priemetu na sietnicu, pretože rozličné podnety môžu mať rovnaký sietnicový obraz.

V neposlednom rade je problémom aj nestálosť sietnicového obrazu. Napriek tomu, že si to bežne neuvedomujeme, naše oči sa stále pohybujú, čím vznikajú *sakády* a *mikrosakády* (3-5x za sekundu), v dôsledku čoho je sietnicový obraz nestály.

2.3 Slepota z nepozornosti

So sakadickým pohybom súvisí aj ďalší fenomén. Susan Blackmore s kolegami[11] sa snažili experimentálne zistiť, aká časť informácií zostáva a aká veľká časť informácií zo zorného poľa sa stráca sakadickým očným pohybom.

Uskutočnili dva experimenty, v ktorých participantom na veľmi krátky čas prezentovali dvojice komplexných vizuálnych scén, ktoré sa líšili len v jednom detaile (alebo zostali nezmenené), pričom ich prezentácia bola narušená maskou (vo forme jednofarebnej scény) exponovanou na 250 ms.

V prvom experimente obrázok buď alternoval, alebo zostal nezmenený, pričom sa buď pohol, alebo zostal na rovnakom mieste. V druhom experimente sa obrázok zmenil, pričom buď zostal na rovnakom mieste, alebo bol prerušený maskou.[12]

Výsledky ukazujú, že keď sú participantí nútení pohnúť očami, aby odhalili zmenu medzi dvomi komplexnými obrázkami, nemusia to urobiť spoľahlivo. Jednoduchá sivá maska a oneskorenie tiež znižovali výkon. Tento experiment ukazuje na krehkosť vizuálnej pamäte v prípade komplexných scén. Schopnosť detekovať aj relatívne veľké zmeny môže byť čiastočne narušená čo i len krátkym oneskorením a viac-menej zničená sakadickým pohybom.[13]

Arien Mack a Irvin Rock[14] začali skúmať fenomén známy ako *slepota z nepozornosti*[15] podobne ako Susan Blackmore za pomoci počítačovej obrazovky, na ktorej prezentovali participantom stimuly a tí mali ohlásiť, či sa im podarilo detekovať zmenu medzi dvomi obrázkami. Simons a Chabris[16] skúmali rovnaký fenomén, ale namiesto laboratórnych podmienok sa pokúsili poukázať na dôsledky slepoty z nepozornosti v reálnych komplexných vizuálnych scénach. Položili si dve otázky: (1) do akej miery sú detaily nášho vizuálneho sveta vnímané a reprezentované; (2) akú úlohu v tom hrá pozornosť.[17] Selektívna pozornosť sa zdá byť kľúčovým mechanizmom vedomej vizuálnej skúsenosti. Otázka ale je, nakoľko je spoľahlivá a do akej miery obmedzená.

Simons a Chabris nechali participantov experimentu sledovať skupinu ľudí, ktorí si medzi sebou prihrávali basketbalovú loptu. Ich hlavnou úlohou bolo počítať prihrávky medzi hráčmi. V istom momente medzi nich vstúpil človek v kostýme gorily a chvíľu sa medzi basketbalistami prechádzal. Výsledkom experimentu bolo zistenie, že 46 % ľudí si gorilu nevšimlo. Video zverejnil aj Daniel Simons na svojom profile na sieti youtube.[18]

Tieto výsledky je možné interpretovať tak, že ak sa náš kognitívny aparát sústreďí na niečo konkrétne, uniká mu množstvo iných detailov, ktoré sú v danom momente nepodstatné. V prípade sledovania videa s gorilou je pomerne kognitívne náročné sledovať celý čas loptu a počítať pri tom prihrávky. Pri pohľade na výsledky experimentu[19] je viditeľná korelácia medzi kognitívnou náročnosťou a väčšou pravdepodobnosťou prehliadnutia gorily v strede prezentovanej scény. Zlyhanie je znakom kognitívnej úspornosti, ktorú náš kognitívny systém používa, keďže zameranie sa na všetky detaily by bolo veľmi energeticky náročné. Rovnako aj pri čítaní nečítame písmeno po písmene, ale očami prebehneme po slovách. Ak ide o slová, ktoré náš slovník obsahuje, prečítame ich bez problémov správne. Zameranie pozornosti na jeden aspekt zrakovej scény nás môže urobiť slepými na iné aspekty scény napriek tomu, že máme pocit, že vnímame celú zrkovú scénu.

2.4 Slepota voči zmene

Krehkosť našej vedomej skúsenosti rovnako dobre ilustruje aj fenomén *slepoty voči zmene*. [20] Simons s Levinom[21] uskutočnili dva experimenty, z ktorých je najznámejší nasledujúci experiment.

Experimentátor, hrajúci úlohu cudzinca v meste, zastavil v univerzitnom kampuse náhodného okoloidúceho a s mapou v rukách sa ho spýtal na cestu. Počas toho, ako mu dotýčny vysvetľoval, ako sa má dostať na dané miesto, prešli pomedzi nich dvaja robotníci, ktorí niesli nepriehľadné drevené dvere, ktoré nachvíľu vytvorili medzi nimi prekážku. Počas krátkeho momentu distrakcie sa herec hrajúci cudzinca vymenil s ďalším hercom. Vo väčšine prípadov opýtaný ďalej vysvetľoval cestu vymenenému hercovi bez toho, že by si všimol zmenu. Len 33 % respondentov povedalo, že si všimli zmenu po tom, ako ich na to experimentátor naviedol otázkou, či si všimli niečo nezvyčajné.

Ak je naša pozornosť vyčerpávaná kognitívne náročnou úlohou, akou vysvetľovanie cesty cudzincovi v meste nepochybne je, môže sa nám stať, že nám kvôli tomu môže ujsť veľa detailov zo scény pred nami a to až v takom rozsahu, že si nevšimneme, že sa po vyrušení bavíme s úplne iným človekom.

3. Môže byť naša vizuálna skúsenosť iluzórna?

V predchádzajúcej kapitole som sa snažil priblížiť hlavné dôvody, ktoré podporujú skeptické stanovisko ohľadom adekvátnosti našej vedomej vizuálnej skúsenosti. V nasledujúcom texte sa budem zaoberať tým, nakoľko môže byť naša vizuálna skúsenosť iluzórna.

3.1 Velkolepá ilúzia

Vyššie spomínané fakty a fenomény podporujú hypotézu, ktorú Alva Noë nazýva *novým skepticizmom* o povahe našej percepčnej skúsenosti so svetom, ktorá je odlišná od toho, aký svet v skutočnosti je.^[22] Práve odtiaľ pramení označenie našej percepčnej skúsenosti ako *velkolepej ilúzie*. Nahromadené poznatky v konečnom dôsledku spochybňujú filozofickú metódu poznávania sveta par excellence, *introspekciu* a intuície ľudovej psychológie o vnímaní, tzv. *momentkovú koncepciu skúsenosti*.^[23] podľa ktorej máme privilegovaný prístup k svetu, ktorý sa v nás nejakým spôsobom zrkadlí. Takáto teória percepcie bola podľa učebníc kognitívnej psychológie prominentnou ešte pred dvomi dekadami.^[24]

Interpretácií toho, čo vlastne myslíme tým, keď hovoríme o velkolepej ilúzii, je hneď niekoľko. Podľa Christophera Vigera existujú dve možnosti. Buď (i) svet vnímame ako fundamentálne odlišný od toho, aký skutočne je, alebo (ii) nám naše vnemy reprezentujú štruktúru vlastností sveta odlišne od ich vlastností. V prvom prípade ide o halucinácie, ktoré sú však svojím výskytom pomerne zriedkavé a je nepravdepodobné, že by sa vyskytovali tak často, aby ich vystihovala téza o velkolepej ilúzii. Druhý prípad je pravdepodobnejší.^[25] Je preto na mieste sa spýtať, do akej miery nám naše zmysly reprezentujú svet taký, aký v skutočnosti je.

Podľa Erica Schwitzgebela^[26] sú možné dve pozitívne odpovede na otázku, či je náš vizuálny svet len velkolepou ilúziou. Prvý scenár je, že vlastnosti, ktoré môžeme pripísať svetu, nezodpovedajú vlastnostiam, ktoré skutočne má, a druhý je, že naše vizuálne skúsenosti sú výrazne v rozpore s našimi súdmi o svete, bez ohľadu na to, ako veci stoja vo svete za ním.^[27]

Schwitzgebel sa prikláňa k názoru, že sa mýlime v našich súdoch o percepcii. Podobný názor zastáva Daniel Levin, ktorý na margo fenoménu slepoty voči zmene poznamenáva, že štúdium tohoto fenoménu nie je zaujímavé preto, čo nám odhaľuje o vzťahu medzi pozornosťou a vnímaním zrakovej scény, ale preto, čo nám odhaľuje o našich intuíciách, ktoré máme o videní.^[28] Zaujímavý pohľad je, že neexistuje veľká ilúzia, ale len množstvo malých ilúzií^[29] s odvolaním sa na Ramachandrana,^[30] že mozog ponúka len plné vrece lacných trikov na vysvetlenie „mágie vedomia“.

3.2 Odmietnutie skepticizmu

Je skutočne možné, aby bol náš percepčný svet iba velkolepou ilúziou, ako si to myslí Dennett a Blackmorová? Noë, O'Regan a Viger nezdediajú s novými skeptikmi tento pesimizmus. Ich východiskom je, že podoba nášho vnímania je výsledkom evolúcie. Naše zmysly sú optimalizované vzhľadom k podmienkam, v ktorých žijeme a v ktorých sa vyvinul adaptačný mechanizmus, vďaka ktorému sme schopní vnímať stále sa meniaci sietnicový obraz ako relatívne stály.^[31]

Alva Noë sa s faktami, ktoré naznačujú, že naša skúsenosť so svetom je omnoho menej detailná a „deravšia“, než sa nám zdá, vysporiadava tak, že tvrdí, že máme prístup k svetu, ktorý je vysoko rozlíšený a úplne bez dier. Uvádza príklad s fľaškou, ktorú držíme v rukách. V danej chvíli máme vnímať prítomnosti celej fľašky, napriek tomu, že sa dotýkame vždy len nejakej jej časti. Prítomnosť fľaše nie je vyvodzovaná, ani tušená, ale zakúšaná (v tomto smere používa Noë slovník, ktorý je blízky fenomenologickému slovníku). Hovorí o *percepčnej prítomnosti*, ktorej príkladom je

amodálne doplnenie, ktoré ide „za“ to, čo je mimo aktuálneho pohľadu. Mozog podľa neho nepotrebuje vytvárať model fľaše, keď je tu fľaša vo svete a dokáže slúžiť ako „skladisko informácií“ o sebe samej. Všetky informácie o fľaške, ktoré potrebujeme sú prítomné vo svete, v ktorom sa nachádza.[32] To znamená, že napriek tomu, že je naša pozornosť obmedzená a kognitívne mechanizmy nedokonalé, náš vizuálny svet nie je ilúziou.[33]

Arien Mack považuje prístup Noëho a O'Regana za gibsoniánsky.[34] A naozaj, Kevin O'Regan[35] píše, že vizuálne prostredie ako nejaký druh *skladu mimo pamäte*[36] je niečo podobné, ako to, čo J. J. Gibson nazýva *optický tok*[37]. Podľa nich teda náš vizuálny svet nemôže byť iluzórny, pretože svet proste nejaký je a my máme oči a mozgy, ktoré sa vyvinuli v evolúcii a sú prispôsobené na jeho poznávanie. Z čítania ich textov sa však môže zdať, že takto skôr riešia ontologickú, než epistemologickú otázku iluzórnosti vizuálneho sveta. Už na prvý pohľad je zrejmé, že manifest nového skepticizmu je tak trochu prehnaný, ak tvrdí, že náš vizuálny svet je iluzórny (snáď do podobnej miery ako presvedčenie, že svet sa v nás zrkadlí cez zmysly a prináša nám jeho presný obraz). Nasvedčuje tomu aj reakcia v podobe rôznych interpretácií toho, čo by toto tvrdenie vlastne mohlo znamenať. Epistemologická otázka spojená s týmto problémom je však omnoho zaujímavejšia. Môžeme ju formulovať do otázky, či je cieľom percepcie vytvárať presné reprezentácie sveta.

3.3 Vnímanie bez presných reprezentácií

Christopher Viger na otázku, či je úlohou percepcie vytvárať presné reprezentácie, odpovedá, že nie je. Cieľom percepcie je pomáhať viesť konanie prostredníctvom plánovania a priamej odpovede na meniace sa a často nepriateľské prostredie. Niekedy si to vyžaduje presné reprezentácie a inokedy nie.[38]

Rozoberá dve chápania reprezentácií: (i) v slabom zmysle mať reprezentácie nie je nič iné, ako byť schopný odpovedať na nejaký podnet v prostredí. Reprezentácie v tomto zmysle sú nekonceptuálne. V tomto zmysle termostat reprezentuje teplotu v miestnosti. Prirodzenejšie je však hovoriť o reprezentáciách ako o niečom konceptuálnom. (ii) Konceptuálne reprezentácie ovplyvňujú charakter skúsenosti. Pri konceptuálnych reprezentáciách je výhodou, keď nemáme presné reprezentácie, pretože konceptuálne reprezentácie abstrahujú od konkrétnej podoby.[39]

Dvojité chápanie reprezentácií spojených s vizuálnym vnímaním sa opiera o dva rozdielne mechanizmy spracovávanie vizuálnej informácie, ktoré popísali Milner a Goodale.[40] Ich rozlíšenie medzi *dorzálnym* a *ventrálnym prúdom* sa spája s analogickým rozlíšením medzi konceptuálnymi a nekonceptuálnymi reprezentáciami.

Opak, teda, že cieľom percepcie je vytvárať presné reprezentácie, tvrdí Kirk Ludwig. Ten používa analógiu s mapou. Rovnako ako mapa zlyháva v reprezentovaní niektorých detailov, tak aj naša skúsenosť je trochu skreslená, ale s istou mierou presnosti a aproximácie reprezentuje svet správne.[41]

3.4 Slabšia teória reprezentácií

Problém presných reprezentácií vo vizuálnej percepcii pripomína problém reprezentácií v širšom zmysle slova, ktorý sa rieši v rámci kognitívnej vedy.

Na tomto poli sa rieši otázka, akým spôsobom vlastne neurálne reprezentácie reprezentujú a čo je ich obsahom. Okrem klasického reprezentačného chápania kognície, ktorý má blízko ku *momentkovej koncepcii* vizuálnej percepcie sa ponúka aj takzvané nereprezentačné, ktoré obhajuje William Ramsey[42]. V takomto pojatí kognície nie je jej hlavným cieľom presne reprezentovať svet, ale jej úloha je omnoho širšia. Podľa neho je toto zjednodušenie ovplyvnené názorom, podľa ktorého je kognícia úzko spätá s vedomím.[43] Kognícia je ale rozmanitejšia a zahŕňa aj iné fenomény, než je len reprezentácia, napríklad pamäť, rozhodovanie, ovládanie vizuomotorického správania a pod.

Na rovnaký problém naráža aj William Bechtel v článku [\[44\]](#) v ktorom sa venuje cieľom filozofie vedy, ktorá sa zaoberá kogníciou. Píše, že dôvod, prečo sa nám zdá, že rovnaký spôsob explanácie, ktorý je používaný vo vede, zlyháva v kognitívnej vede, je to, že kognícia pracuje s reprezentáciami. [\[45\]](#) Okrem spôsobu, akým je informácia kódovaná, je tu ešte objekt, obsah reprezentácie. [\[46\]](#) V článku rieši tri možné prístupy k obsahu reprezentácie a nakoniec sa prikláňa k tomu, podľa ktorého je obsah esenciálnou časťou reprezentácie, pričom sa odvoláva na koncepciu, ktorú prezentuje Nick Grush v článku *The architecture of representation*. [\[47\]](#)

Grush rozlišuje medzi *reprezentačným* a *prezentačným* [\[48\]](#) prístupom ku senzorickým vstupom. [\[49\]](#) Na vysvetlenie dáva príklad s partiou šachu, ktorú hrajú dvaja hráči nadialku, pričom používajú dve šachovnice. Na jednej šachovnici má šachista rozostavené figúrky, ktoré reprezentujú skutočný stav hry v danom momente. Ak protihráč ohlásí ťah, šachista posunie figúrku na dané pole šachovnice. Na druhej šachovnici si šachista plánuje ťahy, svoje aj súperove, používa ju teda na simulovanie budúcich ťahov, pričom ak nie je s ťahom spokojný, vráti hru naspäť a skúsi vymyslieť inú stratégiu. Podľa Grusha prvý prípad je príkladom prezentácie a druhý reprezentácie. [\[50\]](#) V tomto zmysle je reprezentácia formou kontrafaktuálnej prezentácie. [\[51\]](#) V tomto zmysle je akoby namodelovaním situácie, ktorá môže nastať, a šachista má dostatok času premyslieť si svoje ťahy ešte pred tým, ako ich zahrá. Autor článku berie inšpirácie pre takéto chápanie reprezentácie z techniky, konkrétne z tzv. *control theory*, v ktorej sa na reprezentovanie stavov používa *emulátor*, ktorý reprezentuje stavy prostredia a podľa nich prispôbuje nastavenie zariadenia. [\[52\]](#) To môže znieť trochu abstraktne, ale stačí si predstaviť ako príklad takéhoto zariadenia termostat, ktorý nastavuje výkon kotla podľa teploty v miestnosti. V takomto chápaní termostat reprezentuje teplotu v miestnosti napriek tomu, že nemá reprezentáciu v takom zmysle, že by si bol vedomý toho, ako veľmi teplo je v miestnosti.

Podobný spôsob uvažovania sa pokúsim ukázať aj v nasledujúcej kapitole, kde sa zameriam na dva spôsoby chápania vizuálnej reprezentácie. Podľa jedného je nevyhnutné, aby percepcia reprezentovala náš vizuálny svet v takom rozsahu, ako to predpokladá momentková koncepcia. Druhý je podobný spôsobu reprezentovania, ktorý bol načrtnutý v tejto podkapitole.

3.5 Dve funkcie videnia

Podľa Goodala väčšina ľudí vrátane filozofov mysle stotožňuje videnie s vizuálnym vnímaním a ignoruje tak kľúčovú úlohu, ktorú hrá videnie pri plánovaní a kontrolovaní konania. [\[53\]](#) Príklady môžeme nájsť aj u živočíchov, ktorí sa nachádzajú nižšie na evolučnom strome. Baktéria dokáže zmeniť svoje smerovanie bez toho, aby mala detailnú reprezentáciu okolitého sveta. [\[54\]](#) Takáto chápanie reprezentácie má blízko k slabšiemu chápaniu, ktoré som popísal v predchádzajúcej podkapitole. Ak je videnie omnoho komplikovanejšie, než sme predpokladali a zahrňa dve zdanlivo nezlučiteľné funkcie, ako predpokladá Goodale, tak potom pracuje s chápaním reprezentácií v oboch významoch tak, ako ich opísal Viger.

Výskum dvojice neurovedcov Milnera a Goodala je v problematike skúmania vizuálnej percepcie prelomovým. Vo svojich prácach nadväzujú na predchádzajúci výskum Ungerleiderovej a Mishkina, [\[55\]](#) ktorí skúmali smerovanie neuronálnych dráh z primárnej vizuálnej kôry do vyšších štruktúr vizuálneho kortexu u opíc. Všimli si, že anatomicky a funkčne ide o dve neuronálne dráhy, alebo, lepšie povedané, o dva prúdy informačného toku, ktoré odpovedajú na dve odlišné otázky: *dorzálny* (kde? – informácia o priestore; smerujúci z V1 do temenného, presnejšie okcipitoparietálne) a *ventrálny* (čo? – objektové rozpoznávanie; smerujúci okcipitotemporálne, teda do spánkového laloku). V experimentoch opiciam odstránili časť spánkového laloku, o ktorej sa domnievali, že súvisí s rozpoznávaním objektov. Zistili, že opice, ktoré majú poškodenie mozgu v tejto oblasti, nedokážu využívať informácie o objektoch a orientovali sa len podľa priestorových nápodiev. To považovali za prvé empirické potvrdenie svojej hypotézy.

Milner a Goodale neskôr zašli o čosi ďalej ako Mishkin s Ungerleiderovou a neobmedzili sa len na

skúmanie opíc, ale rozšírili svoj výskum aj o skúmanie pacientov s poškodením mozgu, pričom využívali zobrazovacie metódy ako je fMRI, MRI a PET. Popisujú kazuistiku pacientky D. F.[56] U pacientky nebola narušená schopnosť manipulovať s predmetmi, ale keď dostala za úlohu vybrať zo skupiny kociek tie, ktoré majú inú veľkosť, ako ostatné, nebola schopná splniť túto úlohu. A to práve preto, lebo nebola schopná ich perceptuálne rozpoznať. V prípade D. F. išlo o poškodený ventrálny prúd. Milner a Goodale sa domnievajú, že dorzálny prúd súvisí s rozpoznávaním predmetov a ventrálny prúd súvisí s konaním, presnejšie so zrakovým kontrolovaním motoriky.

Takéto skúmanie a uvažovanie o vizuálnej percepcii je zaujímavé z toho hľadiska, že rozlišuje medzi dvomi funkciami videnia. Ungerleiderová s Mishkinom predpokladali, že ide o dva úplne autonómne systémy. Podľa Goodala ide o systémy, ktoré majú rozdielne funkcie a ktoré sa v evolúcii vyvinuli relatívne nezávisle na sebe.[57]

Rozdiely vo funkcii medzi dvomi prúdmi nemôžu byť pochopené v termínoch ich vizuálnych vstupov, ale skôr v termínoch výstupov, ktoré každý z prúdov vytvára.[58] Percepcia a konanie vyžadujú odlišné transformácie vizuálneho signálu. Úspešná manipulácia s predmetmi si vyžaduje, aby mozog pracoval so skutočnými vzdialenosťami a ich orientáciou voči pozorovateľovi (egocentrické súradnice) v reálnom čase. Percepčné spracovávanie prebieha inak a nevyžaduje absolútnu metriku. Je výhodnejšie, ak sa nekóduje objektívne, ale presahuje aktuálny pohľad a je kombinované s predchádzajúcou skúsenosťou.[59] V takomto prípade ide o už spomínané konceptuálne reprezentácie.

4. Záver

Ak teda chceme odpovedať na otázku, či videnie vyžaduje presné odpovede, musíme odpovedať áno, aj nie.

Takáto šalamúnska odpoveď je však na prvý pohľad zavádzajúca. Schopnosť vidieť sa evolučne formovala a preto ju musíme chápať v kontexte takéhoto vývoja. Je možné, že sa počas takéhoto formovania nejaký systém vyvinie opakovane, alebo vo viacerých fázach. To sa stalo aj v prípade neurálnych štruktúr, ktoré zabezpečujú naše ľudské videnie. Kognitívne spracovávanie vizuálnych vstupov zabezpečujú dva relatívne nezávislé systémy, pričom ich oba spracovávajú na iný typ výstupov. Prvý zabezpečuje kontrolovanie motoriky a vyžaduje si presnú metriku. Druhý slúži na vizuálne rozpoznávanie a nepotrebuje presné reprezentácie vizuálnej scény.

Preto je aj odpoveď na otázku, či k videniu potrebujeme presné reprezentácie komplikovanejšia a zahŕňa pozitívnu aj negatívnu časť odpovede, ako to zdôrazňuje aj Viger.[60] Videnie potrebuje pracovať s presnými koordinátami, aby dokázalo zabezpečiť bezproblémové navigovanie konania v prostredí. Na druhej strane, vedomý obraz vizuálneho sveta má ďaleko od presnej reprezentácie sveta v zmysle obrázku, podobnému fotografii. Výsledný vizuálny vnem je len najlepšou možnou interpretáciou vizuálnej scény, pričom kognitívny systém pri jej vytváraní odhliada od aktuálne videného a prihliada k predchádzajúcej skúsenosti.

Literatúra

- BECHTEL, William, 2009. Constructing a Philosophy of Science of Cognitive Science. Topics in Cognitive Science. 1(3), 548 – 569.
- BLACKMORE, Susan J., Gavin BRELSTAFF, Kay NELSON a Tom TROŚCIANKO, 1995. Is the Richness of our Visual World an Illusion? Transaccadic Memory for Complex Scenes. Perception. 24(1985), 1075 – 1081.
- BRIDGEMAN, Bruce, 2002. The Grand Illusion and Petit Illusions: Interactions of Perception and Sensory Coding. Journal of Consciousness Studies. 9(5 – 6), 29 – 34.
- DENNETT, Daniel C, 1991. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Co.
- GOODALE, Melvyn A., 2011. Transforming Vision Into Action. Vision Research. 51(13), 1567 – 1587.

GRUSH, Rick, 1997. The Architecture of Representation. *Philosophical Psychology*. 10(1), 5 – 23.

LANE, Nick, 2011. Vývoj života. Deset velkých vynálezů evoluce. Preložil V. DUŠEK. Zlín: Kniha Zlín.

LEVIN, Daniel, 2002. Change Blindness Blindness: as Visual Metacognition. *Journal of Consciousness Studies*. 9(5 – 6), 111 – 130.

LUDWIG, Kirk, 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? In: Robert J STAINTON, ed. *Contemporary Debates in Cognitive Science*. Oxford: Blackwell, 275 – 288.

MACK, Arien, 2002. Is the Visual World a Grand Illusion? A Response. *Journal of Consciousness Studies*. 9(5 – 6), 102 – 110.

MACK, Arien a Irvin ROCK, 1998. *Inattention blindness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

MILNER, David A. a Melvyn A. GOODALE, 2008. Two Visual Systems Re-viewed. *Neuropsychologia*. 46(3), 774 – 785.

NOË, Alva, ed., 2002a. *Is the Visual World a Grand Illusion?* Thorverton: Imprint Academic.

NOË, Alva, 2002b. Is the Visual World a Grand Illusion? *Journal of Consciousness Studies*. 9(5 – 6), 1 – 12.

NOË, Alva, 2010. *Out of our Heads. Why You are not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill & Wang.

NOË, Alva a J. Kevin O'REGAN, 2000. Perception, Attention and the Grand Illusion. *Psyche*. 6, 6 – 15.

O'REGAN, J. Kevin, 1992. Solving the „Real“ Mysteries of Visual Perception: The World as an Outside Memory. *Canadian Journal of Psychology/Revue canadienne de psychologie*. 46(3), 461 – 488.

PURVES, Dale, William T. WOJTACH a R. Beau LOTTO, 2011. Understanding Vision in Wholly Empirical Terms. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 108(Supplement 3), 15588 – 15595.

RAMACHANDRAN, V. S., Colin BLAKEMORE, K. ADLER a M. POINTON, 1991. Interactions Between Motion, Depth, Color and Form: the Utilitarian Theory of Perception. In: *Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 346 – 360.

RAMSEY, William, 2015. Must Cognition be Representational? *Synthese*. 194(11), 4197 – 4214.

SCHWITZGEBEL, Eric, 2002. How Well Do We Know Our Own Conscious Experience? The Case of Visual Imagery. *Journal of Consciousness Studies*. 9(5 – 6), 35 – 54.

SIMONS, Daniel J. a Christopher F. CHABRIS, 1999. Gorillas in our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events. *Perception*. 28, 1059 – 1074.

SIMONS, Daniel J. a Daniel T. LEVIN, 1998. Failure to Detect Changes to People During a Real-world Interaction. *Psychonomic Bulletin & Review*. 5(4), 644 – 649.

ŠIKL, Radovan, 2012. *Zrakové vnímání*. Praha: Grada.

UNGERLEIDER, L. G., MISHKIN, M., 1982. Two cortical visual systems. In: INGLE, D.J., Goodale M. A., Mansfield R. J. W., eds. *Analysis of Visual Behavior*. Cambridge: MIT press, 549 – 586.

VIGER, Christopher D., 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? A Case for the „no“ Side. In: Robert J. STAINTON, ed. *Contemporary Debates in Cognitive Science*. Oxford: Blackwell, 275 – 288.

P o z n á m k y

[1] SCHWITZGEBEL, Eric, 2002. How Well Do We Know Our Own Conscious Experience? The Case of Visual Imagery. *Journal of Consciousness Studies*. 9(5-6), s. 36.

[2] Hlavnými predstaviteľmi vo filozofii sú Susan Blackmore a Daniel Dennett.

[3] V origináli: *The Grand Illusion*. V slovenskom a českom filozofickom prostredí som sa stretol väčšinou s prekladom „veľká ilúzia“. V práci som sa však rozhodol pre označenie „velkolepá ilúzia“, pretože sa domnievam, že ide o priliehavejší preklad.

[4] BLACKMORE, Susan J., Gavin BRELSTAFF, Kay NELSON a Tom TROŚCIANKO, 1995. Is the Richness of our Visual World an Illusion? *Transaccadic Memory for Complex Scenes*. *Perception*. 24(1985), s. 1075.

- [5] K tejto téme vyšlo celé tematické číslo Journal of Consciousness Studies: NOË, Alva, ed., 2002. Is the Visual World a Grand Illusion? Thorverton: Imprint Academic, ktorého editorom bol Alva Noë, ktorý sa touto tematikou už dlhšiu dobu zaoberal v spoločných prácach s Kevinom O'Reganom: NOË, Alva a J. Kevin O'REGAN, 2000. Perception, Attention and the Grand Illusion. Psyche. 6, 6-15. Práve od týchto autorov pochádza označenie „the Grand Illusion Problem“.
- [6] Úplný zoznam môže čitateľ nájsť v: NOË, Alva, 2010. Out of Our Heads Why you are not your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness. New York: Hill & Wang., kapitola Grand Illusion, konkrétne s. 132 - 137.
- [7] BRIDGEMAN, Bruce, 2002. The Grand Illusion and Petit Illusions: Interactions of Perception and Sensory Coding. Journal of Consciousness Studies. 9(5-6), s. 29.
- [8] O'REGAN, J. Kevin, 1992. Solving the „Real“ Mysteries of Visual Perception: The world as an Outside Memory. Canadian Journal of Psychology/Revue canadienne de psychologie. 46(3), s. 462.
- [9] LANE, Nick, 2011. Vývoj života. Deset veľkých vynálezů evoluce. Preložil V. DUŠEK. Zlín: Kniha Zlín, s. 209 - 210.
- [10] PURVES, Dale, William T. WOJTACH a R. Beau LOTTO, 2011. Understanding Vision in Wholly Empirical Terms. Proceedings of the National Academy of Sciences. 108(Supplement 3), 15588 - 15595.
- [11] BLACKMORE, Susan J., Gavin BRELSTAFF, Kay NELSON a Tom TROŚCIANKO, 1995. Is the Richness of our Visual World an Illusion? Transaccadic Memory for Complex Scenes. Perception. 24(1985), 1075 - 1081.
- [12] Ibid., s. 1079.
- [13] Ibid., s. 1080.
- [14] MACK, Arien a Irvin ROCK, 1998. Inattentional Blindness. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- [15] V origináli: inattentional blindness.
- [16] SIMONS, Daniel J. a Christopher F. CHABRIS, 1999. Gorillas in our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events. Perception. 28, 1059 - 1074.
- [17] Ibid., s. 1960.
- [18] Odkaz na video umiestnené na profile jedného z experimentátorov: youtu.be/vJG698U2Mvo.
- [19] SIMONS, Daniel J. a Christopher F. CHABRIS, 1999. Gorillas in our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events. Perception. 28, s. 1968.
- [20] V origináli: change blindness.
- [21] SIMONS, Daniel J. a Daniel T. LEVIN, 1998. Failure to Detect Changes to People During a Real-world Interaction. Psychonomic Bulletin & Review. 5(4), 644 - 649.
- [22] NOË, Alva, 2002. Is the Visual World a Grand Illusion? Journal of Consciousness Studies. 9(5-6), s. 1.
- [23] V origináli: snapshot conception of experience.
- [24] Ibid., s. 1 - 12.
- [25] VIGER, Christopher D., 2006. Is the Aim of Perception to provide accurate representations? A Case for the „no“ Side. In: Robert J STANTON, ed. Contemporary Debates in Cognitive Science. Oxford: Blackwell, s. 276.
- [26] SCHWITZGEBEL, Eric, 2002. How Well Do We Know Our Own Conscious Experience? The Case of Visual Imagery. Journal of Consciousness Studies. 9(5-6), s. 35 - 36.
- [27] Veľmi podobné rozdelenie používa aj Kirk Ludwig, ktorý prvé nazýva *world illusion* a druhé *perception illusion*. Porov. LUDWIG, Kirk, 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? In: Robert J. STANTON, ed. Contemporary Debates in Cognitive Science. Oxford: Blackwell, s. 264.
- [28] LEVIN, Daniel, 2002. Change Blindness Blindness: as Visual Metacognition. Journal of Consciousness Studies. 9(5-6), s. 114.
- [29] BRIDGEMAN, Bruce, 2002. The Grand Illusion and Petit Illusions: Interactions of Perception and Sensory Coding. Journal of Consciousness Studies. 9(5-6).
- [30] RAMACHANDRAN, V. S., Colin BLAKEMORE, K. ADLER a M. POINTON, 1991. Interactions

- Between Motion, Depth, Color and Form: the Utilitarian Theory of Perception. In: Vision. Cambridge: Cambridge University Press, s. 346 – 360.
- [31] ŠIKL, Radovan, 2012. Zrakové vnímání. Praha: Grada.
- [32] NOË, Alva, 2002. Is the Visual World a Grand Illusion? Journal of Consciousness Studies. 9(5-6), s. 8 – 10.
- [33] NOË, Alva a J. Kevin O'REGAN, 2000. Perception, Attention and the Grand Illusion. Psyche. 6.
- [34] MACK, Arien, 2002. Is the Visual World a Grand Illusion? A Response. Journal of Consciousness Studies. 9(5-6).
- [35] O'REGAN, J. Kevin, 1992. Solving the „Real“ Mysteries of Visual Perception: The World as an Outside Memory. Canadian Journal of Psychology/Revue canadienne de psychologie. 46(3), s. 472.
- [36] V origináli: the outside memory store.
- [37] V origináli: an ambient optic array.
- [38] VIGER, Christopher D., 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? A Case for the „no“ Side. In: Robert J. STANTON, ed. Contemporary Debates in Cognitive Science. Oxford: Blackwell, s. 275.
- [39] Ibid., s. 280 – 281.
- [40] Ibid., s. 281 – 282.
- [41] LUDWIG, Kirk, 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? In: Robert J. STANTON, ed. Contemporary Debates in Cognitive Science. Oxford: Blackwell.
- [42] RAMSEY, William, 2015. Must Cognition be Representational? Synthese. 194(11).
- [43] Ibid., s. 4204.
- [44] BECHTEL, William, 2009. Constructing a Philosophy of Science of Cognitive Science. Topics in Cognitive Science. 1(3).
- [45] Ibid., s. 553.
- [46] Ibid., s. 554.
- [47] GRUSH, Rick, 1997. The Architecture of Representation. Philosophical Psychology. 10(1).
- [48] V origináli: representational a presentational.
- [49] GRUSH, Rick, 1997. The Architecture of Representation. Philosophical Psychology. 10(1), s. 6.
- [50] Ibid., s. 7.
- [51] Ibid., s. 7.
- [52] Ibid., s. 8 – 9.
- [53] GOODALE, Melvyn A., 2011. Transforming Vision Into Action. Vision Research. 2011, roč. 51, č. 13, s. 1567
- [54] Ibid., s. 1570.
- [55] UNGERLEIDER, L. G., MISHKIN, M., 1982. Two Cortical Visual Systems. In: INGLE, D. J., Goodale Melvyn A., Mansfield R. J. W., eds. *Analysis of Visual Behavior*. MIT press; Cambridge, s 549 – 586.
- [56] MILNER, David A. a Melvyn A. GOODALE, 2008. Two Visual Systems Re-viewed. Neuropsychologia. 2008, roč. 46, č. 3, s. 774 – 785.
- [57] GOODALE, Melvyn A., 2011. Transforming Vision Into Action. Vision Research. 2011, roč. 51, č. 13, s. 1574.
- [58] MILNER, David A. a Melvyn A. GOODALE, 2008. Two Visual Systems Re-viewed. Neuropsychologia. 2008, roč. 46, č. 3, s. 775 – 776.
- [59] Ibid., s. 777 – 781.
- [60] VIGER, Christopher D., 2006. Is the Aim of Perception to Provide Accurate Representations? A Case for the „no“ Side. In: Robert J STANTON, ed. Contemporary Debates in Cognitive Science. Oxford: Blackwell, s. 285.

Mgr. Ondrej Močkor

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

E-mail: mockor.ondrej@gmail.com

Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretacím díla Alberta Camuse

Michal Müller

Müller, M.: Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretacím díla Alberta Camuse. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Happy Sisyphuses and Never-Ending Revolt: Several Notes on the Interpretations of Work of Albert Camus

At first sight, the work of Albert Camus appears to be readily interpretable. However, it is the literary and unsystematic nature of the expression of thoughts that causes different understandings of his texts. It is no wonder that many authors point out to the Camus's philosophical inconsistencies. In this paper I focus on several interpretations of Camus's texts, which I consider to be inaccurate. This is, particularly, the critique of "happy Sisyphus" by Eva Beránková in the afterword of Czech edition of *The Myth of Sisyphus*, but also documentary film *Sex, Death and the Meaning of Life* by the famous biologist Richard Dawkins. In the context of Irvin Yalom's reflection on the happiness and meaning of life, I point out that even the recognition of the therapeutic potential of literary-existential texts is not clear.

Keywords: Camus Albert, Happiness, Meaning of life, Revolt, Sisyphus

Úvod[1]

Dílo Alberta Camuse se ocitá někde na pomezí literatury a filozofie. [2] Literární podoba Camusových filozofických esejů často znejasňuje jeho argumentační postup. Je však možné konstatovat, že navzdory tomuto stylu, který umožňuje mnoho interpretací, lze napříč Camusovým dílem vypořádat jistou myšlenkovou strukturu. Primárním cílem Camusova stylu, často charakteristického básnickými obraty a emotivní rétorikou, není čtenáře oklamat. Camus ani neusiluje o zprostředkování myšlenek vědeckým či filosofickým jazykem, spíše se způsobem přijatelným pro širší okruh obecnosti pokouší vzbuzovat adekvátní odezvu. Camus si dobře uvědomuje tuto funkci literatury a pro téma, které je pro jeho zkoumání klíčové, tj. téma, které se dotýká člověka a jeho pozice ve světě nereagujícím na lidské tužby, se tento způsob vyjadřování zdá být přinejmenším vhodnou alternativou k přístupům jiným, popř. jejich literárním doplněním. Rovněž Camusova neschopnost vytvořit všeobecně přijatelnou a ve všech ohledech konzistentní soustavu myšlení je přirozená a úzce souvisí s Camusovými úvahami, které ve svém díle rozvíjí – jedná se o snahu rozpoznat limity lidského rozumu a nebezpečí jeho zneužití, které může vést k tzv. racionálnímu teroru. Camusova pozice není výrazná (a to ani politicky), Camus nevytváří koncept, který bychom měli jednoznačně následovat. Právě tento jednoznačný model by znamenal trvání na něčem absolutním. Budeme-li trvat na vytváření modelů chování a hledat jednoznačný návod, jak se vypořádat s pravou povahou světa, nebude obtížné Camusovo myšlení absolutizovat a vyvozovat z něj krajní důsledky, nahradit jím jiné absolutní koncepty. Tento přístup ke Camusově dílu, který by se zpronevěřil jeho metodě, by nebyl příliš užitečný. Je mnohem přínosnější zamýšlet se nad

Camusovým dílem v jeho nedokonalosti a ocenit ty prvky, které nám něco vypovídají o světě, o člověku a jeho místě v něm. I když budeme kritičtí k hodnotám absolutním, naše přirozené pobývání ve světě je spojeno se snahami přeci jen nějaké hodnoty přijmout. Tyto hodnoty se u Camuse týkají především lidského života.

Zmíněná literárnost může na první pohled vzbuzovat dojem lehké interpretovatelnosti Camusových názorů, nicméně ve skutečnosti vede k různým interpretacím jeho nesystematického díla. Cílem článku je zmínit několik interpretací Camusovy tvorby, které považuji za nepřesné. Jedná se zejména o kritiku „šťastného Sisyfa“ v doslovu Evy Beránkové k českému vydání Mýtu o Sisyfovi, ale také o dokumentární film *Sex, Death and the Meaning of Life* slavného biologa Richarda Dawkinse. V kontextu úvah Irvina Yaloma o štěstí a smyslu života pak naznačím, že i rozpoznání terapeutického potenciálu literárně-existenciálních textů nemusí být zcela jednoznačné.

1 Camusovi Sisyfové

Sisyfos byl bohy odsouzen, aby ustavičně valil balvan na vrchol hory, odkud je vždy zemskou přitažlivostí hnán zpět dolů. Camus připouští, že domněnka bohů, že není horšího trestu než zbytečné práce, není zcela bezdůvodná, nicméně v závěru dospívá k provokativnímu konstatování: „Samo snažení dostat se na vrchol stačí zaplnit lidské srdce. Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.“[\[3\]](#)

Sisyfos v podsvětí je charakterizován jako neužitečný dělník, k němuž se pojí onen beznadějný úkol. Nicméně Sisyfos před tímto trestem je člověkem pohrdajícím bohy, nenávidícím smrt, člověkem, který je vášnivě zaujat životem.[\[4\]](#) Jeho beznadějný úděl není jeho volbou, ale důsledkem okolností a činů během života, které jsou v očích bohů shledány trestuhodnými. Ze Sisyfova podsvětního marného údělu Camus vybírá jako nejzajímavější fázi sestupu:

Mě Sisyfos zajímá právě během toho návratu, té přestávky. Tvář, jež se lopotí s kameny, se už sama stala kamenem! Představuji si toho člověka, jak těžkým, leč vyrovnaným krokem sestupuje k mukám, jejichž konce nedohlédne. Ta hodina, která je jako dýchání a jež se vrací právě tak bezpečně jako neštěstí, to je hodina vědomí. Po opuštění vrcholu a během postupného pronikání do samoty bohů je v každém okamžiku svému osudu nadřazen. Je silnější než jeho balvan.[\[5\]](#)

Celou situaci můžeme považovat i za metaforu lidského údělu. Camus k tomu dodává, že „dnešní dělník vykonává po všechny dny života stejné úkoly a tento osud je stejně absurdní“.[\[6\]](#) Zajímavé je konstatování, že Sisyfos je bezmocný a vzbouřený – vědomý svého údělu. Právě zde nacházíme rovněž akt revolty – ještě jako osamoceně vzpoury bez kolektivního charakteru. Toto uvědomění je vítězstvím a osud je tak v Camusových očích překonáván pohrdáním. Nicméně je třeba zdůraznit, že Camus neříká, že Sisyfos je šťasten permanentně. Jeho sestup je někdy spojen s bolestí, jindy zase může být vystřídán radostí.[\[7\]](#)

Camus soudí, že „člověk neodhaluje absurdno, aniž by upadl v pokušení sepsat nějakou příručku štěstí“, nicméně „šťestí a absurdno jsou dvě děti téže země“, dodává Camus a uvědomuje si, že by byla „chyba tvrdit, že štěstí se nutně rodí z objevu absurdna,“ – může to být i naopak.[\[8\]](#) Ono štěstí plynoucí z odhalení absurdna by se dalo vyjádřit jako pocit osvobození – uvědomění nedosažitelnosti vysněného stavu nekonečného života, uvědomění konečnosti, které nám dává sílu věnovat vše přítomnosti.

Podobným Sisyfem je i Camusův Rieux, hlavní hrdina románu *Mor*, jenž si je také dobře vědom skutečnosti, že boj s morem nelze vyhrát definitivně:

Věděl, co rozjásaný dav nevěděl, co však je možno si přečíst v knihách, že totiž bacil moru nikdy úplně nezaniká a nemizí, že může po desetiletí zůstat zalezlý v nábytku a v prádle, že trpělivě čeká

v pokojích, sklepích, zavazadlech, kapesnících a starých papírech a že možná přijde den, kdy mor, k neštěstí i poučení lidstva, probudí své krysy a pošle je umírat do nějakého šťastného města.[\[9\]](#)

Je jen těžko představitelné, že by tento muž vzdal svůj boj, kdyby tím dalším šťastným městem byl znovu Oran. Ačkoliv Rieux, jak Camus popisuje, ztrácí citlivost a je znaven neustálým opakováním úmorných dní, přeci jen někde uvnitř nachází sílu dále pokračovat. Jeho revolta, vzdor proti moru, snaha zachovat život, již nespočívá v léčení, ale ve snaze vůbec přežít a minimalizovat riziko toho, že zemřou další lidé. Jeho morální snaha pomáhat jednoduše pramení z nechutenství nad smrtí, do níž jsou zahaleny opakující se dny. Opět zde nacházíme sisyfovský motiv neustálého začínání, které nevede k žádným výrazným výsledkům, naději či konečné záchraně. Tato revolta v sisyfovském kontextu však nabývá kolektivní povahy, solidární snahy zachovat život, protože ani nic jiného dělat nezbyvá. Zde vidíme ono propojení mezi absurdním a revoltou, mezi stále se opakujícím absurdním sisyfovským údělem a člověkem revoltujícím, které je založeno na charakteristikách daného jedince.

Na lékařské profesi vidíme příklad člověka revoltujícího, ale také sisyfovského hrdiny, který nikdy nemůže zcela vyhrát boj se smrtí (zlem apod.). Ačkoliv má lékařská profese charakter kolektivní revolty, v případě doktora Rieux můžeme hovořit o ještě jedné formě izolace, která na něj dopadá a činí jej sisyfovsky osamoceným. Jedná se o fakt, že před morem vnímali lidé Rieux jako zachránce, kdežto umírající na mor „by ho chtěli strhnout s sebou do smrti a stejně tak i všechno lidstvo“.[\[10\]](#) Ani po odeznění moru ten sisyfovský boj nekončí, neboť doktor Rieux ví, že bacil moru nikdy nezaniká úplně.[\[11\]](#)

2 Kritika šťastných Sisyfů

Přijmout Camusovu představu šťastného Sisyfa není úplně jednoduché, obzvláště vyčleníme-li tento příběh z celkového kontextu Camusovy tvorby. Eva Beránková hodnotí Camusovu myšlenku šťastného Sisyfa následujícím způsobem:

Lidské představy o štěstí jsou samozřejmě různé, ale většina z nás – ať už jsou naše názory na absurdno jakékoli – by patrně příliš nezajásala při požadavku prožít svůj život jako dobře promazaný automat typu *perpetum mobile*, který se, pravda, zbavil všech iluzí a ideologických berliček a nekonečnou dřinu (i nudu) svého údělu překonal všeobecným pohrdáním, nicméně jehož celoživotní snažení se přes veškeré patetické výkřiky o vlastní síle, vůli a jasnozřivost dá shrnout do tří slov: úplně zbytečná námaha. Těžko říci, do jaké míry si byl Camus vědom této nepřiliš velké vášnosti jím nabízeného modelu. V každém případě víme, že k Sisyfovi se ve své následné tvorbě již nikdy více nevrátil.[\[12\]](#)

Užitý výraz *perpetum mobile* zkresluje účinek celé metafory – přeci jenom nelze ani zbytečnou práci vykonávat s lehkostí a bez toho, aby nepoznamenala lidskou mysl. Ani Camusův Sisyfos není dobře promazaný automat. Nezdá se ani vhodné mluvit o vášnosti modelu, neboť se nejedná o volbě podléhající model, nýbrž o důsledek zakoušené skutečnosti – člověk si nevybírá, kdy a jak jej ochromí pocit absurdna. Camus chce poukázat, že i když se tento pocit absurdna dostaví, lze mu vzdorovat. Je možné jej přijmout bez rezignace. Jako vhodnou paralelu a vyobrazení celé situace bych na tomto místě uvedl Solženicynovu novelu *Jeden den Ivana Děnisoviče*, kde se v závěru příběhu plného bolesti, dřiny a bezpráví dozvídáme, že „minul den, ničím nezkalený, skoro šťastný“[\[13\]](#). A to přesto, že naděje na svobodu pominula, neboť je jasné, že takové jako je Šuchov, domů jen tak nepouštějí. Právě zde nacházíme revoltu – být šťastný navzdory zdání, že je to nemožné. Nejedná se pouze o pohrdání, nýbrž i o vzpouru. A právě v tomto druhu štěstí je možno vidět čirou sílu života. David Carroll uvádí, že bezvýslednost, v podstatě nic, kterého Sisyfos dosahuje v každé chvíli, kdy valí svůj balvan, je formou umění, nebo dokonce politikou revolty.[\[14\]](#) „Sisyfova jasnozřivost může být rovna jasnozřivosti absurdního umělce, ale fyzická snaha nezbytně dokončit svůj úkol se podobá mnohem více práci dělníka.“[\[15\]](#) Nejedná se tedy o příklad, jež bychom měli následovat, nýbrž o metaforu celé metody uvažování.

Ukazuje se, že na Camusovu metodu uvažování nemůžeme příliš pohlížet jako na návod či doktrínu. Jde o zdařilý popis chování těch, kteří se s absurdním dokázali vypořádat svým specifickým způsobem – skepsí a revoltou. Analýza tohoto popisu nám spíše napomáhá porozumět lidskému chování a záměrům, než nalézt způsob, jak se vypořádat se svými problémy. Camus se tak stává historikem životního pocitu, který si neklade nárok stát se všeobjímající teorií. Navíc závěry, které Camus vyvozuje z evidence absurdna, budou přijatelné „pouze pro toho, kdo se snaží dostat požadavkům kartesiánské *clarté et honnêteté*,“ neboť „obvykle se totiž lidé vzhledem ke zkušenosti absurdity uchylují k osvědčeným strategiím“ – „zastírají ji, snižují význam prožitého a nevědomky se ‚navrací do řetězu‘, tj. opět se zapojují do všednosti a ke svým obvyklým gestům a horizontům smyslu“^[16].

Užitečnost Camusovy filozofie tedy naráží na uvedené limity a pro rozpoznání hodnoty jednotlivých textů je nutná fantazie a oproštění se od tradičních metod filozofie či vědy. Každý musí po svém navázat na základy, jež byly Camusem vytvořeny, a možná, že právě tato nedokončenost, částečná nesouladnost a mnohoznačnost činí Camusovo dílo stále čteným a značně oblíbeným, navzdory tomu, že nenabízí tolik, kolik by čtenář mohl předpokládat. Budeme-li Camusovo dílo posuzovat s rigorózní pečlivostí, je nutné uznat, že námitky týkající se přílišné literárnosti Camusova díla, dezinterpretace myšlenek svých předchůdců, nedostatečně podložených tvrzení, jsou zcela oprávněné.^[17]

Camusův šťastný Sisyfos není přijatelný ani pro biologa Richarda Dawkinse, který se ve třetím dílu dokumentární série *Sex, Death and the Meaning of Life* zabývá problematikou smyslu života a ve svém zkoumání komentuje mimo jiné také Alberta Camuse a jeho *Mýtus o Sisyfovi*:

V Paříži se filozofové jako Albert Camus potkávali v kavárnách, jako je tato, aby se pokusili dát smysl brutalitě... Camus se zabýval tím, co nazýval absurdním, faktem že náš život musí mít pro nás smysl, aby mu dodal hodnotu, ale žijeme ve světě, který žádný smysl nenabízí. Na rozdíl od Tolstoj a Grahama Greena Camus odmítl náboženství jako zdroj smyslu, po kterém prahl. Našel inspiraci v jiném mýtu. V příběhu muže, jehož antičtí bohové odsoudili. Camus utěšil sám sebe mýtem o Sisyfovi, ve kterém byl Sisyfos odsouzen strávit všechny svůj čas valením balvanu na horu, a poté když se balvan skutálel na úpatí, sešel dolů a opět jej valil vzhůru, a tak to pokračovalo donekonečna. Pro Camuse, nevzdávajícího se a akceptujícího dokonce tento marný a opakující se úkol, má tento fakt sám o sobě hodnotu. „Samo snažení dostat se na vrchol stačí zaplnit lidské srdce. Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.“^[18] Camus to pojal jako útěchu, protože chozením dolů a valením balvanu nahoru, alespoň něco dělal. Ale můžeme skutečně najít smysl ve zbytečné práci? Sisyfos byl možná obdivuhodný pro francouzského intelektuála, ale já nevidím zalíbení v něčí rezignaci na nespravedlnost života.^[19]^[20]

Dále nás Dawkins přivádí do Indie a ukazuje novodobého „Sisyfa“, jehož osudem je zametat dennodenně ulici. Po vysvětlení principů kastovního systému, jehož kořeny spadají do časů antiky, se dostáváme do jiného prostředí. Na příkladu svého „revoltujícího člověka“, muže, který se rozhodl vzepřít kastovnímu systému a studovat, nám Dawkins vysvětluje, že se Camus mýlil:

Myslím, že zde se Camus mýlil. Raději než přijmout osud, jistý smysl je nalezen, když se proti hroznému osudu vzbouříme... Na rozdíl od Sisyfa se vzepřel bohům a odhodil svůj balvan... Vytváří si svůj vlastní smysl, ale má hlubší cíl, kterým vytváří změny také pro druhé. Můžeme najít smysl v úsilí, ale můžeme najít svůj vlastní smysl ve svém vlastním úsilí, nikoliv v tom, které je diktováno bohy, autoritou či náhodou zrození.^[21]^[22]

Dawkins zcela opomíjí Camusovo pojetí revolty, které je ústředním tématem Camusovy pozdější tvorby a které se rovněž objevuje i ve fázi věnované absurdnu. V tomto kontextu se zase můžeme navrátit ke konstatování, že na Camusovu metodu uvažování nelze nahlížet jako na návod, neboť se jedná spíše o popis toho, jakým způsobem se mnozí z nás vypořádávají s absurdní situací. Nejde tedy

o nějaký příklad, který bychom měli následovat. Camuse zajímá otázka sebevraždy, přičemž volí život, a to i v případě, že nemá žádný smysl. Metafora Sisyfa poukazuje na skutečnost, že je člověk schopen rozhodnout se pro život a nerezignovat – neukončit jej předčasně. Zde se Dawkins dopouští chybné interpretace. Camus neříká, že bychom měli akceptovat absurdní úděl, do konce života vykonávat absurdní práci a cítit se u toho šťastní. Říká, že rozhodnout se pro život znamená více, než jakýkoliv smysl, že nic není tak hrozné, abychom museli rezignovat na život. Zde nejde o volbu, co dělat dále, o návod, jak žít, ale o to, zdali žít, či nikoliv. Proto se Dawkinsův „Sisyfos“ nedá srovnávat se Sisyfem Camusovým. Metafora mezi Camusovým Sisyfem a pracujícím člověkem, dělníkem, otrokem, kýmkoliv vykonávajícím sisyfovskou práci, platí v rovině otázky po životě, který může být šťastný i beze smyslu, nikoliv v rovině otázky, co dělat. Camus nedává doporučení – budme jako Sisyfos a budeme šťastní. Camus říká – rozhodněme se pro život a budeme moci být šťastní. Zde je Camusova revolta, můžeme být šťastní, i když se to zdá být nemožné. Camus neříká, že by nám to mělo stačit, je to pouze začátek celé filosofie revolty, jež je dále rozvíjena v *Člověku revoltujícím*. Navíc bychom mohli namítnout, že Dawkinsovo vybidnutí k revoltě může být v některých případech velmi idealistické. Ne každý, kdo se ocitá na nejnižších příčkách společenského žebříčku, je schopen vymanit se ze svého údělu, a to z mnoha možných důvodů.

Camus navíc na jednom místě upozorňuje na geografické podmínky revolty, přičemž se zdá, že o revoltě ve smyslu, o kterém hovoří, je příhodné mluvit především v kontextu západoevropského myšlení.

Mohli bychom to vyjádřit ještě přesněji a říci společně se Schellerem, že duch revolty se projevuje jen obtížně ve společnostech, kde vládne příliš velká nerovnost (systém indických kast), nebo naopak tam, kde panuje naprostá rovnost (některé primitivní společnosti). Duch revolty je ve společnosti možný jen v těch seskupeních, kde teoretická rovnost zastírá velké konkrétní nerovnosti. [23]

Dawkinsův „revoltující člověk“ je tak jen jedním z těch, kteří se díky rozvoji společenského povědomí o teoretické rovnosti mohli vydat cestou revolty proti kastovnímu systému.

Na příkladu revolty doktora Rieux se opět ukazuje, že Camusův esej *Mýtus o Sisyfovi* nepředstavuje návod či model, jak se vypořádat s absurdní situací, neboť nejde o možnost volby. Jde o situace, které absurdní a sisyfovské prostě jsou. Doktor Rieux, revoltující proti moru, proti vlastní únavě, proti smrti, proti lhostejnosti, která se jej stupňující citovou otupělostí zmocňuje, je sisyfovským hrdinou, který nemá na výběr. Jedinou alternativou je smrt. Tato nevyhnutelnost a absence volby je důležitá pro pochopení Camusovy metaforu Sisyfa. Nejde totiž o to zvolit si Sisyfovův úděl, jak např. Dawkins na tuto metaforu nahlíží, ale se sisyfovským údělem se vypořádat. I když se Dawkinsův „revoltující člověk“ stane lékařem, může jeho práce připomínat podobné Sisyfovské snažení, neustálý zápas se smrtí.

3 Štěstí, smysl života a nekonečná revolta

Ačkoliv bývá Camusovo dílo často členěno na dvě ústřední fáze, z nichž jedna bývá spojována s konceptem absurda, a druhá pak s konceptem revolty, nacházíme v Camusově tvorbě výrazné průniky obou ústředních témat. Častá interpretace, že Camus v konceptu revolty své dřívější myšlenky překonává, může být v jistém ohledu ospravedlnitelná – je totiž patrné, že revolta, na rozdíl od individuálních prožitků prodchnutých absurdem, nabývá kolektivního rázu, je jistotou, která nás vytrhuje ze samoty a „odvozuje základní hodnotu všelidského společenství“. [24] Nicméně, jak se snažíme v našem článku poukázat, nelze tento myšlenkový posun považovat za postavení jakési nepropustné zdi za rovinou absurda, za naprostý odklon od absurdní a sisyfovské roviny.

Komentář Evy Beránkové, vůči němuž jsme podali několik připomínek, je příkladem interpretace, že Camus své období revolty překovává, alespoň tedy v tom ohledu, že se nenavrací k Sisyfovi. Na tomto místě, v kontextu úvah o štěstí a smyslu života, můžeme ještě zmínit interpretaci

psychoterapeuta Irvina Yaloma, který ve své knize *Existenciální psychoterapie* mimo poukázání na klinický dopad úvah o smyslu života, absurditě, revoltě shrnuje Camusův myšlenkový postup tak, že Camus „začal z pozice nihilismu – z pozice, ve které si zoufal nad absencí smyslu (a tedy absencí účelu a hodnot) ve světě – a brzy vytvořil, neopodstatněně, osobní smysl – smysl, který zahrnuje několik jasných hodnot a pokynů chování: odvahu, hrdou vzpouru, bratrskou solidaritu, lásku, sekulární svatost.“^[25] Dále Yalom uvádí, že „pro Camuse i Sartra je důležité to, že lidé poznávají, že člověk si sám musí vymyslet svůj vlastní smysl (spíše než objevit smysl Boží nebo smysl v přírodě), a pak se plně zasadit o naplnění tohoto smyslu,“ což „vyžaduje, aby člověk byl, slovy Gordona Allporta, „zpola jistý, ale zcela odhodlaný“ – což není žádná hračka.“^[26]

Zde bych chtěl poukázat na to, že Yalomova interpretace Camuse je do jisté míry v rozporu s Camusovou metodou uvažování a dala by se spíše ztotožnit se sartrovským existencialismem. Sartre totiž tvrdí, „že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje,“ že neexistuje žádná lidská přirozenost, záleží pouze na člověku, co ze sebe učiní, nelze jej definovat s univerzální platností, je „především projektem“.^[27]

Camus naopak odmítá vyprojektovaný smysl, odmítá skok do víry či zbožštění dějin. Camus, podobně jako Descartes, který se rozhodl „nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom“^[28], se chce držet své jisté evidence, jež však nemusí být nutně v rozporu se šťastným, hodnotami opředeným životem, neboť rozpoznáním první pravdy se nic nezavršuje, nýbrž vše počíná. Můžeme sice s Yalomem říci, že jde o jakýsi smysl, nikoliv však o absolutní či univerzální smysl, se kterým by se mohla pojit naše přehnaná – zhoubná – snaha o jeho naplňování. Absence smyslu je dle Camuse osvobozující:

Zároveň absurdní člověk chápe, že až dosud byl vázán oním postulátem svobody a z této iluze žil. V jistém smyslu ho to spoutávalo. Pokud si představoval nějaký smysl života, podřizoval se požadavkům cíle, jehož měl dosáhnout, a tak se stával otrokem vlastní svobody. Znamená to, že dokáží jednat pouze jako otec rodiny (nebo inženýr nebo vůdce lidu nebo praktikant na poště), jímž se hodlám stát. Je ovšem pravda, že tomu věřím jen podvědomě. Zároveň však podporuji svůj vlastní postulát o přesvědčení lidí, kteří mě obklopují, a předsudky vlastního lidského prostředí (ostatní lidé si jsou zcela jisti, že jsou svobodní, a ta dobrá nálada je nesmírně nakažlivá!).^[29]

Zde se Camus snaží poukázat, že přehnaná víra ve smysl z nás ve skutečnosti činí otroky. Camus vůbec neříká, že člověk je svobodný, říká jen, že svobodu pociťuje. „Abych zůstal věrný této metodě, nemohu mít nic společného s metafyzickou svobodou. Nezajímá mě, jestli je člověk svobodný. Mohu pociťovat jediné vlastní svobodu.“^[30]

Yalom navíc počítá s tím, že se Camus v pozdější fázi svého života zřekl absurda ve prospěch revolty znamenající pro člověka hodnotu. Je však možné namítnout, že pro pochopení Camusova díla mohou být užitečné spíše ty interpretace, které kladou důraz na kontinuitu mezi absurditou a revoltou. Právě tyto interpretace lépe vystihují celou Camusovu metodu uvažování.^[31]

Camus se hodlá své metody pevně držet: „Musíme trvat na metodě: jde o to zatvrdit se. Někde cestou čeká na absurdního člověka vábnička. Dějiny netrpí nedostatkem náboženství ani proroků, třeba i bez bohů. Na absurdním člověku se žádá, aby skočil.“^[32] Ačkoliv „jedním z mála koherentních filozofických postojů je tedy vzpoura“, jež „znamená trvalou konfrontaci člověka s jeho vlastní nesrozumitelností“ a „tato vzpoura dává životu cenu“, nikde se nehovoří o tom, že by vzpoura měla představovat něco, co bychom mohli nazvat smyslem života.^[33] Hodnoty jako krása, láska, přátelství, uspokojení z práce, zdraví apod. pro nás existují, ale z povahy světa, který není zcela poznatelný, je přebytké a absurdní nazývat tyto hodnoty smyslem života – to však neznamená, že nenabývají pro lidský život významu a důležitosti. A nakonec skutečnost, ať už tyto hodnoty za smysl života označíme či nikoli, nebude mít žádný vliv na prožitek při jejich naplňování.

Podíváme-li se na Camusovo dílo z této perspektivy, klinický dopad jeho filozofie nemusíme spatřovat ve vykonstruovaném smyslu života, jenž by vyžadoval *poloviční jistotu a plné odhodlání*, nýbrž v tom, že je možné se tohoto smyslu vzdát ve prospěch pocitu *vlastní* svobody a osvobození. Člověk přestává být vázán nesplnitelnými požadavky své představivosti. Yalomovy úvahy jsou správné pouze tehdy, budeme-li Camuse interpretovat podobným způsobem jako Sartra.

Zaměření se na přítomnost bývá často označováno za jeden ze způsobů, jak se zbavit přehnané úzkosti, neboť lidé mají tendenci zaměřovat se na budoucnost a vytvářet pravděpodobnostní konstrukty, které mají vliv na jejich psychiku.^[34] Nejen, že je problematické chápat metafory Camusova díla jako modely či návody na život, problematické je také poukazovat na použitelnost Camusova myšlení v terapeutické praxi, neboť ne každý je schopen přistoupit na požadavky Camusovy metody myšlení a vzdát se iluzí. Revoltuji, protože cítím, že je to správné, revoltuji, protože mi to přináší uspokojení, nikoliv proto, abych dosáhl absolutna a smyslu. Vědomost toho, že svět nepotřebuje žádný smysl, že je nerozumný, neznamená, že jsme nuceni se pod tíhou této absurdnosti všeho vzdát. Ale i když dospějeme revizí svých názorů k něčemu, co představuje jisté hodnoty, nezmění to nic na povaze světa. Smysl života je prázdné sousloví, které může obsahovat cokoliv, je to jedna z lidských reakcí na časté mlčení světa.

Camusův přístup by však mohl být mnohem lépe slučitelný s jiným Yalomovým postřehem než se snahou vykonstruovat smysl života. Pocit absurdna by mohl být tím, co Yalom nazývá „probouzejícím zážitkem“^[35], je tím, co nás upozorní na konečnost a dramatickým způsobem na nás působí. V konfrontaci se smrtí si uvědomujeme význam přítomného okamžiku. V tomto ohledu Yalom mluví o uvědomění si „nenaplněnosti života“^[36], které nás vede ke snaze využít náš drahocenný čas, změnit přístup k životu.

Ačkoliv Camusovu revoltu, hrdinskou vzpouru a její „produkty“ lze přirovnat k Yalomovu „zčeření hladiny“^[37] a považovat je za jistý ústupek vlastní metodě a vytvoření neopodstatněného smyslu, v kontextu Camusových textů je přítomna možnost neustálého návrat k onomu prvotnímu prožitku absurdna. I revolta je svým způsobem sisyfovským počínáním a není nikdy ukončena, není završením dějinné etapy jako revoluce, revolta neznamená definitivní překonání absurdna a jeho projevů, definitivní překonání naší konečnosti či nalezení za všech podmínek utěšujícího smyslu. Je to postoj, který říká přítomnosti „ano“ i „ne“. Neustálá možnost zvratu, návratu do absurdní pozice, nevyhraněnost, je právě tím, co znemožňuje dosažení absolutního smyslu, jehož dosahování je často spojeno s extremismem, kdy je následováním vysněného ideálu umenšována hodnota individuálního lidského života. Ale i když je „zčeřená hladina“ naší revolty pomíjivá, protože víme, že ani jako lékaři bojující proti moru, ani jako terapeuti bojující proti nesnesitelné úzkosti, nemůžeme nikdy zcela zvítězit, není těžké si v našem sisyfovském boji představit, že existují chvíle, kdy jsme šťastni, a že je docela dobře možné tomuto boji zasvětit život, boji uprostřed protikladů.

Závěr

Mnohé pasáže Camusových textů nabízejí různé způsoby interpretace, které jsou do jisté míry oprávněny literárním charakterem a nejednoznačností Camusova díla. Cílem našeho zkoumání bylo poukázat, že některé komentáře mohou být v rozporu s původním Camusovým záměrem, respektive s postupem uvažování, který krystalizuje napříč jeho dílem. Jedním z provokativních konstatování, které je velmi těžko uchopitelné bez hlubších souvislostí, je Camusův popis šťastného Sisyfa, který bývá udáván do kontextu Camusova odmítnutí životního smyslu a považován za návod či model, jak se s neutešnou absurdní situací vypořádat. Takovýto model pak bývá kritiky zamítnut jako neuchopitelný, nedostatečný či vedoucí k rezignaci.

Při těchto úvahách však dochází ke slučování dvou odlišných situací. Metafora Sisyfa spíše odpovídá podmínkám, které se netýkají naší volby, které jsou důsledkem nějaké situace, konfrontace s absurdnem. Může se jednat o Camusem popsany mytický příběh Sisyfa, příběh člověka uvězněného

v pracovním táboře či životní situaci člověka, který z důvodu nejrůznějších omezení nemůže učinit jinou volbu. Taková situace nemůže sloužit jako návod – nejsme schopni si ji vybrat. Camus se však snaží ukázat (otázkou je nakolik přesvědčivě), že i v takovýchto podmínkách, díky vzdoru, pohrdání a rozpoznání absurdní situace, můžeme mezi dřinou a utrpením dospět k pocitu štěstí. V tomto sisyfovském lopocením je přítomen i akt této revolty za zachování života.

Druhá situace by zase byla spojena s možností nějaké volby, kdy může jít např. o revoltu kolektivního charakteru proti násilí a útlaku, tak jak ji nacházíme v Camusových pozdějších textech, které jsou v jistých interpretacích chápány jako překonání Camusovy rané tvorby. Ukazuje se však, že i pro tyto situace je nezbytný koncept absurdna a že i ony nabývají sisyfovského ražení, neboť revolta je neustálou vzpourou. Tento sisyfovský ráz našeho úsilí, které může být v jistých momentech otřeseno neúspěchem a marností, neznamená, že by nám byl zcela odepřen život, který by bylo možné spojit se štěstím a základními hodnotami nezbytnými pro důstojnost našeho žití. Camusovo dílo není ani tak návodem, jako spíše popisem toho, jak lidé oddáni revoltě balancují mezi absurdnem a utopickými snahami jej odstranit, jak lidé říkají své přítomnosti zároveň „ano“ i „ne“.

Literatura

- BERÁNKOVÁ, E. (Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“. In CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond 2015.
- CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995.
- CAMUS, A. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel 1995.
- CAMUS, A. *Mor*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1963.
- CARROLL, D. Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe. In: HUGHES, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Camus*. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- DAWKINS, R. *Sex, Death and the Meaning of Life*. [dokumentární film] Epizoda 3. Režie RUSSELL, B., hraje DAWKINS, R. Velká Británie, 2012. [online]. [cit. 2018-11-18]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=SIfMuSpwFBQ>.
- DESCARTES, R. *Rozprava o metodě: Jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Praha: Jan Laichter 1933.
- FOLEY, J. *Albert Camus; From the Absurd to Revolt*. Stocksfield: Acumen 2008.
- PRÁŠKO, J. a kol. *Poruchy osobnosti*. Praha: Portál 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004.
- SOLŽENICYN, A. *Jeden den Ivana Děnisoviče*. Praha: Nakladatelství politické literatury 1963.
- THURNHER, R. Albert Camus. *Filosofie 19. a 20. století III: Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH 2009.
- YALOM, I. D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál 2006.
- YALOM, I. D. *Pohled do slunce: O překonávání strachu ze smrti*. Praha: Portál 2008.

Poznámky

- [1] Některé pasáže článku jsou založeny na úpravě a rozšíření nepublikovaných závěrečných prací autora.
- [2] Tato práce byla podpořena prostředky projektu Politické myšlení v kontextu fenomenologických a literárně-existenciálních snah o uchopení lidské přirozenosti (IGA_FF_2018_007) na Univerzitě Palackého v Olomouci.
- [3] CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 166.
- [4] Tamtéž, s. 162.
- [5] Tamtéž, s. 163.
- [6] Tamtéž.
- [7] Tamtéž, s. 164.
- [8] Tamtéž, s. 164-165.
- [9] CAMUS, A. *Mor*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1963, s. 257.

- [10] Tamtéž, s. 165.
- [11] Tamtéž, s. 257.
- [12] BERÁNKOVÁ, E. (Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“. In CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond 2015, s. 177-178.
- [13] SOLŽENICYN, A. *Jeden den Ivana Děnisoviče*. Praha: Nakladatelství politické literatury 1963, s. 88.
- [14] „The ‚nothing‘ he accomplishes each time he pushes his rock up to the very top of the hill is in fact the ‚something‘ of art. Perhaps even the ‚something‘ of a politics of revolt.“ CARROLL, D. Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe. In: HUGHES, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Camus*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 64.
- [15] Tamtéž.
- [16] THURNHER, R. Albert Camus. *Filosofie 19. a 20. století III: Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 404.
- [17] Např. BERÁNKOVÁ, E. (Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“. In CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond 2015.
- [18] Překlad citace podle: CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 166.
- [19] V originále: In Paris, philosophers like Albert Camus met in cafes like this, to try make sense of the brutality... Camus was interested in what he called „the absurd“, that our life must have meaning for us to value it, but we live in a world that offers no meaning. Unlike Tolstoy and Graham Greene, Camus rejected religion as a source of the meaning he craved. He found inspiration in another myth. The story of a man whom the Antient Greek gods had cursed. Camus consoled himself with the myth of Sisyphus, in which Sisyphus was condemned to spend his whole time rolling a boulder up a mountain and then it rolled to the bottom again, he went to the bottom and rolled it up again, and this went on forever. For Camus, accepting even this most futile and repetitive of tasks and not giving up, itself had value. „The struggle itself towards the heights is enough to fill a man’s heart. We must imagine Sisyphus happy.“ Camus took comfort from this because by going to the bottom of the mountain again and rolling the stone back up, he was at least doing something. But can we really find meaning in futile work? Sisyphus may seem admirable to a French intellectual, but I don’t see the appeal of resigning oneself to life’s injustices.
- [20] DAWKINS, R. *Sex, Death and the Meaning of Life*. [dokumentární film] Epizoda 3. Režie RUSSELL, B., hraje DAWKINS, R. Velká Británie, 2012. [online]. [cit. 2018-11-18]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=SifMuSpwFBQ>.
- [21] Tamtéž.
- [22] V originále: This is where I think Camus got it wrong. Rather than accept fate, surely meaning is found when we revolt against outrageous fortune... Unlike Sisyphos defied the gods and threw his boulder away... He is creating his own meaning, but it has deeper purpose, making a difference to others as well. We can find meaning in struggle, but we have to define our own meaning in our own struggle, not one dictated by the gods, by authority or by accident of birth.
- [23] CAMUS, A. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel 1995, s. 30.
- [24] CAMUS, A. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel 1995, s. 32.
- [25] YALOM, I. D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál 2006, s. 433.
- [26] Tamtéž, s. 436.
- [27] SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 15-16.
- [28] DESCARTES, R. *Rozprava o metodě: Jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Praha: Jan Laichter 1933, s. 20.
- [29] CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 81.
- [30] Tamtéž, s. 79.
- [31] Srov. např. FOLEY, J. *Albert Camus; From the Absurd to Revolt*. Stocksfield: Acumen 2008, s. 4.
- [32] CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 75.
- [33] Tamtéž, s. 76-78.
- [34] „Podle Kellyho jsou lidé orientováni spíše na budoucnost než na minulost či současné události.

Okem přítomnosti míří vždy do budoucnosti. Navíc se lidé vyznačují tendencí a kapacitou spíše prostředí aktivně zpracovávat (pojímat a interpretovat) než na ně pasivně reagovat. Pro život člověka je typické neustále úsilí dávat zkušenosti smysl....Lidé si interpretují události kolem sebe pomocí osobních (personálních) konstruktů....Je to něco, co si člověk sám vytvořil a co aktivně používá vůči světu, aby mu dával smysl.“ PRÁŠKO, J. a kol. *Poruchy osobnosti*. Praha: Portál 2003, s. 60.

[35] YALOM, I. D. *Pohled do slunce: O překonávání strachu ze smrti*. Praha: Portál 2008 s. 29.

[36] Tamtéž, s. 103.

[37] „Zčeření se týká skutečnosti, že každý z nás vytváří – často bez vědomého záměru a aniž bychom o tom věděli – soustředné kruhy vlivu, jež mohou druhé ovlivňovat celé roky, dokonce celé generace. To, jak druhé ovlivňujeme, tedy postupujeme dál k dalším lidem, velmi podobně jako postupují vlny na zčeřené hladině rybníka, dál a dál, až nakonec nejsou vidět, ale pokračují na nano úrovni. Myšlenka, že můžeme něco ze sebe zanechat, dokonce aniž o tom víme, nabízí pádnou odpověď těm, podle nichž z konečnosti a pomíjivosti člověka vyplývá nesmyslnost existence.“ YALOM, I. D. *Pohled do slunce: O překonávání strachu ze smrti*. Praha: Portál 2008, s. 64.

Mgr. Michal Müller, Ph.D.

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie, Katedra aplikované ekonomie

Křížkovského 12

Olomouc 771 80

E-mail: michal.muller02@upol.cz

Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén

Lenka Jedličková

Jedličková, L.: Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Eugen Fink: Death as a Social Phenomenon

According to Eugen Fink, a German phenomenologist and student of Martin Heidegger, „metaphysics of death“ is one of the most important tasks of philosophy. However, metaphysics, as the queen of philosophical disciplines, finds itself in the sharpest marginal situation because its concepts of illuminating and determining being seem to be fragmented. The relationship between metaphysics and death should be perceived as such that death is not the subject of metaphysical thought, but rather its existential motive. Fink looks at the phenomenon of death from a different perspective than his mentor Martin Heidegger. Like other of his existentials, by which the human existence is defined, he complements it by an aspect of intersubjectivity, which fundamentally revises the strongly individualistic concept.

Keywords: Death, Finality, Metaphysics, Existence, Co-existence, Intersubjectivity

Manche kommen nie dazu, ihren Tod zu sterben, andere sterben ihn oft.^[1]

Úvod^[2]

Máme-li v dějinách moderní filosofie označit člověka, který se nejsystematičtěji zabýval lidskou konečností, bude to bezpochyby Martin Heidegger. Jeho rané a zároveň klíčové dílo z roku 1927, *Bytí a čas*, je do té doby nejucelenější ontologickou analýzou lidské konečnosti. Originální a čistě metafyzickou teorii z ní činí především striktní odmítnutí všech psychologických, biologických či antropologických zkoumání (minimálně předtím, než budeme schopni určit ontologický význam tohoto fenoménu) a jeho nechuť uchýlovat se při analýze k jakýmkoli úvahám o „posmrtném životě“ a bohu.^[3]

Eugen Fink, jeho následovník a žák, není v tomto ohledu natolik důsledný, nevyhýbá se poznatkům jiných věd o člověku a nezřídka se v jeho textech objevuje i bůh, ač většinou pouze jako myšlenkový konstrukt. Přesto – nebo právě proto – jsou Finkovy úvahy na téma lidské konečnosti v mnoha ohledech promyšlenější. V sekundární literatuře je jim však naneštěstí věnováno velmi málo prostoru, na rozdíl od ostatních aspektů lidské existence, které Fink formuloval (především fenoménu hry). Roli může hrát i to, že jeho klíčové spisy zabývající se smrtí (*Metaphysik und Tod* či *Grundphänomene des menschlichen Daseins*) nebyly dosud přeloženy ani do češtiny, ani do angličtiny. Téma smrti je však u Finka jaksí nenápadně přítomno i v dalších jeho dílech, a to paradoxně i v těch, jež s touto tematikou zdánlivě vůbec nesouvisejí (pojednání o módě, pedagogické spisy a další). Systematické zpracování tohoto tématu u Eugena Finka však chybí a cílem následující práce je tento nedostatek alespoň částečně napravit. Vzhledem k omezenému prostoru však jde spíše o stručný úvod do této problematiky.

Fenomenologické východisko

Společným východiskem pro Finkovy a Heideggerovy úvahy byla Husserlova fenomenologie. Fink byl žákem a asistentem Edmunda Husserla nejen na univerzitě ve Freiburgu, kde v roce 1929 promoval, ale zůstal mu věrný i po jeho nuceném odchodu z akademické sféry. Vedl také soukromé semináře,

kteřé navštěvoval i Jan Patočka, s nímž později udržoval přátelský vztah až do své smrti v roce 1975. Jeho myšlení však zásadně ovlivnila především Heideggerova nová ontologie, již nazval fundamentální, neboť při svých zkoumáních vycházel z fundamentů lidské existence, která jediná se ukazuje být vhodná jako východisko otázky po bytí samém. Finkova filosofie, která se zabývala především pojmem světa jakožto sféry zjevování jsoucn, se však v určitý moment od původní fenomenologické metody odklonila. A to tehdy, kdy se od zkoumání jednotlivých fenoménů přesunul k analýze fenomenality samotné, na niž už Husserlova metoda nestačí, a je proto nutné přejít ke spekulativnímu myšlení[4]. Oba se však stále pohybují v intencích fenomenologie, Heidegger dokonce natolik, že se dopouští stejných chyb, za které Husserla kritizuje (izolované, a ne zcela jasné formulované postavení transcendentálního subjektu). A je to právě Fink, který Heideggerovu teorii lidské konečnosti reviduje a doplňuje.

Heideggerova osamělá smrt

Pro lepší pochopení rozdílů mezi oběma koncepcemi je třeba nejprve stručně nastínit, jak analyzuje lidskou konečnost Martin Heidegger v *Bytí a čase*. Jeho existenciální analýza pobytu (Dasein) jej přivedla ke zformulování klíčového existenciálu, kterým je charakterizována lidská existence: bytí-k-smrti. „V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a bude. K tomuto chybějícímu však patří i sám „konec“. „Konec“ ‚bytí ve světě‘ je smrt.“[5] Toto „ještě ne“ ale nelze chápat ve smyslu neukončenosti či nedostatečnosti, tím bychom sklouzli k charakteristice příručního jsoucna, které jediné může být chápáno jako jsoucno, kterému ještě něco chybí. „To, co je na pobytu „necelostí“, ono stálé v předstihu ‚před sebou‘, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ‚ještě ne‘, jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být.“[6]

Za základ ontologické možnosti umírání označil Heidegger starost, jakožto fundamentální a určující strukturní moment skladby pobytu, přičemž právě bytí-k-smrti konkretizuje tuto starost nejpůvodněji. To je dáno specifičností oné možnosti, kterou Heidegger definuje jako *nejvlastnější* (neboť vytrhuje pobyt z neurčitosti „man“), *bezevztažnou* (tím ho zjednotlivuje a otevírá pro existenci), *nepředstižnou* (neboť je do ní vržen zároveň se svým zrozením, zatímco všechny ostatní možnosti si tvoří až dodatečně), *neurčitou* (vzhledem k době jejího příchodu) a *jistou*. V bytí k smrti musí pobyt této své nejvlastnější, bezevztažné, nepředstižné, neurčité a jisté možnosti jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet. Jak trefně poznamenává Blecha: U Heideggera je konečnost pouze vnitřní pružina starosti a vede člověka ke specifickému obcování se jsoucím.[7]

To, co nám umožňuje nejpůvodněji a nejnaléhavěji odkrýt naši vrženost do smrti, nazývá Heidegger autentickým rozpoložením úzkosti, která však nesmí být zaměňována se strachem z dožití. Tato úzkost není jen pouhá nálada, je to faktické „vědění“ o našem nejvlastnějším bytí ke konci. Osamělost, jež pobyt v tomto rozpoložení obemyká, je pak ještě více prohloubena tím, že „veřejnost“ nechce být tímto faktem znepokojována. „Neurčité ‚ono se‘ nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti... Co se „sluší“ podle nepsaného rozhodnutí neurčitého ‚ono se‘, je lhotejný klid vůči „faktu“, že se umírá.“[8]

Ani v každodenním obstarávání *neznepokojené lhotejnosti* vůči *nejzazší možnosti své existence*[9] ji však pobyt neztrácí ze zřetele. A právě z její každodenní jistoty se Heidegger pokouší získat plný existenciální pojem smrti.

Metafyzika smrti

Všechny vědy o člověku dávají dle Heideggera vždy jen dílčí odpověď na otázku, co je to smrt. On však hledá odpověď ve filosofii, která podle něj nemůže být nikdy měřena měřítkem ideje vědy. Do metafyziky se vůbec nemůžeme vpravovat, protože pokud existujeme – vždycky už v ní stojíme.

V tomto bodě jsou Heidegger s Finkem zajedno – také Fink tvrdí, že „metafyzika smrti“ je jedním z

nejvýznamnějších úkolů filosofie. Přitom se však metafyzika, jakožto „královna filosofických disciplín“ ocitá v nejostřejší mezní situaci, protože její pojmy osvětlující a určující bytí se zdají být roztrženy. „Vztah mezi metafyzikou a smrtí může být ale vnímán i tak, že smrt nepředstavuje až tak předmět metafyzického myšlení, ale daleko spíš její existenciální motiv. Filosofujeme, protože jsme smrtelní a o naší zasvěcenosti smrti víme? Je smrt ostnem myšlení, je provokací metafyziky? Filosofujeme, protože potřebujeme útěchu tváří v tvář nevyhnutelnému osudu, který nás vrhá v nic?“[\[10\]](#)

Fink formuluje pět základních kategorií či fenoménů lidské existence, které určují náš vztah ke světu: láska, boj, práce, hra a smrt. Na tomto místě se tedy omezíme pouze na poslední jmenovaný fenomén, u něhož je třeba zdůraznit, že není jednou z vlastností lidské bytosti, nýbrž jeho podstatou. A byť před touto představou veškeré myšlení selhává (žádný systém si nedokáže bezrozporně představit svůj konec), považuje i Fink za nezbytné ji vydržet: „Naše myšlení selhává před umíráním, před koncem živoucího, ačkoli jsme je už předtím viděli nesčetněkrát. Toto je nanejvýš důležité, právě tento moment zachytit a především vydržet.“[\[11\]](#) Nemůžeme se této znepokojující a veškeré jistoty nahlodávající myšlenky zbavit proto, že pobyt se nevyčerpává tím, že by prostě chvíli existoval neproblematicky mezi jinými věcmi. Vědomí vlastní smrtelnosti sice přichází jako nezvaný host do našeho zabydleného přebývání, zároveň však určuje všechny naše možnosti. To však zdaleka neznamena, že na smrt myslíme stále, že se musíme pořád nacházet v zasmušilé náladě – naopak: je tu s námi i ve chvílích nejrozpuštěnějšího veselí. Smrtelnost přitom náleží pouze člověku – zvířata nejsou ani smrtelná, ani nemohou být bojovníky, hráči, pracovníky či milovníky, ač provozují podobné činnosti jako lidé. Tyto charakteristiky jsou vyhrazeny pouze člověku, při jehož popisu nelze uplatnit zoologické či teologické kategorie.[\[12\]](#) Ostatně podle Finka právě tradice, která pojímala člověka jako kombinaci prvků zvířecích a božských, zkrusila porozumění problému smrti.[\[13\]](#)

Vztah k vlastní konečnosti je tedy veskrze pozitivní záležitostí. Díky ní rozumíme času a díky ní existujeme jako projekt, můžeme plánovat a něco chtít právě proto, že máme k dispozici jen omezený čas. Nekonečné trvání by veškeré chtění, veškerou snahu a plánování učinilo zcela nesmyslnými. Smrt jako hranice dává veškeré naší existenci smysl. Toto přirozené a samozřejmé chápání smrti zároveň evokuje, že by se za onou hranicí mohlo ještě něco dalšího nacházet. Tato myšlenka je živnou půdou všech náboženství, mýtů a dalších utěšujících výkladů. Pokusme se však společně s Finkem a Heideggerem k těmto útěchám neuchylovat a „vystát“ onu prázdnotu, která se před námi rozevírá. „Není nic těžšího, než nechat prázdnotu „podsvětí“ tak prázdnotou, jak nás znepokojuje a děsí.“[\[14\]](#)

Časovost a dvojí negace

Největší rozpor v úvahách o smrti spočívá totiž v představě konce času. Nikoli času ve fyzikálním slova smyslu (byť i to je stále nevyřešené téma vědy i teologie), ale konce našeho vlastního času. „Filosofická otázka po smrti nemůže být vystavěna bez děsivého střetnutí s problémem času,“[\[15\]](#) konstatuje Fink a sebekriticky připouští, že tímto zjištěním rozráží otevřené dveře. Avšak jeho úvahy o lidské časovosti nejsou ani zdaleka tak banální.

Poukazuje na paradox, který se v souvislosti s uchopením času objevuje v celých dějinách filosofie. Chceme-li totiž definovat čas, vycházíme vždy z momentu „ted“[\[16\]](#), v němž se něco vyskytuje, jeví, odehrává, avšak tím nutně dospíváme vždy k negativní definici času, ba co víc – ke dvěma negacím. Metafyzice času vládne podle Finka dialekticko-spekulativní interpretace, jejímž základem je chápání času ve smyslu „bytí-v-čase“. „Zdá se, jako by se mohlo něco takového jako čas projevit jen tehdy, když v něm zříme a myslíme existující jsoucna. Zdá se, že je médiem, ve kterém se odehrává bytí všeho jsoucího. Ale jak „je“ toto médium? Jakmile to reflektujeme, vyvstanou obrovské obtíže. Věc, která existuje v čase, nebo proces, který se v ní odehrává, je „pouze“ v současnosti; skutečnost samotná je rozhodnuta v momentě Ted; pokud jsou „Ted“, už nejsou tím, čím byli předtím, a ani tím, čím se stanou poté. Bytí uvnitř v čase znamená tedy momentální stav mezi dvěma Nic: nicotou

minulosti a nicotou budoucnosti... musíme v řeči rozlišovat „bytí“, o kterém běžně mluvíme a „bytí“, kterému rozumíme jako být-v-čase. A stejně tak „Nic“ – už-ne minulosti a ještě-ne budoucnosti přece nejsou naprostým Nic, žádným „nihil negativum“, nýbrž temporálním nic... a to je podmínkou možnosti skutečné existence.“[\[17\]](#)

O tomto „Nic“ víme primárně ze zkušenosti smrti i z toho, jak věci kolem nás vznikají a zanikají. Víme, že než vznikly, „nebyly nikde“ a že až zaniknou, opět „nikde nebudou“. Kde je však ona dimenze něčeho, to jen matně tušíme, a to právě především z lidské smrti – a v tom tkví její nesmírný ontologický význam.[\[18\]](#)

V souvislosti s omezenou časovostí lidské existence je dichotomie „Nic“ ještě paradoxnější. Jednoduše řečeno – náš život se odehrává v určitém časovém období ohraničeném dvěma „Nic“ – jedno Nic, z něhož na svět přicházíme a druhé Nic, do něhož se svou smrtí vrháme. Paradoxní je, že ono Nic, z něhož vše existující vzniká, nás v nejmenším neznepokojuje. Naopak, uvědomění si onoho Nic, do něhož naše existence nezvratně směřuje, v nás vyvolává nejhlubší úzkost a ochromující paniku. A to proto, že smrt má pro nás především charakter zkázy a zůstává tak veskrze negativní. „Je zvláštní, že ono Nic v budoucnosti nás děsí a straší, Nic v minulosti nás vůbec neruší. Každý ví, že před ním vznikla země, že v dřívějších dobách už žili lidé – to nás neznepokojuje, protože jsme u toho nebyli. Myšlenka na to je pro nás zcela bezbolestná. A přesto musíme říct, že je to stejný paradox, když z Ničeho vzejde bytí, jako když bytí zanikne do Ničeho. Proč má takovou převahu horizont, který skrze smrt určuje konečnou budoucnost?“[\[19\]](#) ptá se Fink a odpovídá: „... známe Nic jako horizont jsoucích věcí, když nějaká zanikne, je tam prázdné místo... zcela jinak je to ale s horizontem Nic, který se hlásí u lidské smrti. Prázdnota odmítá každé imaginativní vyplnění stejně jako každou věcněontologickou interpretaci. Z toho pochází ona rozčilující hrůza smrti pro nás žijící...“[\[20\]](#) A jmenuje dva chybné přístupy člověka k lidské smrti: fiktivní projekce vysněného zázračného světa a na druhé straně popření tajuplné prázdnoty.

Tato úzkost, domníváme se, je dle Finka způsobena také tím, že „Nic“ po konci našeho života znamená především zpretrhání všech našich vztahů a vazeb, které jsme během života nashromáždili. Jsou to tedy druzí lidé, společnost, Polis, jejichž opuštění nás tak děsí.

Intersubjektivita

Tím se dostáváme k zásadnímu rozdílu mezi oběma metafyziky smrti, k tématu intersubjektivit. Heideggerovo silně individualistické pojetí lidské konečnosti, s níž se musí každý po svém (ať už autenticky či neautenticky) vyrovnat, jeho analýzu existenciálů pobytu a ontickou i ontologickou izolovanost v autentickém rozpoložení úzkosti, reviduje Fink v tom smyslu, že přidává druhého. Ne však jako pouhý doplněk, ale jako nezbytný a konstitutivní prvek naší existence. Tím dostávají základní existenciály zcela nový rozměr a Fink je výstižně pojmenovává jako ko-existenciály.

Jednoduše řečeno, člověk není u Finka existencí, nýbrž ko-existencí, je vztahem. A díky zaplacení do vztahů v rámci Polis[\[21\]](#) tak ani smrt zdaleka není čistě individuální záležitostí, ale je fenoménem sociálním, ba politickým. Smrt je především zpretrháním oněch vztahů, zároveň i jejich pokračováním v podobě kultu smrti.

Pro větší důraz je třeba dodat, že koexistence není nějakou jinou či snad vyšší formou existence. Koexistence není volba či možnost, kterou by bylo lze zrušit – člověk je, pokud je, vždy bytostí společenskou, vztahem. „Koexistenční struktura lidského pobytu je vícerozměrná: v oblastech života práce, boje, lásky, hry – a ve vztahu k mrtvým, lidé existují s-, vedle-, proti-sobě navzájem. A to nejsou žádné způsoby chování, které jsou empiricky zjištěny, ke konstituci lidstva jako takového patří „spolulidskost“. V žádném případě to není dodatečný sociologický stav, prostý fakt, který by stejně tak dobře mohl být a nemusel. Koexistence je stejně tak původní jako individualita, „společnost“ stejně tak apriorní moment pobytu jako „já“... Druhý není později než ego. ... Člověk jako takový je

vždy a v každém čase spolu-člověk. Spolulidskost je ontologické určení pobytu.“[22]

Abychom Heideggerovi nekřivdili, také on se intersubjektivitou částečně zabývá. Blecha a další interpreti[23] však zdůrazňují, že Heidegger ani přes zavedení pojmu Mit-sein (případně Mitdasein či Miteinandersein) nedokázal uchopit člověka jako bytost skutečně sociální. „Druhý člověk je v Heideggerově koncepci sice registrovaný, ale jako ten, který má stejnou úlohu v události bytí, takže vůči jinému člověku nehraje žádnou zásadní, konstitutivní roli.“[24]

Koexistence má ještě další aspekt, na který zapomíná nejen Heidegger – že totiž člověk není a nemůže být prostě „subjekt“, neurčitá substance, na niž se navazují nejrůznější vlastnosti a která si volí v rámci světa své možnosti. Je totiž zařazen do vztahů s druhými už svým biologickým předurčením. „Muž a žena jsou fragmenty existence, které k sobě patří ontologicky. Idealistické interpretace lidstva překračují tuto elementární odtrženost a vzájemnou závislost dvou lidských pohlaví, přehlížejí základní principy koexistence. „Ten“ člověk je vždy buď muž nebo žena – láska tvoří základní fenomén pobytu. Otázka toho, co je člověk, nemůže být nikdy zodpovězena, pokud se ignorují základní podoby koexistence, ignorují možnosti toho, jak se člověk a spolu-člověk sdružují.“[25]

Koexistenci lásky hraje u Finka klíčovou roli právě také v souvislosti se smrtí, jak zdůrazňují někteří interpreti: „Oproti jednostrannosti Heideggerova výkladu umírání, který přisuzuje primát vlastní smrti, a proto podle Finka zůstává dědicem metafyziky subjektivity, chce Fink dostat do popředí podvojnost smrti: individuální a sociální. Proto se snaží postavit před oči těsnou souvislost lásky a smrti.“[26] Podle Dasturové má toto spojení u Finka základ v jeho nietzscheovském pojetí světa: „I když se tu ale neusiluje o zásvětní „překonání“ smrti, faktem zůstává, že podle nietzscheána Finka je možné na smrt pohlížet nejenom optikou umírajícího, jak ji privilegoval Heidegger, ale i sociální optikou přežívajícího, kterou nám odhaluje láska.“[27]

Dvě perspektivy smrti - smrt vlastní a smrt cizího

Koexistence se tedy projevuje ve všech klíčových kategoriích lidského bytí – v lásce, boji, práci, hře i smrti. V posledním případě jde sice o zcela specifický vztah, přesto je možné jej nazývat vztahem. Ba dokonce vztahem, který určuje všechny ostatní. „Intimita našeho bytí zde, přítomnění naší prožívané přítomnosti se určuje z našeho vztahu ke smrti.“[28]

A protože je druhý ve Finkově pojetí stejně významný jako vlastní ego, je třeba zohlednit také jeho vlastní smrt, tedy tu, jež není moje. Fink se proto pouští do analýzy dvojího aspektu smrti – smrti cizího a smrti vlastní, přičemž zdůrazňuje, že nejde o dvě oddělené „události“, nýbrž že teprve jejich spojením lze získat plný ontologický pojem smrti. Klíčový rozdíl tkví v tom, že smrt cizího lze chápat jako fenomén, zatímco smrt vlastní již fenoménem není (opět je třeba se uchýlit ke spekulativnímu myšlení). „Víme, že pro něj je hodina jeho smrti koncem času, že za ním žádný další čas nepříjde, že od něj nic dalšího nepříjde... Smrt jiných je „fenomén“... něco, co se nám jeví jako událost... vlastní smrt není fenomén. Člověk nemůže vlastní smrt „zažít“ – podle známého epikurejského uvažování, v němž se není třeba smrti obávat, protože dokud jsme, není tu, a když je tu, nejsme tu my. V každém porozumění cizí smrti je obsaženo jisté, byť nepatrné porozumění vlastní smrti. Neboť vidíme jiné umírat s vědomím, že pro ně je to jejich vlastní smrt. Umírající se ale svou smrtí také zabývá – řeší pohřeb, testament, ...umírající se takříkajíc staví do situace přeživších, hledá podíl na braní svého času, který už k němu nepřichází. Smrt je pro něj poslední událost, konec událostí, konec, po němž už nic nepříjde, po němž přijde Nic.“[29]

Ačkoli je tedy druhý stejně významný jako já, jeho smrt nekonstituuje žádnou krajní mezní situaci. Přesto je tento fenomén pro pochopení vlastní smrti nezbytný. K jejímu pochopení totiž není třeba čekat, až přijde. Vlastní smrti nerozumíme teprve tehdy, když opravdu umíráme, nýbrž právě během života, v životě smrtelníků.

Odpověď na otázku, má-li metodickou přednost smrt vlastní či cizí, a která z nich je filosoficky významnější, tak zůstává nerozhodnuta. Fink tvrdí, že je musíme brát v úvahu obě, abychom získali plný pojem smrti – a je to tak onen střípek mozaiky, který k plnému pochopení fenoménu smrti chybí Heideggerovi.

Tělesnost jako paradox

Dalším aspektem, jemuž na rozdíl od Heideggera věnuje Fink nemalou pozornost, je fakt lidské tělesnosti (zde má mnoho společného se svým přítelem a kolegou Janem Patočkou), a to nikoli v anatomickém slova smyslu, nýbrž jako fenoménu existence, neboť ve všech základních fenoménech (láska, práce, boj, hra, smrt) jsme tělesné bytosti.^[30] Opět zde narážíme na paradox, vlastně na několik paradoxů. Prvním z nich je samotný fakt naší tělesnosti a postavení člověka ve světě: „Svou tělesností a tím, že žije jakožto tělesnost, náleží vždy ještě smyslovému, patří k „zemi“ a má účast na její skrývací ochraně, stojí v hluboké, nepřekonatelné důvěře se vším, co je. Člověk je zároveň vystaven i skryt, je zároveň postaven ven do větru svobody i odevzdán mateřskému základu. Člověk existuje jako paradox.“^[31]

Druhým paradoxem je pak náš vztah k vlastnímu tělu. Musíme si totiž klást otázku, v jakém smyslu tělo „máme“? Tělo nevlastníme v pravém slova smyslu, nevolíme si ho, ani se jej nemůžeme vzdát – je naším celoživotním společníkem, patříme k němu a ono k nám. Tato odpověď však naznačuje, že člověk a tělo jsou přece jen dvě různé části. „Přesto samotný způsob, jakým jsme nyní charakterizovali spojitost člověka a těla, totiž jako spojení dvojího, svědčí o nadvládě metafyzického dualismu. Substance člověka bývá umisťována do jeho ducha, do jeho „duše“, která je spojena s tělem.“^[32]

Že je tento dualismus na jedné straně nesmyslný, na druhé straně však těžko překonatelný, dokazuje právě smrt druhého člověka. Není to totiž tak, že po jeho smrti zůstane na jeho místě prázdno – zůstává po něm mrtvola, kterou nazýváme „bezduchou“, prázdnu skořápkou. „Mrtvola jako mrtvola je nepochybně jsoucí. Na mrtvole nechalo bytí smrti svůj fenomenální vzhled. Mrtvola patří prostředí žijících, kteří ji nejrůznějšími způsoby odklízejí. Mrtvola je obzvláště vystavena chátrání a rozpadu, je napadena a zničena rozkladem. Rozklad je proces rozpadu organické substance, která navrácí organickou látku zpět do ne-organické přírody. S rozpadajícím mizením mrtvol se konečně ukazuje, že předtím žijící živá bytost je celá rozpuštěna v Nic. Tělo se opět navrácí Zemi.“^[33] Analogicky s touto úvahou se Fink ptá, zda něco přetrvává i z oné oduševňující životní síly a zda to není tak, že je to pouze duše, jež je ve skutečnosti smrtelná, zatímco tělo, i když se rozpadne na atomy, má stále ještě podíl na nezničitelnosti materie. Tyto úvahy však nechme v tuto chvíli stranou.

Ani tělo totiž nemůže být zcela zaniklé, protože „pak by bylo zcela nesmyslné vztahovat se k mrtvým – vztahovali bychom se ke zcela prázdné nicotě – avšak kult zemřelých je snad nejstarším kultem na zemi.“^[34] Zároveň je kult smrti fundamentem každé společnosti, nezbytnou součástí koexistence. Je to tedy naše tělesnost, která znemožňuje, aby i naše vlastní smrt byla „čistě naší“ záležitostí. Necháváme „tu“ po smrti svoje tělo, o které se musejí postarat druzí. Nepatří už nám, ale po pozůstalé zároveň není žádným nitrosvětským jsoucnem, je paradoxem.

Závěr

Není pochyb o tom, že přes všechny rozdíly konstatují oba filosofové jednoznačnou shodu v tom, že smrt a vědomí vlastní konečnosti jsou ústředním motivem, ba dokonce hybatelem celé filosofie. Podle Finka je filosofie pohyb lidského porozumění bytí, přičemž tušit bytí může pouze taková bytost, která ví, že může nebýt.^[35] Pro Heideggera je uvědomění si bytí-k-smrti nezbytné pro to, abychom mohli „být autenticky“. Přes tuto shodu a stejná východiska však dospívají každý k jinému obrazu smrti: zatímco Heidegger popisuje smrt výlučně jako individualizaci, Fink ji interpretuje konkrétně a fenomenologicky správně v kategoriích intersubjektivnosti jako kultu smrti.^[36]

Osamělost lidské smrti je u Heideggera dána především tím, že pobyt v jeho pojetí je stále ještě částečně „čistý“ subjekt – rozvrhuje si své možnosti, vymaňuje se z man a znovu do něj upadá, rozumí, užívá řeč, ale „druhý“ tady zoufale chybí. Předpokládá se, ale není rovnocenným protipólem vztahu, není konstitutivní a stejně významný (ontologicky ani sociálně), jako subjekt.

Přesto Heidegger bere intersubjektivitu částečně v potaz – formuluje konstitutivní rys každodennosti „bytí spolu“ ve světě, tedy zastupitelnost jednoho pobytu druhým.^[37] Pokus uplatnit tento rys na bytí-k-smrti přirozeně selhává (spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zhola nezastupitelný), ale Heidegger naneštěstí s tímto závěrem vylévá s vaničkou i dítě. Fakt, že ve zkušenosti ztráty prožívané pozůstalými není plně přístupná ztráta bytí, kterou „zakusil“ umírající (tj. že umírání druhých v pravém smyslu nezakoušíme, nýbrž nanejvýš jsme vždy jen „při tom“), přece neznamená, že „smrt, pokud je, je bytostně vždy moje“.^[38]

Heidegger sice připouští, že druhý je na smrti blízkého jistým způsobem zainteresován, avšak pouze do té míry, aby umírajícího „utěšoval“ a konejšil jej v jeho úzkosti. Tato „podružná“ úloha druhého je u Heideggera dána především tím, že „druhý“ v jeho pojetí nehraje konstitutivní roli pro náš vlastní pobyt.

Fink naopak nezapomíná, že pobyt není „čistý“ subjekt. Je to buď muž či žena, má určitý temperament, je zdravý, nemocný, je zapleten v předivu vztahů v práci, boji, lásce, hře i smrti. Nemůže se z těchto vztahů vymanit, vztah není něco „navíc“, doplněk k našemu bytí. Naopak – žádná z těchto kategorií není možná bez druhého, který je stejně významný jako „já“. Dokonce snad ještě významnější, protože tím, čím jsme (pracovníky, bojovníky, milovníky, hráči a smrtelníky), se stáváme díky tomu druhému. Bez něj bychom nemohli žádnou z těchto „rolí“ zastávat.

Správně také poukazuje na fakt, že ani „moje vlastní smrt“ nepatří výlučně mně, že se – byť velmi specifickým způsobem – silně dotýká i druhých. Naše vlastní smrt je pro druhé fenoménem, událostí na časové ose jejich ohraničeného bytí. Pro Finka mají oba aspekty smrti – smrt vlastní a smrt druhého – stejnou ontologickou váhu, a teprve jejich spojením se můžeme dostat k plnému pojmu smrti. Smrt druhého nám vlastní smrt nejen nezakrývá (ačkoli se pod vlivem „man“ můžeme utěšovat tím, že „se umírá“, ale nás se to zatím netýká), nýbrž nás staví před zcela nový zážitek času, který bychom bez smrti druhého nikdy nezakusili. Není třeba druhého v jeho smrti zastoupit, abychom si uvědomili naši vlastní smrtelnost. Velice dobře si totiž uvědomujeme, že smrt cizího je pro něj samotného jeho vlastní smrtí. A že ani po smrti náš vztah k němu zcela neskončí, a to prostřednictvím péče o mrtvé tělo, které „zde“ zemřelý zanechává. Ani ve smrti se tak člověk nedokáže vyvázat z předivu vztahů, jež vznikají už jeho zrozením, ba spíše ještě před ním. Společnost Polis, do níž se začleňuje, rodinné a další společenské vztahy, to vše jsou aspekty, které nepomíjejí ani po naší smrti. „Filosofický význam smrti leží ukryt v hluboké puklině našeho obyčejného porozumění bytí – v pohledu na záhadné Nic, které nás ohrožuje...“^[39]

Literatura

ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikymen 2007.

BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Košice: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SAFARIKIANAE 2018.

DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2017.

FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikymen, 1996.

FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979.

FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993.

FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1965.

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

FINK, E.: *Philosophie der Mode*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 265, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1968.

FINK, E.: *Das philosophische Problem der Zeit*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949.

FINK, E.: *Das Schicksal leibhafter Existenz*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 193, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1960.

FINK, E.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Springer Science+Business Media Dordrecht 1957.

GILARDONI, A.: Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między POLIS a KOSMOS. In: *Analiza i Egzystencja*, roč. 6, 2007, str. 97 – 119.

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

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 96 Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 2014.

P o z n á m k y

- [1] HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung, s. 51.
- [2] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_003.
- [3] „Existenciální interpretace smrti předchází veškerou biologii a ontologii života. Funduje však i všechna biograficko-historická a etnologicko-psychologická zkoumání smrti. „Typologie“ „umírání“ jako charakteristika stavů a způsobů, v nichž je dožívání „prožíváno“, předpokládá již pojem smrti. Psychologie „umírání“ nás ostatně informuje spíše o „životě“ „umírajícího“ než o umírání samém, což je jen odrazem toho, že pobyt neumírá (a už vůbec neumírá vlastně) až během prožívání faktického dožití a v něm. Taktéž je třeba připomenout, že i různá pojetí smrti u primitivů, jejich postoje ke smrti v magii a kultu, osvětlují primárně porozumění pobytu, k jehož interpretaci je již zapotřebí existenciální analytiky a příslušného pojmu smrti.“ (HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 283n.).
- [4] Konkrétně u fenoménu smrti: „Co zvláštního je na fenoménu smrti? Skutečnost, že to není možné zažít jako způsob jevení se, ale je sama jednou z jeho stran. Jakmile se dostaneme do těchto jazykových obtíží, přecházíme k problému spekulativního myšlení – slova, která nám dovolila zachytit tento fenomén, změni ho v to, co je předmětné, ať už ve formě „objektivní povahy“, nebo „subjektivního života“. Zároveň první i druhý chápou pravý smysl toho, že jsou smrtelní.“ (FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 118).
- [5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 269 n.
- [6] Tamtéž.
- [7] Srov. Blecha, 391
- [8] Tamtéž, s. 302.
- [9] Tamtéž, s. 291.
- [10] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 10.
- [11] Tamtéž, s. 26.
- [12] FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 108.
- [13] GILARDONI, A.: *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka*, s. 108.
- [14] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 47.
- [15] Tamtéž, s. 10.
- [16] Protože „jsme, ne kdykoli, nýbrž teď, v této hodině, každý ve fázi svých životních dějin a každý, kdo ví, jak daleko, ještě daleko od své smrti.“ (FINK, E.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, s. 12).
- [17] FINK, E.: *Das philosophische Problem der Zeit*, s. 5.
- [18] Srov. FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 95.
- [19] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 45.
- [20] Tamtéž, s. 46.
- [21] Na tomto místě není dostatek prostoru zabývat se podrobnými analýzami pojmu Polis u Finka,

nicméně v duchu intersubjektivitu interpretuje naši schopnost vystát „rozsudek smrti“, který nad námi visí od našeho narození, schopnost jednat, přestože víme, že náš čas je bolestně omezen, také Hannah Arendtová. Důvod, proč toto napětí života můžeme vydržet až do smrti, spočívá v tom, že význam každého příběhu se plně odhalí až poté, co příběh dojde ke svému konci, tedy v tom, že jsme po dobu trvání našeho života zapleteni do příběhu, jehož rozuzlení neznáme. Polis má pak úlohu dát celému našemu příběhu smysl a důležitost i poté, co je završen. (srov. ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 249).

[22] FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, s. 3.

[23] Srov. např. E. Levinas, A. Peperzak, A. Schwan, M. Theunissen.

[24] BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 391.

[25] Tamtéž.

[26] DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*, 108.

[27] DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*, s. 110.

[28] FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 110.

[29] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 35.

[30] FINK, E.: *Das Schicksal leibhafter Existenz*, s. 5.

[31] FINK, E.: *Bytí pravda svět*, s. 33.

[32] FINK, E.: *Philosophie der Mode*, s. 4.

[33] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 25.

[34] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s.176.

[35] Srov. tamtéž.

[36] Srov. GILARDONI, A.: Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka, s. 101.

[37] Jde sice jen o jeden aspekt Heideggerova pojetí intersubjektivitu – vedle Mit-sein pracuje ještě s termíny Mitdasein a Miteinandersein, kde nejde o zastupitelnost jednoho pobytu druhým, ale především o „obstarávání“ druhých, avšak v souvislosti s bytím-k-smrti o nich Heidegger nehovoří. Ostatně skutečné spolu-bytí ve smyslu konstitutivní role pro samotné Dasein podle interpretů u Heideggera vskutku chybí – „Každý člověk spěje k pravdě bytí vlastně jaksí sám a ti druzí konají totéž spolu s ním nebo vedle něho...“ (BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 290).

[38] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 276.

[39] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 45.

Mgr. et Bc. Lenka Jedličková
Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
E-mail: jedlenka@email.cz

Masarykova kritika Schopenhauerovej filozofie pesimizmu v diele *Ideály humanitní*

Katarína Rajtíková

Rajtíková, K.: Masarykova kritika Schopenhauerovej filozofie pesimizmu v diele *Ideály humanitní*. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Masaryk's Criticism of the Schopenhauer's Philosophy of Pessimism in the work *Ideály humanitní*

The main aim of this paper is to contribute to the field of history of Slovak philosophy by focusing on the reflection of Schopenhauer's philosophy in the thinking of Tomáš Garrique Masaryk. We focus on the criticism of Masaryk's statement in his famous work *Ideály humanitní*: Pessimism is identical with nihilism. We try to prove that Schopenhauer's pessimism is not necessarily identical with nihilism by detailed analysis of Schopenhauer's ontological system.

Keywords: Schopenhauer, Masaryk, Pessimism, Nihilism, Will, Subject

Jednou z otázok, ktorou sa v súčasnosti zaoberajú dejiny slovenskej filozofie^[1], je reflexia svetovej, resp. európskej filozofie v našom domácom prostredí. V rámci tejto otázky možno rozlíšiť rôzne čiastkové (pod)otázky, ktoré skúmajú vplyv svetovej filozofie na náš intelektuálny a tiež spoločenský život. Hlavným cieľom nášho príspevku je prispieť práve do oblasti dejín slovenskej filozofie tým, že sa zameriame na reflexiu Schopenhauerovej filozofie v myslení Tomáša Garrique Masaryka. Predkladaná práca sa venuje rozboru Masarykovej kritiky Schopenhauerovej filozofie, pričom ústrednou témou je Masarykova interpretácia Schopenhauerovho pesimizmu ako nihilizmu. Masarykovu reflexiu Schopenhauerovej filozofie nachádzame predovšetkým v diele *Ideály humanitní*^[2]. Toto dielo možno vnímať ako akúsi dobovú kritiku a najmä ako pokus vyrovnáť sa so svetovými filozofickými smermi, ktoré boli charakteristické pre vtedajšie európske prostredie, a ktoré podľa Masaryka spájal jeden hlavný ideál – t. j. *ideál humanity*. Z tohto dôvodu Masaryk vo svojom diele kriticky zohľadňuje Schopenhauerovu filozofiu so zreteľom na jej pesimistický charakter, hoci priamo sa ňou zaoberá len v obmedzenom rozsahu. Je pravda, že *Ideály humanitní* nie sú jedinou prácou, v ktorej Masaryk venuje pozornosť Schopenhauerovej filozofii.^[3] Práve v tomto diele však oproti zmienkam z iných prác predstavuje Masaryk komplexnejší, tematicky ucelený rozbor Schopenhauerovho pesimizmu, a to priamo popri iných súdobých smeroch vládnucich v Európe akými boli pozitivizmus či evolucionizmus. Preto bude toto dielo pre nás kľúčové. V tejto súvislosti treba zohľadniť aj fakt, že práve v kontexte ideálu humanity v rámci Masarykovej filozofickej orientácie má kritika pesimizmu z jeho pozície zmysel, keďže práve tento ideál má byť spoločný všetkým smerom, ktoré Masaryk vo svojom diele *Ideály humanitní* podrobil kritike. V podstate je dôraz kladený na analýzu toho, akým spôsobom sa humanita prejavuje v tom či onom filozofickom smere.

Napriek tomu, že Masarykovo celkové stanovisko voči Schopenhauerovej filozofii bolo odmietavé^[4], Masaryk si osvojil^[5] niektoré Schopenhauerove partikulárne myšlienky týkajúce sa estetiky a umeleckého nazerania ako najvyššej formy ľudského poznania.

Podľa Schopenhauera je rozum (intelekt) nevyhnutne spojený so svetom ako predstavou, a svet ako predstava je korelátom sveta ako vôle. Masaryk argumentuje, že ak rozum zmizne smrťou spolu so svetom ako predstavou, potom zmizne aj svet ako vôľa a neostane nič^[6]. Práve záver, že zo sveta neostane nič, ktorý by sme mohli pre účely tejto práce formulovať prostredníctvom tézy „nič nie je“, sa zdá byť tým, čo Masaryk označuje ako nihilizmus.

Naša štúdia však ukáže, v čom takáto interpretácia zlyháva, pričom následné skúmanie rozdelíme na tri hlavné časti. Prvá časť predstavuje stručný exkurz do Schopenhauerovej filozofie sveta ako vôle a predstavy. Pre pochopenie toho, prečo je Schopenhauerova filozofia pesimistická, je nevyhnutné predstaviť základné tézy a východiská jeho filozofie. V nasledujúcej časti teda pôjde o výklad sveta ako predstavy a sveta ako vôle, ktorá je podľa Schopenhauera pravou podstatou sveta. Druhá časť nášho výkladu sa venuje Masarykovmu originálnemu chápaniu pesimizmu v kontexte Schopenhauerovej filozofie. Podľa Masaryka spočíva Schopenhauerov pesimizmus v základoch, ktoré diagnostikuje ako neprirodzené a predstavuje argument, ktorého záverom je, že Schopenhauerov pesimizmus je nihilizmom^[7]. V tretej časti sa pokúsime ponúknuť stručnú analýzu Masarykovho argumentu a poukážeme na to, v ktorých bodoch a z akých konkrétnych dôvodov zlyháva. Vďaka bližšiemu priblíženiu Schopenhauerových téz, ktoré sú akoby „fiktívnou“ odpoveďou na daný argument, sa ukáže, že Schopenhauerov pesimizmus nie je *de facto* nihilizmom.

Schopenhauer: Svet ako vôľa a predstava

Masarykov kritický postoj voči Schopenhauerovej filozofii je založený, ako sme už uviedli vyššie, na odmietaní jeho koncepcie pesimizmu. Na to, aby sme však pochopili, prečo sa Schopenhauerova filozofia označuje ako pesimistická, je potrebné predstaviť ústredné tézy, ktoré sa spájajú s jeho ontológiou sveta ako predstavy a vôle.

„Svet je moja predstava.“^[8] Práve týmito slovami začína Schopenhauer výklad svojho filozofického systému v prvej kapitole jeho *opus magnum* – *Svet ako vôľa a predstava*. Svet ako predstava predpokladá subjekt, ktorý je nositeľom sveta. To znamená, že všetko, čo existuje vo svete, všetko, čo je poznateľné, existuje len vo vzťahu k niečomu inému – k subjektu. Nijaký objekt bez závislosti od subjektu nemožno myslieť, taký svet neexistuje. Toto je podmienka, ktorou je bytie sveta definované a má „pečať“ ideality^[9], pretože sa týka objektov tak, ako sa javia subjektu. Práve funkciu mozgu, ktorá sa podieľa na vytváraní objektívneho sveta, Schopenhauer nazýva *intelekt*.^[10] Z toho hľadiska je zjavné, že objekt a predstava je to isté – je to *súcnosť sveta*. Svet je predstavou v priestore a čase. Priestor a čas sú apriórne formy zmyslovosti tak, ako ich chápe Kant: „priestor je nevyhnutná apriórna predstava, ktorá je základom každého vonkajšieho nazerania,“^[11] a: „Čas je nevyhnutná predstava, základ všetkých nazeraní, vzhľadom na javy vôbec sám čas nemožno odstrániť, aj keď javy možno celkom dobre vyňať z času. Čas je teda daný apriórne.“^[12] Schopenhauer však dodáva, že čas a priestor sú *principium individuationis*. Prostredníctvom nich je možná mnohosť rovnorodého, teda objektívacia vôle vo svete ako predstave. K týmto dvom pristupuje kauzalita ako ďalší prvok princípu dostatočného dôvodu nachádzajúca sa v ume, teda svet je podmienený umom. Toto je empirická realita sveta. Čas a priestor patria do sveta ako predstavy, avšak len ako apriórne predpoklady subjektu. Bez subjektu by svet nebol časopriestorovou predstavou. Celý svet objektov je predstavou. Práve preto je podmienený subjektom. To však nie je všetko. Schopenhauer ďalej vo svojom diele *Svet ako vôľa a predstava* upozorňuje, že to je iba časť pravdy. Chýba k nej však ešte druhá, ktorá „nie je až taká bezprostredne zrejímavá ako tá, čo z nej vychádzame na tomto mieste, ale k nej môže viesť iba hlbšie bádanie, náročnejšia abstrakcia, oddelenie odlišného a zjednotenie identického – pravdy, ktorá musí byť veľmi vážna a pre každého ak aj nie desivá, tak aspoň povážlivá, totiž pravdy, že aj on si môže a musí povedať: Svet je moja vôľa.“^[13] Svet ako predstava je tak len niečo druhotné, sekundárne, zatiaľ čo svet ako vôľa predstavuje vec osebe – pravú podstatu sveta. „[P]oznanie je iba sekundárnou vlastnosťou našej podstaty (...) [A]k opustíme to, čo je nám dané iba sprostredkovane a zvonku, aby sme prenikli do vnútra vecí, tak pevne sa pridržajúc jediného javu, do

ktorého podstaty je nám dostupný bezprostredný vhlad zvnútra, zisťujeme, že v ňom ako to posledné a ako jadro reality celkom jednoznačne nachádzame vôľu, v ktorej preto poznávame vec osebe do tej miery, že jej formou tu už viac nie je priestor, ale iba čas. Vlastne ju teda nepoznávame v jej najbezprostrednejšej manifestácii, a tak s výhradou, že toto poznanie nie je ešte vyčerpávajúce a ani celkom adekvátne. V tomto zmysle sa teda aj tu pevne pridržíme pojmu vôle ako veci osebe.“^[14]

Vôľa je teda hybným princípom, podstatou sveta a zároveň aj nás samých. Nespoznávame ju nikdy bezprostredne, vyčerpávajúco, ale vždy sprostredkovane cez jej objektivizované rozmanité prejavy, ktoré sa ukazujú na viacerých stupňoch.

Najvyšším stupňom objektivácie vôle je individuum. Vôľa je nadradená nad rozum (intelekt), je stála, nemenná a nesmrteľná. U Schopenhauera na rozdiel od jeho filozofických predchodcov poznanie slúži vôli^[15] a nie naopak. Nadradenosť intelektu nad chcením označuje za základný omyl všetkých filozofov^[16]: „Vo všetkom poznaní je však tým prvým a podstatným poznávané, a nie poznávajúce (...). Preto musí byť aj v sebauvedomení poznávané, a teda vôľa, tým prvým a pôvodným, a poznávajúce naopak iba tým sekundárnym, prístupujúcim, zrkadlom.“^[17] Vôľa je teda vo vzťahu k človeku slepá a bezdôvodná – jedným slovom: iracionálna.

Keď si človek uvedomí, že chcenie (po čomkoľvek) nie je našou voľbou, ale je to niečím celkom iracionálnym, niečím, čo je mimo našu kontrolu, pochopíme, že toto chcenie resp. vôľa, nikdy nemá svoj koniec a zároveň sa nedá nikdy úplne saturovať. Chcenie prináša utrpenie, lebo ak aj naplníme svoje túžby, pocit zadostučinenia trvá krátko a len iba ako nedostatok utrpenia. Naproti tomu, ak dosiahneme to, čo sme chceli, v okamihu už nastupujú opäť nové motívy a objekty túžob. Ak však nové motívy dlhšiu dobu neprichádzajú, prichádza nuda. Podľa Schopenhauera teda neexistuje žiadne šťastie v pozitívnom zmysle, existuje len ako nedostatok nešťastia, utrpenia, ako prázdne miesto v chcení. „Pociťujeme bolesť, no nepociťujeme bezbolestnosť; pociťujeme starosti, no nepociťujeme bezstarostnosť, pociťujeme strach, no nepociťujeme istotu. (...) Len čo sa nám pôžitky a radosti nedostávajú, bolestne nám chýbajú: no ak sa aj po svojej dlhej prítomnosti stratí bolesť, bezprostredne nám nechýba, nanajvýš na ňu prostredníctvom reflexie zámerne myslíme. Pozitívne totiž možno pociťovať iba bolesť a nedostatok, a tak tie sa ohlasujú samy. Naopak blaženosť je číro negatívna. Práve preto, pokiaľ máme tri najväčšie hodnoty života, zdravie, mladosť a slobodu, tak si ich neuvedomujeme ako také, ale až vtedy, keď ich stratíme: aj ony sú totiž negáciami.“^[18] Ak neexistuje šťastie v zmysle trvalého uspokojenia, potom život má len negatívnu hodnotu. Kto toto pochopí, spozná, že lepšie by bolo vôbec nebyť. To potom vedie k popretiu vôle k životu.

Na základe uvedeného výkladu môžeme spoločne s bádateľom Gemesom konštatovať^[19], že Schopenhauerov pesimizmus má dva základné predpoklady:

- 1) nemenná podstata všetkého (živého) bytia je chcenie, pričom chcenie je utrpenie a chcením utrpenie rastie, a
- 2) svet nemá absolútny cieľ ani zmysel^[20].

Pretože je podstatou sveta vôľa, zvykne sa Schopenhauerova filozofia označovať aj ako voluntarizmus resp. pesimistický voluntarizmus.

Je možné stotožniť pesimizmus s nihilizmom?

Masaryk predstavuje vo svojom diele vlastné chápanie pesimizmu, ktorý podľa neho spočíva v tom, že

- 1) neexistuje boh,
- 2) náš svet je zo všetkých možných najhorší^[21].

Zdá sa, že Masaryk vidí Schopenhauerov pesimismus prostredníctvom svojej vlastnej optiky, prostredníctvom vlastného chápania pesimizmu. Tento fakt pravdepodobne – do istej miery – determinoval Masarykovo rozhodnutie označiť Schopenhauerovu filozofiu ako neprirodzenú vo svojich základoch^[22]. Chýba však stručné odôvodnenie, prečo sú jeho základy neprirodzené. Takýto postup navyše uplatňuje aj v kontexte Schopenhauerovej psychológie, ktorá by podľa neho nevydržala starostlivejšiu kritiku^[23]. Takéto tvrdenie podopiera príkladom rozdielu medzi vôľou svätca a vôľou samovraha^[24], chýba ale pokus o hlbšie rozpracovanie^[25]. Dôvodom môže byť fakt, že séria prednášok, ktoré sú obsahom diela *Ideály humanitní* boli primárne zamerané na neakademické publikum^[26]. Z toho dôvodu je prirodzené, že zdôvodňovanie a hlbšia analýza jednotlivých aspektov Schopenhauerovej filozofie je determinovaná adresátom, a preto má aj obmedzený rozsah. Takéto počínanie je podľa nás nevyhovujúce, pretože predkladá nezdôvodnené tézy. To platí najmä v prípade Masaryka, verejného činiteľa, autority a národného mysliteľa, ktorý mal svojho času intelektuálny dosah na široké množstvo ľudí.

Masarykovo chápanie Schopenhauerovho pesimizmu ako nihilizmu, ktorému sa v nasledujúcej časti budeme detailnejšie venovať, je však vskutku pozoruhodné. Ako sme už uviedli vyššie, v Schopenhauerovom ponímaní je svet predstavou vo vedomí nazerajúceho, teda neexistuje nezávisle od subjektu, od vedomia, v ktorom by sa predstavoval. Podľa Masaryka však z uvedeného vyplýva, že ak sa stratí rozum (v intenciách Schopenhauerovej filozofie je to intelekt, funkcia mozgu), potom zrazu neostane nič: „Člověk si svět představuje, ale svět ten mimo rozum není; není než vůle k životu, ta vůle jest všechno, ale jakmile rozum se ztratí smrtí, také vůle není, protože není rozumu, který by ji potřeboval.“^[27] Práve z tohto dôvodu je podľa neho pesimismus nihilizmom. Môžeme s takýmto tvrdením bezvýhradne súhlasiť? Zdá sa, že ak by platil takýto argument, potom by sme mohli tvrdiť, že Schopenhauer nedomyslel svoju filozofiu do dôsledkov. Masarykova interpretácia je nepochybne zaujímavá, no zdá sa, že je do veľkej miery produktom nedôslednosti v štúdiu Schopenhauerovej filozofie. Pravdou však zostáva, že Schopenhauer si musel pravdepodobne uvedomovať možnosť takej stratégie, akú používa Masaryk. Dôkazom sú argumenty, ktoré nachádzame priamo v práci *Svet ako vôľa a predstava*, a ktoré bližšie predstavíme v nasledujúcej časti. Schopenhauer, vedomý si takejto nástrahy, ktorá by mohla predstavovať slabé miesto v jeho filozofii, odpovedá na problém individuálnej smrti intelektu a vzťahu intelekt-vôľa resp. subjekt-vôľa. V nasledujúcej časti sa pokúsime ukázať, prečo stotožňovanie pesimizmu s nihilizmom ako dôsledok Masarykovho argumentu zlyháva.

Smrť intelektu

Fakt, že svet neexistuje bez rozumu (teda intelektu), v ktorom sa javí, nemôžeme spochybniť. Intelekt, t. j. zároveň poznávajúci subjekt, a tak ako sme už uviedli v prvej časti našej štúdie, nie je možné chápať inak, než vo vzťahu k predstave. Poznávajúce bez poznávaného jednoducho nejestvuje. V tomto zmysle Masaryk vlastne opisuje jednu stránku tej istej veci, ktorou je svet ako predstava. Ako sme si však ukázali, na druhej strane je tu svet ako vôľa, ktorá je podstatou sveta aj každého individua. Človek ako poznávajúce individuum je z jednej časti telom, ktoré patrí do sveta ako predstavy, na druhej strane je aj vôľou, ktorá sa sprítomňuje vo vnútornom sebapoznaní. Prostredníctvom dvojitého poznania seba ako individua – na jednej strane ako telo, objekt medzi ostatnými objektami a zároveň prostredníctvom vnútorného sebapoznania, v ktorom sa naše telo ukazuje ako bez času a mimopriestorové, Schopenhauer odvodzuje, že každý objekt vo svete je metafyzicky dvojaký^[28].

Na jednej strane je predstavou medzi inými predstavami vo svete a zároveň je vôľou. Sú to dva koreláty toho istého. Zdá sa, že to, na čo útočí Masaryk, je zrejmé: ak zomiera intelekt, s ním sa stráca aj vôľa, pretože intelekt je funkcia, ktorá je nevyhnutne spätá so svetom ako predstavou a svet ako predstava je len jednou stránkou (tej istej) veci, je len korelátom. *A teda ak svet ako predstava a svet ako vôľa sú koreláty, a jedno z nich sa stratí v dôsledku smrti intelektu, potom sa stráca aj to*

druhé a neostáva nič. Práve toto presvedčenie sa pokúsime vyvrátiť (aj) s pomocou Schopenhauerových vlastných slov. Na jednej strane Schopenhauer uznáva, že smrťou mizne svet ako predstava, no len v individuálnom intelektu, to však neznamená, že s ním mizne aj celá podstata všetkých vecí. Smrťou „(...) svet zaniká, zatiaľ čo najvnútornejšie jadro ja, nositeľ a tvorca toho subjektu, v ktorého predstave mal svet svoje jestvovanie, pretrváva. S mozgom zaniká intelekt a s ním i objektívny svet ako jeho číra predstava. Na tom, že v iných mozgoch, rovnako ako predtým, i naďalej žije a vznáša sa podobný svet, v súvislosti so zanikajúcim intelektom nezáleží. – Keby preto skutočná realita nespočívala vo vôli a tým, čo presahuje smrť, by nebolo morálne jestvovanie, tak keďže intelekt a s ním i jeho svet vyhasínajú, podstata vecí vôbec by nebola ničím iným než nekonečným sledom krátkych a ťaživých snov bez vzájomnej súvislosti: stálosť nepoznávajúcej prírody totiž spočíva iba v predstave času tej poznávajúcej.“^[29]

Celé pochopenie nezničiteľnosti našej pravej podstaty totiž spočíva v rozlišovaní medzi svetom ako predstavou teda javom a medzi svetom ako vôľou, teda vecou osebe^[30]. Hoci sú to koreláty, ústredné je rozlíšenie poznávacej funkcie intelektu, ktoré existuje len sekundárne, od pôsobenia vôle – primárne jestvuje vždy bytie, resp. chcenie. Ako sme vysvetlili už v prvej časti nášho výkladu, vôľa je nadradená nad intelekt, to znamená, že nemôže len tak zmiznúť spolu s intelektom, ktorý zobrazuje svet ako predstavu. Ako by mohlo vôbec zaniknúť niečo, čo je stále a nezničiteľné? Ako by sa niečo, čo je, vždy bolo a vždy bude, mohlo stať ničím? Schopenhauer v tejto súvislosti uvádza: „Ak dobre uvážime, že sme tu teraz, vyplynie z toho, že sme tu museli byť vždy. My sme totiž sama podstata, ktorú čas prijal do seba, aby vyplnila jeho prázdnotu, a ona preto zaberá celý čas, prítomnosť, minulosť aj budúcnosť rovnakým spôsobom, a pre nás je rovnako nemožné vystúpiť z jestvovania, ako vystúpiť z priestoru. – Pri dôslednej úvahe je nemysliteľné, že by sa to, čo tu už raz v plnej sile svojej skutočnosti je, raz malo stať ničím a potom nekonečne dlhý čas nebyť.“^[31] Je to zapríčinené tým, že vôľa ako vec osebe sa nachádza v *nunc stans*^[32], teda v akejsi večnej prítomnosti. Potom zmena, ktorú my vnímame ako všadeprítomnú vo svete ako predstave, je *de facto* len dôsledok apriórnej formy času. Teda zmena má za svoju príčinu idealitu času. Z toho potom plynie, že ak človek zomrie, vôľa nezaniká, vôľa sa po smrti jedného individua objektivizuje opäť v inom indivíduu. Hoci zaniká individuálny intelekt a s ním aj individuum, ale to, čo ostáva večné, je práve vôľa: Z tohto vyplýva, že toho v nás, čo jediné je schopné obávať sa smrti a čo sa jej aj jediné obáva, teda vôle, sa smrť netýka. A naopak to, čoho sa týka a čo skutočne zaniká, zo svojej povahy vôbec nie je schopné strachu, ako ani nijakého chcenia či afektu, preto je k bytiu či nebytiu ľahostajné, teda číry subjekt poznávania, intelekt, ktorého jestvovanie spočíva v jeho vzťahu k svetu predstavy, t. j. k objektívnemu svetu, ktorého je korelátom a s ktorého jestvovaním je jeho jestvovanie v podstate zajedno. Ak teda aj hneď individuálne vedomie smrť neprežije, predsa ju prežije to, čo jediné sa proti nej vzpiera: vôľa.“^[33] Z tohto dôvodu nie je možné prijať Masarykovo tvrdenie, že pesimizmus je nihilizmom.

Zhrnutie

V prvej časti našej štúdie sme stručne vyložili niektoré základné aspekty Schopenhauerovej filozofie, konkrétne stručný výklad jeho koncepcie sveta ako predstavy a sveta ako vôle. Svet ako predstava je korelátom sveta ako vôle, obe sú však dvoma stránkami toho istého. Pri výklade sveta ako vôle sa ukázalo, v čom spočíva pesimistický aspekt Schopenhauerovej filozofie – vôľa je podstatou sveta, je slepá, iracionálna, a je príčinou všetkého utrpenia. Zároveň však utrpenie je to, čo bezprostredne prežívame, všetko šťastie existuje len vo vzťahu k utrpeniu. Utrpenie je primárne a iba to má jedine pozitívnu hodnotu – na druhej strane šťastie je len negáciou utrpenia.

V druhej časti sme predstavili Masarykovu provokatívnu tézu o Schopenhauerovom pesimizme, ktorý je (podľa Masaryka) nihilizmom. Práve táto téza bola ústrednou témou polemiky, ktorú sme rozvinuli v tretej časti a prostredníctvom ktorej sme sa snažili poukázať na zlyhanie Masarykovho argumentu vychádzajúceho z toho, že smrťou intelektu neostáva nič, a preto pesimizmus je nihilizmom. Ukázalo sa, že hoci smrťou umiera individuum, pravé Ja ostáva nezmenené práve preto, lebo je samo totožné

s vôľou. Tá je sama o sebe nemenná a naše vnímanie neustálej premeny sveta je zapríčinené intelektom, ktorý sám patrí k svetu ako predstave, a teda k javu. Intelekt je len sekundárnou funkciou poznávania, primárnym je chcenie/bytie vôle (nie však v časovom zmysle). To, čo je večné, predsa nemá začiatok ani koniec, je nezničiteľné, a práve to je pravou podstatou všetkého bytia. Na záver si teda dovoľíme tvrdiť, že je viac ako pravdepodobné, že Masarykova téza o stotožnení Schopenhauerovho pesimizmu s nihilizmom nie je pravdivá. Napriek tomu ostáva obdivuhodné, ako sa Masaryk dokázal vysporiadať s koncepciou jedného zo svetových filozofov a tým prispel k reflexii svetovej filozofie na našom území.

Literatúra

- CONSTÂNCIO, J.: *On Consciousness: Nietzsche's Departure From Schopenhauer*. 2011. [online]. [Navštívené dňa: 18.6. 2018]. Dostupné na: https://www.academia.edu/1164489/_On_Consciousness_Nietzsches_Departure_from_Schopenhauer_Nietzsche-Studien_40_pp._1-42.
- GEMES, K.: Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Ascetism. In: VANDENABEELE, B. (Ed.): *A Companion to Schopenhauer*. Blackwell Publishing, 2012, s. 280 – 299.
- KORENÁ, K.: Nietzsche v prácach Svätopluka Štúra. In: Lalíková, E., Szapuová, M. (eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: IRIS, 2009, s. 217-228.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979.
- MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990.
- MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2000.
- MASARYK, T. G.: *Otázka sociální I., II.: Základy marxismu filosofické a sociologické/ Spisy TGM sv. 9-10*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2000.
- MASARYK, T. G.: *Světová revoluce: za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2005.
- PYNSENT, R. B.: Masaryk and Decadence. In: *T. G. Masaryk (1850-1937): Volume 1: Thinker and Politician*, (ed.) S. B. Winters, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 1990, s. 60-87.
- SCHOPENHAUER, A.: *Svet ako vôľa a predstava I*. Bratislava: Kalligram, 2010.
- SCHOPENHAUER, A.: *Svet ako vôľa a predstava II*. Bratislava: Kalligram, 2010.
- WICKS, R.: *Arthur Schopenhauer*. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. [Navštívené dňa 18.6.2018]. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/#2>.
- ZOUHAR, J.: Schopenhauer a české myšlení. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B 38, Řada filozofická*. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, 1991, s. 45-49.

Poznámky

- [1] Pozri napríklad KORENÁ, K.: Nietzsche v prácach Svätopluka Štúra. In: Lalíková, E., Szapuová, M. (eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: IRIS, 2009, s. 217 – 228.
- [2] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990.
- [3] Rozličné ďalšie zmienky k téme Schopenhauerovej filozofie nájdeme aj v iných Masarykových prácach, avšak sú zväčša fragmentárne. Pozri napr. MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2000, MASARYK, T. G.: *Otázka sociální I., II.: Základy marxismu filosofické a sociologické/ Spisy TGM sv. 9-10*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2000 alebo MASARYK, T. G.: *Světová revoluce: za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Ústav T. G. Masaryka, 2005.
- [4] ZOUHAR, J.: Arthur Schopenhauer a české myšlení. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity. B 38, Řada filozofická*, 1991, s. 46.
- [5] ZOUHAR, J.: Arthur Schopenhauer a české myšlení. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity. B 38, Řada filozofická*, 1991, s. 45.

- [6] Masarykov argument v plnom znení predložíme neskoršie v práci.
- [7] Porovnaj PYNSENT, R. B.: Masaryk and Decadence. In: *T. G. Masaryk (1850-1937): Volume 1: Thinker and Politician*, (ed.) S. B. Winters, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 1990, s. 73-74.
- [8] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava I.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 37.
- [9] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 16.
- [10] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 16.
- [11] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 78.
- [12] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 82. Viac k problematike apriórnych foriem zmyslovosti u Kanta pozri: KANT, I.: Prvý diel: Transcendentálna estetika. In: KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 75-95.
- [13] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava I.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 39.
- [14] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 628.
- [15] Pre podrobné zdôvodnenie primátu vôle nad intelektom pozri SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 260 – 318.
- [16] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 266.
- [17] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 262. K problematike zrkadlenia intelektu resp. intelektu ako zrkadla vôle pozri napr.: CONSTÂNCIO, J.: *On Consciousness: Nietzsche's Departure From Schopenhauer*, s. 1.
- [18] SCHOPENHAUER, A.: *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 729.
- [19] GEMES, K.: Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Ascetism. In: VANDENABEELE, B. (Ed.): *A Companion to Schopenhauer*. Blackwell Publishing, 2012, s. 280 – 299.
- [20] GEMES, K.: Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Ascetism. In: VANDENABEELE, B. (Ed.): *A Companion to Schopenhauer*. Blackwell Publishing, 2012, s. 289.
- [21] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 39.
- [22] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 43.
- [23] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 41.
- [24] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 41.
- [25] Predpokladaný rozdiel medzi svätcom a samovrahom odhaľuje Masarykovo povrchné chápanie Schopenhauerovej filozofie, voči ktorému by sa dalo namietat' hneď z viacerých perspektív, avšak to nie je cieľom našej práce. Pre detailnejší rozbor toho, ako sa vôľa k životu popiera v prípade „svätca“, pozri napr.: GEMES, K.: Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Ascetism. In: VANDENABEELE, B. (Ed.): *A Companion to Schopenhauer*, s. 280-299.
- [26] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 117.
- [27] MASARYK, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990, s. 40. (kurzíva K.R.)
- [28] Wicks v tomto kontexte trefne poznamenáva, že Schopenhauerov *opus magnum* by mohol niešť aj alternatívny názov Vnútoraná a vonkajšia podstata reality. Viac pozri: WICKS, R.: Arthur Schopenhauer. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- [29] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 635 – 636.
- [30] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 630.
- [31] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 621.
- [32] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 622.
- [33] SCHOPENHAUER, A. : *Svet ako vôľa a predstava II.*, Bratislava: Kalligram, 2010, s. 633.

Slovenská republika

E-mail: katarina.rajtikova@gmail.com

Filozofia ako duchovné cvičenia: staronová možnosť pre filozofiu

Andrej Záthurecký

Záthurecký, A.: Filozofia ako *duchovné cvičenia*: staronová možnosť pre filozofiu. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Philosophy as *Spiritual Exercises*: Old and New Possibility of Philosophy

The text deals with the understanding of philosophy as spiritual exercises, which accentuate its practical, transformative part. Ancient philosophy consists at the same rate from discourse as from particular practice oriented on transformation of philosophizing subject. This non-reductionist approach is present, e.g. in eastern philosophies as well. As Pierre Hadot points out, in ancient and eastern philosophy a certain set of common features and practices can be described. In more detailed way the text is addressed to the forms of philosophies as spiritual exercises in Socrates, Plato and Aristotle.

Keywords: Ancient philosophy, Spiritual exercises, Pierre Hadot, Art of living/Art of dying, Universality of philosophy

Prevažujúca školská tendencia nazerať na dejiny filozofie ako na súbor ideí a teoretických postojov, a to buď diachrónne ako postupný sled rôznych myšlienkových smerov, alebo synchrónne ako sieť aktuálnych vzťahov medzi nimi, trpí nedostatkom, ktorý sa s veľkou pravdepodobnosťou podpisuje aj na súčasnom nízkom záujme o štúdium filozofie. Filozofia sa javí ako odtelesnená, dezinkarnovaná disciplína, pestovaná čistými intelektmi. Pravdou je pritom skôr opak. Autori ako Pierre Hadot, André-Jean Voelke, Martha Nussbaumová alebo Xavier Pavié^[1] ukazujú, že filozofia bola pôvodne úsilím, ktoré sa neobmedzovalo na čisto kognitívny aspekt, práve naopak, jej ambíciou bola predovšetkým premena filozofujúceho subjektu, zahrňajúca oblasť prežívania a aj vzťahovania sa k telesnosti. Antická filozofia sa z tejto perspektívy ukazuje ako disciplína zameraná na pomoc človeku, aby dokázal lepšie a spokojnejšie žiť, aby sa dokázal tešiť z toho, čo v živote má, a nebol vydaný napospas svojim vášňam, ktoré ho robia neustále nespokojným. Poukazujúc na pevnú väzbu medzi filozofickým diskurzom v antike a spôsobom života si Pierre Hadot kladie celkom oprávnenú otázku: „Ako je možné, že je dnes pri zvyčajnej výuke dejín myslenia filozofia prezentovaná predovšetkým ako diskurz – či už teoretický a systematický, alebo kritický – bez akéhokoľvek priameho vzťahu so spôsobom života dotyčného filozofa?“^[2] Tento pohľad na antickú filozofiu chápanú ako duchovné cvičenia predpokladá určitú základnú orientáciu vnútorného života, ktorá sa rozvíja, spresňuje, tvaruje v teoretickom diskurze.

Práve položenie dôrazu na tento moment by mohlo byť pre filozofiu v súčasnosti nápomocné. Nejasnosti či až nedôvera ohľadom vymedzenia predmetu filozofického výkonu sú dôsledkom masívnej invázie a hegemonie prírodovedného spôsobu uvažovania vo sférach, kde sa pôvodne uplatňoval nielen odlišný kognitívny postoj, ale aj s ním súvisiaca existenciálna orientácia. Táto odlišná existenciálna orientácia a na ňu viazaný kognitívny postoj sa ukazujú práve v koncepcii filozofie ako duchovných cvičení. Môže tu byť užitočné napríklad odlíšenie *pred-stavujúceho* myslenia a myslenia v *mode ponechanosti*, ako ich tematizoval Heidegger. Zatiaľ čo v strede záujmu

prvého typu myslenia ostáva predmetná skutočnosť, ku ktorej sa vzťahuje inštrumentalizujúcim spôsobom, takže subjekt tohto myslenia, ako aj jeho záujmy či motivácie ostávajú v „bezpečí“ zóny, do ktorej reflexia nevstupuje, druhý typ myslenia opúšťa krč nepreskúmaných, a preto zdanlivo prirodzených motivácií, ktoré stoja za inštrumentalizujúcim vzťahovaním sa ku skutočnosti, a necháva prehovoriť samo bytie. Filozofia chápaná ako duchovné cvičenia má nesporne bližšie k tomuto druhému spôsobu vzťahovania sa ku skutočnosti aj preto, lebo nevyhlasuje *ex cathedra* svoje teórie, ale je spätá v prvom rade s kontextom životnej skúsenosti filozofujúceho. Tento kontext je zároveň kontextom overovania platnosti teoretickej stránky filozofie, respektíve priamo vplýva na formulovanie teoretického diskurzu. Filozofický diskurz ako aktivita konkrétnych žijúcich filozofujúcich sa týmto spôsobom môže oslobodiť od predstavy akéhosi svojbytného života pojmov a systémov, odohrávajúceho sa *in vitro*, a naopak, oprieť sa o wittgensteinovský pohľad na filozofovanie ako na jazykovú hru, ktorý bol svojho času jednou z inšpirácií aj pre Pierra Hadota: „Filozof sa vždy nachádza v určitej jazykovej hre, čiže v určitej forme života, v určitom postoji, a nie je možné dať zmysel tvrdeniam filozofov bez toho, že by sme ich umiestnili v ich jazykovej hre. Veď základná funkcia filozofického jazyka spočívala v umiestnení poslucháčov tohto diskurzu do istej formy života, štýlu života.“^[3] Teda aj antická filozofia sa rozvíjala v kontexte určitej jazykovej hry, jej neodlučiteľnou súčasťou však bolo chápanie filozofie ako umenia žiť, na rozdiel od modernej filozofie, ktorá „vystupuje predovšetkým ako konštrukcia technického jazyka, vyhradeného pre špecialistov“.^[4]

Antická filozofia ako umenie žiť bola zároveň pestovaná ako umenie zomierať. V tomto ohľade považujeme za zaujímavý jeden fakt. Je zrejmé, že na to, aby bolo možné vykonať nevyhnutnú vnútornú prácu na takej zásadnej úlohe, akou je zmena ľudského postoja vo vzťahu k smrti – a to aj na úrovni pociťovania a prežívania –, sa filozofia nemohla pestovať iba ako teoretický diskurz. Napokon, Pierre Hadot v celom svojom diele zdôrazňuje, že antická filozofia pozostávala aj z určitých praktických cvičení ako napríklad opätovné pripomínanie si určitých výrokov, rozjímanie nad nimi či cvičenia podobné meditácii, aj keď veľká časť týchto cvičení upadla do zabudnutia a sú pre nás neznáme (niektorých z týchto cvičení sa dotkneme neskôr). Je preto pozoruhodné, že antická filozofická ambícia učiť sa zomieraniu neviedla v modernom dejinnofilozofickom skúmaní k väčšiemu dôrazu práve na skúmanie praktického, operatívneho charakteru antickej filozofie. Ako keby čisto propozicionálna stránka filozofie dokázala sama osebe ovplyvniť taký hlboko zakorenený vzťah, akým je vzťah človeka k smrti.

*

Predtým ako predstavíme tri najvýznamnejšie postavy gréckej klasickej filozofie z hľadiska filozofie chápanej ako *duchovné cvičenia*, ako o nich píše Pierre Hadot, by sme sa chceli v krátkosti zmieniť o jednej podstatnej čрте takto chápanej filozofie.

Napriek tomu, že filozofické spisy sú späté s určitými konkrétnymi okolnosťami – či už súvisiacimi s praktickými nárokmi duchovných cvičení, alebo s teoretickými potrebami reagovať na otázky, námietky či nejasnosti –, „nebráni to konštatovať istú univerzálnosť ich tvrdení“.^[5] Pierre Hadot hovorí o určitých „univerzálnych a základných postojoch, keď ľudská bytosť hľadá múdrosť“.^[6] Poukazuje na to, že ak odnímeme rôzne dobové mytologické, kozmologické prvky a obnažíme základný existenciálny a filozofický postoj rozmanitých filozofických škôl, objavíme tak jadro ich učenia. A priznávajúc svoju počiatočnú skepsu voči komparatívnej filozofii, dospieva napokon k zisteniu, že „skutočne existujú znepokojujúce analógie medzi filozofickými postojmi v antike a myslením orientálnym, ktoré ani nemožno vysvetliť historickými vplyvmi“.^[7]

Tento záver mohol Pierre Hadot urobiť po mnohoročnom podrobnom štúdiu antických filozofických prameňov, na ktoré vrhol – iste, nebol jediný – nové svetlo. V tomto novom svetle sa napriek všetkým konceptuálnym a štrukturálnym rozdielom antická filozofia ukazuje vo svojich zámeroch ako

pozoruhodne príbuzná napríklad indickej filozofii. Aj napriek tomu, že zatiaľ čo najpodstatnejšou črtou indického filozofovania je soteriologická aspirácia, tá je v antickej filozofii – aspoň v tej podobe, ako ju poznáme na základe prevládajúceho prístupu v dejinách filozofie – neprítomná. Preto môže napríklad François Chenet napísať: „Zdá sa, že iba indické myslenie – vybavené rôznymi metódami zvnútornenia, ktoré západná filozofia stratila, alebo ich možno ani nikdy nepoznala – naplňa bezo zvyšku slávny príkaz vytesaný na vstupnej bráne Apolónovho chrámu v Delfách a plní prísľub z jeho druhej časti, západnou tradíciou väčšinou celkom prehliadanej: „Poznaj seba samého a spoznáš celý svet a bohov!“...“ [8] Pierre Hadot však poukazuje na „prekvapivo nápadnú“ podobnosť medzi vlastnosťami antického mudrca a existenciálnymi koreňmi mystickej skúsenosti, ako sú opisované napríklad v buddhistických textoch, takže „v Grécku, v Indii aj v Číne spočíva jedna z ciest vedúcich k múdrosti v ľahostajnosti, indiferentnosti, teda v odmietnutí pripisovať veciam hodnotu, v ktorej by sa odrážal individuálny, na seba sústredený, zaujatý a obmedzený uhol pohľadu“ [9] Konštatuje takisto blízkosť starovekých ľudí k Orientu, blízkosť, ktorá bola pravdepodobne omnoho väčšia, než ako ju pociťujú západní ľudia v súčasnosti. Táto blízkosť i podobnosť ciest pri hľadaní múdrosti v Oriente a v antickom Grécku, spočívajúca v tom, že na hľadájúceho či filozofujúceho kladla osobný existenciálny nárok – takže to, čo učil, malo byť tým, čo žil –, umožňuje napokon Hadotovi povedať: „Filozof, teda milovník múdrosti v zmysle, ako mu rozumieme, môže potom hľadať vzory pre svoj život aj v orientálnej filozofii, ktorá nie je príliš vzdialená antickým vzorom.“ [10]

Sokrates, Platón, Aristoteles: praktici filozofie

Dielo Pierra Hadota predstavuje významný vklad pre hlbšie chápanie úzkeho vzťahu medzi (antickej) filozofiou a životnou praxou, respektíve pre chápanie filozofie ako výkonu zameraného na existenciálnu premenu. Vo svojom skúmaní troch veľkých postáv gréckej klasickej filozofie – Sokrata, Platóna a Aristotela – a škôl, ktoré okolo nich (v prípade Sokrata, v jeho stopách) vznikli, ale aj neskorších filozofických škôl, ukazuje, že ponad všetky viac alebo menej podstatné rozdiely tu existovala jedna zásadná spoločná črta: „spolu s nimi sa tu objavuje myšlienka či chápanie filozofie ako diskurzu spätého s určitým spôsobom života a zároveň spôsobu života spätého s určitým diskurzom“ [11] Už postava Sokrata a povestná sokratovská irónia poukazujú na toto neoddeliteľné spojenie. Zaujatie pozície toho, kto v skutočnosti nič nevie, vytrvalé kladenie otázok tým, ktorí sú presvedčení o platnosti a hodnote svojho vedenia, bolo vedené Sokratovým odmietnutím tradičného konceptu poznania ako niečoho, čo „sa dá priamo preniesť na druhého prostredníctvom písaného textu či akéhokolvek iného diskurzu“ [12] Sokrates nemá záujem *odpovedať* na otázky žiakov, ale *klásť* im otázky. Táto zdanlivo čisto negatívna kritika poznania je vedená onou známou sokratovskou funkciou „pôrodnej babice“: partner v dialógu postupne objavuje bezcennosť svojho zdanlivého vedenia, jeho vratkosť a podmienenosť, a sám pre seba sa stáva otázkou. „Inými slovami, skutočnou otázkou ‚sokratovského dialógu‘, o ktorú tu ide, nie je *to*, o čom sa hovorí, ale *ten*, kto hovorí.“ [13] To znamená, že ústredným motívom nie je ani tak spochybnenie údajného vedenia, ale „spochybnenie samého seba a hodnôt, ktorými sa v živote riadime“ [14] Tento proces uvedomenia a vlastného spochybnenia napokon vyúsťuje do zistenia, že v konečnom dôsledku tu nejde o poznanie toho či onoho, ale o spôsob bytia. Či už sa obrátíme k Platónovmu dialógu *Symposion*, Xenofónovým *Spomienkam na Sokrata* alebo k dialógu Sokratovho žiaka Aischyna či Platónovi mylne pripisovanému dialógu *Theagés*, ktoré uvádza Pierre Hadot, máme pred očami rovnaký motív: Sokrates možno Alkibiada nič nenaučil, „verí však, že ho dokázal urobiť lepším prostredníctvom lásky, ktorú v ňom prebúdza, a všetkého, čo spoločne prežívajú“ [15] Sila Sokratovej osobnosti, neobyčajnosť jeho pôsobenia na partnera v rozhovore však u rôznych ľudí vyvolávajú rôzne reakcie. Inými slovami, nie každý sa dá rovnako ochotne viesť na cestu, kde stráca kontrolu nad tým, čo sa deje počas dialógu, nie každý je rovnako pripravený dať sa spochybnieť a uznať potrebu sebaspytovania. Účasť na dialógu so Sokratom zároveň predpokladá podriadenie sa pravidlám racionálneho diskurzu, pozdvihnutie sa na univerzálnu rovinu, na ktorej sa nachádza *logos* spoločný pre oboch diskutujúcich. Vedenie v Sokratovom chápaní nie je záležitosťou správneho pojmového vymedzenia, jeho spochybňovanie spoludiskutujúceho má za cieľ, aby sám dospel k vnútornému

zisteniu týkajúceho sa jeho konania, teda toho, čo je *potrebné chcieť*. Podkladom celého Sokratovho konania je láska k dobru a presvedčenie, že človek je schopný odstrániť nános domnelého vedenia a vo svojom vnútri objaviť toto dobro, ktoré ho dokáže orientovať v konaní. Pierre Hadot zároveň poukazuje na to, že Sokratovo pôsobenie je nielen starostou o dušu, ale v najvyššej miere aj starostou o obec. Sokrates, ktorého pôsobenie spoluobčanom pripomínalo potrebu starosti o dušu, o to, čím sa má skutočne riadiť ich správanie, zároveň až do dôsledkov rešpektoval zákony vlastnej obce, ktoré ho poslali na smrť. Sokrates tým zároveň poukazuje na to, že spravodlivosť, zdatnosť nie je niečím, čo možno praktizovať v stiahnutí sa zo života spoločenstva, ale že hľadanie pravej zdatnosti sa vždy uskutočňuje v kontexte spoločenstva.^[16] Sokrates vytrvalo spochybňuje domnelé opory spoluobčanov, ale bez vzdoru prijíma rozsudok obce nad sebou. Tento jeho postoj však nie je pasívnym abdikovaním zoči-voči zlým zákonom, práve naopak. Sú verný svojmu úsiliu o dobro, o naplnenie svojho poslania Sokrates tým, že neuniká pred vykonaním rozsudku smrti, ostáva do krajnosti verný svojmu spytujúcemu prístupu. Sokrates nikdy nepresadzoval nejaký druh vedenia, vždy vyzýval spoludiskutujúcich na spochybnenie vlastných rigidných postojov, takže jeho neprotivenie sa rozsudku smrti vyznieva ako tá najvyššia a posledná výzva na preskúmanie východísk svojho konania pre tých, ktorí ju dokážu zachytiť. Ako o ňom píše Plutarchos: „Ako prvý dokázal, že život je v celom svojom priebehu, v každom období, v akejkoľvek situácii a pri každej činnosti spätý s filozofiou.“^[17]

Zámer Platóna ako filozofa bol aj po skúsenosti s osudom jeho učiteľa Sokrata viac politický, ale ako ukazuje Hadot, podstata formácie poskytovanej jeho školou zďaleka nespočívala v získavaní poznatkov. Pokúšal sa svojim žiakom sprostredkovať „poznatie, ktoré sa zakladalo na prísnej racionálnej metóde a ktoré bolo súčasne v súlade so sokratovskou koncepciou neoddeliteľne späté s láskou k dobrému a s vnútornou premenou človeka. Nechcel z nich vychovávať iba obratných politikov, ale aj ľudské bytosti.“^[18] Keď už nejestvuje dokonalá obec, Platón sa pokúsil v Akadémii vytvoriť podmienky, ktoré by jeho žiakom umožnili spravovať svoj život podľa pravidiel takejto obce. Ostal pritom verný Sokratovmu chápaniu vzdelania, založenému „na živom kontakte medzi ľuďmi a na láske“,^[19] dal mu však silnejší inštitucionálny rámec. S ohľadom na tému transformačných účinkov pestovania filozofie v antike Hadot zároveň pripomína skutočnosť, že v Platónovej Akadémii sa matematika a geometria pestovali ako čisto teoretické disciplíny bez ohľadu na praktické uplatnenie, keďže cieľom tohto štúdia bolo pozdvihnutie duše od zmyslovo vnímateľného, ich poslanie bolo etické. Platónska Akadémia bola pritom miestom otvorenej diskusie, kde sa nepestoval dogmatizmus a ortodoxnosť určitej náuky, podľa Pierra Hadota bol jednotiacim prvkom školy určitý spôsob života, ktorý sa opieral o etiku dialógu. Práve vďaka účasti na dialógu sa jeho účastníci pozdvihujú k spoločnému *logu*, ktorý ich presahuje. Podstatným pritom nie je ani tak predmet dialógu, ale odhodlanie zotrvať v ňom, motivované láskou k dobru. Dialóg môže potom viesť k vnútornej premene jeho účastníkov, zotrvávanie a prehĺbovanie tejto dialogickej atmosféry je zároveň zdĺhavým a náročným cíbením charakteru žiakov, ktorí môžu takto dospieť k vnútornému stavu, „keď sa myslenie, vôľa a túžba stávajú jedným“.^[20] Nebezpečenstvo spočívalo v postupnom vytrácaní sa postavy Sokrata a jeho étosu dialógu a v posune od filozofie ako spôsobu života k profesionálnemu filozofickému skúmaniu.

Hadot v súvislosti s Platónom cituje niektoré konkrétne praktiky, ktoré sa pravdepodobne pestovali v Akadémii. Dosiahnutie súladu s kozmom a pripodobnenie sa duše k božskému (*Tim.*, 89d-90a) sa mohlo cvičiť aj vďaka cvičeniam pred spánkom (*Resp.* 571-572), keď sa človek pozdvihoval od pudových, divokých poryvov k povznášajúcim predstavám, alebo vďaka pestovaniu schopnosti zachovať si vnútorný pokoj a vyrovnanosť aj v nešťastí (*Resp.*, 604b-c). Tou najznámejšou praxou je však príprava na smrť opísaná v dialógu *Faidon* (napr. *Phd.* 64a, 67c-e). Podstata filozofie spočíva napokon v tom, že je prípravou na smrť, a ten, kto sa na ňu ako filozof celý život pripravoval, by ju mal privítať.^[21] Podobne ako v *Ústave*, kde má stretnutie so smrťou „podobu akéhosi vzletu duše či zhliadnutia na realitu z výšin“,^[22] aj vo *Faidonovi* môžeme ako čitatelia sledovať premenu bežného

„ja“, ktoré je odsúdené na smrť, na „ja“, ktorého sa smrť nedotkne, lebo splynulo s *logom* a myslením“. [23] Pritom v celej tejto filozofickej formácii nejde o protiklad kontemplatívneho a aktívneho života. Ide o protiklad medzi úsilím filozofov o vlastnú premenu, snahou o to stať sa spravodlivým a zbožným, teda o život, kde je poznanie totožné s cnosťou, a životom nefilozofov ľahostajných voči prostrediu, v ktorom žijú, ako aj voči vlastnému stavu, v akom sa v tomto prostredí nachádzajú, takže výsledkom je tu nadvláda hrubej sily a ľstivosti vydávajúcej sa za múdrosť. Ako kľúčový motív pre charakter filozofie a pre plod, do ktorého môže dozrieť v tých, ktorí ju pestujú, sa v uvedených Hadotových analýzach ukazuje chápanie filozofie ako zdieľaného spôsobu života, ako s láskou pestovaného dialógu medzi tými, ktorí k sebe navzájom pristupujú ako k spolupútnikom za Múdrostou. Povedané Goetheho slovami, ktoré Pierre Hadot cituje: „Učíme sa len od toho, koho milujeme.“ [24]

Pokiaľ ide o Platónov diskurz, Pierre Hadot upozorňuje, že Platón s výnimkou *Siedmeho listu* „vo svojich textoch nič nehovorí sám za seba“, [25] pričom forma dialógu je *par excellence* personalizovaná, takže sa prostredníctvom nej neodovzdávajú hotové a fixované poznatky, ale poskytuje priestor pre vnútorný pohyb všetkých zúčastnených strán a dobrovoľný súhlas. Skutočné poznanie je potom spojené práve so živým dialógom a vďaka svojmu vnútornému vývoju môžu jeho účastníci sami postupne poznať aj normu dobra. Podstata platonizmu ostáva teda podľa Hadota mimodiskurzívna, keďže dialóg môže na normy a idey (dobra, krásy, spravodlivosti) iba poukazovať, nedokáže ich však definitoricky s konečnou platnosťou vyjadriť. Staroveká filozofia sa teda pohybuje medzi týmito dvomi pólmi: na jednej strane určitý spôsob života a jeho praktizovanie, na druhej strane filozofický diskurz, ktorý je však od tohto spôsobu života neoddeliteľný a ktorý formuluje jeho teoretické východiská, „avšak v konečnom dôsledku je neschopný vyjadriť to najpodstatnejšie – u Platóna sú to idey, dobro, teda to, čo prežívame nediskurzívnym spôsobom v túžbe, ako aj v dialógu“. [26]

V prípade Aristotela sa zdá byť všeobecne panujúca predstava o jeho filozofii v úplnom rozpore s Hadotovou tézou, „že filozofia bola v antike chápaná ako spôsob života“. [27] Ako však upozorňuje Hadot, predstava, že podľa Aristotela je najvyšším poznaním také, ktoré sa nadobúda kvôli nemu samému a ktoré nemá nijaký vzťah s konkrétnym životom filozofujúceho, musí byť vsadená do širšieho kontextu. Významným rozdielom medzi Platónovou Akadémiou a Aristotelovým Lykeionom bolo to, že cieľ Platónovej školy bol v princípe politický, zatiaľ čo „škola Aristotelova (...) ponúkala prípravu výhradne k životu filozofickému“. [28] Tento život podľa rozumu je cieľ sám osebe, je svojím vlastným účelom, nesmeruje k niečomu mimo seba. Opäť sa tu stretávame s terapeutickým aspektom pestovania filozofie: „život podľa rozumu teda znamená život zbavený strasti“. [29] Stretávame sa tu zároveň s momentom sebahpresahovania človeka: intelekt je tým, prostredníctvom čoho má človek účasť na božskom. Podobne ako u Platóna je pestovanie filozofického života smerovaním k prekročeniu seba a k spojeniu sa s univerzálnou a transcendentnou perspektívou. Hadot pritom upozorňuje, že Aristoteles používa výraz „*theóretikos*“ jednak na označenie poznania, ktoré je cieľom osebe, ale aj na označenie spôsobu života, ktorý je zasvätený tomuto poznaniu. „Teoretický“ teda už nie je protikladom „praktického“, lebo „teoretický“ sa môže vzťahovať k praktickej, žitej, aktívnej filozofii, prinášajúcej šťastie“. [30] Takto chápaná „teória“ – teda ako určité poznanie, ako aj spôsob života, ktorý k nemu vedie – je potom zároveň etikou, keďže činnosť človeka je orientovaná na toto poznanie kvôli nemu samému, nie kvôli nejakému sebeckému cieľu.

Dôležitým prvkom všeobecne rozšírenej predstavy o Aristotelovi a jeho škole je zhromažďovanie obrovského množstva rozmanitých poznatkov, záznamy o množstve zoologických a botanických pozorovaní. Keď sa Pierre Hadot pokúša načrtnúť charakter tohto spôsobu života, zmieňuje sa na jednej strane o tomto aspekte pozorovania a skúmania javov sveta, poukazuje však na to, že tento intelektuálny výkon bol nesený a sytený hlbokým až nábožným zaujatím skutočnosťou. Zhromažďovanie poznatkov malo slúžiť poznávaniu štruktúry reality, pričom nezáležalo na tom, či

išlo o javy krásne a vznešené alebo nízke a vzbudzujúce odpor, lebo „všetko v sebe nesie istú stopu božskej prítomnosti“.[31] Aristoteles totižto upozorňuje, že nech je kvalita pozorovaných objektov hocaká, samo rozvíjanie ich pozorovania a skúmania poskytuje filozoficky založenému človeku nesmierne potešenie. Práve v tomto rozporení sa ukazuje ušľachtilý a najvyššiu časť duše uspokojujúci moment teoretického spôsobu života: nech sa zaoberáme skúmaním supralunárnej alebo sublunárnej sféry, v oboch nachádzame „stopu prvotného princípu, ktorý – povedané Aristotelovými slovami – uvádza všetky veci do pohybu podobne, ako milovaná bytosť uvádza do pohybu toho, kto ju miluje“.[32] Práve v tejto odstupňovanej prítomnosti božského princípu v celom kozme a v potešení či až nadšení, ktoré môže pociťovať človek pestujúci teoretický spôsob života, sa ukazuje úzka spojitosť poznania s túžbou a emóciami. Tie človeka rozvíjajú v konečnom dôsledku preto, lebo v súlade s Aristotelovou vetou z *Metafyziky* („Prvé žiadané a prvé myslené sú totožné.“) ho postupne privádzajú k najvyššiemu predmetu jeho túžby. Pri tomto pozorovaní prírodných javov ide o akési „nezaujaté zaujatie“, takže v tomto filozofickom podujatí je napokon v hre rovnaký pohyb ako ten, ktorý sme videli vyššie v súvislosti so Sokratom a Platónom, aj keď v prípade Aristotela je vo väčšej miere spojený so skúmaním konkrétnych prírodných javov. Je to pohyb od subjektívneho presvedčenia k objektívnosti univerzálneho či kozmického. Táto skúsenosť je však aj podľa Aristotela v plnom zmysle a neprerušným spôsobom vlastná iba Bohu. Zároveň istým spôsobom odkazuje na estetickú kategóriu Krásna, keďže je tu prítomný moment „zaujatia“, čiže aj inklinácie, túžby. U Kanta sa stretávame s paradoxnou formuláciou, keď hovorí o „záujme rozumu“. Tento záujem je síce často maskovaný, jeho vlastnosťou však ostáva to, že je instrumentalizačný, čiže so skutočnosťami, faktmi, predmetmi narába s perspektívou ich použitia na niečo iné.[33] V tomto zmysle by sme mohli v súvislosti s teoretickým spôsobom života hovoriť o protikladnom étose. Pestovanie a skúsenosť spojenú s teoretickým životom môžeme dať do súvislosti s kantovským pojmom Krásna, ktoré je predmetom uspokojenia, avšak neviaže sa k nemu nijaký vonkajší záujem, je predmetom kontemplácie, cieľom samým osebe. Podobne ako pri Kantovej kategórii Krásna by sme aj v súvislosti s Aristotelovým teoretickým životom mohli povedať, že vedie k univerzálnosti, ktorá „nevyplyva z pojmov, ale je čisto subjektívna“:[34] v spoločenstve žiakov pestujúcich tento spôsob života totižto zážitok univerzálnosti, tohto pozdvižnutia vedomia na kozmickú úroveň – nech trvá hocako krátko – nie je výsledkom pojmovej operácie, ale určitej zvnútornenej praxe, ktorú každý člen spoločenstva vykonáva sám za seba.

Pierre Hadot vyslovuje presvedčenie, že tento „teoretický“ spôsob života, toto poodstúpenie či prekročenie seba v pozorovaní a rozjímaní, tento nezaujatý a povznášajúci spôsob poznávania rozhodne neumožňuje, aby sme Aristotelov prístup chápali ako „vedecký“ v modernom zmysle slova: jednak pre rozmanitosť činností v jeho Lykeione, ako aj pre zaoberanie sa onou aktivitou mysle, „ktorá je v istých výsostných okamihoch podľa Aristotela analogická aktivite prvotného princípu, ktorý je myslením mysliacim seba samého“.[35] Teoretický život podľa Aristotela a jeho nasledovníkov je istým druhom ideálneho programu, výzvou pokúšať sa o povznesenie do stavu múdrosti, ktorý pritom ostáva pre človeka prístupný iba vo veľmi výnimočných okamihoch. Hadot upozorňuje, že práve Aristoteles, ktorý vo svojich prednáškach prezentoval rôzne myšlienkové postupy a metódy a k skúmanému problému pristupoval postupne z rozdielnych uhlov a východísk, si bol veľmi dobre vedomý obmedzení filozofického diskurzu, ktorých základ spočíva v samotnej povahe skutočnosti. Diskurzívne uchopovanie skutočnosti je totižto možné iba vo vzťahu k zloženým súcnam, ktoré možno rozkladať na rôzne časti, avšak „nič jednoduché nemožno vyjadriť v reči“.[36] Tým viac nemožno nič povedať o tom, čo je počiatkom všetkého pohybu, dá sa „jedine popísať jeho pôsobenie alebo ho prirovnať k aktivite nášho vlastného rozumu“.[37] Pre ľudský rozum je bezprostredné nazeranie tejto mimorečovej, mimodiskurzívnej skutočnosti prístupné iba veľmi zriedkavo, práve takto však dokáže „napodobniť nedeliteľnú jednoduchosť božského Rozumu“.[38]

Hadotom prezentovaný Aristotelov prístup k filozofii ako spôsobu života je v mnohých podstatných bodoch podobný Platónovmu. Rovnako aj Aristoteles je presvedčený, že úsilie o poznanie musí byť

dlhodobé a osobné; hlboké oboznamovanie sa s rôznymi metódami a faktmi má za cieľ priviesť toho, kto praktizuje tento spôsob života, k poznaniu zákonitostí prírody, ako aj zákonitostí rozumu a toho, čo majú spoločné. V oblasti praxe to znamená, že diskurz je nedostatočným predpokladom na to, aby sa niekto stal cnostným, cnosť musí byť prakticky uskutočňovaná. Rovnako dôležité je konštatovanie, že aj keď filozofický spôsob života je privilegiom malej skupiny, individuálna morálka je v Aristotelovom chápaní úzko spätá s obcou a je úlohou zákonodarcov vytvárať pre občanov podmienky možnosti cnostného života.

Záver

Pokúsili sme sa stručne predstaviť základné línie Hadotovho pohľadu na tri ťažiskové postavy klasickej antickej filozofie, o ktorých platí to, čo platí o všetkých dobových filozofických školách: „profesor je zároveň duchovným vodcom“.[39] Aj týmto postavám sa prihodilo to, čo sa prihodí významným intelektuálnym či duchovným figúram: prítomnosť ich bezprostredného vplyvu je postupne nahrádzaná strnulou *summou* výrokov, ktoré sa zachovali, citlivé tkanivo živej výuky sa stratí z tváre sveta a jeho miesto zaujme memorovanie ich skutočných či domnelých teoretických pozícií. Vďaka prácam Pierra Hadota (no nielen jeho) však môžeme na antickú filozofiu, a filozofiu vôbec, uprieť pohľad, ktorý prináša do spráchnivených predstáv závan sviežosti: vo filozofii nakoniec predsa vždy išlo a vždy ide o živého človeka. Nevyhnutnou podmienkou, aby sa toto poznanie filozofie a jej pestovanie nestratilo, je trvalo čeliť viacerým rizikám. Prvým spomedzi nich je „nebezpečenstvo, že sa [filozof] uspokojí s filozofickým diskurzom“, [40] teda že o sebaapremene bude len hovoriť bez toho, aby vykonal konkrétnu prácu na nej. Ďalšie riziko je s prvým úzko zviazané, aj keď má inú povahu. Je ním vzdanie sa úsilia o filozofickú reflexiu. Inak povedané, konkrétne rozhodnutia, voľby musia byť filozoficky zdôvodniteľné, filozofická reflexia musí byť dostatočne rozpracovaná. Až podopretá týmito dvomi pevnými piliermi môže byť filozofia dostatočne pevnou stavbou, keďže dokáže zahrnúť reflexívnu aj afektívnu stránku filozofujúceho: schopnosť reflexie musí byť sprevádzaná odhodlaním konať, a naopak. Potom môže byť filozofia dostatočne dôveryhodnou, lebo uznáva, že jej tvrdenia nadobúdajú svoj skutočný zmysel až vo vyhni osobnej skúsenosti.

Tento príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV a bol podporovaný Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-15-0682.

Literatúra

- Aristoteles: *Politika*. Preklad J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1988.
- Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002.
- Hadot, P.: *Co je antická filosofie?* Preklad M. Křížová, Praha: Vyšehrad 2017.
- Chenet, F.: *Indická filozofia*. Preklad A. Záthurecký, Bratislava: Hronka 2018.
- Lacoste, J.-Y. (ed.): *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF 1998.
- Platón: *Dialógy I*. Preklad J. Špaňár, Bratislava: Tatran 1990.
- Plútarchos: *O politické činnosti*. Preklad P. Oliva, Praha: Baset 2014.
- Souriau, É.: *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF 1990.
- Suvák, V. (ed.): Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického. In: *K diferencii teoretického a praktického I*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002.

Poznámky

- [1] Na Slovensku zatiaľ neznámy a nepreložený Xavier Pavie je autorom dvojzväzkového syntetického diela o téme duchovných cvičení, pričom v prvom sa venuje antickej filozofii, v druhom filozofii súčasnej (*Exercices Spirituels: Leçons de la philosophie antique*. Paris: Les Belles Lettres 2012; *Exercices Spirituels: Leçons de la philosophie contemporaine*. Paris: Les Belles Lettres 2013). [2]
- Hadot, P.: *Co je antická filosofie?* Preklad M. Křížová, Praha: Vyšehrad 2017, s. 276.
- [3] Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002, s. 368.
- [4] Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique, c. d.*, s. 300.

[5] Pavie, X.: *Exercices Spirituels: Leçons de la philosophie antique*. Paris: Les Belles Lettres 2012, s. 13.

[6] Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique, c. d.*, s. 376.

[7] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 303. Podotknime, že tento Hadotov záver sa zhoduje s postulátom tzv. perennialistov o existencii takzvanej prvotnej Tradície, z ktorej sa odvinuli všetky dnes známe duchovné tradície sveta, keďže aj podľa nich sa rozsah a charakter podobností medzi nimi zďaleka nedá vysvetliť iba historickými vplyvmi.

[8] Chenet, F.: *Indická filozofia*. Preklad A. Záthurecký, Bratislava: Hronka 2018, s. 98.

[9] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 304.

[10] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 305.

[11] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 38.

[12] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 41.

[13] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 42.

[14] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 43.

[15] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 45.

[16] „No ja som nikdy nikomu nebol učiteľom; ak však niekto, či už mladý alebo starý, chcel počúvať, ako hovorím a konám svoje povinnosti, nikdy by som to nikomu neodoprel (...), ale rovnako odpovedám na otázky bohatému i chudobnému (...) Ale že práve mňa dal boh štátu, mohli by ste poznať aj z tohto: veď sa to nepodobá konaniu ostatných ľudí, že ja po toľké roky zanedbávam všetky svoje súkromné veci, trpím ich zanedbávanie a stále sa zaoberám vašimi vecami, každého súkromne navštevujem ako otec alebo starší brat a presviedčam ho, aby sa staral o svoje zdokonalenie.“ (Apol. 33b; 31b; citované podľa: Platón: *Obrana Sokratova*, in *Dialógy I.* preklad J. Špaňár, Bratislava: Tatran 1990, s. 356 a 354.)

[17] Plútarchos: *O politické činnosti*. Preklad P. Oliva, Praha: Baset 2014, s. 54. – V súvislosti so Sokratom sú, okrem iného, pozoruhodné zmienky o niektorých jeho schopnostiach (napr. v dialógu *Symposion*, *Symp.* 220a-d; 223d): údajne bol pôžitkár, ktorý dokázal vypiť viac vína než ostatní bez toho, aby mu to privodilo stav opitosti, a takisto dokázal znášať bez ťažkostí a iba v roztrhanom plášti zimu a hlad. Je zaujímavé, že táto schopnosť sa vyskytuje u mnohých indických či tibetských jogínov, ktorých úroveň vedomia je natoľko stabilizovaná, že dokážu ovládať fyziologické procesy (napr. alkohol či iné psychotropné látky alebo hlad nevedú k zmene stavu ich vedomia). Rovnako opakovane zmieňovaná Sokratova schopnosť sústredenia, keď ho napríklad spolubojovníci pri výprave do Poteidaie videli nepohnuto stáť celý deň a noc až do ďalšieho rána, pripomína skôr niektoré mimoriadne schopnosti pohrúženia, s akými sa stretávame v systémoch jogy alebo čchi-kungu, ako len bežnú, hoci aj nadpriemerne rozvinutú schopnosť sústredeného premýšľania.

[18] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 73.

[19] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 74.

[20] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 79.

[21] „(...) človek, ktorý sa v živote skutočne zaoberal filozofiou, oprávnené sa nebojí, keď má zomrieť a smie dúfať v najväčšie dobro na onom svete, až zomrie. (...) tí, čo sa správne zaoberajú filozofiou, nezaoberajú sa vlastne ničím iným než umieraním a smrťou.“ (Phd. 64a, in *Dialógy I, c. d.*, s. 734-735.)

[22] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 82.

[23] *Tamže*.

[24] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 84.

[25] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 85.

[26] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 90.

[27] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 91.

[28] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 92.

[29] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 93.

[30] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 95. – „Ale činný človek nemusí byť činný len vzhľadom na druhých, ako sa niektorí domnievajú, a ani z myšlienok nie sú praktické len tie, pri ktorých sa

uvažuje o výsledku konania, ale v oveľa väčšej miere aj úvahy a myšlienky, ktoré sú samy pre seba; lebo blaho je účelom, a preto aj akousi činnosťou.“ (Aristoteles: *Politika*. Preklad J. Špaňár, Bratislava: Pravda 1988, s. 228.) Hadot poukazuje na použitie výrazu „theóriai“ v tejto vete na mieste, kde slovenský preklad používa výraz „úvahy“. Z uvedenej Aristotelovej citácie môžeme vidieť, aké skresľujúce je chápať prax iba ako aktivitu zameranú na vonkajší svet. Práve naopak, ak sa oprieme o Aristotelove slová, „v oveľa väčšej miere“ je praktickou činnosť smerujúca k dosahovaniu múdrosti, čiže ozajstného vnútorného blaha.

[31] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 97. – Kresťanstvo bude neskôr takisto hovoriť o Božej „stope“ v stvorení: „Rozpoznať Božiu stopu v stvorení znamená rozjímať o tvorcovi prostredníctvom jeho diela, vystúpiť od kozmu k jeho stvoriteľovi a týmto spôsobom zjednotiť kozmológiu a symbolickú teológiu. Takto používaný pojem stopy je základom každej kresťanskej estetiky.“ (Lacoste, J.-Y. (ed.): *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF 1998, s. 1402.)

[32] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 98.

[33] Na tento inštrumentalizačný charakter myslenia, ktoré zároveň vykazuje mimo svoje hranice toho, kto myslí, poukazuje aj V. Suvák: „Vlastný pohyb myslenia sa uskutočňuje v neustálom poukazovaní na myšlienkové diferencie. Inak sa nedokážeme *zmocniť* (kurzíva A. Z.) skutočnosti plnej dvojznačností. (...) Svet ako mozaika zaplnená odkrytou a nepochybenou skutočnosťou. Mozaika zobrazujúca to skutočné, ako aj smerovanie ku skutočnému. No niečo v nej ostáva nezobrazené. Nenájdeme v nej obraz toho, kto uskutočňuje pohyb k veciam. Samotné myslenie sa ocitlo mimo dosah moci zobrazovania. (...) Mysliaca vec ‚zatieňuje‘ vlastné osvetľovanie vecí.“ (Suvák, V. (ed.): Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického. In: *K diferencii teoretického a praktického I*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, s. 14.)

[34] Souriau, É.: *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF 1990, s. 984.

[35] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 100.

[36] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 103.

[37] *Tamže*.

[38] *Tamže*.

[39] Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique, c. d.*, s. 369. – Pierre Hadot používa výraz „directeur de conscience“.

[40] Hadot, P.: *Co je antická filosofie?, c. d.*, s. 305.

Mgr. Andrej Záthurecký, PhD.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

E-mail: andrej.zathurecky@gmail.com

Vnímanie krásy v diele al-Manāzir (Veľká optika)

Alhazen

Alhazen: Vnímanie krásy v diele al-Manāzir (Veľká optika). In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Alhazen (965 – 1040), arabský stredoveký vedec a filozof, opisuje v tejto krátkej kapitole, ako sa utvára vnímanie krásneho prostredníctvom jednotlivých modalít vnímania rozličných vlastností fenoménov. Ide o zriedkavý príklad stredovekého opisu vizuálnej esteziológie a kinestézie zraku, ktorú možno považovať za schopnosť predpojmového poznania. Alhazen sa tak v tejto kapitole usiluje analyzovať funkčnosť oka ako miesta vizuálneho dávania pri vnímaní, ktoré prebieha v závislosti od tvaru, polohy, proporcie a harmónie.

Francúzsky preklad venujeme pamiatke Gérarda Jorlanda, učiteľa a priateľa, v ktorého myslení zohrával problém videnia dôležitú úlohu.

Seyed Reza Rokoe Haghighi

Pokiaľ ide o krásno vnímateľné zrakom: zrak ho vníma prostredníctvom vnemu každej jednotlivéj vlastnosti, o ktorých sme ukázali, ako ich vníma zrak. Lebo každá z týchto vlastností osobitne vytvára určitý druh krásy a keď sa tieto druhy krásy navzájom spoja, vytvárajú zas iné druhy krásy. Lebo zrakom vnímame len krásny vzhľad viditeľných predmetov, ktoré sú zrakom vnímateľné; a tento vzhľad sa skladá z jednotlivých vlastností, ktoré sme si podrobne ukázali; a zrak vníma tento vzhľad prostredníctvom vnímania týchto vlastností; a v dôsledku toho vníma krásu prostredníctvom vnemov týchto vlastností.

Jednotlivých druhov krásneho vzhľadu viditeľných predmetov, ktoré vnímame zrakom, je teda veľa: príčinou niektorých je jedna z osobitných vlastností vzhľadu, iné sú zapríčinené viacerými osobitnými vlastnosťami vzhľadu a príčinou ďalších je zas spojenie viacerých vlastností, a nie samotné tieto vlastnosti, a nakoniec príčinou iných je kompozícia vlastností a ich harmónia. Zrak vníma každú z týchto vlastností v každom vzhľade jednotlivo, vníma ich v kompozícii a vníma ich spojenie a ich harmóniu. Zrak teda vníma krásno rôznymi spôsobmi, z ktorých možno všetky redukovať na vnímanie jednotlivých vlastností.

To, že tieto jednotlivé vlastnosti vytvárajú krásno – a slovným spojením „vytvárať krásno“ chcem povedať, že majú na dušu taký efekt, že vzhľad sa javí byť krásny –, bude zjavné po krátkej úvahe. Lebo svetlo vytvára krásno, a preto sa Slnko, Mesiac a hviezdy javia byť krásne, pričom okrem svojho žiarenia nemajú v sebe inú príčinu, v dôsledku ktorej by sa javili byť krásne a príťažlivé. Svetlo ako také teda vytvára krásno.

Aj farba však vytvára krásno. Každá zo živých farieb, akou je fialová, purpurová, zelená, ružová, červená *ṣaḳwī*, tak priťahuje pozorovateľa a teší oko. To isté platí pre pocit krásna, ktorý vyvolávajú vyrobené predmety, akými sú odevy, koberce, náčinie, a pocit krásna vyvolaný kvetmi, rozkvitnutými halúzkami a záhradami. Farba ako osobitná vlastnosť teda vytvára krásno.

Aj vzdialenosť niekedy vytvára akt krásna. Niektoré krásne podoby tak majú škvrny, ryhy a póry, ktoré môžu kaziť ich vzhľad a narúšať ich krásu. Ak sa však vzdialia zraku, tieto vlastnosti zmiznú

a ukáže sa krásny vzhľad. Platí to aj pre mnohé krásne podoby, ktoré sú jemné vďaka jemným črtám, obrysom a usporiadaniu vlastností. Mnohé z týchto vlastností nie sú voľným okom viditeľné; až v ich blízkosti oko postrehne, aké sú príjemné, a ukáže sa krásny vzhľad. Krása sa tak môže ukázať v dôsledku zväčšenia alebo skrátenia vzdialenosti. Vzdialenosť ako taká teda jednotlivo vytvára krásno.

Poloha vytvára krásno a mnohé veci sa javia byť krásne len vďaka svojmu poradiu a polohe. Aj písmo sa považuje za krásne len vďaka usporiadaniu. Lebo krása písma je spôsobená len správnymi tvarmi písmen a ich vzájomnou kompozíciou a keď v dôsledku toho kompozícia a usporiadanie písmen nie sú pravidelné a primerané, písmo nie je krásne, hoci tvar jednotlivých písmen je správny a rovný. Písmo sa totiž považuje za krásne, keď má pravidelnú kompozíciu, napriek tomu, že písmená, z ktorých sa skladá, nie sú dokonale rovné. Rovnako mnohé podoby viditeľných predmetov sa považujú za krásne a príťažlivé len vďaka kompozícii a vzájomnému usporiadaniu ich vlastností.

Telesnosť vytvára krásno, a teda nás môže priťahovať krása dokonalých tiel ľudských bytostí a mnohých zvierat.

Tvar vytvára krásno, a tak nás priťahuje krása pribúdajúceho Mesiaca. Krásny vzhľad ľudských bytostí a mnohých zvierat, stromov a rastlín vychádza len z ich tvaru a z tvaru jednotlivých ich častí.

Veľkosť vytvára krásno. Práve preto je Mesiak krajší než ostatné hviezdy a väčšie hviezdy sú krajšie ako menšie hviezdy.

Rozptyl vytvára krásno, takže rozptýlené hviezdy sú krajšie ako zahmlené a krajšie ako Mliečna dráha. Práve preto sú aj rozptýlené svetlá a sviece krajšie než súvislý a nahromadený oheň. Je to aj dôvod, pre ktorý sú rozkvitnuté halúzky a kvety rozptýlené v záhradách krajšie, než keď sú nahromadené na kope.

Spojitosť vytvára krásno. Platí to pre hustú záhradu, v ktorej sa rastliny javia krajšie, ako keď sú rozptýlené a nespojité. Ak je záhrada príťažlivá vďaka svojim farbám, spojitosť ju robí ešte krajšou. Dodatočnú krásu týchto záhrad vytvára len spojitosť.

Počet vytvára krásno. Tie časti oblohy, na ktorých je veľa hviezd, sú tak krajšie než časti s menším počtom hviezd. Platí to aj pre krásu svetiel a sviec, keď je ich veľký počet na jednom mieste.

Pohyb vytvára krásno. Platí to pre krásu tanca a pohyby tancujúceho, ako aj pre mnohé gestá a pohyby človeka, keď rozpráva a koná.

Pokoj vytvára krásno. Platí to pre krásu, ktorú nachádzame v zotrvaní a mlčaní.

Hrubosť vytvára krásno. Obdivujeme tak krásu mnohých hrubých odevov a kobercov. Platí to aj pre mnohé zlatnícke predmety, ktoré sú krásne vďaka svojmu drsnému a surovému vzhľadu.

Hladkosť vytvára krásno. Preto obdivujeme hladký povrch odevov a náčinia.

Priehľadnosť vytvára krásno. Obdivujeme teda krásu priehľadných šperkov a priehľadnosť sklenených predmetov.

Nepriehľadnosť vytvára krásno, lebo zrakom môžeme zachytiť farby, svetlo, ako aj tvary, línie a všetky krásne črty, ktoré objavujeme vo vzhľade viditeľných predmetov, len vďaka ich nepriehľadnosti.

V tieni sa zjavuje krásno. Mnohé viditeľné podoby tak majú jemné škvrny, ryhy alebo póry, ktoré

kazia ich vzhľad a skrývajú ich krásu. Keď teda na tieto predmety svieti Slnko alebo iný silný zdroj svetla, škvrny a póry sú viditeľné, v dôsledku čoho ich krásne črty zaniknú. Keď sa však umiestnia do tieňa alebo na slabé svetlo, ukážu sa ich krásne črty vďaka zaniknutiu týchto škvŕn, rýh alebo pórov a ich škaredosti. Rovnako farby dúhy, ktoré sa zjavujú v perí vtákov a druhu nazývaného moriak, sa stávajú viditeľnými len v tieni alebo v tlmenom svetle. Ak však na ne svieti Slnko alebo iný silný zdroj svetla, farby dúhy a krásne črty viditeľné v tieni a v tlmenom svetle sa stávajú neviditeľnými.

V tme sa zjavuje krásno. A práve preto vidno hviezdy iba v tme. Preto sa tiež krása lampášov, sviec a ohňa zjavuje len v čierňave noci a tmavých miest; nie sú krásne na dennom svetle a pri inom silnom svetle. Hviezdy sú za tmavých nocí omnoho krajšie ako za mesačných nocí.

Podobnosť vytvára krásno. Párové orgány živočíchov sú teda krásne, len ak sa podobajú. Dve navzájom odlišné oči, jedno okrúhle a druhé podlhovasté obdĺžnikové, sú totiž mimoriadne škaredé. Zdali by sa nám škaredé, aj keby bolo jedno čierne a druhé modré, a rovnako keby bolo jedno väčšie ako druhé. A tiež keby bolo jedno líce prepadnuté a druhé vyklenuté, obe by boli mimoriadne škaredé. Rovnako je veľmi škaredé obočie, ak je jedno hrubé a druhé tenké, a škaredo bude vyzeráť aj vtedy, ak bude jedno dlhé a druhé krátke. V dôsledku toho sú všetky párové orgány živočíchov krásne, len ak sa podobajú. Rovnako písané čiary a písmená sú krásne len vtedy, ak sa rovnaké písmená a prvky navzájom podobajú.

Rozdielnosť vytvára krásno. Platí to pre tvary jednotlivých orgánov živočíchov, ktoré sú krásne len v prípade rozdielnosti. Nos by tak bol mimoriadne škaredý, keby bol rovnako hrubý od začiatku až po koniec. Je krásny len vďaka rozdielnosti oboch svojich koncov a vďaka svojmu kužeľovitému tvaru. Rovnako obočie je krásne len vtedy, keď je na konci tenšie ako inde. Pri skúmaní všetkých orgánov živočíchov zistíme, že ich krása je spôsobená rozdielnym tvarom jednotlivých ich častí. Rovnako písané čiary a písmená sa nebudú javiť krásne, ak budú ich časti rovnako široké. Lebo konce písmen a konce ich spodných oblúčikov sú krásne, len ak sú úzke, t. j. užšie ako ostatné časti písmen. Písmo by bolo veľmi škaredé, keby mali písmená rovnakú šírku a rovnaký tvar na konci, v strede, na začiatku a v miestach spojov. V dôsledku toho rozdielnosť vytvára krásno v mnohých podobách viditeľných predmetov.

Na základe vyššie uvedeného je teda jasné, že každá z týchto osobitných viditeľných vlastností, ktoré sme si podrobne ukázali, vytvára sama osebe krásno. Ak sa na to pozrieme zblízka, zistíme, že každá z týchto vlastností vytvára krásno v mnohých situáciách. Spomenuli sme len niektoré z nich ako príklady, aby sme z týchto príkladov mohli vyvodzovať dôsledky v iných prípadoch a aby mohli slúžiť ako sprievodca pri rozbere podobných prípadov pre tých, ktorí budú chcieť skúmať spôsob, akým tieto vlastnosti ovplyvňujú krásny vzhľad. Tieto vlastnosti však nevytvárajú krásu vo všetkých situáciách a žiadna z nich ju nevytvára vo všetkých podobách, v ktorých sa vyskytuje, ale len v niektorých podobách, a v iných nie. Veľkosť napríklad nevytvára krásu vo všetkých telesách, ktoré sú výrazne veľké. A rovnaká farba nevytvára krásu vo všetkých telesách, v ktorých existuje. Rovnako každý tvar nevytvára krásu. Každá z osobitných vlastností, ktoré sme uviedli, teda môže vytvárať krásu jednotlivo, ale len v určitých situáciách, a nie v iných, a len za určitých podmienok, a nie za iných.

Tieto vlastnosti vytvárajú krásno, aj keď sú navzájom spojené. Lebo písmo je krásne, keď majú písmená krásne tvary a sú krásne usporiadané – vtedy je písmo dokonale krásne. Písmo, v ktorom sú tieto dve vlastnosti spojené, je teda krajšie ako písmo, ktoré má len jednu z nich. Dokonalá krása písma vyplýva len zo spojenia tvaru a polohy.

Rovnako výrazné a čisté farby a obrysy sú krajšie, keď sú pravidelne a jednotne usporiadané, než keď nemajú pravidelné usporiadanie. Krása sa tak môže zjaviť v tvárach osôb a zvierat vďaka tomu, že sú v nich skombinované určité vlastnosti. Lebo oči strednej veľkosti v tvare mandle sú krajšie ako oči,

ktoré majú len jednu z týchto vlastností. Rovnako líca, ktoré sú ploché a zároveň majú jemnú farbu, sú krajšie ako líca, ktoré sú ploché, no bledé, alebo ako vypuklé líca jemnej farby. Aj okrúhly tvar tváre a jemná farba sú krajšie spolu než osobitne. Rovnako malé ústa s tenkými perami priemernej veľkosti sú krajšie než malé ústa s hrubými perami alebo veľké ústa s tenkými perami. Tento stav vecí je teda úplne istý.

Keď teda vezmeme do úvahy všetky krásne podoby všetkých viditeľných predmetov, zistíme, že spojenie určitých vlastností v nich vytvára také druhy krásy, aké žiadna z týchto vlastností neprináša sama osebe. A väčšina krásna vnímaného zrakom spočíva vo vzájomnej kombinácii týchto vlastností. Osobitné vlastnosti, ktoré sme vymenovali, tak vytvárajú krásu jednotlivo i v kombinácii.

Krása môže spočívať v niečom inom, než sú veci, ktoré sme vymenovali, t. j. v proporcionality a harmónii. Lebo jednotlivé orgány a časti tiel sa môžu líšiť, pokiaľ ide o tvar, veľkosť či polohu, alebo v závislosti od toho, či susedia alebo nesusedia, a tak sa v každom tele môžu vyskytovať viaceré osobitné vlastnosti, ktoré nemusia byť všetky primerané či harmonické. Pretože nie každý tvar je krásny s hocíjakým iným tvarom ani každá veľkosť s hocíjakou inou veľkosťou, ani každá poloha s hocíjakou inou polohou. Okrem toho nie každý tvar je krásny v hocíjakej veľkosti ani každá veľkosť v hocíjakej polohe, ale každá z týchto vlastností je primeraná skôr určitým ďalším vlastnostiam a neprimeraná iným a každá veľkosť je primeraná určitým ďalším veľkostiam a neprimeraná iným. Napríklad orlí nos nevyzerá krásne s vpadnutými očami ani veľké oči s nadmerne veľkým nosom, rovnako nevyzerá krásne vypuklé čelo s vpadnutými očami alebo nízke čelo s vypúlenými očami. Každý orgán má teda jeden alebo viac tvarov, pri ktorých má krásny vzhľad, a jednotlivé tvary daného orgánu sa hodia len k určitým tvarom ďalších orgánov, a nie k iným, a krásny vzhľad je výsledkom kombinácie tvarov, ktoré sú primerané daným orgánom.

To isté platí pre veľkosť, polohu a usporiadanie orgánov. Lebo veľké oči sú krásne, keď sa ich krásny tvar spojí s orlím nosom, ktorého rozumná veľkosť je primeraná veľkosti očí. Navyše mandľový tvar očí a jemnosť toho tvaru, aj keď sú oči malé, sa zdajú byť krásne, keď sa nachádzajú na tvári s úzkym nosom primeraného tvaru a veľkosti. Rovnako tenké pery sú krásne na malých ústach, pokiaľ je malá veľkosť úst primeraná tenkosti pier – chcem povedať, že by nemali byť extrémne tenké, keď ústa nie sú veľmi malé, ale skôr ústa by mali byť primerane malé a pery tenké a zároveň primerané veľkosti úst. Rovnako sa tvár javí byť krásna, keď je jej šírka primeraná veľkosti orgánov, ktoré ju tvoria – chcem povedať, že tvár by nemala byť veľmi široká, keď sú na nej malé orgány, t. j. neprimerané veľkosti tváre ako celku. Lebo keď je tvár príliš veľká, zatiaľ čo jej orgány sú malé a neprimerané jej veľkosti, nejaví sa byť krásna, ani ak sú si orgány navzájom veľkostne primerané a majú krásny tvar. Okrem toho tvár sa javí byť škaredá, ak je malá a úzka, zatiaľ čo jej orgány sú veľké a neprimerané veľkosti tváre. Tvár sa však bude javiť krásna, ak si budú orgány primerané navzájom a šírke tváre, aj keď jednotlivé orgány nebudú mať samy osebe krásny tvar alebo krásnu veľkosť.

Sama primeranosť môže vytvárať krásu, pokiaľ orgány samy osebe nie sú škaredé, hoci nemusia byť dokonale krásne. Keď sa teda vo vzhľade spája krásny tvar všetkých častí s krásou ich veľkosti a kompozície, ako aj primeranosť jednotlivých častí, pokiaľ ide o tvar, veľkosť, polohu a všetky ďalšie vlastnosti, ktoré si primeranosť vyžaduje, a navyše orgány sú primerané tvaru a veľkosti tváre ako celku, vtedy ide o dokonalú krásu. Vzhľad, ktorý má určité z týchto vlastností a iné nie, sa bude považovať za krásny podľa toho, ktoré krásne vlastnosti bude mať.

Rovnako písmo je krásne, len ak sú písmená primerané, pokiaľ ide o ich tvar, veľkosť, polohu a usporiadanie. A to isté platí pre všetky viditeľné predmety, ktoré sa skladajú z viacerých častí.

Keď teda skúmame krásny vzhľad viditeľných predmetov každého druhu, zistíme, že proporcionality v nich vytvára inú krásu, než vytvára určitá konkrétna vlastnosť sama osebe alebo než vytvára spojenie určitých vlastností v danom predmete. Pri skúmaní krásnych účinkov spojenia určitých

vlastností zistíme, že krása vyplývajúca z tohto spojenia je len výsledkom proporcionality a harmónie týchto spojených vlastností. Lebo krása sa nevytvára, keď sa spoja tieto dve konkrétne vlastnosti alebo iné vlastnosti, ale len v určitých podobách, a nie v iných, vďaka proporcii, ktorá prináša harmóniu dvoch alebo viacerých vlastností skombinovaných v danom vzhľade. Krásu teda vytvárajú určité vlastnosti, no završenie a dokonalosť dosiahne len vďaka proporcionality a harmónii jednotlivých vlastností.

Z vyššie uvedeného jasne vyplýva, že krásny vzhľad vnímaný zrakom je spôsobený len určitými viditeľnými vlastnosťami alebo ich spojením, alebo ich proporcionalitou. Lebo zrakom vnímame jednotlivé vlastnosti, ktoré sme spomenuli, jednotlivo alebo v spojení, a zároveň vnímame vzhľad, ktorý tvoria. Takže keď zrakom vnímame viditeľný predmet, ktorý má určitú z vyššie uvedených vlastností, ktorá jednotlivo vytvára krásu, a zrakom pozorujeme túto vlastnosť samu osebe, po jej pozorovaní sa vzhľad tejto vlastnosti ukáže vedomiu a schopnosťou úsudku [rozlišovacou schopnosťou] budeme vnímať krásu predmetu, ktorý má danú vlastnosť. Lebo vzhľad každého viditeľného predmetu tvoria viaceré z vlastností, ktoré sme si podrobne ukázali. Keď zrakom vnímame predmet, no nerozlišujeme pritom jeho vlastnosti, a ak jedna z týchto vlastností môže v duši vytvárať krásu, zrak ju pri pozorovaní tejto vlastnosti bude vnímať sám od seba a jednotlivo. A toto vnímanie jednotlivej vlastnosti sa uskutoční vo vedomí. A keď sa vo vedomí uskutoční vnímanie vzhľadu vlastnosti, ktorá vytvára krásu, schopnosťou úsudku [rozlišovacou schopnosťou] budeme vnímať jej krásu, a teda aj krásu predmetu.

Navyše keď zrakom vnímame predmet, ktorého krásu tvorí spojenie určitých vlastností a ich vzájomná proporcionalita, a keď zrakom pozorujeme predmet, pričom rozlišujeme a vnímame vlastnosti vytvárajúce krásu, ktoré sú navzájom spojené alebo primerané, toto vnímanie sa uskutočňuje vo vedomí a schopnosťou úsudku [rozlišovacou schopnosťou] porovnávame tieto vlastnosti navzájom, potom touto schopnosťou budeme vnímať krásu predmetu, ktorá spočíva v spojení harmonicky skombinovaných vlastností. Zrak teda vníma krásu viditeľných predmetov tak, že navzájom spojí tieto vlastnosti spôsobom, ktorý sme podrobne ukázali.

Vnímanie škaredosti

Škaredosť je [vlastnosť] vzhľad[u], ktorý nemá nijaké krásne vlastnosti. Lebo už sme ukázali, že jednotlivé vlastnosti vytvárajú krásno, nie však vo všetkých situáciách a vo všetkých vzhľadoch, ale len v niektorých a v iných nie. Ani proporcia neexistuje vo všetkých vzhľadoch, ale len v niektorých a v iných nie. Krása teda chýba vo vzhľade, v ktorom ani jedna z osobitných vlastností nevytvára krásu, či už jednotlivo alebo v spojení, alebo ktorého časti si navzájom nie sú primerané. V takom prípade, keď nič nie je krásne, zostáva len škaredosť. Škaredý vzhľad je teda neexistencia krásy ako takej. V určitom vzhľade môžu existovať krásne a zároveň škaredé vlastnosti a v takom prípade najprv zrakom pozorujeme a rozlíšime vlastnosti vzhľadu, a potom budeme zrakom vnímať ich krásu a ich škaredosť. Zrak však bude vnímať škaredosť neexistencie krásy pri vnímaní podôb, ktoré nemajú žiadnu krásnu vlastnosť. A to platí pre všetky škaredé veci.

Z francúzskeho vydania Alhazen: La perception du beau dans al-Manâzir, ktoré vyšlo v časopise Ostium (roč. 14, 2018, č. 4), preložila Nela Ševčíková.

La perception du beau dans al-Manâzir

Alhazen

Alhazen: La perception du beau dans al-Manâzir. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Alhazen (965-1040), scientifique et philosophe médiéval de langue arabe, décrit dans ce court chapitre la formation de la perception du beau à travers les modalités de la réception par les propriétés des phénomènes. Il s'agit d'un rare exemple de description médiévale d'une esthésiologie visuelle et d'une kinesthésie de la vision, celle-ci pouvant être considérée comme faculté de connaissance pré-conceptuelle. Ainsi, dans ce chapitre, Alhazen entreprend d'analyser la fonctionnalité de l'œil comme lieu de la donation visuelle lors de la perception qui s'opère en fonction de la forme, de la position, de la proportion et de l'harmonie.

Cette traduction est dédiée à la mémoire de Gérard Jorland, Professeur et ami, chez qui la vision était un problème majeur de la pensée.

Seyed Reza Rokoe Haghighi

À propos du beau perceptible par le sens de la vue : la vue le perçoit par la perception de chacune des propriétés particulières dont nous avons montré comment la vue les perçoit. Car chacune de ces propriétés réalise séparément un des types de beauté et elles réalisent d'autres types de beauté lorsqu'elles sont en conjonction les unes avec les autres. Car la vue ne perçoit la beauté que des figures d'objets visibles qui lui sont perceptibles ; et ces figures sont composées des propriétés particulières qui ont été montrées en détail ; et la vue perçoit les figures par sa perception de ces propriétés ; et, par conséquent, elle perçoit la beauté par sa perception de ces propriétés.

Ainsi les différents types de beauté que la vue perçoit de la figure des objets visibles sont nombreux : les uns ont pour cause l'une des propriétés particulières de la figure, d'autres sont causés par plusieurs propriétés particulières de la figure, pour d'autres encore la cause est une conjonction des propriétés entre elles, et non par les propriétés elles-mêmes et enfin la cause des autres est composée des propriétés et de leur harmonie. La vue perçoit chacune de ces propriétés dans chacune des figures individuellement, et elle les perçoit en composition et elle perçoit leur conjonction et leur harmonie. Ainsi la vue perçoit le beau selon différentes manières qui se réduisent toutes à la perception des propriétés particulières.

Que ce soit ces propriétés particulières qui réalisent le beau – et par « réaliser le beau » je veux dire qu'ils réalisent dans l'âme un effet tel que la figure apparaît comme belle – cela sera évident d'après une brève considération. Car la lumière réalise le beau et c'est ainsi que le soleil, la lune et les étoiles paraissent beaux, sans qu'il y ait en eux une cause qui les fasse paraître beaux et attirants, autre que leur rayonnement. Ainsi, la lumière par elle-même réalise le beau.

Mais la couleur aussi réalise le beau. Ainsi, chacune des couleurs vives comme le violet, le pourpre, le vert, le rose, le rouge *sa'wī* attirent l'observateur et font plaisir à l'œil. De même quand il s'agit de la sensation du beau donnée par les objets fabriqués tels que les vêtements, les tapis, et les ustensiles et la sensation du beau donnée par les fleurs, les branches fleuries et les jardins. Donc, la couleur en tant que propriété particulière réalise le beau.

La distance aussi réalise l'acte du beau par accident. Ainsi certaines belles figures ont des marques,

des rides et des pores qui peuvent les gâter et perturber leur beauté. Mais une fois éloignées de la vue, ces propriétés disparaissent et la belle figure apparaît. C'est aussi le cas de nombreuses belles figures qui ont quelques raffinements au travers de tracés minutieux, de contours et d'ordonnancement des propriétés. Un grand nombre de ces propriétés ne sont pas visibles à l'œil nu ; c'est dans la proximité qu'apparaît à l'œil leur agrément et que la beauté de la figure apparaît. Ainsi, le fait d'augmenter ou de diminuer la distance peut manifester la beauté. Donc la distance individuellement et en soi réalise le beau.

La position réalise le beau, et de nombreuses choses qui paraissent belles ne le paraissent qu'en raison de leur ordre et de leur position. Une belle écriture également est considérée comme telle uniquement en raison de l'ordonnancement. Car la beauté de l'écriture est due uniquement à la rectitude des formes des lettres et à leur composition entre elles, ce qui fait que quand la composition et l'ordonnancement des lettres ne sont pas réguliers et proportionnés, l'écriture n'est pas belle, même si la forme des lettres individuelles est correcte et droite. En fait, l'écriture est considérée comme belle quand sa composition est régulière, même si les lettres qu'elle contient ne sont pas parfaitement droites. De même, de nombreuses figures d'objets visibles sont ressenties comme belles et attirantes uniquement en raison de la composition et de l'ordonnancement de leurs propriétés entre elles.

La corporéité réalise le beau et ainsi on peut être attiré par la beauté des corps accomplis des êtres humains et de nombreux animaux.

La forme réalise le beau, ainsi on est attiré par la beauté de la lune croissante. Les belles figures des êtres humains et de beaucoup d'animaux, d'arbres et de plantes ne proviennent que de leurs formes et des formes des parties de leur figure.

La taille réalise le beau. C'est ainsi que la lune est plus belle qu'aucune étoile et que les étoiles plus grandes sont plus belles que les plus petites.

La dispersion réalise le beau, ainsi les étoiles dispersées sont plus belles que les nébuleuses et plus belles que la Voie Lactée. C'est ainsi aussi que les lumières et les bougies dispersées sont plus belles que le feu continu et accumulé. C'est aussi la raison pour laquelle les branches fleuries et les fleurs dispersées dans les jardins sont plus belles que quand elles sont rassemblées et entassées.

La continuité réalise le beau. Ainsi du jardin touffu dans lequel les plantes apparaissent plus belles que celles qui sont éparses et discontinues. Si le jardin est attirant en raison de ses couleurs, la continuité le rend encore plus beau. La beauté supplémentaire de ces jardins ne se réalise que grâce à la continuité.

Le nombre réalise le beau. Ainsi les parties du ciel avec beaucoup d'étoiles sont plus belles que celles où il y a moins d'étoiles. C'est aussi le cas de la beauté des lumières et des bougies lorsqu'elles sont réunies en grand nombre dans un seul endroit.

Le mouvement réalise le beau. Ainsi de la beauté de la danse, et des mouvements du danseur ainsi que de nombreux gestes et mouvements de l'homme dans ses paroles et dans ses actes.

Le repos réalise le beau. Ainsi de la beauté qu'on trouve dans le maintien et le silence.

La rudesse réalise le beau. Ainsi on admire la beauté de nombreux vêtements et tapis grossiers. C'est aussi le cas pour de nombreux objets d'orfèvrerie qui sont beaux en raison de leur aspect rugueux et brut.

Le lisse réalise le beau. Ainsi on admire la surface lisse des vêtements et des ustensiles.

La transparence réalise le beau. Ainsi on admire la beauté des bijoux transparents et la transparence des verreries.

L'opacité réalise le beau car les couleurs, les lumières ainsi que les formes et les lignes et toutes les belles caractéristiques qui apparaissent dans les figures des objets visibles ne sont saisissables par la vue qu'en raison de leur opacité.

L'ombre fait apparaître le beau. Ainsi de nombreuses figures visibles ont de légères marques, rides ou pores qui les gâtent et cachent leur beauté. Ainsi, lorsque ces objets sont placés dans la lumière du soleil ou dans d'autres lumières fortes, leurs marques et leurs pores sont visibles, entraînant ainsi la disparition de leurs belles caractéristiques. Mais, placées dans l'ombre ou dans des lumières faibles, leurs belles caractéristiques se manifestent du fait de la disparition de ces marques, de ces rides ou de ces pores et de leur laideur. De même, les couleurs de l'arc-en-ciel qui apparaissent dans les plumes des oiseaux et dans l'espèce appelée dinde, ne deviennent visibles que dans l'ombre ou dans des lumières tamisées. Mais, placées au soleil ou dans d'autres lumières fortes, les couleurs de l'arc-en-ciel et les belles caractéristiques visibles dans l'ombre et la lumière tamisée deviennent invisibles.

L'obscurité fait apparaître le beau. Et c'est ainsi que les étoiles se manifestent seulement dans l'obscurité. Ainsi aussi la beauté des lanternes, des bougies et des feux apparaît uniquement dans la noirceur de la nuit et les endroits obscurs ; ils n'ont pas leur beauté dans la lumière du jour et les lumières fortes. Les étoiles dans les nuits obscures sont beaucoup plus belles que dans les nuits où il y a la lune.

La ressemblance réalise le beau. Ainsi dans les paires d'organes d'un animal il n'y a de beau que s'il y a une ressemblance. En effet, deux yeux qui sont différents, l'un arrondi et l'autre rectangulaire et long, ne donnent qu'une extrême laideur. On les trouvera également laids si l'un est noir et l'autre bleu, de même si l'un est plus grand que l'autre. Et, encore une fois, si une joue est enfoncée et l'autre bombée, les deux seront extrêmement laides. De la même façon, les sourcils sont très laids si l'un est épais et l'autre étroit et ils auront aussi l'air laid si l'un est long et l'autre court. En conséquence, toutes les paires d'organes d'animaux ne sont beaux que lorsqu'il y a ressemblance. De même les traits et les lettres d'une écriture ne sont beaux que si les lettres et éléments identiques sont ressemblants.

La dissemblance réalise le beau. C'est le cas des formes des différents organes des animaux où il n'y pas de beau sauf s'il y a une dissemblance. Ainsi un nez serait extrêmement laid si son épaisseur était égale du début à la fin. Sa beauté n'est due qu'à la dissemblance entre ses deux bouts et à sa forme conique. De même, les sourcils ne sont beaux que s'ils sont plus minces au bout qu'ailleurs. En examinant tous les organes des animaux, on trouvera que leur beauté est due à la dissemblance des formes de leurs parties. De même, les tracés et les lettres d'une écriture ne paraîtront pas beaux si leurs parties ont la même épaisseur. Car les extrémités des lettres et les extrémités de leurs courbes profondes ne sont belles que lorsqu'elles sont étroites, c'est-à-dire plus étroites que les autres parties des lettres. Une écriture serait très laide si ses lettres étaient d'épaisseur égale et de même forme à la fin, au milieu, au début, aux jonctions et aux ligatures. En conséquence, la dissemblance réalise le beau dans de nombreuses figures des objets visibles.

Il est donc clair d'après ce que nous avons dit que chacune des propriétés particulières visibles que nous avons montrées en détail réalise le beau par elle-même. Si on les regarde de près, on constatera que chacune de ces propriétés réalise la beauté dans de nombreuses situations. Nous n'en avons mentionné que quelques-unes à titre d'exemple, de façon à ce que l'on puisse inférer à partir de ces exemples dans d'autres cas et afin qu'ils puissent être utilisés comme guide d'analyse de cas similaires par qui voudra étudier la manière dont ces propriétés affectent les belles figures.

Ces propriétés cependant ne réalisent pas la beauté dans toutes les situations et aucune d'entre elles ne la réalise dans toutes les figures dans lesquelles elle se produit, mais dans certaines figures plutôt que dans d'autres. La grandeur par exemple ne réalise pas la beauté dans tous les corps d'une grandeur considérable. Et la même couleur ne réalise pas la beauté dans tous les corps dans lesquels elle existe. De même, toute forme ne réalise pas la beauté. Ainsi, chacune des propriétés particulières que nous avons mentionnées peuvent réaliser la beauté individuellement mais dans certaines situations plutôt que dans d'autres et dans certaines conditions à l'exclusion d'autres.

Ces propriétés réalisent aussi le beau en étant jointes l'une à l'autre. Car une belle écriture est celle dont les lettres ont de belles formes et sont composées de belle façon les unes par rapport aux autres – c'est la beauté parfaite pour une écriture. Ainsi, une écriture qui combine ces deux propriétés est plus belle que celle qui a l'une sans l'autre. La beauté parfaite dans une écriture ne provient que de la conjonction de la forme et de la position.

De même, les couleurs et les tracés vifs et purs sont plus beaux quand ils sont régulièrement et uniformément ordonnés que quand ils n'ont pas d'ordre régulier. Aussi la beauté peut apparaître dans les figures des individus et des animaux en raison de la combinaison en eux de propriétés particulières. Car des yeux de taille moyenne et en forme d'amande sont plus beaux que des yeux qui ont seulement l'une ou l'autre de ces propriétés. De même des joues qui sont à la fois plates et de couleur délicate sont plus belles que des joues plates mais pâles ou que des joues renflées et de couleur délicate. Aussi la rondeur du visage et la couleur délicate sont plus belles ensemble que quand l'une va sans l'autre. De même, une petite bouche avec des lèvres fines et de taille moyenne est plus belle qu'une petite bouche avec des lèvres épaisses ou une large bouche avec des lèvres fines. Cet état des choses est donc très certain.

Ainsi si l'on prend en compte l'ensemble des belles figures dans tous les objets visibles, on verra que la conjonction des propriétés particulières réalise en eux des types de beauté qu'aucune de ces propriétés n'apporte seule. Et la plupart du beau perçu par le sens de la vue consiste en la combinaison de ces propriétés entre elles. Ainsi, les propriétés particulières que nous avons mentionnées réalisent la beauté individuellement et en combinaison.

La beauté peut consister en quelque chose d'autre que l'une des choses que nous avons mentionnées, c'est-à-dire en la proportionnalité et l'harmonie. Car les différents organes et parties qui composent les figures peuvent différer en ce qui concerne la forme, la taille ou la position ou en fonction de leur contiguïté ou de leur discontiguïté, et ainsi plusieurs propriétés particulières peuvent se produire dans chacune des figures sans que ces propriétés soient toutes proportionnées ou harmonieuses. Car toute forme n'est pas belle avec toute autre forme, ni toute taille avec toute autre taille, ni toute position avec toute autre position. Encore, toute forme n'est pas belle dans chaque taille ni toute taille dans chaque position, mais chacune de ces propriétés est plutôt proportionnée à certaines autres propriétés et disproportionnée à d'autres, et chaque grandeur est proportionnée à certaines autres grandeurs et disproportionnée à d'autres. Par exemple, un nez aquilin ne paraît pas beau avec des yeux enfoncés ni de grands yeux avec un nez excessivement grand, de même un front bombé avec des yeux enfoncés ou un front bas avec des yeux proéminents ne paraissent pas beaux. Ainsi chaque organe a une ou des formes qui rendent belle sa figure et chaque forme de chaque organe ne s'accorde qu'avec certaines formes des autres organes, à l'exclusion des autres, et la beauté de la figure résulte de la combinaison de formes qui sont proportionnées aux organes qui la composent.

La même chose s'applique à la taille, à la position et à l'ordre des organes. Car les grands yeux sont beaux quand leur belle forme se combine avec un nez aquilin dont la taille modérée est proportionnée à celle des yeux. En outre, la forme en amande des yeux et la douceur de cette forme, même lorsque les yeux sont petits, paraissent belles quand elles sont combinées dans un visage au

nez étroit de la forme et de la taille appropriées. De même, les lèvres minces sont belles dans une petite bouche, pourvu que la petitesse de la bouche soit proportionnée à la minceur des lèvres – je veux dire qu’elles ne devraient pas être extrêmement minces quand la bouche n’est pas très petite, mais plutôt la bouche doit être modérément petite et les lèvres minces en plus d’être proportionnées à la taille de la bouche. De même, un visage paraît beau quand sa largeur est proportionnée à la taille des organes qui le composent – je veux dire que le visage ne devrait pas être très large quand ses organes sont petits, c’est-à-dire disproportionnés à la taille du visage dans son ensemble. Car lorsque le visage est trop grand tandis que ses organes sont petits et disproportionnés par rapport à sa taille, il ne paraît pas beau même si les organes sont d’une grandeur proportionnée entre eux et que leurs formes sont belles. En outre, un visage paraîtra laid s’il est petit et étroit alors que ses organes sont grands et disproportionnés par rapport à sa taille. Mais le visage paraîtra beau si les organes sont proportionnés les uns aux autres et à la largeur du visage, même si chaque organe n’est pas en lui-même d’une belle forme ou d’une belle taille.

La proportionnalité seule peut réaliser la beauté, pourvu que les organes ne soient pas en eux-mêmes laids même s’ils n’ont pas une parfaite beauté. Ainsi, quand une figure combine la beauté des formes de toutes ses parties et la beauté de leurs grandeurs et de leur composition, ainsi que la proportionnalité des parties au regard de la forme, la taille, la position et toutes les autres propriétés requises par la proportionnalité, et que, de plus, les organes sont proportionnés à la forme et à la taille du visage dans son ensemble, c’est là la beauté parfaite. Une figure qui a certaines de ces propriétés à l’exclusion des autres sera considérée comme belle selon ce qu’elle possède comme belles propriétés.

L’écriture également n’est pas belle à moins que ses lettres ne soient proportionnées en ce qui concerne leurs formes, grandeurs, positions et ordre. Et la même chose est vraie de tous les objets visibles qui sont des combinaisons de différentes parties.

Donc lorsqu’on étudie les belles figures dans toutes sortes d’objets visibles, on constatera que la proportionnalité réalise en eux une beauté autre que celle que réalise par elle-même l’une ou l’autre des propriétés particulière, et autre que celle que réalise la conjonction des propriétés particulières existant ensemble dans la figure. Lorsque les beaux effets réalisés par la conjonction de propriétés particulières sont examinés, on constate que la beauté due à cette conjonction n’est que le résultat de la proportionnalité et de l’harmonie existant entre ces propriétés conjointes. Car la beauté ne se réalise pas quand ces deux propriétés particulières, ou d’autres, se rejoignent mais seulement dans certaines figures plutôt que d’autres, en raison de la proportion qui apporte de l’harmonie aux deux propriétés ou plus qui sont combinées dans la figure. La beauté est donc réalisée par les propriétés particulières mais son achèvement et sa perfection sont uniquement dues à la proportionnalité et à l’harmonie qui peut exister entre les caractéristiques particulières.

Il ressort clairement de tout ce que nous avons dit que la beauté des figures perçues par le sens de la vue est uniquement due aux propriétés particulières visibles ou à leur conjonction ou à leur proportionnalité. Car la vue perçoit les propriétés particulières que nous avons évoquées, soit individuellement soit conjointement, tout en percevant les figures qu’elles composent. De sorte que lorsque la vue perçoit un objet visible dans lequel il existe une des propriétés particulières mentionnées ci-dessus qui réalise individuellement la beauté, et que la vue contemple cette propriété en elle-même, à l’issue de la contemplation la figure de cette propriété se présentera à la conscience et la faculté de jugement [discernement] percevra la beauté de l’objet en possession de cette propriété. Car la figure de tout objet visible est composée de plusieurs des propriétés que nous avons montrées en détail. Quand la vue perçoit l’objet sans distinguer les propriétés qui s’y trouvent, et si l’une de ces propriétés est telle qu’elle peut réaliser la beauté dans l’âme, alors la vue en contemplant cette propriété la percevra d’elle-même et de manière individuelle. Et cette perception de la propriété individuelle se produira dans la conscience. Et quand la perception de la figure de la

propriété qui réalise la beauté se produit dans la conscience, la faculté de jugement [discernement] percevra sa beauté, percevant ainsi la beauté de l'objet.

De plus, quand la vue perçoit un objet dont la beauté est composée de la conjonction des propriétés et de leur proportionnalité les unes par rapport aux autres, et qu'elle contemple l'objet en distinguant et en percevant les propriétés qui produisent la beauté en étant jointes ou en étant proportionnées les unes aux autres, et que cette perception se produit dans la conscience et que la faculté de jugement [discernement] compare ces propriétés les unes avec les autres, alors cette faculté percevra la beauté de l'objet qui consiste en la conjonction des propriétés harmonieusement combinées. La vue perçoit donc la beauté des objets visibles en reliant ces propriétés les unes aux autres de la manière que nous avons montrée en détail.

La perception de la laideur

La laideur est [une propriété de] la figure dont toutes les belles propriétés sont absentes. Car il a été montré précédemment que les propriétés particulières réalisent le beau mais cette réalisation ne se fait pas dans toutes les situations ni dans toutes les figures mais dans certaines plutôt que d'autres. La proportion elle non plus n'existe pas dans toutes les figures mais dans certaines plutôt que d'autres. Ainsi, la beauté sera absente des figures dans lesquelles aucune propriété particulière ne produit la beauté, que ce soit de façon individuelle ou en conjonction, ou dans lesquelles il n'existe aucune proportionnalité entre les parties. À ce moment-là, quand il n'y a rien de beau il ne reste que de la laideur. Ainsi, la laideur de la figure est l'absence de beauté en elle. Il peut exister dans une figure unique à la fois des propriétés belles et laides, et dans ce cas la vue percevra leur beauté et leur laideur respective une fois qu'elle aura contemplé et distingué les propriétés de la figure. Mais la vue percevra la laideur de la privation de beauté en percevant des figures dont toutes les belles caractéristiques sont absentes. Et c'est ainsi pour toutes les choses laides.

Kitāb al-Manāẓir : al-Maqālāt 1, 2, 3 fī al-ibṣār 'alā al-istiqāmah / li-al-Ḥasan ibn Haytham ; ḥaqqāqahā wa-rāja'ahā 'alā al-tarjamah al-Lātīniyah 'Abd al-Ḥamīd Şabrah ; (al-Kuwayt : al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, Qism al-Turāth al-'Arabī, 1983) ; (al-Silsilah al-turāthīyah ; 4), p. 307-316

Traduit de l'arabe par Seyed Reza Rokoe Haghighi.

Cette traduction a été réalisée grâce au Programme national de bourses de la République slovaque, elle s'intègre dans le cadre de la recherche, menée à l'Institut de Philosophie de l'Académie Slovaque des Sciences, intitulée « Phénoménologie de la vision et de la morphologie : la perspective et lumière chez Alhazen et la transition entre Fantasia et jugement chez Husserl ».

Seyed Reza Rokoe Haghighi, PhD.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

Fatalizmus

Richard Taylor

Taylor, R.: Fatalizmus. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Fatalista – ak vôbec nejaký existuje – je toho názoru, že nemôže urobiť nič ohľadom budúcnosti. Myslí si, že to, čo sa stane budúci rok, zajtra alebo v nasledujúcom okamihu, nie je v jeho moci. Dokonca sa domnieva, že ani jeho vlastné správanie nie je v jeho moci o nič viac ako pohyb nebeských telies či udalosti vzdialenej minulosti alebo politický vývoj v Číne. Bolo by teda preňho bezpredmetné rozhodovať sa o tom, čo urobí. Rozhodujeme sa totiž iba o takých veciach, o ktorých sme presvedčení, že máme moc ich uskutočniť alebo od nich upustiť, prípadne ich ovplyvniť tým, čo urobíme alebo od čoho upustíme.

Fatalista skrátka premýšľa o budúcnosti takým spôsobom, akým my všetci premýšľame o minulosti. Veríme totiž, že to, čo sa stalo minulý rok, včera alebo pred chvíľou, nie je v našej moci o nič viac ako pohyby nebeských telies, deje hlbokkej minulosti alebo udalosti v Číne. Dokonca nie sme ani len v pokušení rozhodovať sa o tom, čo sme urobili a čo neurobili. Nanajvýš môžeme o týchto veciach premýšľať alebo sa z nich tešiť či ich ľutovať. Ak nezastávame fatalistický postoj k budúcnosti, môžeme z našich spomienok vyvodiť poučenia a pravidlá, podľa ktorých budeme ďalej konať. Pretože to, čo sa už stalo, musíme brať jednoducho ako dané; pokiaľ vôbec sú nejaké možnosti konať, nenachádzajú sa v minulosti. Samozrejme, môžeme tvrdiť, že niektoré spomedzi minulých vecí kedysi boli v našej moci – no to vyjadruje náš postoj k budúcnosti, nie k minulosti.

Spôsobov, ako možno začať premýšľať o budúcnosti fatalisticky, je viacero, no s najväčšou pravdepodobnosťou by vychádzali z myšlienok odvodených z teológie alebo z fyziky. Ak je Boh naozaj vševediaci a všemocný, potom by sme mohli predpokladať, že už možno všetko vopred zariadiť tak, aby sa stalo iba to, čo sa má stať a ani vy, ani ja s tým nič neurobíme. Alebo si môžeme predstaviť – opúšťajúc predpoklady o Bohu –, že sa všetko deje podľa nemenných zákonov. Čokoľvek sa v ľubovoľnom okamihu budúcnosti stane, je potom to jediné, čo sa – vzhľadom na určité bezprostredne predchádzajúce udalosti – môže stať. A ani k týmto predošlým udalostiam nejestvuje alternatíva, ak berieme do úvahy celkový stav sveta tesne predtým a tak ďalej, takže znovu – vy ani ja s tým nič neurobíme. Pravda, čo medzičasom urobíme, sa bude podieľať na výslednom stave niektorých vecí – ale to, čo sa *chystá* vykonať, bude možno len kauzálnym dôsledkom čohosi odohrávajúceho sa bezprostredne predtým, a tak ďalej, až do nedávneho okamihu, keď je už však zrejmé, že nemáme nič spoločné s tým, čo sa stane neskôr. Mnoho filozofov, najmä v sedemnástom a osemnástom storočí, pokladalo takéto myslenie za celkom presvedčivé.

Chcem ukázať, že určité, v súčasnej filozofii takmer univerzálne prijímané predpoklady, tvoria dôkaz v prospech pravdivosti fatalizmu, a to bez potreby odvolávať sa pritom na teológiu alebo fyziku. Samozrejme, ak existenciu vševediaceho boha predpokladáme, môžeme takýto predpoklad zaradiť medzi premisy argumentu a priblížiť tak postup zdôvodňovania nefilozofickej predstavivosti. No k sile argumentu by nič nepridal, a preto ho vynecháme. Možno z podobných dôvodov by sa do argumentu mohli zaradiť určité predpoklady o prírodných zákonoch, no keďže by rovnako nepridali nič k sile argumentu, nebudeme ich ďalej brať do úvahy.

Predpoklady. Postačí nám šesť nasledujúcich predpokladov.

Po prvé predpokladáme, že každá propozícia je buď pravdivá, alebo ak nie je pravdivá, tak je nepravdivá. Toto je jednoducho bežný výklad zákona vylúčenia tretieho – *tertium non datur* –, ktorého formálna podoba je $(p \vee \neg p)$ a všeobecne sa prijíma ako nevyhnutná pravda.

Po druhé predpokladáme, že ak je jeden stav vecí dostatočnou podmienkou pre výskyt iného stavu vecí v tom istom alebo ktoromkoľvek inom čase, hoci sa k nemu nevzťahuje logicky, tak sa prvý nemôže vyskytnúť bez druhého. Toto nie je nič iné ako bežný spôsob vysvetlenia pojmu *dostatočnej podmienky*. Inak a hádam ešte lepšie sa to dá povedať takto: ak výskyt jedného stavu vecí *spôsobuje* výskyt druhého stavu vecí a zároveň s ním logicky nesúvisí, tak platí, že sa prvý nemôže vyskytnúť bez druhého. Napríklad za istých známych okolností požitie kyanidu *spôsobuje* smrť, no medzi týmito dvoma udalosťami nie je logická súvislosť.

Po tretie predpokladáme, že ak je výskyt jednej podmienky nevyhnutný pre výskyt ďalšej podmienky v tom istom alebo ktoromkoľvek inom čase a zároveň s ňou nesúvisí logicky, tak druhá podmienka sa nemôže vyskytnúť bez prvej. Toto nie je nič iné ako bežný spôsob výkladu pojmu *nevyhnutnej podmienky*. Inak a hádam ešte lepšie sa to dá povedať takto: ak je jeden stav vecí *esenciálny* pre iný stav vecí, tak druhý sa nemôže vyskytnúť bez prvého. Napríklad hoci je kyslík esenciálny (aj keď nie dostatočný) pre zachovanie ľudského života, nie je logicky nemožné, aby človek žil bez kyslíka.

Po štvrté predpokladáme, že ak je nejaká podmienka alebo množina podmienok dostatočná pre nejakú ďalšiu podmienku (tzn. *spôsobuje ju*), tak táto je nevyhnutná (esenciálna) pre dostatočnú podmienku alebo množinu podmienok, a naopak, ak je nejaká podmienka alebo množina podmienok nevyhnutná (esenciálna) pre inú podmienku, tak táto je dostatočná pre nevyhnutnú podmienku alebo množinu podmienok (*spôsobuje ju*). Štvrtý predpoklad je iba logickým dôsledkom druhého a tretieho predpokladu.

Po piate predpokladáme, že nik nemôže vykonať taký čin, pre ktorý v tom istom alebo ktoromkoľvek inom čase chýba nevyhnutná podmienka. To je jednoducho dôsledkom myšlienky podmienky nevyhnutnej pre dosiahnutie čohosi iného. Napríklad nemôžem žiť bez kyslíka ani nemôžem preplávať päť míľ, ak som nikdy predtým nebol vo vode, alebo čítať po rusky bez znalosti ruštiny či vyhrať voľby bez nominácie a pod.

A po šieste predpokladáme, že čas sám osebe nie je „účinný“. Teda čírym plynutím času sa nezvyšuje ani neznižuje kapacita ničoho, najmä sa nezvyšujú ani neznižujú schopnosti a sily aktéra. Ak vec alebo aktér postupom času získajú či stratia určité sily alebo schopnosti – ako napríklad schopnosť hrdzavieť alebo schopnosť urobiť tridsať klukov a tak ďalej –, potom je takéto nadobudnutie alebo takéto strata vždy výsledkom čohosi iného než číreho plynutia času. S ohľadom na uvedené predpoklady zvážime dve situácie, pričom v nich obsiahnuté vzťahy budú – s výnimkou tých, ktoré sa týkajú času – identické.

Prvá situácia. Predstavme si, že sa práve chystám otvoriť svoje ranné noviny, aby som si zbežne prezrel titulky. Ďalej predpokladajme také podmienky, pri ktorých noviny obsahujú istý druh (tvar) titulkov iba vtedy, ak včera došlo k námornej bitke – čiže včerajšia námorná bitka je pre tento druh titulkov esenciálna –, zatiaľ čo vtedy, keď noviny obsahujú nejaký iný druh (tvar) titulkov, tak k námornej bitke včera nedošlo. Takže v nasledujúcej chvíli uvidím buď jeden druh titulkov, alebo iný druh titulkov. Pomenujme tieto možnosti S a S' . A propozície „Včera došlo k námornej bitke“ a „Včera nedošlo k námornej bitke“ nazvime P a P' . Potom možno tvrdiť, že ak vykonám S , tak včera došlo k námornej bitke (to znamená, že P je pravdivé), a ak vykonám S' , tak včera nedošlo k námornej bitke (alebo P' je pravda). S ohľadom na túto situáciu sa spýtajme, či to, ktoré titulky si po otvorení novín prečítam, závisí odo mňa, teda či je nasledujúca propozícia pravdivá:

(A) Je v mojej moci vykonať S a je takisto v mojej moci vykonať S' .

Zdá sa byť očividné, že táto propozícia pravdivá nie je. Pokiaľ by obe činnosti boli rovnako v mojej moci, čiže by záviselo odo mňa, ktorú z nich vykonám, tak by odo mňa záviselo aj to, či včera námorná bitka bola, alebo nebola. Mal by som moc nad minulosťou, ktorá mi však zrejme chýba. Bude užitočné vyjadriť túto myšlienku v podobe nasledujúceho dôkazu:

1. Ak je P pravdivé, nie je v mojej moci urobiť S' (pretože v prípade pravdivosti P chýba alebo chýbala nevyhnutná podmienka pre S , konkrétne tá podmienka, že včera nedošlo k námornej bitke).
2. No ak je P , pravdivé, potom nie je v mojej moci urobiť S (z podobných dôvodov).
3. Ale buď je pravdivé P , alebo je pravdivé P'
- 4. Buď nie je v mojej moci urobiť S , alebo nie je v mojej moci urobiť S' ,

a v súlade s tým je (A) nepravdivé. Zdravý rozum nám takto hovorí, že to, aký druh titulkov si prečítam, nezávisí odo mňa, ale okrem iného aj od toho, či včera došlo k námornej bitke alebo nie.

Uvedený záver je v dokonalej zhode so zdravým rozumom. Ako sme totiž poznamenali, všetci sme fatalisti, pokiaľ ide o minulosť. Nik si nemyslí, že má moc nad minulými udalosťami. Musíme ich jednoducho prijať tak, ako sa stali, a pokúsiť sa z nich vyťažiť čo najviac. Napriek tomu je dôležité poznamenať, že podľa hypotetického spôsobu, akým zväčša hovoríme o ľudských silách a schopnostiach, moc nad minulosťou máme. Totiž keďže S a S' sú vzhľadom na náš príklad dostatočné pre pravdivosť P a P' , tak môžeme s istotou tvrdiť, že ak vykonám S , tak včera k námornej bitke došlo, zatiaľ čo ak namiesto toho vykonám S' , tak včera k námornej bitke nedošlo. Rovnako to môžeme povedať aj tak, že výskyt takejto bitky môžem spôsobiť jednoducho vykonaním S a jej absenciou vykonaním S' . V skutočnosti by odpoveďou na otázku, ako vlastne môžem spôsobiť, aby včera k námornej bitke nedošlo, boli jasné pokyny, konkrétne pokyn vykonať S a vyhnúť sa S' . Samozrejme, háčik je v tom, že S' vo svojej moci nemám, až kým nie je P' pravdivé. Fakt, že včera k námornej bitke došlo, ma úplne pripravuje o moc vykonať S' .

Druhá situácia. Predstavme si, že som námorným admirálom a svojej flotile sa chystám vydať rozkaz. Ďalej predpokladajme také podmienky, pri ktorých určitý druh môjho rozkazu spôsobí zajtrajšiu námornú bitku, no ak vydám nejaký iný druh rozkazu, tak zajtra k námornej bitke nedôjde. Takže v nasledujúcej chvíli vydám buď jeden druh rozkazu, alebo iný druh rozkazu.

Pomenujme tieto možnosti O a O' . A propozície „Zajtra dôjde k námornej bitke“ a „Zajtra k námornej bitke nedôjde“ nazvime Q a Q' . Potom možno tvrdiť, že ak vykonám O , tak zajtra dôjde k námornej bitke a ak vykonám O' , tak zajtra k námornej bitke nedôjde. S ohľadom na túto situáciu sa spýtajme, či to, ktorý rozkaz vydám, závisí odo mňa, teda či je nasledujúca propozícia pravdivá:

(B) Je v mojej moci vykonať O a je tiež v mojej moci vykonať O' .

Ktokoľvek okrem fatalistu by sa priklonil k záveru, že v rámci danej situácie by táto propozícia mohla byť pravdivá. Čiže by sa priklonil k záveru, že oba rozkazy sú plne v mojej moci (predpokladajúc, že nemôžem oba rozkazy vydať naraz). Za predpokladu, že som námorným admirálom, by sme si totiž mysleli, že to, či zajtra dôjde k námornej bitke alebo nie, by za daných okolností záviselo odo mňa. Nech sú všetky zvyšné podmienky akékoľvek, skutočnosť zajtrajšej námornej bitky závisí iba od toho, aký druh rozkazu vydám. A oba príkazy sú plne v mojej moci. Práve zamietnutie pravdivosti predchádzajúcich propozícií robí z človeka fatalistu.

Nanešťastie argument, ktorým sme zamietli pravdivosť (A) , je formálne totožný s argumentom, ktorý dokazuje nepravdivosť (B) .

1. Ak je Q pravdivé, nie je v mojej moci urobiť O , (pretože v prípade pravdivosti Q chýba alebo bude

- chýbať nevyhnutná podmienka pre O , konkrétne tá podmienka, že zajtra nedôjde k námornej bitke).
2. No ak je Q , pravdivé, potom nie je v mojej moci urobiť O (z podobných dôvodov).
 3. Ale buď je pravdivé Q , alebo je pravdivé Q' .
 - 4. Buď nie je v mojej moci urobiť O , alebo nie je v mojej moci urobiť O ,;

a v súlade s tým je (B) nepravdivé. Možno to povedať aj tak, že to, aký druh rozkazu vydám, závisí okrem iného aj od toho, či zajtra dôjde k námornej bitke – pretože v rámci tejto situácie je zajtrajšia námorná bitka (podľa nášho štvrtého predpokladu) nevyhnutnou podmienkou pre O , zatiaľ čo to, že zajtra k námornej bitke nedôjde, je rovnakým spôsobom esenciálne pre O' .

Úvahy o čase. V tejto situácii môže byť lákavé tvrdiť, že to, na čom záleží, je čas a nijaká podmienka nemôže byť nevyhnutná pre inú skôr, než táto existuje. No túto únikovú cestu uzatvárajú náš piaty a šiesty predpoklad. Niet pochyb, že ak je nejaká podmienka v *ktoromkoľvek* čase – minulom, prítomnom alebo budúcom – nevyhnutnou pre výskyt čohosi iného a zároveň táto podmienka neexistuje *vtedy, keď je to potrebné*, tak nemôžeme urobiť nič pre to, aby nastala udalosť, pre ktorú je táto podmienka nevyhnutná. Popierať to by bolo rovnaké ako tvrdiť, že v rámci daných okolností môžem teraz spraviť niečo, čo je dostatočné, alebo čo spôsobuje čosi budúce, bez toho, aby toto budúce nastalo. To je nezmyselné a navyše to protirečí nášmu druhému predpokladu. Ak by napriek tomuto všetkému ktosi ešte navrhol, že stav vecí, ktorý *zatiaľ* neexistuje, nemôže byť práve z tohto dôvodu nevyhnutnou podmienkou pre *čokoľvek*, čo mu v čase predchádza, presadzoval by čosi logicky ekvivalentné tvrdeniu, podľa ktorého žiadny v prítomnosti jestvujúci stav vecí nemôže spôsobiť čosi neskoršie. Rovnako oprávnené by sme o nejakom *už* nejestvujúcom stave vecí, napríklad o včerajšej námornej bitke, mohli tvrdiť, že nemôže byť nevyhnutnou podmienkou pre nič neskoršie; na to, aby moja domnelá moc čosi vykonať bola obmedzená, celkom stačí, ak esenciálna podmienka pre moje konanie chýba, chýbala, alebo *bude* chýbať.

Pred hrozbou fatalizmu nás neuchráni ani tvrdenie, že v takomto druhu situácií je strata schopnosti alebo moci jednoducho výsledkom plynutia času. Totiž podľa nášho šiesteho predpokladu sa sily ani schopnosti čírym plynutím času nezvyšujú ani neznižujú. Preto nemôžeme povedať, že vykonať O , mám v moci, povedzme, až do okamihu zajtrajšej námornej bitky ani že vykonať O mám v moci až do zajtrajška, keď pochopíme, že sa žiadna námorná bitka nekoná. Rozsah mojej moci neobmedzujú časové vzťahy medzi mojimi činmi a určitými stavmi vecí, ale obmedzuje ho sama existencia týchto stavov vecí; a podľa nášho prvého predpokladu fakt, že zajtra k námornej bitke dôjde, prípadne nedôjde, nie je faktom o nič menej ako to, že včera k námornej bitke došlo, prípadne nedošlo. Ak v ktoromkoľvek čase nemôžem vykonať nejaký čin, tak dôvodom nie je plynutie času, ale iba čosi, čo sa stalo, deje sa alebo sa ešte len stane. Skutočnosť zajtrajšej námornej bitky ma oberá o moc vykonať O , rovnako, ako ma fakt včerajšej námornej bitky oberá o moc vykonať S . Pre tieto činy totiž chýbajú esenciálne podmienky.

Kauzalita. Opakujem, keďže sme náš problém vyjadrili bez toho, aby sme použili pojem kauzality, nemá zmysel sa odvolávať na nejakú jeho zvláštnu analýzu alebo na fakt – ak mu vôbec možno veriť –, že príčina „pracuje“ dopredu, a nie dozadu. Podľa toho, čo vieme, kauzálne vzťahy môžu mať nezameniteľné smerovanie (hoci toto tvrdenie je samo osebe nejasné), čo však rozhodne neplatí o vzťahoch nevyhnutnosti a dostatočnosti medzi udalosťami. A práve tieto pojmy sme v popise našich situácií použili.

Zákon vylúčenia tretieho. Existuje, samozrejme, ešte jeden spôsob, ako sa vyhnúť fatalizmu, a to popretím jednej z premís použitých na zamietnutie (B). No prvé dve premisy, ktoré majú formu implikácie, nemôžeme poprieť bez toho, aby sme popreli väčšinu z našich pôvodných šiestich predpokladov s výnimkou prvého a šiesteho – a zdá sa, že žiadny z nich nevyvoláva najmenšie pochybnosti. A tretiu premisu – že buď Q alebo Q , je pravdivé – môžeme zamietnuť iba vtedy, ak zároveň zamietneme prvý z našich šiestich predpokladov, štandardnú interpretáciu *tertium non*

datur, teda predpoklad, ktorý tiež voláme „zákon vylúčenie tretieho“.

No poslednú únikovú cestu sme už podstúpili a očividne neviedla k žiadnym protirečeniam. Podľa jedného z výkladov to zamietol Aristoteles vo svojom diele *O vyjadrovaní*.

V súlade s touto interpretáciou je disjunkcia ($Q \vee Q'$) – čo je ekvivalentné s ($Q \vee \neg Q$), ktorá je prípadom spomínaného zákona –, nevyhnutne pravdivá. No žiaden z disjunktov – Q a Q' – nie je nevyhnutne pravdivý, dokonca ani len pravdivý, ale je iba (nech to znamená čokoľvek) čírou „možnosťou“ alebo „náhodnosťou“. A nezdá sa, že v predpoklade dvoch propozícií, ktoré po disjunktívnom spojení môžu tvoriť nevyhnutne pravdivú propozíciu, hoci žiadna z nich nie je pravdivá ani nepravdivá, ale každá je „možná“, je niečo nezmyselné, pretože disjunkcia môže vyčerpávať a v tomto prípade naozaj vyčerpáva všetky možnosti.

Vskutku, ak sa výrok (B) – to znamená výrok „Je v mojej moci vykonať O a takisto je v mojej moci vykonať O' “ – považuje za pravdivý a ak sa dosadí na miesto našej tretej premisy, tak takýto formálny argument môže slúžiť ako dôkaz, že disjunkcia protikladov sa môže skladať z propozícií, ktoré nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé. Teda:

1. Ak je Q pravdivé, nie je v mojej moci urobiť O' .
2. No ak je Q' pravdivé, potom nie je v mojej moci urobiť O .
3. No je v mojej moci urobiť O a takisto je v mojej moci urobiť O' .
- 4. Q , nie je pravdivé ani Q' nie je pravdivé.

A k tomu môžeme dodať: pretože Q a Q' sú logické protiklady, čiže ak je jedno z nich nepravdivé, druhé je pravdivé, tak to, že Q je nepravdivé a Q' je tiež nepravdivé, znamená, že ani jedno nie je ani pravdivé, ani nepravdivé.

Zdá sa, že neexistuje žiaden dobrý argument proti tomuto spôsobu myslenia, ktoré zachováva pravdivosť disjunkcie protikladov, ale spochybňuje jednu zvláštnu interpretáciu tohto zákona, podľa ktorej nikdy žiadnej propozícii nemožno pripísať tretiu hodnotu – ako napríklad „možné“. A táto zvláštna interpretácia sa azda dá považovať za viac alebo menej svojvoľné obmedzenie.

Ďalej by nás takýto spôsob myslenia nezaväzoval ani k zamietnutiu tradičnej interpretácie takzvaného zákona vylúčenia protikladov, ktorý možno vyložiť tak, že žiadna propozícia a jej negácia nemôžu byť pravdivé súčasne – čo je očividne zlučiteľné s tým, čo tu navrhujeme.

Nemusíme ani predpokladať, že by sme kvôli zmyslu pre poriadok a súlad mali tieto úvahy uplatniť aj na prvú situáciu a prvú propozíciu (A). Čiže ak sme vykladali spomenutý zákon tak, aby sme sa vyhli fatalizmu vo vzťahu k budúcnosti, mali by sme ho vykladať rovnako aj vo vzťahu k minulým veciam. Rozdiel je v tom, že ani v najmenšom nepredpokladáme, že máme vôbec nejakú moc nad tým, čo sa stalo, alebo že v situáciách, aké sme opísali, sú propozície ako (A) niekedy pravdivé. Na druhej strane veríme, ak nie sme fatalisti, že niekedy máme moc nad tým, čo sa stane, a teda že propozície ako (B), sú niekedy pravdivé. A (B) sme ako premisu pri spochybnení *tertium non datur* použili iba z túžby jej pravdivosť – na rozdiel od pravdivosti (A) – zachovať, a tým zamietnuť fatalizmus.

Účinnosť času. Začína byť zrejmé, že ak sa usilujeme vyhnúť fatalizmu touto metódou, tak okrem prvého musíme zamietnuť aj posledný z našich predpokladov; pretože za týchto okolností bude v moci samého času spôsobiť, aby sa propozície, ktoré nie sú zatiaľ ani pravdivé, ani nepravdivé, stali pravdivými alebo nepravdivými – a práve to je tá „účinnosť“. V skutočnosti je pochybné, či niekto vôbec môže zamietnuť fatalizmus vo vzťahu k budúcnosti bez toho, aby pripustil účinnosť času, pokiaľ zároveň súhlasí s tým, že minulé veci už nemá v moci práve preto, že sú minulé; pretože budúce možnosti, ktoré v jednej chvíli môžeme, ale nemusíme uskutočniť, v *každom* prípade takými

prestanú byť *len* z dôvodu plynutia samého času – a presne to zamietá náš šiesty predpoklad. Toto je vlastne pravdepodobne celý dôvod, prečo spochybniť v prvom rade zákon vylúčenia tretieho – konkrétne preto, aby sa upozornilo na status niektorých budúcich vecí ako čírych možností a aby sa tým zamietla jednak ich úplná reálnosť, ale aj ich úplná nereálnosť. Ak je to tak, potom sú prvý a šiesty predpoklad neodlučiteľne prepojené, stoja a padajú spolu.

Vyhlásenie fatalizmu. Samozrejme, ostáva ešte jedna možnosť – z úcty k zákonu vylúčenia tretieho a z dôvodu uprednostnenia možnosti pozeráť sa na veci z hľadiska večnosti – vyhlásiť, že fatalizmus je v skutočnosti pravdivá doktrína, že propozície typu (*B*), rovnako ako (*A*) sú v situáciách, aké sme opísali, vždy nepravdivé. Odlišný *postoj* k minulosti a budúcnosti, podľa ktorého niektoré budúce veci, na rozdiel od minulých, nazývame „možnosti“, je iba výsledkom epistemologických a psychologických úvah – napríklad, že náhodou *vieme* viac o minulosti ako o budúcnosti, že naša pamäť sa skôr týka minulých skúseností než tých budúcich a tak ďalej. Nezdá sa, žeby okrem nášho subjektívneho pocitu kontroly nad vecami existovali proti tomuto názoru nejaké dobré filozofické dôvody, zato však existujú veľmi silné dôvody v jeho prospech.

Z anglického originálu „Fatalism“, ktorý vyšiel v časopise The Philosophical Review (Vol. 71, No. 1, Jan. 1962, pp. 56-66), preložil Tomáš Kollárik.

Mgr. Tomáš Kollárik
Katedra logiky a metodológie vied
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava
Slovenská republika
E-mail: tomas.kollarik@uniba.sk

Rázcestia antickej filozofie. Rozhovor s Františkom Škvrndom

Peter Fraňo

Fraňo, P.: Rázcestia antickej filozofie. Rozhovor s Františkom Škvrndom. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

František Škvrnda je absolventom magisterského štúdia filozofie na Univerzite Komenského v Bratislave. Titul PhD obhájil v odbore Dejiny filozofie s prácou „Sókratova filozofia v kontexte gréckej náboženskej tradície“ pod vedením doc. Andreja Kalaša, PhD. V súčasnosti pôsobí na Katedre medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie na Fakulte medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave.



Náš rozhovor by som rád začal obvyklou otázkou – ako si sa dostal k skúmaniu antickej filozofie a prečo si si za objekt svojho záujmu vybral práve túto oblasť dejín filozofie?

Antickú kultúru som mal veľmi rád už od útleho detstva – mojou najobľúbenejšou knižkou boli Petiškovy *Staré grécke báje a povesti* s ilustráciami od Václava Fialu, ktoré vtedy boli azda v každej domácnosti. K antickej filozofii som sa však dostal až keď som mal 16 rokov. Na moment, keď na mňa prvýkrát dýchla múdrosť staroveku, sa pamätám celkom presne: jedného dňa som si listoval v knihe citátov, pretože som chcel nájsť autora môjho vtedy obľúbeného citátu „Postoj chvíľa, si kráľovná večnosti“. Hoci som tento citát v knihe vôbec nenašiel, namiesto toho som objavil nespočetne veľa iných, zaujímavejších citátov, z ktorých väčšina pochádzala práve od antických filozofov. Nemaľý záujem o antickú filozofiu vo mne vzbudil aj Nietzsche, ktorého práce som vtedy naivne – a bez hlbšieho porozumenia – s obľubou čítal.

Na začiatku oboznamovania sa s antickou filozofiou som bol stoik – prvá kniha, ktorú som kedy z antickej filozofie prečítal, boli Senekove *Listy Luciliov*, potom nasledovali Auréliove *Hovory k sebe*, *Zlomky starých stoikov* od Miloslava Okála, Laërtiove *Životopisy slávnych filozofov*, Aristotelova *Politika* a Xenofónove spisy vydané v českej edícii „antická knihovna“. Môj stoicizmus sa však pod vplyvom čítania Platónových dialógov pomaly a nepozorovane premenil na platonizmus. Bol to práve Platón, kto ma definitívne vtiahol do systematického štúdia antickej filozofie a kto stál za mojím rozhodnutím ísť študovať filozofiu na vysokú školu.

Zdalo sa mi, že antická filozofia – a najmä Platón – poskytuje akúsi útechu pred strachom zo smrti, z násilia a chorôb, z chudoby, spoločenského opovrhnutia, výsmechu a prakticky pred akýmkoľvek nepríjemnými situáciami, ktoré nám život tak často prináša. Študovať na vysokú školu som šiel tak trochu zo zisťných dôvodov – nezaujímalo ma to, že budem prospešný pre spoločnosť (ako napr. lekári alebo prírodovedci), alebo že budem robiť spoločensky dôležitú a váženu prácu (ako napr. bankári a právnici). Chcel som byť neotrasiteľným človekom, ktorý bude blažený aj v hodine svojej smrti – nič iné ma nezaujímalo.

Na tvojej odbornej činnosti ma vždy zaujala snaha narúšať klasické predstavy a výkladové rámce, v ktorých sa väčšinou pohybuje skúmanie antiky. Vo svojej dizertačnej práci s názvom *Sókratova filozofia v kontexte gréckej náboženskej tradície* si sa napríklad pokúsil nanovo premyslieť otázku historického Sókrata. Čo pre teba znamená táto postava a ako by sme ju mali interpretovať?

S tým narúšaním klasických predstáv ťa musím trochu poopraviť – v skutočnosti sa nesnažím ani tak o nejaké „narúšanie“ ako skôr „propagáciu“ a „domýšľanie“ istých interpretačných prúdov, ktoré sú v zahraničí celkom dobre etablované. Ide najmä o trojicu autorov Waltera Burkerta, Martina Westa a Petera Kingsleyho, ktorých práce si nesmierne vážim a ktoré pre mňa predstavujú nevyčerpatelný zdroj inšpirácie a ideál academickej poctivosti. Zatiaľ čo oni sa venujú predsókratovskej filozofii, ja sa pokúšam interpretovať v podobných intenciách klasickú, t. j. sókratovskú filozofiu. Nedá sa však povedať, že by som sa za každých okolností snažil nasilu vtesnať istý vopred zadefinovaný interpretačný rámec do doby a myslenia, ktoré takýto rámec neznesú. Ide skôr o akýsi prirodzený dôsledok mojich štúdií.

Z Platónovho diela ma vždy fascinovala jedna veta z *Apológie*, kde Sókratés, už celkom na záver svojej reči, odporúča ľuďom, aby sa zamýšľali nad jedinou pravdou: že ľudské veci neostávajú bohom nepovšimnuté a že dobrému sa nemôže stať v živote nič zlé. O Sókrata sa celý život staralo jeho *daimonion*, akási nižšia božská bytosť, ktorá mu dávala znamenie vždy, keď mal vykonať niečo nesprávne. Táto Sókratova múdrosť ma priviedla – ako človeka, ktorý sa nikdy nezaujímal o náboženstvo a teológiu – k skúmaniu polyteistického systému viery a napokon aj k pokusu nanovo zodpovedať otázku historického Sókrata. Domnievam sa, že Sókratés bol asketickým mystikom, vykladačom božských znamení (najmä zvukových, tzv. *klédonomantis*). V praktických životných situáciách sa riadil nielen striktnými náboženskými predpismi spartského typu, ale najmä alegorickými výkladmi „božích mužov“, teda básnikov na čele s Homérom, ktorých diela študoval so svojimi spoločníkmi. Tieto závery môžu pôsobiť trochu prismelo a pre istú časť ľudí aj nevedecky, no práve toto som sa snažil preukázať v dizertačnej práci, ktorá je pokusom nájsť takéhoto Sókrata v antických písomných prameňoch, a to pomocou čo najobjektívnejších interpretačných zásad a metód.

Myslím si, že dnes, kedy je viac a viac pravdepodobná možnosť, že technický pokrok privedie ľudstvo k totálnej anihilácii života na zemi, je takáto interpretácia Sókrata oveľa aktuálnejšia a prínosnejšia, ako len nejaké nejasné teoretické úvahy o definovaní cnosti a podmienkach poznania. Študenti a poslucháči nedokážu zmeniť seba samých, ak si osvoja teoretické poučky o Sókratovom *elenchu* alebo ak sa dozvedia, že Sókratés vlastne nepoznal odpoveď na to, čo je cnostné, spravodlivé a pod. Takéto historické torzo im neposkytne praktický obraz toho, ako človek žil a konal v hraničných situáciách, aké boli jeho motívy a príčiny konania. Stane sa pre nich len akousi antikvárnou nálepkou intelektualizmu, zaujímavou raritou, ktorú by mal každý vyučený „filozof“ poznať. Ak ale študentom vysvetlíme, že historický Sókratés musel byť bližší perzskému súfizmu a východnému mysticismu ako západnému ateizmu a modernému spôsobu filozofovania, objaví sa pred nimi komplexný obraz gréckeho mudrca, ktorý je dnes stále živý a na rozdiel od svojich ázijských predlôh menej exotický, a tým aj kultúrne prijateľnejší.

Pre mňa osobne je Sókratés symbolom pokory pred smrťou a tiež akousi hrádzou pred

egocentrizmom a konzumným spôsobom života. Je pre mňa nádejou, že v tomto svete zdanlivo slepej nevyhnutnosti predsa len existuje akási sila, stelesnená v prírode a jej zákonoch, ktorá všetko usporiadala a na všetko dozerá.

To, o čom hovoríš v súvislosti so Sókratom, sa vo všeobecnosti týka otázky miery vplyvu Orientu na formovanie gréckeho filozofického myslenia. Vo väčšine starších prác, ktoré sú dostupné na Slovensku, sa pod vplyvom nemeckého romantizmu presadila skôr europocentrická interpretácia vzniku gréckej filozofie chápaná v zmysle protikladu víťazstva racionality (Grécko) nad iracionalitou (Orient). Do akej miery podľa teba ovplyvnilo orientálne myslenie grécku filozofiu?

Pomôžem si analógiou, ktorú uviedol Martin West pri preberaní Balzanovej ceny za klasickú filológiu v roku 2000: Orient bol pre antiku asi taký dôležitý, ako je dôležitá grécka literatúra pre latinskú. Dnes sa ešte stále nedoceňuje Westova práca z roku 1971 *Early Greek Philosophy and the Orient*, v ktorej sa pokúsil odvodiť viaceré kľúčové koncepcie predsókratovských filozofov práve z Orientu, z perzského zoroastrianizmu. West sa zameral predovšetkým na Hérakleita z Efezu a Ferekyda zo Syru, no zaujali ho aj ďalší autori, najmä iónska filozofia na čele s Milétanmi a Xenofanom z Kolofónu. Walter Burkert ešte v roku 1962 presvedčivo poukázal na paralely medzi Pýthagorovým spôsobom životosprávy a kultúrnymi tradíciami iránskej plošiny. Obidvaja autori sa pokúsili identifikovať isté asýrsko-babylonské prvky aj v eleatskom myslení, aj keď tejto téme sa venovali len okrajovo.

Nanešťastie, takéto komparatívne štúdie majú svoje limity, a preto je potrebné pristupovať k nim opatrne, aby europocentrickú paradigmu nevystriedal povrchný panorientalizmus. Po prvé, pre jednotlivca je mimoriadne náročné osvojiť si grécky jazyk a literatúru – vrátane tej filozofickej – do takej miery, aby si následne stihol osvojiť aj rôzne arabské a semitské jazyky a filozofickú literatúru, ktorá je v týchto jazykoch spísaná. Isto ti, ako klasickému filológovi, nemusím pripomínať, ako ťažko sa dosahuje erudícia v odboroch klasickej filológie a v historiografii antickej filozofie – no a skús si predstaviť, aké ťažké asi musí byť pre Európana osvojiť si orientálnu literatúru a jazyk! Po druhé, problém je podľa mňa aj v dostupnosti literárnych prameňov. Knižnice v islamskom svete sú doposiaľ stále málo prebádané a pre západných bádateľov často neprístupné, čo prakticky znemožňuje detailnú komparatívnu prácu, ktorá sa v takomto interdisciplinárnom štúdiu antiky a Orientu vyžaduje.

Tieto problémy sa snažil prekonať Peter Kingsley, ktorý je o generáciu mladší než Burkert a West. Kingsley si vzal za príklad Empedoklea z Akragantu, ktorého porovnával so súfizmom a šiitskou tradíciou myslenia nesúcou názov *Ismá'ílíja*. Rozdiel medzi Kingsleyho prístupom a prístupom jeho predchodcov je v tom, že Kingsley porovnával antickú grécku filozofiu s islamskou tradíciou myslenia, ktorá je stále živá. V súčasnosti je takýto prístup v zahraničí čoraz viac na vzostupe, čo je v dobe, kedy sa vyčerpali tradičné interpretačné rámce, pozitívnym javom.

K tvojej otázke si dovoľím priložiť ešte jeden osobný postreh. Nemecký romantizmus bol v mnohých ohľadoch skvelým výkonom európskej kultúry, o tom niet pochyb. Na druhej strane však má aj niekoľko tienistých stránok, pričom jednou z nich je presne to, čo si uviedol aj ty. Šablónovité vnímanie Orientu ako tradície, ktorá je *a priori* nefilozofická a iracionálna, je v našom akademickom prostredí stále rozšírené. Čínskej, indickej alebo perzskej filozofii – o africkej ani nehovoriac – sa venuje minimum odborníkov, niektoré katedry filozofie tieto tradície myslenia úplne ignorujú, akoby v nich neexistovala žiadna filozofia. Je to podľa mňa veľká škoda, že odborníci na európsku tradíciu sa stavajú do pozície exkluzívnych „filozofov“ a upierajú tento status, povedzme, indickým hinduistom alebo čínskym taoistom a konfuciánom. Je to podľa mňa diskriminačné a nebál by som sa označiť takýto postoj dokonca za akúsi formu intelektuálneho „fašizmu“, kedy sa pod filozofiou rozumie len jej jedna nadradená „rasa“, teda európska vetva.

Takýto stav rozhodne neprospieva budovaniu vedomostnej spoločnosti a interkultúrnemu dialógu, ktorý je v súčasnej dobe stretávania kultúr – najmä európskej a islamskej – mimoriadne potrebný aj životne dôležitý. Orientálne myslenie a grécka filozofia sú ako dvojčky, ktoré neradno od seba odtrhnúť a už toľko nie nadradíť jednu nad druhú.

S európskou antickou tradíciou sa ešte spája ďalší veľký problém, a to otázka stavu zachovania primárnych textov. Grécka filozofia je akoby rozčlenená na autorov píšucich (Platón, Aristotelés) a nepíšucich (Sókratés, Plótinos), pričom tí píšuci sa často považujú za oveľa reálnejšie (historickejšie) postavy ako nepíšuci. Môže byť podľa teba skripturalita zárukou väčšej historicity autora?

Toto je veľmi citlivá otázka, pretože samotný výraz historicita je pod vplyvom autorov ako Foucault a Veyne veľmi problematický. Osobne sa domnievam, že skripturalita nemôže byť zárukou väčšej historicity autora, ak nám chýba poznanie sociálneho kontextu, v ktorom antické literárne dielo vznikalo, žilo a pôsobilo na svojich poslucháčov. Antickí autori boli náchylní k formulovaniu rôznych hádaniek a podobenstiev, svoje úvahy nepísali na spôsob analytických filozofov. Okrem toho, antická filozofická literatúra vnímala autorstvo písaného textu trochu odlišne, ako je to dnes. Múdrosť zjavená v texte bola často posvätná, tradovaná orálne aj niekoľko generácií. Mnohí filozofi kritizovali tradičné náboženské predstavy, a tým boli vystavení riziku politického prenasledovania. To platí najmä v prípade, ak tradičné náboženské predstavy nahrádzali iné, často práve barbarské predstavy o bohoch a prírodných silách.

Filozofom tak neostávalo nič iné, než zahŕňať autorstvo svojich textov do viac alebo menej tradičných postáv (Orfeus, Linos), respektíve ich vydávali priamo za náboženské hymny, teda zjavené texty. Na ilustráciu toho, že skripturalita sama osebe nemôže byť žiadnou zárukou historicity, si zoberme ako príklad Sókrata, Platóna a Aristotela. Je známe, že Sókratés nič nenapísal, no na druhej strane máme o jeho živote mnoho správ od viacerých jeho súčasníkov, oveľa viac než o Platónovi alebo Aristotelovi. Každý historik vie, že pluralita svedectiev o nejakej osobnosti alebo historickej epoche je veľmi dôležitým kritériom, na základe ktorého si vytvárame najpravdepodobnejšiu predstavu o tom, ako to s danou osobou alebo epochou historicky bolo. Na druhej strane, z Platónových dialógov je neraz problém vylúpnuť autorove názory na nejakú filozofickú problematiku. Jeho dialógy mohli slúžiť ako nejaké rezervoáre myšlienok a hypotéz, alebo skôr „vstupné texty“, prerekvizity k diskusii, ktorá prebiehala za múrmi Akadémie. Vieme, za ktorými postavami z platónskych dialógov sa skutočne skrýva Platón? Je to len Sókratés alebo aj Thrasymachos, Gorgias či Kalliklés? Čo keď je napríklad dialóg *Faidón* v skutočnosti akýmsi nástrojom, ktorým Platón odhaľoval kritické myslenie svojich poslucháčov a zámerne im v ňom predostrel nesprávne dôkazy existencie duše po smrti? Úlohou žiakov by v takomto prípade bolo identifikovať, v čom sa Sókratés mýli, a nie memorovať myšlienkový postup dôkazu, ktorý predstavuje Platónovu „dogmu“. Okrem toho – a to platí najmä pre Aristotelove práce, ktoré sa nám dochovali – hlava filozofickej sekty bola neraz takou veľkou autoritou, že nasledovníci podpisovali svoje vlastné diela jej menom. Toto je problém tzv. pseudo-spisov alebo semi-autentických spisov, ktoré mohli byť výsledkom diskusie filozofa s jeho žiakom, ktorú neskôr žiak spísal a vydal pod učiteľovým menom. Ak by sme chceli hľadať nejaké pevné a jednotné kritériá na rozlišovanie autentických a neautentických diel antických filozofov, tak by sme sa dostali do hermeneutického labyrintu, z ktorého nás nevyvedie žiadna Ariadnina niť.

Napriek týmto problémom však nie som zástancom postmoderného nihilizmu, ktorý hlása, že žiadna história *in senso strictu* neexistuje. Domnievam sa, že ide o blud, proti ktorému treba bojovať všetkými možnými spôsobmi, pretože ak raz začneme spochybňovať históriu ako takú, môže to mať veľmi nebezpečné dôsledky aj pre našu prítomnosť a budúcnosť. Skôr ako skripturalitu nejakého autora považujem za dôležitú kontextualitu jeho myslenia, správy o jeho diele a živote od iných autorov, prípadne poznanie sociálneho a politického systému, v ktorom žil a pôsobil. Skripturalita sa

mi zdá byť len jedným ohnivkom v reťazi, ktorá konštituuje historicitu. Ak sa domnievame, že mysleniu antických filozofov porozumieme jednoducho tým, že chytíme do rúk „ich“ knihy a prečítame si ich ako kovbojku od začiatku až po koniec, tak sme veľmi naivní. A to platí aj naopak – myslenie nejakého autora nie je pre nás navždy stratené len preto, že po sebe nezanechal žiadny spis.

S otázkou skripturality a vplyvu tradície súvisí aj ďalší pomerne zložitý problém. Ak by sa ťa nejaký laik opýtal, kto bol prvým gréckym filozofom, ako by si mu odpovedal?

Tak teraz si ma trochu zaskočil, pretože na takúto otázku neexistuje jednoznačná odpoveď. Asi by som si pomohol tvorcom známej edície zlomkov predsókratovských filozofov, Hermannom Dielsom, ktorý uvádza ako prvého filozofa bájneho Orfea. Zvažoval by som však aj iné mená, ktoré spomínajú antickí filozofi: egyptský Ptah, perzský Zoroaster, fenický Ochos, africký Atlas, Homér.

Problematika počiatkov filozofie a jej prvých predstaviteľov podľa mňa veľmi úzko súvisí s tým, čo vlastne rozumieme pod „filozofiou“ ako takou. Ak niekto považuje za filozofiu empirické pozorovanie prírody a formulovanie jej zákonitostí, tak bude prirodzene považovať za prvého filozofa Thaléta z Milétu alebo Pýthagora zo Samu. Osobne nevidím problém v tom, ak niekto zahŕňa do filozofie aj vedu a filozofiu jazyka, ktorá by sa podľa mňa – ak si môžem dovoliť trochu jazykovo zafilozofovať – mala nazývať skôr „metafilológiou“. Keď však počujem niekoho hovoriť, že do filozofie nepatria krásne umenia, literatúra a náboženstvo, vždy spozorniem a snažím sa prísť na to, aké subjektívne dôvody ho asi mohli priviesť k takémuto obmedzenému postoju.

Ak však do nej zahrnieme všetky uvedené oblasti, čo si pod pojmom antická filozofia máme vlastne predstaviť? Čo do nej ešte patrí a čo už, naopak, jej súčasťou určite nie je?

Na túto otázku naozaj nepoznám pohodlnú odpoveď. Ak by sme z filozofie chceli vyčleniť napríklad mechaniku, narazili by sme na problém, že najlepší antickí mechanici boli pýthagorovci. Ak by sme chceli vyčleniť lekárstvo, zistili by sme, že autori ako Galénos sami seba označovali za filozofov. Ak by sme chceli rozlíšiť filozofov a filológov, čo spravíme s Cicerónom, Kratétom z Mallu, Kallimachom a mnohými inými postavami, ktoré stoja jednou nohou v dejinách filozofie a druhou v dejinách rečníctva, literatúry a textovej kritiky? Kam zaradíme filozofov-biografov, akými boli napríklad Aristoxenos Tarentský alebo Plútarchos? Čo spravíme s onými povestnými obuvníkmi, ktorí diktovali Sókratove rozhovory Simónovi a Aischínovi? Máme komických a tragických autorov – nebol to však Eurípides, kto sa učil u Anaxagora? Nefilozovoval Aristofanés, keď kritizoval filozofa Sókrata? Veď v antike boli aj prostitútky neraz váženými filozofkami.

Filozofia uniká definícii už od svojich počiatkov a pravdepodobne preto za prvých filozofov uvádzali antickí autori také podivuhodné postavy. To je asi aj dôvodom, prečo je filozofia vystavená spoločenskej kritike vo všetkých svojich dejinných etapách: stačí mať o niečom na prvý pohľad veľa rozumne pôsobiacich rečí a – *ecce philosophus!*

Napriek tomu si myslím, že existuje odpoveď, ktorá definuje antickú filozofiu lepšie než ostatné, nech je akokoľvek problematická a kontroverzná. Vychádza z príhody o Pýthagorovej návšteve fliuntského kráľa Leonta, ktorá pochádza z dnes už strateného spisu Hérakleida Pontského. Keď León nerozumel tomu, čo vlastne Pýthagorás myslí tým, keď sa označuje za filozofa, ten mu odpovedal, že je divák tohto sveta, *theorétés*. Filozofa definuje akýsi špecifický spôsob vzťahovania sa k svetu a k všetkému, čo v ňom vidí a zažíva. Keď je niečo smiešne, smeje sa, keď je niečo smutné, smúti, ale len ako v divadle. V skutočnosti preňho život nie je ani utrpením, ani opojením, ale len objektom pozorovania a záujmu. Nezáleží na tom, či sa venuje medicíne, rétorike, obuvníctvu, prostitúcii, či skladá básničky alebo žobre na ulici. Dôležité je to, že sa nikdy na nič neponosuje a všetko vyrovnané prijíma. Pochopil totiž tú najdôležitejšiu vec – že svet je dokonale naprogramovaný mechanizmus,

ktorý môžeme upravovať podľa našej vôle len potiaľ, pokiaľ nám to Náhoda umožní. Aj keď nepoznáme tvorca, vieme, že niečo tvoriace musí existovať. Neobyčajne výstižne sformuloval tento filozofický svetonázor Anaxagorás z Klazomen: človek je ako námorník čakajúci na svoju loď v prístave.

Filozof je človek, ktorý dokáže v hodine svojej smrti s pokorou vrátiť to, čo mu bolo na krátku chvíľu zapožičané. Ten, kto to nedokáže, nebol nikdy pravým filozofom a naopak – ten, kto to dokáže, bude filozofom, aj keby neprečítal ani jedinú knihu a nepoznal ani jedného filozofa. Domnievam sa, že antickú filozofiu si najlepšie môžeme predstavovať ako *meditatio mortis*, pripravovanie sa na vlastnú smrť.

Motív „prípravy na smrť“ spomínaš aj v úvode rozhovoru, takže má pre teba asi silný osobný význam. Ak opomenieme postavu Sókrata, ktorý z iných antických filozofov alebo smerov dokázal podľa teba najlepšie obstáť v procese možného dosiahnutia neotrasiteľnosti (*ataraxie*)?

Teraz si ma naozaj odhalil, pretože úmrtiam antických filozofov sa venujem už dlhšiu dobu a je to takpovediac moja srdcová záležitosť. Pripravujem o tom aj celú prácu. Vymyslel som pre ňu dokonca aj vlastný grécky novotvar – *Euthanatosofia* alebo múdrosť dobrého umierania.

V dejinách antickej filozofie existuje veľa postáv, ktoré sa rozhodli dobrovoľne ukončiť život. Nemyslím si, že existuje nejaká postava alebo sekta, ktorá vyčnieva nad iné, aj keď z istého hľadiska by sme za takúto sektu mohli považovať stoikov. Tí však podľa mňa len stelesnili všeobecný postoj k smrti, ktorý bol rozšírený medzi antickými filozofmi.

Najbožskejšie zomreli Pýthagorás a Empedoklés, ktorí vlastne nikdy ani nezomreli, ale len bez stopy zmizli. V Empedokleovom prípade je príliehavejšie hovoriť skôr o „vyparení sa“, pretože jeho zmiznutie sa mu nepodarilo dokonale zinscenovať – Etna totiž vyvrhla zo svojich útrob jednu jeho bronzovú črievicu, a tak ho vlastne prezradila. Spomedzi ďalších odchodov filozofov sa mi do mysle zapísali najmä nasledujúce tri prípady. Keď sa raz staručký Zenón z Kítia pri odchode z prednášky potkol a zlomil si pritom prst, vyložil si to ako znamenie, že ho volá späť matka Zem. Zarecitoval verš z nejakej tragédie, „prichádzam, prečo ma voláš?“ a hneď nato si zadržal dych a zomrel. To muselo byť pre okolostojacich ľudí skutočne nezvyčajné divadlo. Krásne, a pritom nemenej tragicky zomrel aj ďalší Zenón, Parmenidov žiak. Keď ho tyran mučil, aby vyzradil mená sprisahancov, ktorí ho chceli zbaviť vlády, Zenón si odkusol jazyk a vyplul ho tyranovi rovno do tváre. Najbizarnejšie zomrel podľa mňa démokritovec Anaxarchos z Abdér, ktorého prikázal istý tyran z Cypru hodiť do mažiaru a rozdrviť železnými tlkami. Anaxarchos mu z posledných síl odkázal: „drviš len Anaxarchov mech, Anaxarcha nerozdrviš“. Sókratova smrť, keď si pohodlne a v prítomnosti svojich priateľov vypije čašu jedu, sa javí byť v porovnaní s týmito filozofmi ťahaním za kratší koniec povrazu.

Spolu s Andrejom Kalašom si publikoval aj niekoľko prekladov gréckych filozofických textov.[1] Ako sa pozeráš na stav prekladania gréckej a latinskej filozofickej spisby do slovenčiny. Máš nejaký prekladateľský sen?

Starogrécky jazyk je pre mňa zdrojom inšpirácie a radosti. Čítanie gréckeho textu je ako terapia, keď môžem zabudnúť na prítomnosť a odpútať sa od každodenných problémov. Mimoriadne rád mám etymologizovanie, keď prídem na to, že nejaké grécke slovo sa zachovalo aj v našom jazyku. Naposledy ma takto potešili výraz *rypos*, ktorý je vzdialeným predkom nášho slova „rypák“.

Čo sa týka prekladania gréckeho textu, som ešte vždy skôr začiatočník než profesionál. Grécka syntax v nejednom prípade presahuje moje intelektuálne kapacity. Okrem toho, štúdium gréčtiny vyžaduje veľa voľného času. Ten je však v dnešnej dobe scientometrického ošiaľu luxusom, ktorý si nemôžem dovoliť, pokiaľ by som náhodou nepracoval na katedre klasickej filológie. Ako tak sledujem

prehlbujúcu sa kultúrnu krízu na Slovensku, obávam sa o budúcnosť našej tradície prekladania klasickej literatúry stále viac a viac. Nejde o to, že by sme nemali dobrých prekladateľov, práve naopak. Zdá sa mi však, že nebudeme mať z čoho a pre koho prekladať, pretože dnešných politikov – a bohužiaľ, dokonca aj niektorých akademikov a čo je najviac zarážajúce, tak aj niektorých filozofov – naša najstaršia intelektuálna história vôbec nezaujíma a odmietajú ju finančne podporovať a propagovať. Preto vítam iniciatívy zamerané na popularizáciu antického myslenia, aké vyvíjajú pracoviská filozofie v Trnave a Prešove v súčinnosti s podnikmi typu *Malý Berlín* a *Čukoláda*. Koniec koncov som aj napriek tomu stále optimistom, pretože verím, že antická literatúra je natolko pevne zakorenená v našej kultúre, že ak by aj zanikli všetky pracoviská klasickej filológie na Slovensku, tak neexistuje žiadna idiokracia, ktorá by záujem o znalosť antickej literatúry a jazykov dokázala kompletne vyhladiť.

Ak by sa mi niekedy v budúcnosti predsa len naskytla možnosť prekladať grécke texty, veľmi rád by som obohatil našu slovenskú zbierku prekladov o Athénaiovo dielo *Hodujúci sofisti* a o niektoré Plútarchove etické spisy (*Moralia*), najmä *Útechu pre Apollónia* a *O Homérovom živote a poézii*. S Andrejom Kalašom začíname momentálne pracovať na pomerne málo známom aristotelovskom spise *Fyziognomonika*, ktorý predstavuje akúsi príručku toho, ako odvodzovať duševné vlastnosti človeka z jeho tváre a z celkovej telesnej konštitúcie.

A čo sa týka latinskej filozofickej spisby, tú s radosťou prenechám tebe, lebo ak by sa ti náhodou dostal do ruky nejaký môj latinský preklad, asi by si od zdesenia celkom ošedivel (*smiech*). Na druhej strane, veľmi rád by som s niekým preložil Ficinov spis *De triplici vita*, ale o tom asi skutočne môžem len snívať.

Okrem prekladania Aristotelovej *Fyziognomiky*, akou témou sa momentálne zaoberáš?

Tém je veľa, niektoré spracovávam hlbšie, inde len tak kľžem po povrchu. Momentálne pracujem na zlomkoch z Aischínovho dialógu *Telaugés*. So Zuzanou Zelinovou pripravujeme monografiu na tému „ženy v antickej filozofii“. Týmto témam sa momentálne venujem asi najpodrobnejšie.

Pomaly sa oboznamujem aj s úplne novým svetom, s čínskym konfucianizmom. To je zatiaľ oblasť, v ktorej sa ešte vôbec necítim doma a pravdupovediac sa trochu obávam čínskeho jazyka, ktorý začínam študovať od základov. No a medzitým má vyjsť nová kniha Petera Kingsleyho *Catafalque*, ktorá sa venuje Jungovi a ezoterickej tradícii západného myslenia. Ako Kingsleyho veľký obdivovateľ ju už mám predobjednanú a veľmi sa na ňu teším.

Na záver by som sa ťa ešte opýtal, ktorá myšlienka alebo citát z antickej filozofie má pre teba najväčší význam?

Platónov výrok „žiadna z ľudských vecí nestojí za veľkú námahu“ bol dlhé roky mojím najobľúbenejším, hoci vlastne nejde ani tak o výrok Platóna ako skôr o jeho výpožičku z tragických autorov. V poslednej dobe som však objavil jeden zlomok z Pindara, ktorý sa mi zdá byť ešte pôvabnejší: ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΚΙΑΣ ΟΝΑΡ. Voľnejšie by sme ho mohli preložiť ako „človek je tieňom sna“.

Rozhovor vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia projektu KEGA 002UCM-4/2017: *Inovatívne metódy výučby počiatkov antického sociálno-politického, právneho a etického myslenia*

L i t e r a t ú r a

KALAŠ, A. – ŠKVRNDA, F.: Dión z Prúsy alebo o tom, či bol Sókratés naozaj Homérovým žiakom. In: *Ostium*, roč. 10, č. 1, 2014, 12 s. [nestr.].

KALAŠ, A. – ŠKVRNDA, F.: Plutarchos: O Sókratovom daimoni. In: *Filozofia*, roč. 68, č. 8, 2013, s. 691 – 703.

P o z n á m k y

[1] KALAŠ, A. – ŠKVRNDA, F.: Plutarchos: O Sókratovom daimoni. In: *Filozofia*, roč. 68, č. 8, 2013, s. 691 – 703; KALAŠ, A. – ŠKVRNDA, F.: Dión z Prúsy alebo o tom, či bol Sókratés naozaj Homérovým žiakom. In: *Ostium*, roč. 10, č. 1, 2014, s. 4 – 8.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

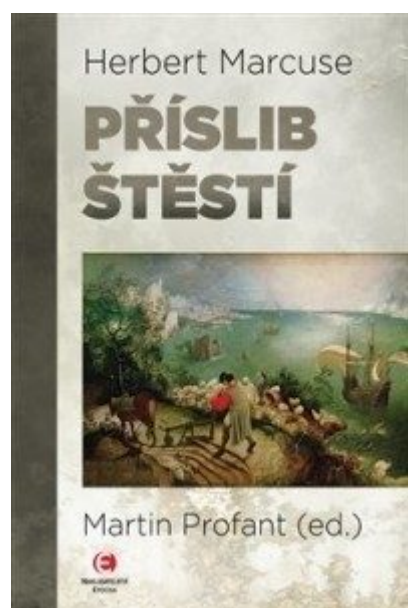
917 01 Trnava

E-mail: peter.frano@ucm.sk

Prísľub šťastia, ale ktorého?

Jakub Huba

Huba, J.: Prísľub šťastia, ale ktorého? In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.



Marcuse, Herbert: *Prísľub šťastia*. Edícia a preklad Martin Profant. Praha: Nakladatelství Epocha 2017, 372 s.

I.

V prvej časti knihy nás Martin Profant prevedie životom jedného z najvýznamnejších predstaviteľov Frankfurtskej školy. V štúdii nazvanej *Herbert Marcuse a jeho cesta na koniec marxizmu* odhaľuje dynamický vývoj tejto zdanlivo vyhranenej, v skutočnosti pochybovačnej a často vnútorne rozpoltenej intelektuálnej osobnosti. Pre čitateľa je to príležitosť pochopiť Marcuseho dielo v kontexte iných paralelných filozofických snažení, ako aj v nadväznosti na konkrétne dejinné udalosti. Inak sa ani nedá kritická teória vysvetľovať, keďže sa nevyhnutne rozvíja v reflexii súdobých reálií. Výklad oživujú úryvky korešpondencie a komentáre súčasníkov, týkajúce sa napríklad Marcuseho problematických vzťahov s Martinom Heideggerom, u ktorého pôsobil ako asistent, alebo treníc na Inštitúte pre sociálny výskum. Našťastie dostávajú tieto animozity v texte iba toľko pozornosti, aby nezatienili teoretickú podstatu práce. Čitateľ sa preto nedočká ani opisu takej vzrušujúcej udalosti, akou bola tá z roku 1969, kedy Marcusem podporované študentské aktivistky odhalili pred jeho dlhoročným kolegom Adornom prsia, čím empiricky potvrdili tušenú skutočnosť, že nielen pravda sa môže pred intelektuálom obnažiť.

Marcuse sa nikdy celkom konformne nezapojil do homogénneho a úzkostlivo chráneného kolektívu Frankfurtskej školy. Jeho počiatočný projekt – spájanie heideggerovskej fenomenológie a marxizmu – sa nepáčil najmä Adornovi, tomuto nepriateľovi každého *žargónu authenticity*. Neskôr túto líniu Marcuse opúšťa, kritizujúc existencialistickú fenomenológiu za prílišnú odtrhnutosť od sociálnych súvislostí. Návrat k bezprostrednému bytiu zatlačuje za horizont vnímateľného práve to, čo nie je bezprostredné, ale sociálne, ekonomicky a politicky konštruované. Potieranie artificálnych, historicky konfigurovaných aspektov ľudského prežívania umocňuje riziko zneužitia existencializmu na akékoľvek sociopolitické ciele. Takto chápaná existencialistická fenomenológia je nezlučiteľná

s marxizmom, ktorý, naopak, ukazuje ako triedne, historicky a ideologicky podmienené to, čo sa všeobecne javí ako prirodzené a transhistorické. Fúzia, na ktorú Marcuse rezignoval už začiatkom tridsiatych rokov, inšpiruje o tri desaťročia neskôr Karla Kosíka k jeho vplyvnej knihe *Dialektika konkrétneho*.

Po sklamaní z Heideggera sa Marcuse vracia k dielu mladého Marxa a jeho pojmu odcudzenia. Rôzne formy zvecnenia biologického organizmu človeka, jeho dehumanizácia a následný proces normalizácie takéhoto stavu sú podstatou Marxovej teórie odcudzenia. Namiesto vzťahov medzi ľuďmi vidíme kúpnopredajné relácie. Komodifikácia práce spôsobuje, že ľudské telá a čas im pridelený môžeme kupovať na trhu ako pracovnú silu. Akoby životná energia bola niečím externým, čoho sa môžeme vzdať a čo si môže iný privlastniť bez toho, aby nad nami vykonával nadvládu. Fakt, že túto energiu si kapitalista zadovážuje legálne – kúpou, nám zakrýva rovnako pravdivú skutočnosť, že po dobu pracovného pomeru sa z človeka stáva vec – prostriedok pre iných. Okrem odcudzenia voči produktu práce, voči práci ako takej a voči druhým konkurujúcim ľuďom, sa človek zapojený do kapitalistického výrobného procesu nakoniec odcudzuje aj vlastnému rodu, voči vlastnej ľudskej podstate. Takúto humanistickú líniu marxizmu rozvíja Marcuse a zároveň ju konfrontuje s druhou, dejinno-dialektickou formou, ktorú predstavoval marxizmus-leninizmus. Tá spravila z pracujúcich ako potenciálneho subjektu dejín znova ich objekt. Vyústila do historického fatalizmu, kde individuálne prežívanie slúži len ako prostriedok pre naplnenie očakávaní pokroku; čo boli fakticky opäť očakávania veľkovýroby. Pôvodne materialistická kritika sa v bolševickej interpretácii marxizmu mení na metafyziku, ktorej panteón zaplňajú abstrakcie ako ľud, dejiny či komunizmus. Podobne ako pri náboženstve začína byť človek ovládaný štandardizovanými predstavami, rozpúšťajúcimi každú formu individuálneho myslenia. Vládnucej triede stačí už len vyhlásiť, že tieto predstavy sama reprezentuje a privádza k uskutočneniu. Marcuse sa snažil zbaviť marxizmus takejto eschatológie, ktorá premenila dejiny emancipácie na dejiny spásy.

Dynamický politický, technologický a sociálny vývoj 20. storočia nútil Marcuseho neustále prehodnocovať niektoré vžitie marxistické názory. Spomeňme dva fenomény, ktoré nemohol ignorovať, ak chcel dostať krédu kritickéj teórie.

Po druhej svetovej vojne začínalo byť vo vyspelých štátoch evidentné, že námezdný pracujúci už nie je ten, *kto nevlastní nič, iba vlastnú pracovnú silu a nemá čo stratiť, len vlastné okovy*. Kooperácia silného sociálneho štátu a trhu v období konjunktúry znamenala všeobecné zvýšenie životnej úrovne. To síce z hľadiska marxizmu nehovorí nič o miere vykorisťovania, ktorá sa mohla pokojne v tom istom období zvyšovať, ale na čas to učinilo neaktuálnou základnú definíciu proletára, ako ju podáva Marx. Základný životný štandard zabezpečil, že robotník už má čo stratiť, pretože disponuje úsporami. Následne preberá životné ciele a motivácie buržoázie, čím sa vytráca triedne vedomie. Ukázalo sa, že buržoázia začína absorbovať proletariát, podobne ako v minulosti absorbovala aristokraciu. Marcuse v neskoršom období pochyboval o emancipačnom potenciáli nového, na spotrebu orientovaného proletariátu. Namiesto toho podporil študentské hnutie a Novú ľavicu.

Ďalšou udalosťou, ktorú musel teoreticky reflektovať, bola tretia priemyselná (kybernetická) revolúcia sľubujúca plnú automatizáciu výroby do konca storočia. Usudzoval, že živá práca, ktorá je u Marxa zdrojom hodnoty tovarov, sa z výroby definitívne vytráca. Mali ju nahradiť stroje, ktorých činnosť, podľa autora *Kapitálu*, novú hodnotu k tovaru nepridáva. Marcuse nechcel podceňovať možnosti technického vývoja a pohrával sa s predstavou, že tradičný kapitalizmus, ako ho svojho času precízne analyzoval Marx, končí. Skutočne by sa na spoločnosť s plne automatizovanou výrobou, kde by aj stroje boli vyrábané výlučne strojmi, nedala naďalej aplikovať Marxova ekonomická kritika. Možno sa tu dotýkame konca marxizmu, ktorý spomína Martin Profant v názve svojej úvodnej štúdie. Boli otrásené dva základné piliere Marxovej teórie: teória hodnoty a teória triedneho rozdelenia spoločnosti.

Prečo bol potom Marcuse, napriek takýmto pochybnostiam, do konca života (1979) presvedčený marxista? Hádám preto, že ani jedna zo spomínaných dvoch udalostí – zánik proletariátu a plná automatizácia – sa nikdy vo svojej úplnosti neudiali. Postavenie pracujúceho v treťom svete, ale aj *gastarbeitera* vo vyspelom štáte dodnes nedovoľuje definitívne odložiť triednu perspektívu ako obsolentný nástroj poznávania spoločnosti. Na západe prinieslo zdvíhanie platov a čiastočná automatizácia len ďalší tlak na zvyšovanie efektivity pracujúcich, nikdy ich však z procesu výroby celkom nevytlačili. Marcuse mohol pokojne spávať, jeho *neskorý kapitalizmus* bude neskorým ešte veľmi dlho.

Marcuseho posledné významnejšie diela sa budúcnosťou kapitalizmu intenzívne zaoberajú. Za všetky treba spomenúť dielo *Jednorozmerný človek*, v ktorom skúma, ako sa rozličné sféry ľudského života (jazyk, politika, umenie, veda, filozofia) zbavili vnútorných kontroverzií. Tieto rozpory oživovali všetky spomenuté oblasti a predstavovali nádej na zmenu. V zdanlivom pluralizme vyspelej industriálnej spoločnosti odhaľuje základnú *jednorozmernosť*. Dialektika, doposiaľ základ racionálneho osvojovania sveta, je nahradená novým typom afirmatívnej racionality, ktorú najlepšie reprezentuje technika. Technika sa nám javí ako prirodzený generátor zmeny, ale tým, s akou samozrejmou sa etabluje v celej spoločnosti, vytvára jednostranné *šťastné vedomie*, ktoré spoločnosť unifikuje a zabraňuje tak skutočnej zmene. Afirmatívny prístup k technike je *predporozumením*, z ktorého vyspelá industriálna civilizácia vyrastá. Každá nová technologická zmena petrifikuje takúto paradigmu, a tým prispieva k pokračovaniu *jednorozmernosti*. V takomto svete sa už nadvláda nepotrebuje šíriť propagandou a indoktrináciou, nepotrebuje nikoho presvedčať alebo vraždiť, pretože jej ideológia na nás neútočí zvonka, ale vsiakla do najhlbších základov ekonomických vzťahov. Tu, v zdanlivo nepochitickom svete technologických vymožeností, spotrebných predmetov a finančných transakcií, sa ideológia reprodukuje a odtiaľto ovplyvňuje správanie, jazyk, vkus či politické postoje.

II.

Šesť eseí z pera Herberta Marcuseho tvorí druhú časť recenzovanej knihy. Prekladateľ im pridil spoločný názov: *Prísľub šťastia* – napriek tomu, že ich nespája jednotiaci téma. Prečo práve šťastie? K tomuto promiskuitnému slovu, ktoré už stihlo stráviť noc s každou ideológiou, pristupovala kritická teória skôr rezervovane. Natíska sa zmena tvrdenia na otázku: Prísľub šťastia, ale ktorého? Veď príslub individuálneho šťastia je tým, čo umožňuje jednorozmernú spoločnosť! Nádej na zvyšovanie osobnej spotreby a na realizáciu vlastných životných projektov utvára našu lojalitu voči panujúcemu systému. Všeobecná závislosť od technických a ekonomických síl zaručuje, že kým sú tieto sily schopné zabezpečiť materiálny dostatok a zábavu, budú sa všetky ostatné alternatívne modely spoločnosti javiť ako neurotické a spiatočnické. Marcuse tvrdí, že v takejto situácii v spoločnosti dominuje špecifická forma falošného vedomia: *šťastné vedomie*. To sa môže udržiavať len vďaka vytesneniu traumatizujúcich aspektov kapitalizmu, ako je exploatacia, nezamestnanosť, neistota či odcudzenie. Je to šťastie neúplné, vegetatívne, prežívajúce len vďaka nešťastiu iných. Sami sme ho nevynašli, len sme ho prijali ako normatívny model. Preto sa pod príslubom šťastia myslí nádej na celkom iné šťastie. Na intersubjektívne šťastie v spoločnosti, kde sú výrobné sily orientované na uspokojenie potrieb každého jednotlivca namiesto rozšírenej reprodukcie kapitálu. Kde technika umožňuje slobodný rozvoj osobnosti, a nie jej ujarmanie v aparáte výroby a kontroly.

Spoločenský model, ktorý by skutočné šťastie umožňoval, sa nezrodí ako abstraktná filozofická teória. Naopak, je koncom filozofie, minimálne v jej idealistickej podobe. Rozumnosť sa stane problémom praxe, a nie teoretického myslenia. Začne vyrastať priamo z medziludských vzťahov a novej organizácie práce. Marcuse samozrejme netvrdí, že to je nevyhnutný stav, ku ktorému vedie prirodzený dejinný pohyb. Od takejto spoločenskej formy sa môžeme vzdalovať. Tvrdí len, že filozofia, tak ako sa doposiaľ chápala, nám na ceste k tejto spoločnosti nepomôže. Potrebujeme novú formu myslenia, ktorá sa bude rozvíjať v priamom napojení na existujúce spoločenské tendencie, ale

nikdy neskĺzne k afirmatívneho pozitivizmu. Marcuse prisudzuje túto náročnú úlohu kritickej teórii. V eseji s názvom *Filozofia a kritická teória* vysvetľuje, že vďaka nej strácajú pojmy šťastia, slobody a rozumnosti svoju fantomatickú podobu, ktorú nadobudli vo filozofickej tradícii. Hnacou silou kritickej teórie je konfrontácia nevydarenej fakticity sveta s reálnou alternatívou. Reálnou, pretože existujú materiálne podmienky na jej realizáciu a na tom nič nemení ani skutočnosť, že z pohľadu existujúceho zriadenia ide o čiru utópiu.

V ďalšej eseji, ktorá vznikla po nástupe Hitlera k moci, rozoberá teoretické základy nacistickej ideológie a jej ťaženie proti liberalizmu. Nesie názov: *Boj proti liberalizmu v totalitnom ponímaní štátu*. Rétorika „krvi a pôdy“ je tu opísaná ako nevydarená karikatúra Heideggerovho jazyka. Znovuobjavenie žitej skúsenosti človeka chápali nacistickí intelektuáli ako návrat k tomu, čo je jediné prirodzené a večné. Človek sa musí nanovo definovať vo vzťahu k národu, pričom národ sa nevníma ako historicko-politický útvar, ale ako mýtická legitimizačná kategória. Marcuse si na takejto rétorike všima najmä jej naturalizačnú tendenciu, prezentujúcu národ ako čosi ahistorické, čoho nadčasovú existenciu musíme prijať s rovnakou samozrejmou, s akou prijímame výtvory prírody. V mene prirodzeného sa tu potiera všetko historicky, kultúrne a sociálne podmienené. Nepohodlné sily budú označené ako neprirodzené, degenerované a parazitické. Kuriozitou je, že heroicko-nacionalistická ideológia smeruje svoju naturalizačnú kritiku voči liberalizmu, pričom práve liberalizmus využíval naturalizačnú rétoriku na obhajobu etablovaného socioekonomického zriadenia. Niečo z tejto rétoriky zaznieva v liberalizme ešte dnes, keď sa zákony trhu prirovnávajú k zákonom prírody. Vytúženým cieľom je znova len zmrazenie dejín v svetonázorovej unifikácii.

Stihli sme už spomenúť, že marxizmus odhaľuje ako historicky a sociálne podmienené to, čo sa javilo ako prirodzené a večné. Neplatí to však absolútne. Marx nepochyboval o tom, že existuje niečo ako ľudská prirodzenosť. Niektoré aspekty ľudského života sú univerzálne a transhistorické, čoho dôkazom je napríklad večná naliehavosť umeleckých diel, ktorým rozumieme napriek tomu, že nás od doby ich vzniku delia storočia turbulentných zmien v ekonomickej základni. Ľudská prirodzenosť je reálna, ale v jednotlivých historických periódach nadobúda rozličné formy. Povedzme, že práca patrí k ľudskej prirodzenosti a je nevyhnutným aspektom nášho života. Ale v každej dobe a v každom type hospodárstva sa práca realizuje odlišne. Marx si všímal, akým spôsobom sa *bytnosť* človeka modifikuje v závislosti od špecifických historických foriem spoločnosti. V štúdii z roku 1932, nazvanej *Nové pramene k založeniu historického materializmu*, analyzuje Marcuse práve tento pojem *bytnosti* človeka, na základe čerstvo zverejnených Marxových *Ekonomicko-filozofických rukopisov*.

Nie je tu priestor hlbšie rozoberať všetky texty obsiahnuté v tejto knihe. Nemôžeme však preskočiť kontroverznú prácu z neskoršieho Marcuseho obdobia: *Represívnu toleranciu*. Vysvetľuje v nej, že bezpodmienečná tolerancia je veľmi osočná v oblasti súkromného náboženstva, umenia či akademických diskusií, ale jej aplikovanie v celospoločenskej rovine môže spôsobiť paradoxnú situáciu, kedy tolerancia slúži útlaku. V spoločnosti, kde panujú hlboké nerovnosti a kde sa normalizujú stále nové a deštruktívnejšie formy iracionality v podobe zbrojenia, vykorisťovania alebo ničenia životného prostredia, funguje tolerancia len ako stabilizátor tohto neutešeného stavu. Svoju reakčnosť skrýva pod závojom objektivity. „Čistá tolerance smyslu stejně jako tolerance nesmyslu je ospravedlňována týmž demokratickým argumentem: nikdo, ani skupina, ani jednotlivec není vlastníkem pravdy a není způsobilý určovat, co je právo a co bezpráví, co je dobré a co špatné“ (s. 333). Pseudoobjektivita zapríčiňuje stratu rozlišovacej schopnosti, ktorú symbolizuje mediálny prenos: „když zprávu o mučení a zavraždění bojovníků za lidská práva sděluje hlasatel s tím samým nevzrušeným tónem, který užívá při burzovních zprávách a předpovědi počasí, anebo se stejně úžasným dojetím, se kterým hlásá reklamy, pak je taková objektivita falešná – dokonce pak uráží humanitu a pravdu, protože je klidná tam, kde by měla být rozzuřená...“ (s. 335). Stretávame sa tu s ideológiou, ktorá nič nezamlčuje ani neprekrúca jednotlivé fakty, je dôsledne nestranná, a práve svojou nestrannosťou ospravedlňuje útlak.

Liberálny postoj predpokladá, že v rovine reči má každý, aj fašista, právo vyjadrovať svoje názory, ale nemá právo ich realizovať. Lenže v komplexnej, komunikáciou presýtenej spoločnosti sa hranica medzi slovom a činom nedá definovať, navyše činy často vykonávajú celkom iné subjekty než tie, ktoré robia propagandu, čím sa problém ešte komplikuje. Situácia sa stáva bezvýchodiskovou v momente, keď prijmem predstavu, že jedinou alternatívou k liberálnej tolerancii je návrat k cenzúre. Marcuse si uvedomil, že tieto dva prístupy v skutočnosti nie sú protikladmi, pretože otvorená spoločnosť praktizuje len inú, rafinovanejšiu formu cenzúry. Cenzúru, ktorá umlčuje integráciou, začlenením do všadeprítomného, a preto už nereflektovaného blabotu, nivelizujúceho všetky formy prejavu aj všetky informácie. Takáto tolerancia je afirmatívna, udržiava status quo a nikoho neoslobodzuje.

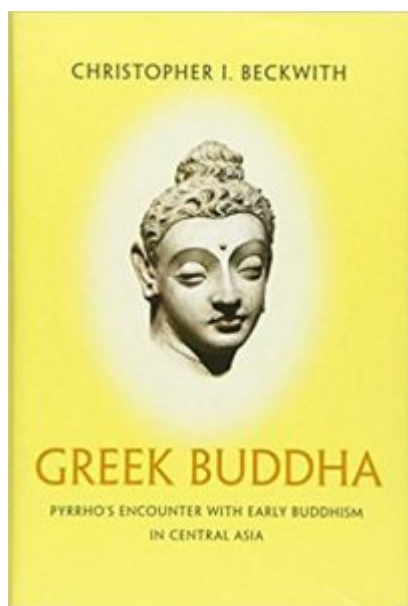
Súčasný svet sa môže cez prizmu neskorších Marcuseho prác javiť ako nepreniknuteľný technologický a administratívny aparát. Konglomerát expertov, politikov a lobistov tvorí súkolie, ktorého chod občania síce priživujú svojím každodenným konaním, ale na jeho celkovom nasmerovaní majú pramalú účasť. Možno tú účasť v hĺbke duše ani nechcú, uvedomujúc si, že každá alternatíva v sebe nesie riziko straty komfortu a návratu k nedostatku. Za týmto odcudzeným svetom presvitá neistá nádej na zmenu, ktorej sa Marcuse nikdy nevzdal, aj keď ju nedokázal presnejšie pomenovať. Tušil, že možnosti na jej realizáciu tu už sú, inak by sme negatíva súčasného sveta nevníмали ako problém na riešenie, ale ako nevyhnutnosť ľudského osudu.

Mgr. art. Jakub Huba
Katedra reštaurovania na VŠVU
Drotárska 44
81102 Bratislava
E-mail: huba@vsvu.sk

Pyrrhón ako grécky Budha?

Katarína Rajtíková

Rajtíková, K.: Pyrrhón ako grécky Budha? In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.



Beckwith, Christopher, I.: *The Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton University Press, 2015.

Monografia *The Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* prináša do oblasti skúmania dejín filozofie celkom nový vietor. Možno aj vďaka niektorým odvážnym, priam šokujúcim tézam bola označená ako „jedna z najambicióznejších súčasných prác venovaných komparatívnej filozofii“^[1]. Dalo by sa dokonca povedať, že predmetná publikácia predstavuje akýsi protipól voči mainstreamu v súčasných štúdiách dejín antickej filozofie a rovnako tak aj orientalistiky.

Už samotný názov predstavuje istú kontroverziu, najmä ak ide o spojenie „grécky Budha“. Potenciálnemu čitateľovi nemusí byť hneď zrejmé, čo sa za takýmto názvom skutočne skrýva: Prirovnáva sa osobnosť Pyrrhóna v rámci gréckej kultúry analogicky k indickému Budhovi v budhistickej tradícii? Alebo je v tejto práci Pyrrhón ako zástupca gréckeho myslenia chápaný priamo ako súčasť budhistickej tradície? Pôjde tu teda o akúsi komparáciu? Ak áno, naznačuje autor, že tieto dve tradície myslenia (t. j. pyrrhónizmus a budhizmus) majú niečo spoločné, alebo dokonca, že majú doslova *rovnaký základ*?

Možnú odpoveď na otázku týkajúcu sa pôvodu názvu publikácie nemožno *jednoducho* nájsť v úvode ani v predslove a dokonca ani v samotnej prvej kapitole, čo celkovo negatívne ovplyvňuje prvý dojem. Na konci predslovu sa uvádza len to, že nielen jadro Pyrrhónovej filozofie je podobné s učením raného budhizmu, ale dokonca že v oboch systémoch možno nájsť rovnako významné časti a prepojenia (porovnaj s. 21). Autor v týchto dvoch, ako sa bežne verí, nezávislých systémoch, prekvapivo nachádza „rovnakú vnútornú logiku“ (s. 21). Navyše autor neidentifikuje prvky budhického učenia len v Pyrrhónovom učení, ale dokonca tvrdí, že tieto prvky mali vplyv aj na filozofiu Davida Huma (s. 20, s. 146). Napriek uvedenému sa čitateľ dozvedá, že nakoniec nepôjde

o prácu z komparatívnej filozofie: „je dôležité spomenúť, že táto kniha *nie* je komparáciou ničoho“ (ix). Tak o čo v nej ide? A aký obsah napĺňa?

Predmetná publikácia je členená na štyri hlavné kapitoly: prvá kapitola sa venuje Pyrrhónovmu mysleniu, druhá raným formám budhizmu, tretia tzv. *nefritovej joge* (jade yoga)^[2] a nebeskej *dharme*, pojednávajúca o budhistickom myslení na území Indie a Číny^[3]. Štvrtá kapitola nesie honosný názov: *Grécke osvietenstvo: proti čomu argumentovali Budha, Pyrrhón a Hume*. Samotné názvy kapitol však naznačujú, že práca bude mať charakter komparácie až identifikácie, hoci sa Beckwith voči takémuto označeniu vymedzuje.^[4]

Napriek tomu, že predmetná publikácia je po obsahovej stránke mimoriadne plodná, formát tejto recenzie mi dovoľuje predstaviť ju len v obmedzenom rozsahu. Za jadro práce tak považujem Beckwithovo tvrdenie, podľa ktorého je raný pyrrhónizmus, predstavovaný učením a praktikami Pyrrhóna z Elidy a Timóna z Fliuntu, prvým doloženým filozoficko-náboženským systémom, ktorý je aj historicky datovateľný a zároveň jasne rozpoznateľný ako forma budhizmu (s. 61). Stručne povedané, hlavné náuky raného budhizmu a raného pyrrhónizmu sú rovnaké (porovnaj s. 43). Zdôvodnenie autor ponúka prostredníctvom rozsiahlej analýzy kľúčových prvkov pyrrhónizmu a raného budhizmu. Autor tu nachádza podobnosť, dokonca až totožnosť gréckeho pojmu *pragmata* a sanskritského pojmu *dharma* (v pálijskom jazyku *dhamma*), ktoré obe Beckwith prekladá ako *veci etické*. Zdá sa však, že takáto interpretácia plodí viacero problémov, na ktoré upozorňujú aj autori Johnson a Shults^[5]. Jedným z nich je, že pri preklade pojmu *dharma* ako *vecí etických* sa Beckwith neobťažuje zohľadniť aj pojem *dhamma* v pálijskom kánone, hoci sa medzi odborníkmi považuje za historicky starší. Ostáva preto otázkou, prečo autor nepracuje aj s významom pojmu *dhamma*. Otázka sa stáva ešte naliehavejšou, ak zohľadníme Beckwithove vyjadrenia, že objavy, ktoré kniha prináša, sa snažia opierať iba o tzv. *pramenné materiály* („hard data“), čo zdôrazňuje dokonca na viacerých miestach práce (ix, s. 162).

Jednou z chýb je, že Beckwith analyzuje len sanskritský pojem *dharma*, hoci nemožno povedať, že tento pojem je jednoducho len „prekladom“ pálijského *dhamma*. Autori dokonca zdôrazňujú, že slovo *dhamma* je povestné tým, že sa ťažko prekladá^[6]. Analýza pálijskeho významu pojmu *dhamma* v Beckwithovej práci úplne chýba a taktiež chýba aj zdôvodnenie, prečo je to tak.^[7] V súvislosti s absenciou Beckwithovho skúmania pálijského kánonu pri prekladoch pojmov, ako je *dhamma*, potom Johnson a Shults upozorňujú na vážnu skutočnosť: „[a]k neexistujú žiadne metodologické obmedzenia zavádzané na takýto druh interpretačného postupu, ak je povolený pre slová tak všeobecné, ako je *dhamma* (alebo *pragmata*), potom môže byť (daný interpretačný postup, pozn. autora) použitý na podporu takmer akejkolvek interpretácie akéhokolvek textu, a môže priviesť nezlučiteľné texty k blízkemu spojeniu, či až k virtuálnej identite.“^[8] Takýchto chýb možno v predmetnej publikácii nájsť viacero a sú zväčša metodologickej povahy.^[9]

Domnievam sa, že správna interpretácia *dhammy* je preto zásadná pre ďalší postoj recenzenta k publikácii – a najmä jej hodnoteniu. Uvediem preto len zopár potenciálnych kandidátov na možný význam pojmu *dhamma*. Pojem *dhamma* môže znamenať nielen „vec“ vo fyzikálnom význame (čo mimochodom platí aj pre pojem *pragmata*), ale zároveň je to aj jav či fenomén, intencionálny objekt mysle, či označenie samotnej mysle.^[10] Dokonca v pluráli sú *dhammy* označované ako ontologické kategórie reality.^[11] Práve takéto možné významy skôr odporujú Beckwithom favorizovanej etickej interpretácii *dharmy* ako centrálneho prvku buddhizmu. Domnievam sa, že ak autorov postup nie je dostatočne zdôvodnený, potom je ohrozená aj celkovo pre prácu kľúčová interpretácia pyrrhónizmu ako budhizmu. Celá problematika by si však zaslúžila oveľa hlbšiu analýzu.

Okrem štyroch hlavných kapitol práca obsahuje aj Predslov, Epilóg, a tradične Úvod a Záver. Poďakovania sa nachádzajú hneď na začiatku, kde sú vysvetlené aj pravidlá použitej transkripcie a transliterácie primárnych textov a spôsob použitia skratiek. Na konci je kniha doplnená poznámkami,

literatúrou a indexom. Rozsiahlu časť knihy, viac ako 70 strán z celkových 275, tvoria tri kratšie texty označené ako Appendix A, B a C. Prvý z nich, ako priznáva sám autor v poznámke 1 na str. 180, je revidovanou verziou jeho staršieho článku o *Pyrrhónovej logike* [12]. Tu sa venuje vo väčšej miere gréckym zdrojom týkajúcich sa Pyrrhóna, navyše so zreteľom na grécke zdroje odkazujúce na Indiu, a pozornosť obracia aj k textovým materiálom centrálnej Ázie a Číny (str. 180). Appendix B sa venuje otázke, či pyrrhónizmus a budhizmus predsa len nie sú oba pôvodom rýdzo grécke. Autor však v tejto časti danú otázku definitívne nerozhodne, čo považujem za nedostatok tejto časti publikácie. Na druhej strane zdôvodniť takýto postup možno tým, že odpoveď čitateľ nachádza v samotnom jadre práce. Appendix C sa venuje otázke raných textových zdrojov v indickej budhistickej tradícii. Pre úplnosť formálneho opisu knihy treba pochváliť jej bohatý poznámkový aparát a jedenásťstranový zoznam použitej literatúry. Uvádzaná bibliografia podľa môjho názoru nie je vyčerpávajúca, ale pre danú tému tvorí určite viac ako solídny základ.

Na záver si dovoľím niekoľko voľnejších úvah a reflexií. Kniha sa číta pomerne dobre, lebo základné tézy sú formulované zrozumiteľne a jasne. Cieľ knihy a jej ambície však mohli byť vyjadrené aj trochu explicitnejšie, no v tomto smere som nemala vážnejšie výhrady. S kľúčovými pojmami a ich etymologizáciou autor pracuje zväčša dôsledne, hoci sa nájdu aj chyby. Jednou z nich sú problémy so spomínaným pojmom *dharma* (*dhamma*).

Napriek uvedeným slabším stránkam je nutné zdôrazniť, že kniha originálnym spôsobom podáva množstvo čiastkových odpovedí na celé spektrum problémov, a to nielen v centre budhistickej a gréckej tradície, ale aj v čínskom taoizme. Oceňujem, že publikácia tak spája celkovo až tri tradície myslenia (hoci čínska je v úzadí), čo považujem pre čitateľa západnej orientácie za nesmierne podnetné. Titul tak nie je len prácou z komparatívnej filozofie, ale môže poslúžiť aj ako základný prehľad k štúdiu súdobých nábožensko-filozofických učení. Zvedavý čitateľ tak v knihe nájde poučenie aj o brahmanizme či zoroastrizme, ktorým sa autor venuje najmä v druhej kapitole.

Predmetná publikácia je odvážna, provokatívna, hoci – ako som ukázala – vo svojich základoch nie je neotrasiteľná. Myslím, že práve tým však vytvára priestor a podnecuje pre hlbšie preskúmanie problematiky. Výsledky takéhoto skúmania by sa mohli odraziť vo forme nových štúdií či monografií autorov a bádateľov z oblasti antickej filozofie a snád aj orientalistiky. Úprimne verím, že práve práce obhajujúce či aspoň naznačujúce historické ovplyvňovanie Východu a Západu – Beckwithova publikácia je ojedinelým [13] príkladom na ne – budú v budúcnosti predstavovať prelom v prehodnotení europocentrickej paradigmy v súčasnom filozofickom myslení. V tomto kontexte mi dovoľte citovať názor dvoch slovenských bádateľov z oblasti dejín antickej filozofie, s ktorým sa plne stotožňujem: „štúdium antickej filozofie bez znalostí z oblasti orientalistiky nemôže tvoriť základ serióznej historiografie antickej filozofie“. [14] Ambíciu prispieť do takto fundovaného skúmania antiky knihe *The Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* rozhodne nemožno uprieť.

Literatúra

Beckwith, C. I.: *Pyrrho's Logic*. In: *Elenchos*, vol. 32, no. 2, s. 287 – 327.

Johnson, M. R. – Shults, B.: *Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy*. In: *Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2, 2018, s. 1 – 40.

Kalaš, A. – Škvrnda, F.: *Od Zoroastra k Sókratovi: vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (I)*. In: *Filozofia*, roč. 73, číslo 2, 2018, s. 85 – 96.

Kalaš, A.: *Ο Πύρρων Ευδαίμων φιλόσοφος χωρίς αξίες. ΛΕΥΚΩΣΙΑ: ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΥΠΡΟΥ*, 2017.

Williams, P. – Tribe, A.: *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. Praha: ExOriente, 2011.

Poznámky

- [1] Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy. In: *Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2, 2018, s. 1 – 40.
- [2] Nefritová joga je voľný preklad, spojenie „jade yoga“ v slovenčine nemá svoj ekvivalent. Domnievam sa, že autor tu sám používa toto spojenie ako novotvar, pričom ním označuje nápisy vytesané do nefritu pochádzajúce zo 4. st. pred Kr., ktoré podávajú inštrukcie ako dosiahnuť „jogicko-meditatívnu“ kontrolu dychu. Porovnaj Beckwith, C. I.: *The Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, s. 115.
- [3] Tradíciu čínskeho myslenia a čínskej formy budhizmu v tejto recenzii nebudem analyzovať a sústredím sa len na centrálné tradície myslenia z pohľadu Beckwithovej publikácie – grécku a indickú.
- [4] Obvinenie z komparácie vznášajú proti Beckwithovi aj autori M. R. Johnson a B. Shults; viac pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 8 – 9.
- [5] Pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 1 – 40.
- [6] Pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 20.
- [7] Pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 19 – 20.
- [8] Pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 20.
- [9] Pozri: Johnson, M. R. – Shults, B.: Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism?, s. 37.
- [10] Williams, P. – Tribe, A.: *Buddhistické myšlení: úplně uvedení do indické tradice*, s. 75
- [11] Porovnaj Williams, P. – Tribe, A.: *Buddhistické myšlení: úplně uvedení do indické tradice*, s. 95 – 103.
- [12] Porovnaj Beckwith, C. I.: Pyrrho's Logic. In: *Elenchos*, vol. 32, no. 2, s. 287 – 327.
- [13] Zo slovenských bádateľov si dovoľím uviesť A. Kalaša, ktorý sa vo svojej najnovšej práci o skepticizme prikláňa k hypotéze tvorivého ovplyvňovania Východu a Západu (2017, 126 – 141).
- [14] Kalaš, A. – Škvrnda, F.: Od Zoroastra k Sókratovi: vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr., (I). In: *Filozofia*, roč. 73, číslo 2, 2018, s. 86.

Bc. Katarína Rajtíková
Zátareckého 26
Bratislava
831 07
E-mail: katarina.rajtikova@gmail.com

Filozofia oddychu

Jaroslava Vydrová

Vydrová, J.: Filozofia oddychu. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.



J. Pieper: *Volný čas a kult*. Preložil R. Nemec. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity 2017.

Nemecký filozof Josef Pieper je u nás známy najmä vďaka prístupne napísaným textom o stredovekej filozofii, ale aj prostredníctvom uvažovania o filozofovaní, človeku, Bohu, šťastí – a najnovšie vďaka prekladu Rastislava Nemca aj o voľnom čase. Pre filozofiu je to mimoriadne zaujímavá otázka, pretože voľný čas stojí popri, niekedy proti, inokedy v centre toho, čo človek môže – hoci často nedokáže – robiť. Voľný čas by sa tak dal označiť za význačný antropologický pojem či paradigmatickú skúsenosť, ktorá opisuje v jadre práve zmysel spojený s ľudským bytím.

Voľno, pokoj odkazujú na latinské slova *otium* a grécke *scholion*, čo znamená nečinnosť, prázdniny, ktoré nie sú spojené vyslovene s pasivitou, ale ani s nejakým iným druhom nepracovnej činnosti. Čo teda označujeme „voľnom“? Odpoveď sa najsôr ponúka v kontraste so svojím základným protikladom, ktorým je práca. Práca nám vyplňa mnoho času, pohlcuje nás, priam si nás podmaňuje a vytvára z človeka proletára i funkcionára. Totalizuje realitu a nenecháva v nej priestor pre nič iné, alternatívne. Práca premieňa aktivitu na účelovosť a inštrumentalizuje ju, navyše, práca musí byť užitočná, prospešná i ťažká.^[1] Človek sa zároveň stáva čoraz viac vnútorne zrastený s pracovným procesom, čo sa prejavuje tým, ako práca zasahuje do jeho životného priestoru, telesnosti aj do sociálnej sféry. Pracovná iniciatívnosť až „roztekanosť“ v hľadaní neustálej aktivity na jednej strane a na druhej strane namáhavosť, ktorá je s prácou často spojená (pretože námaha zdanlivo predstavuje niečo dobré), neumožňujú zažiť voľný čas, ani preniknúť k tomu, čo vlastne znamená.

Z uvažovania Josefa Piepera vyplýva, že ak je zároveň voľný čas antropologicky centrálnym pojmom, potom predstavuje aj pilier západnej kultúry, je to „základná pointa, okolo ktorej sa všetko točí“ (s. 50). Kde a prečo sa teda voľný čas vytratil?

Treba sa vrátiť k základnému porozumeniu človeka a činnosti, ktorá ešte nie je zastretá činorodosťou. Práve v tomto bode Pieper nadväzuje na Aristotela (*Politika* 8,3), na ktorého potom napája stredovekú koncepciu dvoch umení: *artes liberales* a *artes serviles*. Tie slobodné svoju činnosť venujú samy sebe, nehľadajú účel mimo seba, ktorý by potrebovali nasýtiť. Majú teda zmysel v sebe. „Slobodný v tomto prípade znamená *nebyť* viazaný s nejakou povinnosťou (*Soll*) vyplývajúcou z plnenia funkcie“ (s. 75). Ak však o slobodných umeniach začneme hovoriť ako o duševnej práci, resp. o človeku tohto umenia ako o duševne pracujúcom, dochádza k perverzii voľného času, oddychu, ktorý je len doplnkom práce, jeho odvodeninou.

Konceptuálnym náprotivkom voľného času je podľa Piepera (i ďalších autorov) stres, nuda, ale aj *acedia*. Na prvý pohľad sa určenie acedie spája s pasivitou, nečinnosťou, malátnosťou či nevrlosťou. Spomeňme tu Bovillusovo historické vyobrazenie acedie, ktoré prirovnáva bytie takéhoto človeka k minerálom, kameňom. Podľa Piepera je kľúčové to, že takýto človek sa prejavuje nedostatkom vôle spojeným jednak s nedostatkom voľna, ale aj s nedostatkom odhodlania niečo dokončiť. *Acedia* je únikom – pred sebou a k práci. Vzniká pritom priam „samovražedný pracovný fanatizmus“ (s. 82), ale človek nedokáže veci dotiahnuť ani sa odhodlať k prebratiu zodpovednosti, je slabý a – povedané spolu s Kierkegaardom – nechce byť sám sebou, je so sebou neustále nespokojný. „Protikladom pojmu *acedia* nie je aktívny, pracovitý duch ekonomickej produkcie, ale skôr vnútorná harmónia človeka so svojou vlastnou bytosťou, harmónia so svetom ako celkom, harmónia s Bohom“ (s. 85).

Pieper sa tak vracia k určeniu voľného času, ktorý charakterizuje ako duševný stav. Nemá byť teda vyvážením aktivity, námahy ani práce ako sociálnej funkcie a môžeme sa tak dotknúť jeho pozitívnych prejavov. Voľný čas je o stlmení, utíšení, mlčaní. Ak ustúpim „k sebe“, som schopný vnímať veci, počúvať, kontemplovať, oddychovať, napríklad aj spánkom. Vedieť zaspáť a pokojný spánok nie sú triviálnou fyziologickou potrebou.

Pieper prechádza k záverečnej a preňho aj k najdôležitejšej podmienke voľného času, ktorý sa spája so sviatočnosťou, kultom, oslavou či transcendenciou. A opäť tu môže odkázať na Aristotela (*Etiku Nikomachovu*, X,7), podľa ktorého človek takto žije, „iba pokiaľ má v sebe čosi božské“ (s. 96). Voľný čas je slávnosť, ktorá človeka uvoľňuje, oslobodzuje (od námahy) a vymaňuje z funkčnosti systému – nie je to však len prelomenie každodennosti, ale voľný čas je kultom. „Kult sa má pritom k času asi tak, ako sa má chrám k priestoru“ (s. 117). Je to premieňajúca, svojím spôsobom mimoriadna skúsenosť, vďaka ktorej sa predstavujú každodenné „konštanty“ a „funkcie“ ľudského prežívania smerom k harmónii, primeranému vzťahu k svetu vcelku. A na to odkazuje aj posledná veta Pieperovej knižky: „Aby sa [ľudia ‚narodení pre prácu‘] z úzkosti a stresu tohto pracovného sveta posunuli späť do ozajstného stredobodu sveta“ (s. 128).

Pieperov prístup k voľnému času je jednou z možností jeho interpretovania a prežívania spojeného s kultom, ktorú môžu doplniť aj ďalší autori zaoberajúci sa kontemplatívnym prežívaním, ale aj inými druhmi aktivít, ako je napríklad šport (Ortega Y Gasset, Helmuth Plessner, André Scala). Výnimočnosť voľného času tak môže nadobúdať rôzne podoby a Pieperov návrh s nimi môže ísť súbežne. Azda je trochu na škodu, že rozsiahly úvod kardinála Karla Lehmana – ktorý je súčasťou prekladu a ktorý je inak v mnohom aj inštruktážny – predurčuje k určitému druhu čítania Pieperovho textu (i keď je to, samozrejme, jedno z jeho prirodzených čítaní). Pieperov návrh totiž môže nadobudnúť aktualizčné momenty aj v dnešnej dobe – ešte aj iné, než si sám autor v dobe, keď písal text, predsavzal. Práve dnešná doba okrem pracovného vyťaženia čelí aj masívnemu náporu konzumerizmu, ktorý posúva protiklad práca – oddych k novodobej forme devalvácie onoho pracujem, aby som mohol oddychovať.

P o z n á m k y

[1] Spomeňme dve recenzie, ktoré vyšli v časopise *Ostium* a ktoré sa venujú práci a únave: Kuchtová, A.: Upracovaní na smrť. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 3; Karul, R.: O únavách. In: *Ostium*, roč. 2,

2006, č. 4. Oba texty doplňajú túto opačnú stranu voľného času o veľmi zaujímavé dejinné aj aktuálne fenomény.

Jaroslava Vydrová, PhD.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

E-mail: jaroslavavydrova@gmail.com

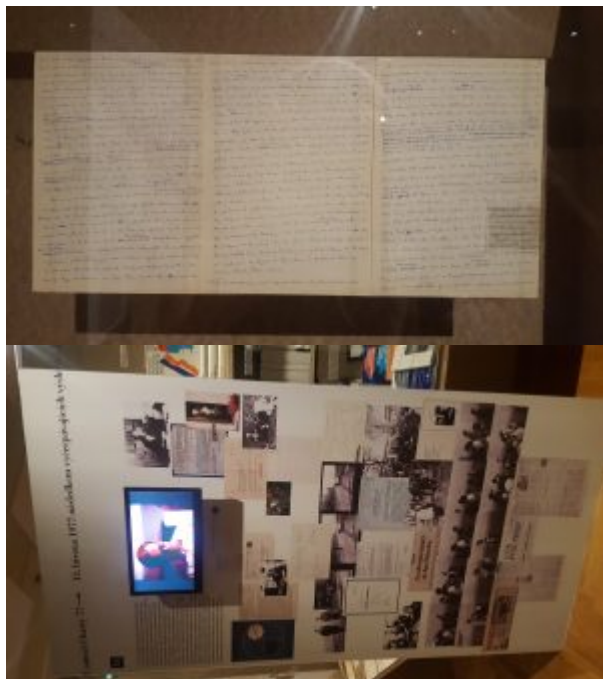
Jan Patočka - filozof, ktorý patrí všetkým

Romana Javorčeková

Javorčeková, R.: Jan Patočka - filozof, ktorý patrí všetkým. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

The Socrates of Prague (dokumentárny film, 17:27 min, režisér Sam Willems, Belgicko 2017).
Filozofovo bytí - a čas (Galerie Věda a umění AV ČR, výstavu organizujú AV ČR a Archiv Jana Patočku pri CTS a prebieha od 29. 11. 2018 do 18. 1. 2019)





28. novembra 2018 sa v Akademickom konferenčnom centre v Prahe konala pražská premiéra filmu *The Socrates of Prague*, ktorý v roku 2017 natočili v Prahe Sam Willems, Jeroen Buntinx, Jo Mannaerts, Nicolas de Warren, Caterina di Fazio a Francesco Tava. Po premiére filmu prebehla diskusia, ktorú viedla Caterina di Fazio z Karlovej univerzity spolu s riaditeľom Archívu Jana Patočku Ivanom Chvatíkom a filozofom a zaťom Jana Patočku Janom Sokolom z Fakulty humanitných štúdií UK. Po skončení debaty nasledovalo otvorenie výstavy *Filosofovo bytí - a čas* v Galérii Veda a umenie Akadémie vied Českej republiky. Obidve udalosti poukazovali na život filozofa Jana Patočku (1907 - 1977) s apelom na jeho vstup do Charty 77 a s cieľom zarezonovať v aktuálnej celospoločenskej situácii. Okrem toho upozorňovali na potrebnú zmenu v súčasnej filozofii ako akademickej činnosti.

Pred projekciou filmu Caterina di Fazio stručne oboznámila prítomných s okolnosťami vzniku filmu, ktorý podporil European Research Council a ktorého hlavným iniciátorom bol americký filozof Nicolas de Warren, ktorý pôsobí v Husserlovom archíve v Lovani a do Prahy prišiel študovať dielo a osobnosť jedného z najznámejších českých filozofov. Pôvod a zameranie autorov filmu vyvolali množstvo prvotných otázok. A to aj preto, že v roku 2017 vznikol jeden dokumentárny film o Janovi Patočkovi s názvom *Jan Patočka: darovať smrť* v českej produkcii. Tento film bolo možné sledovať aj prostredníctvom internetu na stránkach Českej televízie. Tvorcovia filmu *The Socrates of Prague* tak v nadväznosti na nedávne uvedenie filmu režiséra Borisa Jankovca nemali jednoduchú úlohu. Caterina di Fazio vopred upozornila na krátkometrážny charakter filmu a Ivan Chvatík zase upozornil na osobnosť Cateriny di Fazio, ktorá v západných krajinách šíri a aktívne obhajuje myšlienku nevyhnutnosti zjednotenej Európy. Práve to sa neskôr ukázalo ako jeden z kľúčových motívov pri realizácii celého filmu.

Pozornosť tvorcov filmu sa sústredila na udalosť zo dňa 1. 3. 1977, keď sa Jan Patočka stretol s holandským ministrom Maxom van der Stoelom. Ako obrazové memento vo filme slúži fotografia Vincenta Menzela z tohto stretnutia a pripomienka holandského novinára a organizátora stretnutia Dicka Verkijka, že táto udalosť bola zaznamenaná na dvoch médiách - jedno sa stratilo, jedna zvuková nahrávka sa uchovala. V roku 2017 prešlo práve 40 rokov od tejto udalosti a pri tej príležitosti sa konala konferencia v hoteli InterContinental, kde k stretnutiu došlo. Zábery z konferencie sú použité na začiatku filmu. Počas ďalších filmových záberov na najznámejšie pražské scenérie sa divákovi prihovára hlas Nicolasa de Warren. V úvode zaznie otázka, ktorá ho zaujíma: Prečo sa Jan Patočka, filozof, ktorý písal, študoval a prednášal, stal v pokročilom veku činným v politickej oblasti? Patočkovu aktívne pripojenie k Charte 77 v pozícii hovorcu vyjadrovalo jeho

nesúhlas s porušovaním slobôd a práv v Československu, no zároveň predznačovalo nevyhnutné skomplikovanie jeho dôchodkového veku. Nicolas de Warren vo filme, tak ako aj vo svojom živote, začal najskôr pátrať v knihách, čo vystihuje scéna vstupu do jedného z pražských antikvariátov. Odnáša si odtiaľ dve Patočkove knihy. No potom ide do ulíc a na rôznych známych aj menej známych miestach v Prahe sa vo filme stretáva s ľuďmi z bezprostredného okolia Jana Patočku. Akoby týmto prechodom z interiéru knižnice do verejného priestoru dával tušiť, že odpoveď na jeho otázku sa neskryva v knihách, v spisoch, ale v stále živom odkaze tlejúcim v ľuďoch z Patočkovho okolia a v jeho študentoch činných na rôznych miestach. Práve tí sa vo veľkom počte zúčastnili premiéry filmu a otvorenia výstavy, a svojou prítomnosťou a aktívnym zapojením do diskusie naliehavo vyzývali mladú generáciu na čerpanie z Patočkovho odkazu.

Jan Sokol, Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Dick Verkijk, Václav Bělohradský – to sú ľudia, ktorí vo filme vytvárajú obraz českého filozofa túžiaceho premeniť svoje myšlienky na činy. Jeho osobnostné črty sa vyjavujú prostredníctvom ich slov, spomienok, prítomnosťou na miestach, kde sa Patočka pohyboval a kde zanechal svoju stopu. Václav Bělohradský označuje Patočkov spôsob prednášok za „inšpirovanú meditáciu“, Pavel Kouba a Jan Sokol upozorňujú na jeho ústrednú tému „Európy“ v 70. rokoch, Dick Verkijk hovorí o jeho podlomenom zdraví, no napriek tomu nesmiernom odhodlaní, snahe zmeniť dejiny a Ivan Chvatík okrem iného o jeho dôraze na kritický rozum a nápade nahrávať bytové semináre na magnetofónové pásky. Ich rozprávanie voľne nadväzuje na film *Jan Patočka: darovať smrť*, v ktorom sa takisto objavili a kde zohrali podobnú úlohu. Rozhovory dopĺňajú autentické filmové záznamy z pražských ulíc z obdobia okupácie Československa vojskami Varšavskej zmluvy v roku 1968, ale aj zábery z pražských miest v súčasnosti.

Na rozdiel od pohnutých rokov sa snímané ulice hlavného mesta v súčasnosti vyznačujú poriadkom a pokojom. Možno práve takto chceli tvorcovia filmu sprostredkovať svoj názor, že dnes sú veci predsa len iné, lepšie a Patočkov boj za ľudské práva a slobodu nebol márný. Polemizujú s tým však slová Václava Bělohradského, ktorý vo filme tvrdí, že Patočkov odkaz sa im nepodarilo celkom uchopiť či dokončiť, hovorí: „niečo sme nezvládli“. V tomto duchu pokračovala aj diskusia po skončení filmu. Najproblematickejšími sa v nej ukázali pojmy „legitimita“ a „legalita“, ich obhájenie v minulom politickom režime, ale aj dnes. Viackrát sa prítomní vrátili k Patočkovmu pojmu „starosť o dušu“. Pavel Kouba sa vo filme vyjadruje, že filozof by mal byť viac politickým, a tak si to predstavoval a napokon aj zrealizoval Jan Patočka. Počas diskusie mnohí pocítili ako nevyhnutnú zmenu práve v obrátení súčasnej filozofie smerom k verejnému priestoru.

Ku koncu filmu sa objavuje séria scén, ktorá je veľmi originálna a tento film výrazne odlišuje od českého filmu o Janovi Patočkovi z rovnakého obdobia a zároveň s ním vedie pomyslený dialóg. Zábery na hrajúce sláčikové kvarteto sa striedajú so zábermi na skupinu mladých ľudí z rôznych kútov sveta, ktorí živo diskutujú o Janovi Patočkovi za okrúhlym stolom pri pive a víne. Čo predstavuje Patočkova obeť, ak možno hovoriť o „obeti“, čo znamená byť disidentom, aké možnosti na vyjadrenie názoru poskytuje dnešný svet – to sú hlavné témy ich rozhovoru. Diskusia je spontánna, sprevádzaná rôznymi emóciami. Klasická hudba pripomína Patočkovu obľubu tohto umenia, no napriek tomu odhodlanie obhajovať tých, ktorí vnímali hudbu úplne inak. Veď práve zatknutie mladých umelcov z hudobnej skupiny *The Plastic People of the Univers* v ňom vyvolalo potrebu politicky sa angažovať, čo presne popisuje film *Jan Patočka: darovať smrť*. Tvorcovia filmu si určite nevybrali sláčikové kvarteto ako súčasť filmu náhodne, ide o *Kvarteto Martinů*, ktoré vzniklo v roku 1976, členovia sa zúčastnili súťaže Pražská jar a patria k svetovej kvartetovej špičke. Časť filmu Borisa Jankovca je venovaná priebehu pohrebu Jana Patočku, ktorý sprevádzal zvuk helikoptéry lietajúcej nad hlavami zúčastnených a zvuk motoriek zámerne krúžiacich po okruhu neďaleko cintorína. Vo filme *The Socrates of Prague* znie klasická hudba počas toho, ako Jan Patočka ožíva v mladej generácii rôznych národností. To len potvrdzuje jeho osobnostnú črtu vyzdvihovanú jeho spolupútnikmi – schopnosť integrovať a spájať rôznych ľudí, ktorá sa prejavuje aj štyri

desaťročia po jeho smrti.

Jedno zo zamyslení pri otvorení výstavy s podtitulom *Jan Patočka na pracoviskách Akademie věd* bol návrat k pojmu „angažovanosť“. Výstava však nepripomína len akademické obdobie Patočkovho života, ale vracia sa k všetkým etapám jeho života a odpovedá na otázku, čo je angažovanosť aj spôsobom harmonického súzvuku myšlienok a činov človeka či súkromného a verejného života. Na veľkom plagáte pri vstupe do výstavnej miestnosti je použitý úryvok z nekrológu Jana Patočku, ktorý napísal Roman Jakobson: „Boli traja českí filozofi svetového významu a mimoriadnej mravnej sily a čistoty: Ján Amos Komenský, Tomáš Garrigue Masaryk, Jan Patočka...“ Pri tomto texte je použitá fotografia Jindřicha Přibíka, ktorý navštevoval Patočkove semináre a ktorý v roku 1971 urobil sériu fotografií Jana Patočku použitých aj v ďalších častiach výstavy. Na plagáte stojí filozof s rukami za chrbtom v plenéri, v prirodzenom prostredí, za ním sa rozprestiera krajina s lúkami, poľami a malým potôčikom. Fotografie sú digitálne kópie autorských pozitívov, ktoré daroval Přibík Patočkovi. Svoje negatívy sa snažil prepašovať počas exilu do zahraničia, ale tie boli spolu s ďalšími vecami na rakúskych hraniciach zhabané a doteraz sa nenašli. Aj to je jeden zo zaujímavých príbehov dotvárajúcich obraz dobovej situácie, ktorý si možno prečítať v sprievodnom texte na jednej zo sklenených tabúl.

Výstava je koncipovaná zväčša chronologicky, hlavným orientačným bodom sa stáva nápis tiahnuci sa panelmi vo vrchnej časti, ktorý informuje o najdôležitejších rokoch v Patočkovom živote vrátane jeho významných pracovných míľnikov. Na plných paneloch sú koláže vytvorené z digitálnych kópií fotografií (členovia rodiny, priatelia, portréty z rôznych životných období, stretnutia atď.), rukopisov, korešpondencie. Za sklenenými tabuľami – výkladmi sa nachádzajú knihy s originálnymi obalmi (v niektorých otvorených knihách možno vidieť Patočkove poznámky), časopisy, v ktorých Patočka publikoval, originály diplomov, listy, poznámky k rôznym prednáškam, ale aj písací stroj či nahrávacie zariadenie. Pri podrobnom prehliadnutí archívnych materiálov vystúpi do popredia množstvo na prvý pohľad skrytých detailov, napr. fotografie hostí z Patočkovho pohrebu vytvorené z videozáznamu policajnej kamery, úryvky z *Rudého práva*, kde možno objaviť text s nadpisom *Kdo je profesor Jan Patočka?*, ale aj rukou napísaný a podpísaný súhlas Jana Patočku s vyhlásením Charty 77 z 1. 1. 1977. V strede panelov, ktoré sú radené do kruhu, je vytvorená miestnosť, akási malá študovňa s Patočkovými portrétmi na stenách, kde si návštevník môže sadnúť do pohodlného kresla a študovať Patočkove texty.

Počas celého obdobia trvania výstavy je možné pozrieť si film *The Socrates of Prague*, ktorý sa premieta na jednej zo stien výstavnej miestnosti. No keďže je v miestnosti viac videoinštalácií so zvukovým záznamom zachytávajúcím dobovú situáciu, nie je možné film vnímať v celej kvalite. Hlas Jana Patočku zo záveru filmu sa tu prelína s inými hlasmi, dokonca s hlasom Karla Kryla. Priestor tak ponúka nové významové možnosti, no určite je potrebné pozrieť si film nerušene. Len tak je totiž možné vnímať zvláštny nepokoj a nesmiernu odhodlanosť, ktoré sa vryjú do diváka (poslucháča) prostredníctvom využitej zvukovej nahrávky. A len tak možno vnímať silu Jana Patočku v oslovení ľudí z rôznych oblastí, národností či profesií.

Foto: The Socrates of Prague (<http://patockamovie.ophen.org/film-making/>) a archív autorky

Mgr. Romana Javorčeková, PhD.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

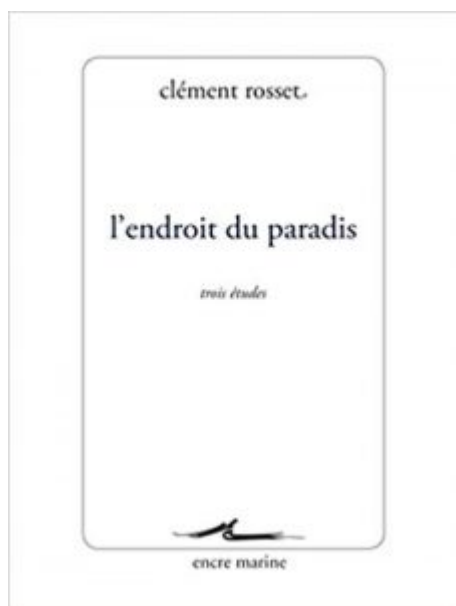
813 64 Bratislava

E-mail: javorcekova.romana@gmail.com

Táto strana raja

Róbert Karul

Karul, R.: Táto strana raja. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.



Clément Rosset: *L'endroit du paradis* (Táto strana raja). Paris: Les Belles Lettres 2018, 62 s.

Útla kniha troch esejistických zamyslení je zrejme posledným dielom Clémenta Rosseta pripraveným do tlače za jeho života (1939 – 2018). Rosset je známy ako autor kníh *Logique du pire* (Logika najhoršieho, 1971) alebo *Le réel et son double* (Realita a jej dvojník, 1976). V tejto knižke sa podujíma preskúmať „radosť zo života, z jestvovania“.

Radosť žiť je podľa autora nezávislá od udalostí, je bez vonkajšej príčiny a je akousi substanciou, ktorej nezáleží na svojich akcenciách. Radosť žiť je radosť každodenná, všedná. No upresnenie odpovede na otázku, čo je radosť žiť, nevedeli priniesť ani najväčší filozofi. Ich odpovede, čiže pojmy, ktoré ponúkli, len inak vyjadrili nezodpovedanú otázku. Najbližšie by mohla byť formulácia, ktorá by nebola cudzia André Comte-Sponvillovi: Zdrojom radosti je jestvovanie samo. A zbavenie života je tým najhorším zlom. Ale aj teraz, bezpochyby, chýba upresnenie prečo a ako? Dokonca požadovať vysvetlenie takejto samozrejmej veci sa zdá absurdným. Tam, kde zlyháva filozofia, môže ponúknuť náčrt odpovede poézia. Rosset ho nachádza v Homérovom opise Achillovho štítu. Na Achillovom štíte, prinajmenšom na jeho časti, sa ponúka opis mierového stavu a s ním spojeného šťastia bez (epochálnych) udalostí. Šťastia každodenného života, hoci sa na štíte nachádzajú aj nejaké násilné epizódy, ale aj to patrí k životu. Tento opis akoby zastavoval čas, ktorý sa v naratívnom zvyšku textu odvíja s činmi. Možno sú zastavené scény opisu napokon tiež v pohybe, ale aby rozprávali nie príbeh hrdinských a výnimočných činov, so zásahmi bohov, ale skutočného života, života ľudí s jeho mikro-udalosťami či lepšie pseudo-udalosťami, a na tejto scéne sú bohovia neprítomní. Takže charakteristická vlastnosť tejto nehybnosti času je, že všetko, čo nevidíme na obraze, ale iba hádame v pozadí, toto dianie bez udalostí, má vlastne zaistené *trvanie*. Realita je plná pohybu, keď sa zdanlivo nič nemení; milenci ostávajú spolu a jar trvá. „Čas je nehybný obraz pohyblivej skutočnosti“ (s. 37).

Šťastie je ľudské. Na štíte sú momenty veselosti, evokujúce raj, ale nie raj zászvetia, evokujú pozemský raj. Rossetova knižka je o *tejto* strane raja. „Temer všetky stavy duše a všetky situácie života sa vyznačujú momentom šťastia. ... Aj bohovia sami by mohli mať chuť tráviť dlhé letné večery ležiac natiahnutí v bárke“ (Nietzsche, s. 22). Marcel Conche hovorí o štíte podobne, hoci šťastie trochu viac problematizuje: ide na ňom určite o okrášľovanie života, ktoré nás ponúka prejsť inam, ale nie do utopického, oddeleného inam. Okrášľovanie zmyslu reality hovorí, že šťastie je „blízko“ a všetko, čo preň treba, je už tu (s. 23).

Na antických chrámoch medzi 6. a 5. stor. p. n. l. sa často vyskytujú scény troch bájných príbehov: gigantomachie, keď sa Giganti pokúšali zvrhnúť olympských bohov, bitky Grékov s Amazonkami, ktoré sa snažili zotročiť mužské pokolenie, a boja Kentaurov s Lapitmi; opití Kentauri, pololudia-polokone, sa snažili znásilniť manželky Lapitov, bežných ľudí. Všetky tri bájky rozprávajú ten istý príbeh – násilie je vždy nesprávne a len mier je správny a nakoniec sa presadí (s. 26). Vojna má navrch, iste, ale len dovtedy, kým nie je vypudená, nahradená mierom; istý čas môže triumfovať, ale nakoniec podľahne (s. 26). Napoleon mal presvečenie: „Sú len dve sily, ktoré riadia svet. Šablá a duch. Napokon je však šablá vždy porazená duchom“ (s. 27).

Mier nie je radosť zo života, ale umožňuje ju. Aristofanes nechváli mier, ale radosti, ktoré sa k nemu vzťahujú, pozemské dobré (ktoré jasne preferuje v porovnaní s vojenskými víťazstvami). Sám mier nepredstavuje tú „vyrovnanosť a trvalý duševný pokoj...“, ktoré Gréci vedeli vykresliť vo svojej literatúre a sochárstve“ (s. 30). Gréci síce nevymysleli mier, ale objavili cnosť miery, zásadu „ničoho príliš“. Opakom je strata miery, nemiera (*démeseure*), ktorú pranierovali. To, čo sa robí bez uvažovania, pri opustení ciest, ktoré nám odporúča miera a rozumnosť, je predurčené na neúspech a skazu (s. 30). To, čo sa robí s mierou, je diktované rozumom, to, čo je nemierne, nerozumom, ktorý Gréci nazývali *hybris* (s. 31). Je to univerzálna a nielen grécka vášeň, ktorá káže ísť za výsek toho, čo je možné. Rosset vidí spojenie medzi *hybris* a hnevom. Obe hnutia sú aj nepotlačiteľné, aj *príjemné*. Tak o ňom hovorí Homér: keď nám v hrudi stúpa hnev a uvádza človeka do zúrivosti, do slova a do písma človeka vyhadzuje mimo neho – nech je akokoľvek rozumný –, zdá sa nám byť sladší ako med (s. 32). Človek sa oddáva tomuto medu, tak sladkému, že mu odníma úsudok a zmocňuje sa ho bez toho, aby mu mohol vzdorovať. Toto pokušenie je pokušenie „najhorším“. Má mnoho podôb; vojna tým, čo má v sebe, vylieči bláznov (psychiatrické kliniky sa vyprázdňujú) a privodzuje šialenstvo rozumným osobám (s. 33). *Hybris* má však svoju *Nemesis*, trestajúcu bohyňu, ktorá bdie a zastavuje tých, čo činia to, čo je „príliš“.

Akú úlohu plní v radosti života hudba? Hudba nevyjadruje niečo (zo sveta), ale vyjadruje seba samu. Hudba je realita sama osebe, nie je napodobnením reality. Hudba je ako dar. Daruje seba samu, chápanie daru je podobné milosti. City, ktoré prináša hudba, nemajú nič spoločné s citmi, ktoré prináša život. Prináša doposiaľ neznáme afekty, nové stavy duše. Lepšie povedané, jediný nový afekt: hudobný afekt. Aké je potešenie, ktoré prináša hudba, iné ako ostatné potešenia? Všetkým odpovediam akoby chýbalo hlbšie vysvetlenie: zastaví nepokoj, utíši úzkosť, odstráni clivotu, prinesie energiu... (s. 42) Náčrt odpovede Rosset hľadá v báji o Orfeovi. Je to poloboh, ktorý hudbou povoláva ľudí, aby zastavili nepríjemnosti a škriepky a vydali sa do života, pokoja a radosti (s. 43). Prerušuje svojím spevom smútok a všeobecne katastrofu. Orfeus je liečiteľ všetkých nešťastí, ale len dočasný, pokiaľ spieva. Keď sa jeho spev preruší, všetko znova „padá“. Ani tu však – podobne ako vyššie – nevidíme prečo a ako. Hudba neodstraňuje príčinu, len existenciu.

V hudbe sa pozornosť úplne pohlcuje, hudba ruší každú inú starosť o reálne. Hudobná extáza spočíva vo fascinácii niečím, čo sa zaraz dáva ako cudzie, lahostajné, v istom zmysle ireálne, ak prihliadame k tomu, ako sa rozchádza s inou realitou ako svojou vlastnou (s. 52). Zvuk prichádza odinakaľ ako márnوترatnosť či zjavenie a nehovorí o ničom a pre nikoho. Správa je nulová a ten, kto by ju mohol vypočúť, sa vytratil, stratil v anonymnej hlbine (s. 54). Hudobný zvuk je mimo poľa toho, po čom túžievame, mimo túžobného. Muzikálna afekcia ničí všetky (bežné) myšlienky, city a afektívne

reakcie. No jeho pôsobenie nespočíva len v negatívosti: niečo iné je unikať sebe samému, niečo iné je stretnúť iné. Toto iné prichádza ako vlomenie sa reality v surovom stave, bez možnosti priblížiť sa jej prostredníctvom reprezentácie (s. 55) a komentára, ako to bežne robíme.

Aký „účel“ môže mať táto surová realita, táto úplná inakosť vo vzťahu k pokojnému každodennému životu, ktorý je inakosťou len „trochu“, vzdialený od toho, čo žijem, ale na dosah ruky? Ako zosúladiť, ak to vôbec pôjde, prvé dve kapitoly s treťou? A neprejsť hneď k nekaždodennej metafyzike, ktorá ovláda Rossetove hlavné diela? Nie je táto najvyššia realita, najreálnejšia realita, hoci nezakladá transcenciu, vyjadrením transcencie v slovníku imanencie? Nie je nakoniec nevyhnutné – hoci na postoj autora môžeme usudzovať len z priloženia textu o inakosti k textom o radosti života –, aby sa mohol diať pokojný každodenný život, prítomnosť odkazu k tomuto úplne inému, ktoré sa v iných filozofiách volá odlišne, povedzme, Jedno? Nie je „skepticizmus“ prostého života *nevyhnutne* previazaný s „idealizmom“ radikálnej alterity? Iné ako pripomienka hodnoty prostého života, iné ako časť jeho hodnoty. V záverečnom postskripte „Fantázia o stvorení sveta“ sa plotinovské Jedno vyskytne, a tak nám poskytne indíciu navyše.

Mgr. Róbert Karul, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
E-mail: robert.karul@savba.sk

Mycélia dizajnu. Rozhovor s Martinom Franzenom

Jaroslava Vydrová

Vydrová, J.: Mycélia dizajnu. Rozhovor s Martinom Franzenom. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Martin Franzen (1987) pochádza z Bojníc, vyštudoval Školu úžitkového výtvarníctva Josefa Vydru (2002 – 2006) a na Katedre dizajnu VŠVU v Bratislave (2010 – 2016) obhájil diplomovú prácu Transformácia figurálnych motívov. Absolvoval viacero zahraničných pobytov, napríklad na Univerzite Lappland vo Fínsku, v Ateliéri Van Liehout v Holandsku a naposledy na ISI Padang Panjang v Indonézii. V súčasnosti je doktorandom na Katedre dizajnu VŠVU.

Vo svojej práci Transformácia figurálnych motívov, z ktorej v časopise *Ostium* uverejňujeme niektoré vaše diela, sa venujete téme návratu, opakovania určitých figúr a motívov. Vybrali ste si gumové pískacie hračky, ktoré sa opakovane sprítomňujú v aktuálnych kontextoch a nových spracovaniach – prečo práve takýto príklad? Ako ste pri tom postupovali?

Tento výber bol azda náhodný. V jednej starej pivnici som našiel odložené žlté gumové teliatko. Keď som ho začal študovať, uvedomil som si, že svojou modeláciou pripomína to, čo by sme našli v sochárstve verejného priestoru za minulého režimu. Tam sa pre neochotu spracovávať politické námety výtvarníci uchýlili okrem iného i k takejto forme naivnej poetiky či neosobnej modelácie v monumentálnom sochárstve. Táto modelácia si však stále zachovávala sochársku artikuláciu priestorových vzťahov. Hračka by bez problémov obstála i vo väčšej mierke.

Druhým zistením bol paradox, že moderna ako taká síce fungovala v tej dobe iba formou paralelnej kultúry, no pri týchto hračkách si našla cestu i k oficiálnej kultúre. S modernizmom však prišlo mnoho otázok. Napríklad antihistoricizmus, ktorý vytvoril z modernizmu historickú epochu a dokonca pretrvávajúci pedagogický režim, takže som sa rozhodol, že to výtvarne spracujem a pokúsim sa vytvoriť akýsi vizuálny metajazyk. Dôležité bolo niečo, čo by Baudrillard nazval minimálnym rozdielom medzi dvoma pojmami, najmenšia spoločná paradigma. Preto som postupoval digitálne. Keďže pracujem s materiálom, vo výsledku to však väčšinou treba ešte vybrúsiť a nastriekať. Zjednodušene povedané, idei sú skôr orientačné a veľa vecí vzniká v procese.

Zároveň ste sa tým dotkli aj filozoficky zaujímavej témy aury diela. Ako riešite túto otázku?

Domnievam sa, že fenomén aury diela sa v dnešnej atomizovanej dobe objavuje aj prostredníctvom spomienkového optimizmu, ľudia hľadajú nejaké záchytné body.

Ak by som sa odvolal na Benjamina, tak si nemyslím, že množstvom kópií sa devaluje hodnota umeleckého diela alebo invencia tvorcu. Vychádza to nielen z vytvárania fotografickej kópie, ale aj priamo z výrobného procesu v priemyselnej výrobe, kde by otázka originálnej kópie nemala zmysel. Pozitívnym príkladom by mohla byť súčasná kórejská i čínska kinematografia (Kim Ki-duk, Kar-Wai Wong), ktoré znovu objavujú motívy z vlastnej i európskej kultúry. Potom je ešte podľa Benjamina jedinečná hodnota pravého umeleckého diela, ktorá sa zakladá na rituáli. Tým rituálom môže byť aj opakovaná činnosť každodenného života alebo princíp tvorby v podobe akejsi mantry, ktorý môže

plniť posilňujúcu funkciu.

V ďalšej prezentovanej sérii sa zaoberáte zrkadlením. Odraz zdvojuje dielo, ale zároveň ho zobrazuje v inej, oslabenej podobe. Úžitkové dielo je pritom postavené do iného svetla – je určené na pozeranie, dokonca na dvojité sledovanie (pôvodného predmetu aj jeho odrazu) – čo tiež mení aj oslabuje jeho pôvodnú funkciu. Je za týmto prístupom aj váš osobný postoj k (možnostiam) dizajnu?

Keď sa hovorí o dizajne, zväčša si pod týmto pojmom predstavíme niečo, čo má utilitárnu funkciu. Dizajn môže mať ešte ďalšie funkcie, ako napríklad reflexívnu, ktorá narába s pamäťou, a viscerálnu, ktorá narába s vizualitou. Ja sa sústreďujem práve na tieto dve. Zaoberám sa vecovosťou vecí, napríklad stoličky, ktorá nepotrebuje, aby sa na nej sedelo, zároveň však v sebe obsahuje ľudskú proporciu a je reflexiou okolitého kultúrno-spoločenského prostredia. Všetky tieto veci, mám na mysli každodenný život, umenie a dizajn, fungujú ako huby po daždi, sú prepojené mycéliami, zdanlivo neviditeľne pod zemou a fungujú v určitých kontextoch.

Ako ovplyvňuje vašu tvorbu výber materiálu?

V minulosti som mal určitú preferenciu k jednému typu materiálu. Postupne sa to transformovalo v závislosti od situácie, ktorou som sa zaoberal a podľa toho som si vyberal najadekvátnejší materiál. Takže niekedy to bol sklolaminát a inokedy kresba a text na papieri.

Ak sa ešte dotkneme podtitulu vašej práce – čo podľa vás táto serialita, opakovanie hovorí o vizuálnej kultúre?

Chápem to tak, že v našej západnej spoločnosti sa vizualita častokrát spája s kultúrou a s ambíciou originality. A potom je tam serialita, výroba a nejaké remeslo. Tieto dva fenomény sú však prepojené. Dobré je to vidno v spoločnostiach východnej a juhovýchodnej Ázie, kde je kultúra imanentnou súčasťou každodenného života a je zakúšaná aj prostredníctvom seriality. Ak by sme serialitu chápali takto, nemusíme sa báť nejakého vyprázdnenia, ktoré sa s ňou zvykne spájať. No a keďže už sme vo veku štvrtej industriálnej revolúcie, ľudské aktivity sa budú nevyhnutne spájať s reprodukčnými postupmi.

Na čo sa zameriava vaša aktuálna tvorba a popri tom aj teoretický záujem?

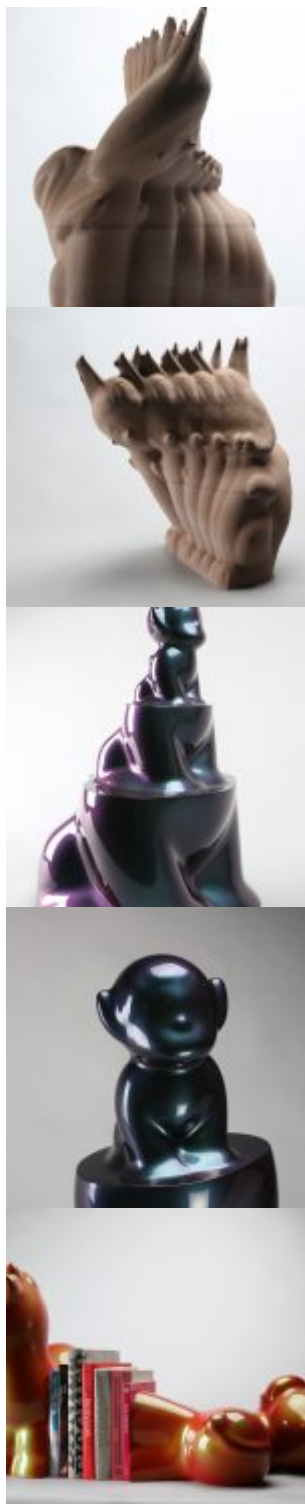
Princíp tvorby a témy sú podobné ako v minulosti, ale keďže je to všetko v procese, tak sa aj ja nechám prekvapiť, čo bude postupne vznikať. Momentálne napríklad pracujem s drevom, ktoré premieňam na drevo. Snažím sa hľadať aj to, čo sa nachádza za vizualitou, takže tieto aktivity môžu mať presah aj v podobe nejakej pedagogickej situácie. Teórii predchádzala skúsenosť so životom na Sumatre a zvykmi miestnych ľudí, určitému organickému prepojeniu každodennosti a kultúry. To budem reflektovať v rámci písania aj tvorby.

Mgr. Jaroslava Vydrová, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
E-mail: jaroslavavydrova@gmail.com

Tri série

Martin Franzen

Franzen, M.: Tri série. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.





Transformácia figurálnych motívov (3, 4, 5, 6)

Princíp opakovania chápem ako antitézu k modernizmu, repetíciou objavujem nediskurzívnosť zobrazovania, sprítomňujem prítomné, podobne ako básnik Raizan: „odtrhnem a zahodím, odtrhnem, zahodím – jarná tráva“.

Materiál: umelé drevo, autolak. Rozmery 65 x 40 x 20 cm.

Zrkadlenie (7, 8, 9)

Práca s rovnomenným názvom narába s princípom odrazu na vodnej hladine a jeho deformáciou, s tým, čo je videné a viditeľné. Kolekcia, ktorá predstavuje štylizovaný svietnik, vázu a lampu odkazuje na barokové zátišia typu vanitas.

Materiál: sklolaminát, autolak. Rozmery 110 x 110 x 60 cm.

Zväčšenina (1, 2)

Je to reakcia na film Michelangela Antonionyhho s rovnomenným názvom. Hlavná postava fotografa Davida Baileyho odfotografuje pár v parku. Neskôr zistí, že na obrázku je znepokojujúca škvrna pripomínajúca mŕtvolu. Zväčšovaním fotografie sa detail zmení na nerozoznatelnú škvrnu. Práca

reaguje na štvrtú industriálnu revolúciu, vzťah človeka a stroja, ktorý sa snaží vyriešiť otázky života technológiou. Podobne ako Nietzsche, ktorý prebúdzal korporalitu, prehodnocujem vzťah človeka a digitálnej technológie.

Materiál: polyuretán. Rozmery 40 x 25 x 25 cm.

Foto – archív autora