

Úvodník

Zelinová Z., Kuchtová A.

Mladá filozofia na Slovensku

Mladá filozofia je názov konferencie, ktorú zvyknú organizovať doktorandi a mladí vedeckí pracovníci na pôde Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied. Tento rok oslavovala svoje pätnáste výročie. Pätnásť rokov v živote človeka predstavuje mílnik otvárajúci cestu k dospelosti. Pre Mladú filozofiu však takéto analógie *ex definitio* neplatia. Mladá filozofia nestarne. Na prvý pohľad sa toto tvrdenie môže javiť ako triviálne konštatovanie vychádzajúce z predpokladu, že konferenciu navštevujú stále noví a noví mladí vedci či aspirujúci akademickí filozofi – jednoducho hérakleitovské *pantha rhei* platí aj v tomto prípade a brehy Filozofického ústavu obmýva vždy iná voda, a tak pomaly všetko plynie. Hérakleitova myšlienka je však silná a nadčasová aj vďaka harmónii protikladov, ktoré sú v nej obsiahnuté – všetko plynie a zároveň je všetko statické a nehybné.

A práve tu si treba položiť otázku, aký je stav mladej filozofie na Slovensku?

Všetko plynie a všetko stojí. Mladá filozofia totiž nie je iba označenie konferencie, je to označenie, ktoré sa vzťahuje predovšetkým na konkrétnu skupinu ľudí. Ide o študentov filozofie, doktorandov či mladých vedeckých pracovníkov. Napriek tomu, že záujem o danú konferenciu sa každoročne zvyšuje (na čo má z časti vplyv aj zvyšujúci sa záujem zo strany zahraničných študentov), podmienky na všeobecné uplatnenie mladých vedcov v odbore sa zhoršujú. Postdoktorandské miesta prakticky neexistujú a jednotlivé katedry sú odkázané na milosť či nemilosť grantových agentúr. Nastáva tak odliv mozgov do zahraničia či radikálna zmena profesijného odboru. Vedomie neistej budúcnosti a strata vnútornej motivácie má neraz vplyv aj na celkový prístup k štúdiu ako takému. Na našej konferencii máme však zvyčajne šťastie a stretávame sa s mladými filozofmi, ktorí sú plne oddaní svojmu výskumu. Hoci výnimky potvrdzujú pravidlo.

Samozrejme, nejde o exkluzívny problém filozofie ako takej. Je to problém, ktorý je úzko prepojený s krízou humanitných vied a s celkovým nastavením či kultúrnym povedomím spoločnosti.

Možno je však problém iba v našich očakávaniach a vo vnútornom vymedzení sa voči tomu, čo – pre nás – v skutočnosti znamená „byť filozof“ a čo znamená „robiť filozofiu“. Veď napokon filozofia vo svojich počiatkoch bola predovšetkým praktickou disciplínou, resp. umením spoznať seba samého a viesť dobrý život. Filozofa nekonštituuje pohodlné akademické kreslo ani perfektné scientometrické štatistiky, ale práve reakcie na zložité životné situácie a okamihy. A v tomto slova zmysle nám – mladým filozofom – nemôže byť slovenské akademické prostredie lepším učiteľom a garantom toho, že máme veľkú šancu sa stať pravými filozofmi.

Úprimná vďaka patrí celej redakcii časopisu *Ostium*, a to za dôveru, ktorú nám prejavila pri zostavovaní tohto čísla, a predovšetkým za možnosť publikovať pozvané a individuálne výstupy z konferencie *Mladá filozofia 2018* aj ďalšie texty mladých slovenských filozofov.

Cover © Linorez „Cirkusový motív“ – Zuzana Hložníková

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1

E-mail: zelinova13@gmail.com

Mgr. Alžbeta Kuchtová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
811 09 Bratislava 1
E-mail: alzbet.kuchtova@gmail.com

Uses of “the Pluriverse”: Cosmos, Interrupted - or the Others of Humanities

Thomas Clément Mercier

Mercier, C. T.: Uses of “the Pluriverse”: Cosmos, Interrupted - or the Others of Humanities. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Uses of “the Pluriverse”: Cosmos, Interrupted - or the Others of Humanities

In this paper, I engage with the motif of “the pluriverse” as it has increasingly been used in the past few years in several strands of critical humanities: science and technology studies (Bruno Latour, Isabelle Stengers), critical geography and political ontology (Mario Blaser), cultural anthropology (Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Eduardo Viveiros de Castro), decolonial thought (Walter Dignolo), and posthuman feminism (Donna Haraway). These various iterations of the figure of the pluriverse constitute a loose network of textual traces, a supposedly new scene for ‘critical humanities’, organized around what is understood as a *pluralistic ontology*. In political terms, the discourse of the pluriverse presents itself as a strategic response to the violence of universalism. It advocates multiversal ethics, pluriversal cosmopolitics based on interspecies and multi-natural kinships, and is more aware of the multiplicity of worlds and world-making practices that make up the post-globalization scene. Based on readings of Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, and Marisol de la Cadena among others, I argue that the notion of pluriversality remains self-contradictory and self-defeating as long as it relies on an *ontological* representation of world/worlds in the form of copresence. Drawing on Derrida’s deconstruction of the concept of world (*cosmos*, *mundus*) in his late writings, I propose to think an exorbitant plurality, before the pluriverse and before being. Beyond ontological pluralism, Derrida’s “infinity of untranslatable worlds” also signifies an irreducible interruption, the end of the world, of any “world-in-common”, thus raising the stakes for the ethical demand towards the other.

Keywords: ontological turn, science studies, decoloniality, ontological anthropology, deconstruction, cosmopolitics, Bruno Latour, Jacques Derrida, Viveiros de Castro, Marisol de la Cadena

“like philosophy and the deconstruction of the philosophical, decolonization is interminable”
— Jacques Derrida[1]

This paper constitutes a brief intervention within an enormous subject - a subject bigger than the world itself. Here I will speak mainly of one word, one single word that has recently made its way into many, many disciplines or sub-disciplines of what we may call “critical humanities” at large. This word is “pluriverse”. What follows, then, is a sort of mapping of the uses of this word - “pluriverse” - in contemporary critical humanities, as well as a short analysis of the theoretical problems I have encountered while researching this literature.

The discourse of pluriversality

The motif of the pluriverse has increasingly been used in the past few years in several strands of critical humanities. Schematically and non-exclusively, these fields are: science and technology studies (Bruno Latour, Isabelle Stengers), critical geography and political ontology (Mario Blaser), cultural anthropology (Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Eduardo Viveiros de Castro),

decolonial thought (Walter Dignolo), and posthuman feminism (Donna Haraway). These various iterations of the figure of the pluriverse constitute a loose, though astonishingly coherent network of textual traces, building up a supposedly new “scene” or new “stage” for the humanities, organized around what is understood as a *pluralistic ontology* or an *ontological pluralism* – and, here, William James, Alfred North Whitehead, and Gilles Deleuze are usually cited as major philosophical influences.[2]

In practical or political terms, the discourse of the pluriverse presents itself as a strategic response to the excess and violence of universalism and Western imperialism. It advocates for a multiversal ethics, a pluriversal cosmopolitics based on interspecies and multinatural kinships, and more aware of the multiplicity of worlds and world-making practices that make up the post-globalization scene. I will explain all this in a moment. First, I would like to draw attention to an interesting phenomenon linked to the conditions of enunciation of the type of literature I am looking at. In all aforementioned iterations, the term “pluriverse” is presented as a conceptual tool meant to regenerate or revitalize the humanities. In the literature that I am mapping here, the paradigm of the pluriverse is explicitly presented as *brand new*: the thinkers of the pluriverse are conscious to perform or to witness a sea change, a major theoretical and practical shift in the very structure of the humanities. I want to insist on this point: all contemporary discourses on the pluriverse are produced through a self-aware performance, which systematically emphasizes their own novelty and the way in which they completely break away from past interpretative models – starting with those attached to European “modernity”. These self-reflexive discussions are systematic and often elaborate. For instance, Bruno Latour and Eduardo Viveiros de Castro offer long and elaborate epistemological reflections involving metadiscursive discussions of the history of philosophy, of anthropology, and of their interrelationship. They strategically position themselves within the contemporary field, describing how they radically break away from past traditions within their discipline. Because they blend the philosophical with the autobiographical, these historiographical discussions on science and theory are always fascinating and revealing.[3]

This metadiscursive tendency goes hand in hand with the affirmation of what has been called “the ontological turn”. [4] In the context of anthropological studies, this turn was more particularly theorized by Arturo Escobar, [5] but all aforementioned authors embrace the necessity to turn to what they call “ontology”. This turn suggests that the logic of the pluriverse will allow accounting for worlds and life-worlds exceeding the narrow scope of European humanities. As can be inferred from my title, I want to draw attention to the notion that the pluriversal discourse concerns not only other humanities (chiefly non-Western, non-European humanities, in particular indigenous knowledges and practices), but also *other-than*-humanities – human and non-human agents or *actants*, objects, animal worlds or what Peruvian anthropologist Marisol de la Cadena calls “earth beings”, [6] or what Latour calls “the humans, the non-humans, and the gods”. [7]

How are we to analyze the textual network that make up this pluriversal “scene”? An easy option would be to consider the disseminal diffusion of this word, “pluriverse”, and the “ontological turn” that goes with it simply as a trend, as a phenomenon of fashion. That would certainly be true, to some extent, and not that surprising. The intellectual field, just like any other, is naturally prone to these forms of “trending” through buzzwords, as long as they can help sell books or secure positions within academia. But, surely, this type of explanation would not be very interesting. First, there is nothing wrong with trending or fashion *per se*. Second, explaining and dismissing a scholarly trend by reducing it to a “phenomenon of fashion” does not in fact explain anything; it does not help understand the novelty or the necessity of what is happening at this very moment. On this subject, I would like to recall what Derrida had to say in 1963, in “Force and signification”, about the so-called “fashion” of structuralism:

To grasp the profound necessity hidden beneath the incontestable phenomenon of fashion, it is

first necessary to operate negatively: the choice of a word is first an ensemble – a structural ensemble, of course – of exclusions. To know why one says “structure” is to know why one no longer wishes to say *eidōs*, “essence”, form, *Gestalt*, “ensemble”, “composition”, “complex”, “construction”, “correlation”, “totality”, “Idea”, “organism”, “state”, “system”, etc. One must understand not only why each of these words showed itself to be insufficient but also why the notion of structure continues to borrow some implicit signification from them and to be inhabited by them.[8]

Let us follow Derrida’s injunction “to operate negatively”. As hinted above, it is not necessary to go very far in order to understand the types of “exclusions” that are performed through the narrative of the pluriverse. In fact it is all there: in the “turn”. Massively and conspicuously, the so-called “ontological turn” presents itself as a reaction against the so-called “linguistic turn”. This reaction involves, of course, a certain homogenization and a mischaracterization of multiple authors or schools of thought that are all put in the same “linguistic” bag. Here I will emphasize the misrepresentation of Jacques Derrida’s thought and of deconstruction, for theoretical and strategic reasons. This emphasis will provide the general orientation of this paper, before I return more explicitly to Derrida and deconstruction in my concluding remarks, wherein I will examine the questions of text and translation in relation to notions such as “cosmos” and “pluriverse”. My claim is that the misrepresentation of Derrida and of “deconstruction” more generally is in fact instrumental to the self-positing of discourses pertaining to the ontological turn. They claim scholarly legitimacy either by ignoring or by mischaracterizing Derrida’s position, and by locating his work within the so-called “linguistic turn”. [9] In excluding or misrepresenting what they call “deconstruction”, the discourses of the pluriverse present themselves as novel – they perform their own novelty and necessity. [10]

Pluriverse and ontology: Cosmopolitical wars

So, what are this novelty and this necessity? The discourse of the pluriverse presents itself as a response to the challenges of the Anthropocene:

Accompanying the explosion of political and scholarly discussions about the Anthropocene has been the explosion of protests coming from worlds – usually labeled indigenous – currently threatened by the possibility of immediate destruction by anthropogenic practices. [11]

Thinkers such as de la Cadena, Blaser, Latour and Viveiros de Castro invite us to consider how the Anthropocene compels us to rethink the apparent separation between humanity and nature. According to the proponents of the ontological turn in anthropology and science studies, the separation between humanity and nature is a chief trait of Western epistemology. Western tradition conceptualizes this separation (humanity/nature) as a division between subject and object, between culture and nature, between the inside (the mind) and the outside (the world’s reality). [12] In Western (European) modern epistemology, there is only *one* world, one nature, and the various practices of scientific or nonscientific knowledge apply themselves to this unique world as from the outside. In this picture, there is only one Nature and there are multiple cultural outlooks on that one Nature. This is what Latour calls, with reference to Philippe Descola’s work, the “mononaturalism” and “multiculturalism” of Western tradition, as reflected in what Latour names “the modern attitude”. [13] This modern attitude is presented as an essentially *epistemological* outlook on Nature, which involves the notion that language is meant to describe a preexisting, transcendent world – with an emphasis on the real as *external* to the human, to the symbolic, and to language in general. In this perspective, Western thought and Eurocentric epistemology (the so-called scientific, modern attitude) was in the position of presenting itself as the only correct attitude towards the World, towards Nature understood as unique and univocal. It is, in fact, an essential trait of the notions of “the universe” and “universality” (*one* world) that the truth expressed about the universe can only be univocal, too. The imposition of this one and only correct attitude (the scientific, European outlook)

has enabled a politics and an epistemic violence that are intrinsically colonialist and imperialist. Universality as an epistemological framework and colonial imperialism go hand in hand.

In contradistinction, new ontological anthropologies and science studies propose to sidestep the shortcomings of European epistemology – and of the “linguistic turn”, which is considered as merely a continuation of it – in order to access directly to other worlds and world-makings understood as divergent “ontologies”. The ontological discourse on the pluriverse thus presents itself as a discourse of pure immanence, an immanent ontology (or ontologies) of the world (or worlds).

It is no longer a matter of comparing cultures against a background of Nature, but of contrasting more and more sharply the ontologies of which just one, ours, uses the schema of mononaturalism and multiculturalism.[\[14\]](#)

In the pluriversal discourse, the Western conception of Nature as one and unique is thus presented as one “cosmology” or “cosmivision” among others. Here, the main idea is that the world and worlds cannot be separated from the cosmology that makes them up: the (undeniable) fact that there exist numerous, incompatible cosmologies would thus entail, *not* that there is one world and various cultural or epistemological outlooks on this world (Nature), but, *on the contrary*, that these various ontologies already testify to the multiplicity or plurality of worlds. The shift, therefore, would be from “epistemology” to “ontology” (or, rather, “ontologies”), which suggests another shift in the meaning of “cosmology”: *cosmologies* should no longer be understood as epistemological “knowings” (descriptive discourses on the world), but as ontological *makings* of world/worlds. As Latour convincingly explains, the separation between ontology and epistemology (and, as we shall see, politics) was in fact an artificial separation implemented by Western modernity – a separation that, actually, was never effective or operational as such. The ontological turn aims to repair this separation and to think the radical inseparability between ontology, epistemology, and politics – for instance in the form of cosmology.

Because this ontological focus on cosmologies implies the pluralization of the cosmos (*cosmoi*) and of discourses on/of the cosmos (cosmologies), it involves taking into account cosmologies as constructed and contingent. This also implies analyzing the modes and the practices of world-building – which Latour or de la Cadena call “worlding”, that is, how various world-ontologies, cosmologies, and metaphysics come into being through world-building practices. This is why anthropology (in a broad sense) is the inevitable tool for this whole undertaking. As Viveiros de Castro puts it: “Anthropology would be thus in a position to furnish the new metaphysics of the ‘Anthropocene’”.[\[15\]](#)

What is at stake, thus, is the new *status* and *function* of what is *still* called “anthropology”. The rethinking of this status and function – especially in relation to “philosophy” and “ontology”, as is usually the case in these sorts of apparent paradigm shifts – is made necessary by the theoretical and epistemological requirements of the “ontological turn”. As paradoxical as it may seem, the new “anthropology” is understood neither as a human discourse, nor as a discourse on the human, on the *anthropos*. On the contrary, it supposes taking into consideration the interconnected agencies of both human and non-human actors, including the agency of so-called “objects”, imaginary beings, or natural forces – all actors and agents (*actants*, to speak like Latour) that became neutralized and deprivileged by the Western epistemology of the modern (scientific) attitude. The discourse of the pluriverse is thus conceived of as “representing, symbolically and materially, the ultimate decentralization of the human”.[\[16\]](#) It presents itself as intrinsically “nonmodern”,[\[17\]](#) or posthuman. In this depiction, language, human language, no longer possesses any privilege. Language is conceived as immediately material, as embodied and embedded in material practices, and – as a material practice – it participates in the ontological networks or assemblages that make up the world or worlds. As Latour writes: “We are now faced with many different practical

metaphysics, many different practical ontologies.”[18]

In this perspective, ontology is always an ontology of the *act*, of the agency of actants, whatever their ontological status (human, non-human, objects, gods and earth beings, etc.). This ontology is therefore conceived of as intrinsically pragmatic and performative. Cosmologies are understood as *performative* worldings, as interconnected *practices*, and their interactions are envisaged under the form of a renewed political ontology:

Political Ontology, as we are using it here, operates on the presumption of divergent worldings constantly coming about through negotiations, enmeshments, crossings, and interruptions. [...] Political Ontology thus simultaneously stands for reworking an imaginary of politics (the pluriverse), for a field of study and intervention (the power-charged terrain of entangled worldings and their dynamics), and for a modality of analysis and critique that is permanently concerned with its own effects as a worlding practice.[19]

Before I explore further the philosophical implications of the shift towards “anthropological ontology”, I would like to say a few words about this notion of “political ontology”. This point concerns the ethico-political questions raised by the so-called “ontological turn”, especially in the form of a “political ontology” of “the pluriverse”. The problem has to do with the question of ontology in relation to political “reality”, or realism: all the discourses discussed here present themselves as returning to realism after the “linguistic turn”, or as forms of “radical realism” or “radical empiricism”. [20] Certainly, the “reality” at stake here is understood as intrinsically constructed and contingent, and as ontologically pluralist. However, the uncritical articulation between realism and ontology comes with problems. [21] To put it in broad terms, it is unclear how the reference to “political ontology” in the above quotation can entirely avoid the risk of essentializing the practices of worldings (“divergent worldings”) that make up worlds-in-common, and thus of conferring ontological solidity to “worlding” as a practice, as an *act* – be it understood as a “performative” act, performed by “actants” through rituals, “trials” (*épreuves*), and “performances”. Certainly, one could argue that what I have just described is in fact the whole point of “the ontological turn” and of “the pluriversal cosmopolitics”: to give ontological solidity and epistemological dignity to discourses (cosmologies) and practices (of world-making) that were until now deprived and discredited by the Western epistemology of the Universal (the modern, scientific attitude). Certainly.

However, this “radical realism” [22] or hyper-pragmatism, because it is grounded in ontological immanence, brings about a lot of ethico-political problems and theoretical difficulties which all have to do with the conflation between the political and the ontological. Let me explain: while the pluriversal logic is mobilized to circumvent the violence of Western epistemology against indigenous practices, the ontological grounding of pluriversal “worldings” imposes an understanding of pragmatics that must, by necessity, conflate, at least provisionally, the “constative” and “performative” dimensions of such “worlding practices”. [23] In this conflation, the “constative” dimension (the “old”, epistemological, Eurocentric representation of the Universe: knowledge as truth-knowing) and the “performative” dimension (“new” practical ontologies: worldings as world-making practices) must run the risk of becoming contaminated by each other – enough, at least, to trouble the conceptual limits of “worlding” as opposed to “knowing” (and thus of the “new” “pluralist ontology” as opposed to traditional Western “epistemology”). The positing of worlding practices in the form of an ontology (or ontologies) cannot *not* risk becoming an epistemological practice of knowing or self-knowing of such practices in essential terms – and, here, we are talking about practices of “worlding”, of “worlding-in-common”, according to rules or laws (*nomos*) that must be *stated* as much as they must be *constructed* or *composed*: in short, they must be *performed*. In other words, claiming to sidestep all the problems related to “language” and “epistemology” by recurring to “ontology” can only result in absolutizing a certain “language” and “epistemology”, thus

blinding ontology to its own epistemic or linguistic (performative) violence. The most immediate consequence is that the ontologization of worlding practices cannot *not* result in essentializing these practices, as well as the performative violence and forceful legitimation of such practices, and thus in erasing otherness and heterogeneity *within* each and every “world”, within each and every “world-in-common” or “community”. What the ontological turn was meant to avoid – the forceful imposition of the transcendence of the world – is in fact repeated by the pluriversal discourse at another level, that of each and every cosmology, each and every “world-making” – understood as effects of commonality constructed within the limits (the *sovereign* limits) of each and every “world”. All this (the world, its violence, its force of law, its *nomos*) comes with the territory. It follows that, in its ontological form, “the pluriverse” cannot fulfill its promise of pluralism. It cannot think its own violence, that is, the performative violence of ontological sovereignty, wherein ontology, epistemology and politics become indistinguishable.

This problem, potentially disastrous in my view, is made particularly apparent by the uncritical recourse to “political ontology” as an operative concept, itself grounded in references to Carl Schmitt and his famous quote from *The Concept of the Political*: “The political world is a pluriverse, not a universe.”^[24] This reference to Schmitt is made by both Marisol de la Cadena and Bruno Latour in a seemingly uncritical manner. One must assume that the justification for decolonial and pluriversal thinkers’ reference to Schmitt is their common critique of “universalism”. As Latour writes:

If this be peace, I must say I prefer war. By war I mean a conflict for which there is no agreed-upon arbiter, a conflict in which what is at stake is precisely what is *common* in the common world to be built. [...] To use Schmitt again: Westerners have not understood themselves as facing on the battlefield an enemy whose victory is possible, just irrational people who have to be corrected. As I have argued elsewhere, Westerners have until now been engaged in *pedagogical wars*. But things have changed of late and our wars are now wars of the worlds, because it’s now the makeup of the cosmos that is at stake. Nothing is off limits, off the table, for dispute.^[25]

I cannot expose here all the theoretical and ethico-political problems that crop up in this reference to Schmitt’s political ontology – some are massive and obvious, others more insidious. In a sense, Latour’s call for a conflictual pluralization of world-making practices does indeed allow for a salutary decentralization of Western imperialism. However, anchoring this pluralizing effort within an ontology remains highly problematic. A good starting point to analyze this problem might be to deconstruct the common and continuous reference, massive and uncritical, to anthropology *as ontology* in all these pluriversal discourses (Schmittian and/or decolonial).

Anthropology and philosophy: “Cosmologies”

In all its iterations, the pluriversal gesture involves a reassessment, in ontological terms, of the relationship between philosophy and anthropology. Indeed, according to Latour, philosophy as ontology is conceived as “the science of being-as-being”, while anthropology is presented as “the science of being-as-*other*”.^[26] In this perspective, anthropology would be the discipline (Latour says “science”) we need in order to grasp divergent ontologies, different worlds, different cosmologies. And, as such, it would be the most potent tool for an effective decolonization of thought. According to Viveiros de Castro, anthropology would thus constitute the discourse of “ontological alterity”^[27] – or, to speak like Patrice Maniglier: “anthropology is the formal ontology of ourselves as variants”.^[28]

What we have here is a conception of alterity as *variant of ourselves*, as other *possibilities*, other potentialities that can be grasped in the form of ontology. Other *possible* worlds, conceived in the form of being, being-possible. It goes without saying that this strictly ontological anchoring of

alterity differs grandly from Derrida's reading of alterity; in the discourse of ontological anthropology, alterity is understood as being reducible to being, and conceived within the framework of a strict ontology, be it a pluralistic ontology or an ontology of virtuality or potentiality (that is, the very bedrock of European philosophy and epistemology).[29] And this is why these anthropological ontologies resist, precisely, deconstruction. The other must be graspable, in her being, in the form of being-present, so that a certain commonality be achieved, even if that is in and through the affirmation of a plurality of worlds or of a "compositionist" cosmopolitics. In Latour's words: "cosmopolitics are up against a somewhat more daunting task: to see how this 'same world' can be slowly *composed*." [30] Certainly, the "composition" that Latour advocates for presupposes the plurality of worlds, the pluriverse - this is what compels him to surround the expression "same world" with scare quotes. But, as you can see, before or after "composition", the pluriverse, the word "pluriverse", becomes precisely what instantiates this commonality, this being-in-common. This signifies that the pluriverse is pluralistic only on the backdrop of a commonality of being, of a "flat ontology", of an anthropology embracing the principle of "the univocity of Being" (usually understood through Deleuze's reading of Scotus)[31] - which anthropologists translate into what they call "parallel ontologies" or "symmetric anthropology". The univocity of being is put forward as the principle of a fundamental symmetry between worlds - what Marisol de la Cadena calls "the ontological copresence" of worlds[32] - a copresence that is *also* envisaged, as we saw, as a potential *conflict between worlds*, and this with reference to both Carl Schmitt and Chantal Mouffe. In fact, ontological antagonism (Schmitt) or agonism (Mouffe) is always-already conceived of as an effect of symmetry: a symmetry between presences, between present worlds, within a "multipolar world". [33] Be it said in passing, this problem also raises the question of immemorial or future worlds: What of non-present worlds? - Not only past or future worlds that exceed the presence of "our" present, and that cannot be thought in the form of "copresence", but also, and above all, worlds that exceed the horizon of *all* presents, worlds that exceed the presence of *any* present? What status for "worlds" that remain ungraspable in the form of being-present? What of those "worlds" apparently irreducible to what one calls "world" in the language of ontology and presence?

Therefore, the question remains to know whether the presupposition of symmetric ontology is not merely wishful thinking, and - perhaps even more problematically - if it is in fact as pluralistic as it claims to be. Here, it seems to me that reflections of Husserlian or Heideggerian types on the phenomenological nature of life-world (*Lebenswelt*), or on the ontological question of being-in-the-world (*In-der-Welt-Sein*), could be useful so that the discussion of cosmology does not fall back into a mere collision of divergent "world views" within the "same world" - a risk which Latour seems to be aware of:

The singular term cosmology, a property of the exact sciences, and the plural term cosmologies, used in a somewhat casual fashion by anthropologists to describe diverse world views, are now converging within an enclosure that has become the new political world, that of contemporary cosmopolitics.[34]

There would be a lot to say about the above quote, and Latour's use of the term "cosmology". *First*, Latour mentions that the term is used in a *casual* fashion by anthropologists, which raises the question of the potential translation of the term from the field of "the exact sciences" to that of anthropology. For that matter, it would be interesting to actually analyze how these discourses of the pluriverse relate (epistemologically, ontologically, or metaphorically) to the prediction of "the many-world theories" such as described by Everett, DeWitt, or Tegmark[35] - but this will be for another essay... *Second*, here Latour seems to admit, in passing, that the perspective of ontological cosmologies indeed amounts to a collision of "world views" - which seems to defeat the whole point of the pluriversal logic and of the ontological turn in general. My conviction is that this difficulty relates, once again, to the preservation of the ontological anchorage of the cosmological: how can

the notion of cosmology, understood as *logos*, as discourse on the world – how can it fully escape the traps of logocentrism such as described by Derrida as one of the most entrenched characteristics of Western thought? This question was anticipated by our analysis of the potential intercontamination between “constative” and “performative” – an intercontamination which threatens all “practical ontology” that *also* presents itself as a theoretical discourse, a knowledge or wisdom, in the form of a *logos*, be it an anthropo-*logy*, a cosmo-*logy* or an onto-*logy*. All these discourses participate in the metaphysics of presence first and foremost because they are ontological claims on the presence of world or worlds, of worlding as world-building practice. Pluralizing presence merely confirms the metaphysics of presence. Here the pluralization of worlds remains captive to the univocity of being and presence. This is why the reference to *logos* – and the logocentrism that goes with it – cannot avoid bringing the pluriversal discourse dangerously close to an “epistemology” in the traditional Western sense of the term, and thus to the anthropocentrism and linguisticism that characterize Western logocentric epistemology. It follows that the recourse to pluriversal cosmopolitics falls back into a mere collision of “world views” – that is, the very thing that was meant to be avoided by recurring to the pluriversal logic: the Western concept of the world.

I say “Western”, because one thing that is in fact never put to question by the ontological discourse on the pluriverse is precisely the Western concept of world, the lexicon of cosmos and cosmology, as it has always been somewhat embedded into an ontological discourse. Pluralizing “cosmos”, pluralizing the Western concept of “the world”, pluralizing “cosmologies”, does not solve the problems that are inherent to this conceptuality. First, this very concept (“world”) has always been somewhat plural and pluralized – it is itself divided, complex, and the locus of immemorial epistemological and ontological battles *within* Western tradition: *cosmos*, *mundus*, world, *Welt*, *monde*, *mundo*, etc. – all these words, which are as many worlds, are never interrogated by the literature I am mapping here.^[36] But we can go as far as saying that for the pluriversal thinkers, the concept of “world”, the *word* “world”, is never considered as problematic *in itself*. It is put forward as a seemingly neutral category of thought and practice. Not only the concept of “world” remains uninterrogated, and with it all the historical, aesthetic, philosophical, theological, and indeed ontological valences it carries; but its *translation*, the possibility of translating “world” from one context to the other, *from one world to the other*, is never considered as problematic either. So much that *world* means *world*, exactly, without remainder and without failure, in every *world* and every ontology in which this term, “world”, or any of its so-called “translations”, would be uttered – and this is the case as much within the framework of Western thought or European philosophy (which is presented as “One” and homogeneous, one homogeneous cosmology among others), as in all non-Western or indigenous cosmologies or cosmovisions.

Here, the crux of the matter lies precisely in the notion of “cosmology”, and how it somewhat undergirds the whole pluriversal ontology. In the pluriversal perspective of a flat ontology or parallel anthropologies, all cosmologies must be understood as relating to the “same” reality in each and every “world” – that is, *not* the same reality in the sense that they would all refer to the “same” world (of course, the pluriversal logic supposes the plurality of worlds), but in the sense that they refer to the “same” referent, the supposed reality of *a discourse on the world*, *for and in its own world* – a discourse that can be identified as such, *as cosmological*, precisely because it is a discourse on the world, a world-making or worlding practice. The worlds (and their afferent cosmologies) must be understood as symmetric, and relatively homogeneous in their own ontological status. It is only on the backdrop of this assumed symmetry and copresence that a meaningful pluriversal ontology can be articulated. In this perspective, pluralizing “cosmologies” does not solve this basic problem: the very idea of cosmology must presuppose a minimal preconception of what “cosmos” is, and of what a discourse on the cosmos, a “cosmology”, might be. As such, the ontological discourse of the pluriverse remains entrapped in a certain representation of the cosmos as self-same, as ipseity (we may call it a “cosmo-onto-ipsology”) – not only a cosmology in the sense

that these anthropologies have established, but, first and foremost, a form of arche-cosmology, an originary preconception or pre-understanding of what the “cosmos” is or supposedly “is”, a *concept* or *pre-concept* on the basis of which various cosmologies can be deciphered and identified as such – as “cosmologies”, as discourses on “the world”, as *worlding* practice. The discourse of “the pluriverse”, despite (or because of) its insistence on plurality, must thus presuppose a notion of “world” as transcendental signified – one that is undergirded by, and embedded in, the “univocity of being”: an ontology, a cosmo-onto-ipsology of “the world” as “being”, as “being-present”, even though it is in a “constructivist” or “compositionist” form. It remains the arche-referent of the pluriverse.

This arche-concept or pre-concept of “world” is of course the European concept of cosmos, or a certain representation of it, which thus becomes the arche-cosmos of all *cosmoi*. In this perspective, the word “pluriverse” runs the risk of becoming a mere postulate, a figure, or a *metaphor* – for instance: in the shape of “a world in which many worlds fit”; or “a world of many worlds”^[37] – which, of course, defeats the point of calling it “a pluriverse” in the language of ontology.

Translation before worlds

The becoming-metaphor of “the pluriverse” thus speaks to the metaphoricity of “world”, and to metaphoricity *tout court*. As already stated, “the pluriverse” is first and foremost a discourse. “Pluriverse” is a trace. It is text, before being “something”, and before “being”. Because it is text, the pluriversal logic always runs the risk of becoming a mere metaphor. However, the ontological turn, because it sidesteps all questions related to language and to the symbolic, is particularly poorly prepared to think through this becoming-metaphor of ontology and of “the world” (or “worlds”) – that is, the metaphorical essence of its own discourse. In effect, whatever ontological or epistemological function it might have, “the pluriverse” is first and foremost a word, a motif; it is a textual device. But the discourse of the pluriverse, embedded as it is in the ontological turn, operates a systematic reduction and a neutralization of discursivity, of its own discourse and language, and, ultimately, of the effects of text and textuality in general. It substitutes for the text a plural ontology, an ontology of *possible* worlds – which obfuscates in the same gesture the textual structure of “the world” and of “the pluriverse” narrative itself. By the same token, the obfuscation of textual matters results in erasing the question of translation, of the violence of translation, thus erasing the violence of the ontological gesture while protecting this ontological gesture against the exorbitant singularity, the inappropriable otherness of what remains, at bottom, untranslatable. In attempting to discard what remains untranslatable in the pluriverse – that is, an exorbitant, non-ontological heterogeneity beyond pluralism – the ontological discourse of the pluriverse reduces the world or worlds to the *possible*, to a variant of ourselves that can be the object of anthropological inquiry. The other is turned into a virtual self-same, a possible version, a virtual “variant” of myself. In doing so, the ontological gesture obfuscates the impossible and the untranslatable – which has seriously problematic implications in ethical, political, and ontological terms.

There is great merit, of course, in attempting to pluralize cosmologies so as to account for non-Western cosmologies. However, as long as this pluralization remains embedded in cosmo-ontology, it is not certain that it does not reproduce the very logic it is meant to sidestep. The representation of worlds put forward by ontological anthropology remains resolutely anthropocentric and logocentric. The ontological gesture implemented by the discourse of the pluriverse is a gesture of self-protection: it protects anthropology, ontology, and ultimately the logos of Western philosophy against the exorbitant impossibility of world or worlds beyond present, human *cosmoi*. It protects itself against an exorbitant heterogeneity before language and before being, before the “world” or “worlds” themselves – an untranslatable heterogeneity that cannot be accounted for by anthropology or ontology, even the most pluralistic of ontologies.

This is why the discourses I have discussed in this paper necessitate the dismissing of

deconstruction, through its misrepresentation as a mere avatar of the “linguistic turn”. In doing so, they strive to reduce Derrida’s thinking of difference as a mere difference between language and the world. For instance, Latour attributes to Derrida the outlandish claim that these two “ontological domains”[38] – “language” and “the world” – were separated at birth, thus implying that “we are forever prisoners of language”. [39] However, heterogeneity, for Derrida, is not between language and the world – which is why the characterization of deconstruction as illustrating the so-called “linguistic turn” is simply false. There is no “prison” of language, quite the opposite. Deconstruction has always targeted linguisticism, precisely. [40] Linguisticism starts with the ignorance of the effects of text, that is, the irreducible heterogeneity of differential traces. [41] Heterogeneity is before language: heterogeneity before being and before the world “itself”. It supposes a radical interruption dividing and traversing epistemologies and ontologies “as such”, before and beyond their position and separation as distinct fields or practices. *Différance* as self-interruption is that which enjoins to translate experience, while making all experience – the “as such” of experience, so to say – an experience of impossible translation: cosmos, interrupted. Self-interruption is what demands translation, by making translation possible as impossible: that is, a non-negative impossibility as condition for translating worlds. But the singularity of the other remains as such, as otherly, and exceeds any and all representation of the world or worlds – be it that of another world. Otherness interrupts the world and worlds: it supposes the experience of this very interruption, before and beyond the world, any world. Derrida thus points to a radical interruption preceding and exceeding cosmos and cosmologies, preceding language and being itself. This is why translation is before the world, before ontology, before being. [42] And this is what Derrida means by “*plus d’une langue*” [43]: not only the plurality of languages and the correlated necessity to translate, but also the experience of an exorbitant heterogeneity and plurality before ontology, one which cannot be simply translated into the language of being.

Yet, Derrida strives to think untranslatability in a non-negative manner, as what propels the desire and the necessity to translate.

This untranslatability would no longer be a hermetic limit, the impenetrable opacity of a screen, but, on the contrary, an incitement [*provocation*] to translation – already a commitment to translate within the experience of the untranslatable *as such*. To apprehend the untranslatable, to apprehend it *as such* [...] is therefore already a trial [*épreuve*], the first trial of the call to translate. [44]

It is on the backdrop of this non-ontologizable experience of interruptiveness and untranslatability that an experience of world or worlds, of worldliness – as well as any experience in general as *experience of the other* (which we could call, with a wink to Latour, Derrida’s “radical empiricism”) – becomes possible:

In other words, what imposes itself here is the question of the horizon of expectation, that is, the question of an experience without a horizon of expectation: relation to the future [*avenir*], to the other, to the event – and to death, beyond any horizon of expectation, that is to say, beyond any possible world, beyond any world that is a priori possible as such. [...]

And yet there is “world” [*Et pourtant il y a du “monde”*]. Ultimately, this infinite alterity, this infinite irreducibility of an incommensurable distance, this absolute incommensurability doesn’t stop things from happening [*que quelque chose arrive*]: speaking to one another, waging wars, dreaming of peace, being overwhelmed by compassion. To the contrary: this alterity, this impossibility is the condition for them to happen. There is an infinity of untranslatable worlds and this untranslatability is the condition for the arrival [*arrivée*] of one for the other. [45]

References

- BASILE, Jonathan: The New Novelty: Corralation as Quarantine in Speculative Realism and New Materialism. In: *Derrida Today*, Vol. 11, 2018, No. 2, pp. 211-229.
- BLASER, Mario and DE LA CADENA, Marisol: Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: DE LA CADENA, Marisol and BLASER, Mario (eds.): *A World of Many Worlds*. Durham and London: Duke University Press 2018, pp. 1-22.
- CASTAÑO, Héctor: A Worldless Flesh: Derrida, Merleau-Ponty and the Body in Transcultural Perspective. In: *Parallax*, Vol. 25, 2019, No. 1.
- COHEN, Jeffrey Jerome: The Ontological Turn. In: BRAIDOTTI, Rosi and HLAVAJOVA, Maria (eds.): *Posthuman Glossary*. London and New York: Bloomsbury 2018, pp. 304-306.
- DE LA CADENA, Marisol: *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press 2015.
- DE LA CADENA, Marisol: Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". In: *Cultural Anthropology*, Vol. 25, 2010, No. 2, pp. 334-370.
- DERRIDA, Jacques: *Writing and Difference*. Transl. Alan Bass. London and New York: Routledge 1978.
- DERRIDA, Jacques: *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press 1988.
- DERRIDA, Jacques: Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut. In: *Cahiers Intersignes*, Vol. 13, 1998, pp. 221-265.
- DERRIDA, Jacques. *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1*. Transl. Jan Plug. Stanford: Stanford University Press 2002.
- DERRIDA, Jacques: Deconstruction and the Other. In: KEARNEY, Richard (ed.): *Debates in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press 2004, pp. 139-156.
- DERRIDA, Jacques: *Paper Machine*. Transl. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press 2005.
- DERRIDA, Jacques: *The Beast and the Sovereign*, Vol. II. Transl. Geoffrey Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press 2011.
- ESCOBAR, Arturo: The "Ontological Turn" in Social Theory. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 32, 2007, No. 1, pp. 106-111.
- FERRANDO, Francesca: Multiverse. In: BRAIDOTTI, Rosi and HLAVAJOVA, Maria (eds.): *Posthuman Glossary*. London and New York: Bloomsbury 2018, pp. 266-268.
- FISCHER, Michael: The Lightness of Existence and the Origami of "French" Anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and Their So-Called Ontological Turn. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4, 2014, No. 1, pp. 331-355.
- LATOUR, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Transl. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press 1993.
- LATOUR, Bruno: *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge and London: Harvard University Press 1999, especially pp. 1-23.
- LATOUR, Bruno: Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. In: *Common Knowledge*, Vol. 10, 2004, No. 3, pp. 450-462.
- LATOUR, Bruno: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press 2005.
- LATOUR, Bruno: *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Transl. Catherine Porter. Cambridge and London: Harvard University Press 2013.
- LATOUR, Bruno: Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence. In: *Social Studies of Science*, Vol. 43, 2013, No. 2, pp. 287-301.
- MOUFFE, Chantal: *On the Political*. London and New York: Routledge 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cannibal Metaphysics*. Transl. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Publishing 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. In: *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 33, 2015, No. 1, pp. 2-17.

SAUNDERS, Simon, BARRETT, Jonathan, KENT, Adrian, and WALLACE, David (eds.): *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*. Oxford: Oxford University Press 2010.

VITALE, Francesco: *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Transl. Mauro Senatore. Albany: SUNY Press 2018.

Notes

[1] DERRIDA, Jacques. *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1*. Transl. Jan Plug. Stanford: Stanford University Press 2002, p. 103.

[2] On Deleuze and Guattari's pluralistic ontology and its potential for multiversal thought, see VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cannibal Metaphysics*. Transl. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Publishing 2014, especially pp. 49-63 and 97-106. On the notions of "pluralistic ontology" and "ontological pluralism", see VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Who Is Afraid of the Ontological Wolf?: Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate*. In: *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 33, 2015, No. 1, pp. 2-17. On Bruno Latour's interpretation of William James's "radical empiricism" and "ontological pluralism", see LATOUR, Bruno: *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Transl. Catherine Porter. Cambridge and London: Harvard University Press 2013. See also LATOUR, Bruno: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press 2005, p. 116: "Such a multiplicity does not mean that scientists don't know what they are doing and that everything is just fiction, but rather that science studies has been able to pry apart exactly what the ready-made notion of 'natural objective matters of fact' had conflated too fast, namely reality, unity, and indisputability. When you look for the first, you do not get automatically the two others. And this has nothing to do with the 'interpretive flexibility' allowed by 'multiple points of views' taken on the 'same' thing. It is the thing itself that has been allowed to be deployed as multiple and thus allowed to be grasped through different viewpoints, before being possibly unified in some later stage depending on the abilities of the collective to unify them. There are simply more agencies in the pluriverse, to use William James's expression, than philosophers and scientists thought possible." In the literature I'm looking at in this paper, the terms "multiverse" and "pluriverse" are often used interchangeably.

[3] See for instance: LATOUR, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Transl. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press 1993; LATOUR, Bruno: *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge and London: Harvard University Press 1999, especially pp. 1-23; LATOUR, Bruno: *Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence*. In: *Social Studies of Science*, Vol. 43, 2013, No. 2, pp. 287-301; VIVEIROS DE CASTRO: *Cannibal Metaphysics*, op. cit., especially 97-106; VIVEIROS DE CASTRO: *Who Is Afraid of the Ontological Wolf?*, op. cit.

[4] On this "nebulous" notion, see for instance COHEN, Jeffrey Jerome: *The Ontological Turn*. In: BRAIDOTTI, Rosi and HLAVAJOVA, Maria (eds.): *Posthuman Glossary*. London and New York: Bloomsbury 2018, pp. 304-306, 306: "The ontological turn is, admittedly, a rather nebulous term -

and perhaps its strength lies in its vagueness. With its emphasis on a non-human-centred cosmos, however, this turn (or veering) offers an essential catalyst to posthuman environs.” For a critique of the ontological turn in anthropology and science studies, see FISCHER, Michael: *The Lightness of Existence and the Origami of “French” Anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and Their So-Called Ontological Turn*. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4, 2014, No. 1, pp. 331-355.

[5] ESCOBAR, Arturo: *The “Ontological Turn” in Social Theory*. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 32, 2007, No. 1, pp. 106-111.

[6] DE LA CADENA, Marisol: *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press 2015.

[7] LATOUR: *Pandora’s Hope*, op. cit., p. 18.

[8] DERRIDA, Jacques: *Writing and Difference*. Transl. Alan Bass. London and New York: Routledge 1978, pp. 379-380.

[9] I’ll give just one example of such mischaracterization. Systematically, Latour’s implicit or explicit references to Derrida and deconstruction are limited to gross caricatures. For instance: “Yes, we have lost the world. Yes, we are forever prisoners of language. No, we will never regain certainty. No, we will never get beyond our biases. Yes, we will forever be stuck within our own selfish standpoint. Bravo! Encore! The prisoners are now gagging even those who ask them to look out their cell windows; they will ‘deconstruct’, as they say – which means destroy in slow motion – anyone who reminds them that there was a time when they were free and when their language bore a connection with the world.” LATOUR, *Pandora’s Hope*, op. cit., p. 8. The same type of reading may be found in *We Have Never Been Modern*, op. cit., p. 90. To my knowledge, Latour has not yet provided any detailed or organized critique of “deconstruction” beside these passing references, which do not even include quotations from the incriminated texts. Whatever the worth of this strategy, it makes discussion difficult. It would be interesting to analyze Latour’s recourse to reductive and violent caricatures when it comes to what he calls “deconstructionism” or “the deconstructionists” in general. In a sense, this violence speaks for itself, and perhaps for what Latour would call his own “ontology” – an ontology that also supposes a certain strategy, and involves a certain “style”: an ethics and a politics of discussion, scholarship, and pedagogy. It will be apparent to the reader that what I am trying to do in the present paper is quite different... We are different, after all, and I hope there is room for everyone in these worlds – even though such cohabitation is made possible only on the backdrop of absolute bad faith, misunderstanding, unintelligibility or untranslatability.

[10] This argument mimics one made by Jonathan Basile about New Materialism and Speculative Realism. See BASILE, Jonathan: *The New Novelty: Corralation as Quarantine in Speculative Realism and New Materialism*. In: *Derrida Today*, Vol. 11, 2018, No. 2, pp. 211-229. The present paper is indebted to Jonathan’s scholarship and friendship.

[11] BLASER, Mario and DE LA CADENA, Marisol: *Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds*. In: DE LA CADENA, Marisol and BLASER, Mario (eds.): *A World of Many Worlds*. Durham and London: Duke University Press 2018, pp. 1-22, 1.

[12] See LATOUR: *Pandora’s Hope*, op. cit.

[13] LATOUR: *Biography of an Inquiry*, op. cit., p. 299.

[14] *Ibid.*

[15] VIVEIROS DE CASTRO: *Who Is Afraid of the Ontological Wolf?*, op. cit., p. 7.

[16] FERRANDO, Francesca: *Multiverse*. In: BRAIDOTTI, Rosi and HLAVAJOVA, Maria (eds.): *Posthuman Glossary*. London and New York: Bloomsbury 2018, pp. 266-268, 266.

[17] LATOUR: *Pandora’s Hope*, op. cit., p. 21.

[18] *Ibid.*, p. 287.

[19] BLASER and DE LA CADENA: *Pluriverse*, op. cit., p. 6.

[20] See for instance LATOUR: *We Have Never Been Modern*, op. cit.; LATOUR: *Pandora’s Hope*, op. cit.; and LATOUR: *An Inquiry into Modes of Existence*, op. cit., p. 236.

- [21] Compare with Derrida's non-ontological realism: "the deconstruction of logocentrism and linguisticism and economism (the 'own' and home, the *oikos* of the same), etc., as well as the affirmation of the impossible, have always come forward in the name of the real, of the irreducible reality of the real - not the real as an attribute of the *thing* (*res*), objective, present, sense-able or intelligible, but the real as a coming or event of the other, where it resists all reappropriation, even ana-onto-phenomenological appropriation. The real is this not negative im-possible, this im-possible coming or invention of the event, the thinking of which is not an onto-phenomenology. What this is about is a thinking of the event (singularity of the other, in its coming that cannot be anticipated, *hic et nunc*) that resists being reappropriated by an ontology or a phenomenology of presence as such. I attempt to dissociate the concept of event and the value of presence. It is not easy but I try to demonstrate this necessity, like that of thinking the event without being. In this sense, nothing is more 'realist' than deconstruction. It is what or who comes along [*arrive*]." DERRIDA, Jacques: *Paper Machine*. Transl. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press 2005, p. 96.
- [22] LATOUR. *Pandora's Hope*, op. cit., p. 4.
- [23] On the necessary intercontamination between performative and constative, see for instance DERRIDA, Jacques: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press 1988.
- [24] Quoted in DE LA CADENA, Marisol: Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". In: *Cultural Anthropology*, Vol. 25, 2010, No. 2, pp. 334-370, 341.
- [25] LATOUR, Bruno: Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. In: *Common Knowledge*, Vol. 10, 2004, No. 3, pp. 450-462, 455.
- [26] LATOUR: *Biography of an Inquiry*, op. cit., p. 299.
- [27] VIVEIROS DE CASTRO: Who Is Afraid of the Ontological Wolf?, op. cit., p. 7.
- [28] Quoted in *ibid*.
- [29] For an account of the onto-teleology of virtuality and actuality (*dynamis* and *energeia*), and a deconstructive reading of the logic of possibility and potentiality, see MERCIER, Thomas Clément: We Have Tasted the Powers of the Age to Come: Thinking the Force of the Event - from *Dynamis* to *Puissance*. In: *Oxford Literary Review*, Vol. 40, 2018, No. 1.
- [30] LATOUR: Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?, op. cit., p. 457.
- [31] On Deleuze's "univocity of being" and De Landa's "flat ontology", see for instance VIVEIROS DE CASTRO: *Cannibal Metaphysics*, op. cit., pp. 105-106; see also ESCOBAR: The "Ontological Turn" in Social Theory, op. cit.
- [32] DE LA CADENA: Indigenous Cosmopolitics in the Andes, op. cit., p. 361.
- [33] See for instance MOUFFE, Chantal: *On the Political*. London and New York: Routledge 2005.
- [34] LATOUR: *Biography of an Inquiry*, op. cit., p. 299.
- [35] See for instance SAUNDERS, Simon, BARRETT, Jonathan, KENT, Adrian, and WALLACE, David (eds.): *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*. Oxford: Oxford University Press 2010.
- [36] For a deconstruction of world, worlding, and worldliness, see DERRIDA, Jacques: *The Beast and the Sovereign*, Vol. II. Transl. Geoffrey Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press 2011. See also DERRIDA, Jacques: Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut. In: *Cahiers Intersignes*, Vol. 13, 1998, pp. 221-265, 242-250.
- [37] BLASER and DE LA CADENA: Pluriverse, op. cit., pp. 4 and 15.
- [38] LATOUR. *Pandora's Hope*, op. cit., p. 24.
- [39] *Ibid.*, p. 8.
- [40] DERRIDA, Jacques: Deconstruction and the Other. In: KEARNEY, Richard (ed.): *Debates in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press 2004, pp. 139-156, 154: "It is totally false to suggest that deconstruction is a suspension of reference. Deconstruction is always deeply concerned with the *other* of language. I never cease to be surprised by critics who see my work as a declaration that there is nothing beyond language, that we are imprisoned in language; it is, in fact, saying the exact opposite. The critique of logocentrism is above all else the search for the *other* and the *other of language*. Every week I receive critical commentaries and studies on deconstruction which operate on the assumption that what they call 'poststructuralism' amounts to saying that

there is nothing beyond language, that we are submerged in words - and other stupidities of the sort. Certainly, deconstruction tries to show that the question of reference is much more complex and problematic than traditional theories supposed. It even asks whether our term *reference* is entirely adequate for designating the *other*: The other, which is beyond language and which summons language, is perhaps not a 'referent' in the normal sense which linguists have attached to this term. But to distance oneself thus from the habitual structure of reference, to challenge or complicate our common assumptions about it, does not amount to saying that there is nothing beyond language."

[41] See Derrida's unpublished 1975-1976 seminar *La vie la mort*, wherein Derrida examines the textual character of François Jacob's scientific discourse and sciences in general. Quoted in VITALE, Francesco: *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Transl. Mauro Senatore. Albany: SUNY Press 2018, p. 110: "The activity of the scientist, science, the text of genetic science as a whole are determined as products of their object, if you will, products of the life they are studying, textual products of the text they are translating or deciphering or whose procedures of deciphering they are deciphering. And this, which appears as a limit to objectivity, is also - by virtue of the structural law according to which a message can only be translated by the very products of its own translation - the condition of scientificity, in this domain, of the effectuation of science and all the sciences. It is on this condition that the translation or decipherment (a decipherment that is neither objective, in the classical sense of this term, nor subjective, nor a hermeneutic of meaning or an unveiling of truth) it is on this condition that intra-textual decipherment is possible in this textual science without extra-textual reference." And p. 106: "Naturally, this textual self-reference, this closure onto itself of the text that refers only to text has nothing tautological or autistic about it. On the contrary. It is because alterity is irreducible here that there is only text, it is because no term, no element here has any self-sufficiency nor even any effect that does not refer to the other and never to itself that there is text; and it is because the so-called text cannot close onto itself that there is only text, and that the so called 'general' text (an obviously dangerous and merely polemical expression) is neither a set nor a totality: it can neither comprehend itself nor be comprehended. But it can be written and read, which is something else." In future publications, I will examine how Derrida's deconstruction of scientific discourse differs from Latour's account of scientificity, and notably from what he calls "radical empiricism" or "circulating reference" (*Pandora's Hope*, op. cit., p. 24). Latour defines "the circulation of reference" as what takes us "from one ontological status to the next" (p. 122). This intra-ontological concept of reference, which entertains a distinction between "good" and "bad" transcendence within ontological immanence (*An Inquiry into Modes of Existence*, op. cit., p. 162), is oddly conservative, and in fact less pluralistic than Latour claims it to be. By contrast, for Derrida, the radical experiences of text and translation cannot and should not be reduced to intra-ontological circulation. They precede and exceed what Latour calls "good" or "small transcendence", and disrupt the distinction between "bad" and "good transcendence" - that is, the very foundation of Latour's *epistemology*, itself enmeshed with morality and politics: all that which remains, in Latour's ontology, profoundly epistemological in the traditional (Western) sense of the term.

[42] On translation, worlds, and embodiment, see CASTAÑO, Héctor: A Worldless Flesh: Derrida, Merleau-Ponty and the Body in Transcultural Perspective. In: *Parallax*, Vol. 25, 2019, No. 1.

[43] DERRIDA: Fidélité à plus d'un, op. cit., 253.

[44] Ibid., p. 224. My translation.

[45] Ibid., pp. 246-247. My translation.

Thomas Clément MERCIER, PhD.

CEFRES/ Charles University

Na Florenci 3

110 00 Prague 1

Czech Republic

E-mail: thomas.clement.mercier@gmail.com

Úzkosť ako kolektívna základná nálada (Grundstimmung) novoveku

Beatrix Susanne Lepis

Lepis, B. S.: Úzkosť ako kolektívna základná nálada (*Grundstimmung*) novoveku. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Anxiety as a collective ground-mood of modernity

Moods play a major role in Heidegger's thought, as they open up the world to Dasein and permeate its entire existence, its possibilities of action, its very access to the world. In recent years, much attention has been devoted to Heidegger's concept of moods which has been adapted for various political, social or even psychological questions. However, this attention is usually directed at Heidegger's early concepts of anxiety and boredom; later accounts of attunement - his epochal moods - remain almost completely neglected, likely because these seem to hold much less 'practical' potential, as Heidegger's focus progressively shifts from Dasein to Being. By analysing one particular epochal mood - anxiety as hinted at in the 1936 Schelling-Lecture - I attempt to show that, first, the so-called epochal moods can be interpreted as collective moods that have a real, practical impact on society as a whole; and second, they are deeply entwined with Heidegger's radical critique of modernity that he developed in his later thought, and thus possibly possess a strong socio-critical potential that deserves further attention.

Keywords: Heidegger, Attunement, Epochal moods, Anxiety

Úvod

Heideggerov koncept naladenosti získal v posledných rokoch pomerne veľkú pozornosť, a to predovšetkým vďaka jeho potenciálu pre riešenie rôznych politicko-filozofických, sociálno-filozofických či dokonca psychologických otázok, ktoré ďaleko prekračujú Heideggerove vlastné intencie.[1] Doterajšia pozornosť sa však poväčšine zameriava na Heideggerove rané koncepty úzkosti a nudy, zatiaľ čo jeho neskoršia teória naladenosti - takzvané epochálne nálady - ostáva prevažne prehliadaná.[2] Tento nezáujem by mohol okrem iného súvisieť s pomerne abstraktným charakterom epochálnych nálad. Mnohé interpretácie raných konceptov nálad vyzdvihujú skutočnosť, že Heidegger nálady zobrazuje ako niečo, čo je konštitutívne pre prístup človeka k svetu a nevyhnutné pre jeho porozumenie svetu. Práve tento aspekt sa však v neskorších konceptoch nálad, aspoň na prvý pohľad, takmer úplne vytráca, keďže Heidegger od tridsiatych rokov postupne obracia svoju pozornosť od Dasein k bytiu ako takému.[3] Kým v raných prácach zobrazuje nálady ako ahistorické a viazané na Dasein a jeho bytie-vo-svete, naladenosť vníma neskôr hlavne z perspektívy dejín bytia (*Seinsgeschichte*). Neusiluje sa už o analýzu Dasein a jeho každodennej existencie. Nálady teraz chápe v prvom rade v kontexte vzťahu človeka k dejinnému bytiu[4] a z tohto uhla pohľadu analyzuje rôzne základné nálady (*Grundstimmungen*), ktoré, podľa neho, prevládali v jednotlivých epochách dejín bytia.[5] Práve zameranie na koncept dejín bytia, ktorý je sám osebe komplexný a problematický, pravdepodobne vzbudzuje zdanie, že Heideggerova neskoršia teória nálad je nadmieru abstraktná a že nemá v kontexte súčasných problémov čo ponúknuť.

V tomto príspevku sa analýzou jednej epochálnej nálady - úzkosti, ako ju Heidegger naznačuje vo

svojej prvej prednáške k Schellingovi z roku 1936[6] - pokúsim ukázať, že tieto nálady v sebe napriek prvotnému zdaniu ukrývajú *praktický* aspekt. Konkrétne chcem vyzdvihnúť dva body: po prvé, že epochálne nálady môžu byť interpretované ako kolektívne nálady, ktoré majú reálne, praktické konzekvencie pre spoločnosť ako celok; a po druhé, že sú hlboko previazané s Heideggerovou radikálnou kritikou modernity, ktorá je charakteristická predovšetkým pre jeho neskoré myslenie, a teda môžu mať silný spoločensko-kritický potenciál, ktorý si zasluhuje ďalšiu pozornosť.

Z takto stanoveného cieľa už vyplýva, že zámerom článku nie je striktne historicko-filozofická interpretácia epochálnej nálady úzkosti, keďže Heideggerovi samozrejme nejde o takpovediac *praktický* potenciál tejto nálady. V rámci analýzy úzkosti preto vyzdvihnem aspekty, ktoré pre Heideggera zohrávajú nanajvýš vedľajšiu úlohu, a naopak, preňho kľúčové aspekty ostanú v úzadí. Najvýraznejšie sa to prejaví pri probléme bytia, ktorému sa budem venovať iba do tej miery, ako je nevyhnutné pre objasnenie nálady úzkosti.

Úzkosť v Heideggerovej prvej prednáške k Schellingovi

Na úvod treba spomenúť istú terminologickú zvláštnosť Heideggerovho prvého prednáškového cyklu k Schellingovi. Heidegger sa v ňom do hĺbky zaoberá Schellingovým textom *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, a hoci skúmanie spisu využíva pre rozvíjanie vlastných konceptov, silne sa drží Schellingovho postupu, jeho pojmov a obrazov, a len na niekoľkých miestach sa od neho jasne dištančuje a používa vlastný slovník. Terminológia prednáškového cyklu je teda pre Heideggera atypická, vo väčšine prípadov je však možné priradiť Schellingove pojmy na základe kontextu k Heideggerovým konceptom.[7]

Táto atypickosť sa ukazuje aj pri základnom určení konceptu úzkosti. Nálada úzkosti v prednáškovom cykle totiž pramení zo zásadného rozporu v ľudskej bytnosti (*Wesen*). Nadväzujúc na Schellingovu definíciu slobody,[8] Heidegger bytnosť človeka opakovane opisuje ako *schopnosť k dobru a k zlu*. Človek *nemá* túto schopnosť ako jednu medzi mnohými, ale naopak, byť človekom znamená *byť* touto schopnosťou.[9] Z toho vyplýva, že človek ako taký nie je ani zlý, ani dobrý, ale takpovediac nerozhodnutý. Stav nerozhodnutosti však má skôr hypotetický charakter, keďže Heidegger zdôrazňuje, že pokiaľ človek reálne *je*, vždy už musí byť rozhodnutý buď pre dobro, alebo pre zlo.[10] Ponúka sa však otázka, čo toto rozhodnutie v Heideggerovom chápaní vôbec znamená. Je jasné, že nejde o mravnú povahu človeka, keďže dobro a zlo pre Heideggera nepredstavujú morálne, ale *ontologické* kategórie. Detailná interpretácia Heideggerovho chápania dobra a zla a spôsobu, akým ich prispôsobuje vlastnému filozofickému zámeru, by prekračovala rámec tejto štúdie. Možno však stručne zhrnúť, že bytostne súvisia so vzťahom človeka k bytiu. Heidegger v prednáškovom cykle bytie nazýva temným, neracionálnym základom, v ktorom korenia všetky jestvujúcna a od ktorého všetky jestvujúcna závisia.[11] Koncept *dobra* označuje otvorenosť človeka voči tomuto *temnému základu*, teda voči bytiu a jeho dávajúco-odťahujúcemu, ničotnému charakteru. Koncept *zla* na druhej strane označuje presný opak: uzavretosť voči *temnému základu*, inými slovami, zabudnutosť bytia (*Seinsvergessenheit*).[12] Z rozporu medzi týmito dvoma základnými možnosťami ľudského bytia, zakotvenými v bytnosti človeka, vyrastá nálada úzkosti. Na tomto mieste možno poznamenať, že sa tu ukazuje istá štrukturálna podobnosť s konceptom úzkosti z *Bytia a času*. Úzkosť v oboch prípadoch súvisí s fundamentálnymi možnosťami človeka, kým však pri ranom koncepte úzkosti išlo o rozhodnutie medzi autenticitou a neautenticitou, v roku 1936 ide o rozhodnutie medzi možnosťami dobra a zla.

Podobnosť sa objavuje aj pri určení dôvodu a objektu úzkosti. Heidegger v prednáškovom cykle, rovnako ako v *Bytí a čase*, odlišuje úzkosť od bežného strachu. Kým strach je obavou pred niečím konkrétnym - napríklad pred nejakou vecou, či aktom - a obavou o špecifický aspekt života, úzkosť nie je viazaná na nijaké konkrétne okolnosti vo svete. Úzkosť je podľa Heideggera „metafyzickou nevyhnutnosťou a nemá nič spoločné s drobnými súženiami ustráchanosti a plachosti

jednotlivca“[13]. Nepredstavuje iba pocit, ktorý sa človeka zmocňuje na základe vonkajších okolností, ale hlboko zakorenenú *životnú úzkosť (Lebensangst)*, ktorá preniká naskrz celou ľudskou existenciou a ktorá človeka stavia pred jeho najvlastnejšie možnosti: pred dobro a zlo, pred možnosť otvorenosti a uzavretosti voči temnému základu, a tým aj pred temný základ samotný.[14] Tento náhľad, ktorý nálada úzkosti otvára, sa však pre človeka takmer nedá vydržať. Heidegger zachádza tak ďaleko, že úzkosť označuje za „predpoklad ľudskej veľkosti“[15] a toho, kto sa odváži ju prestať, nazýva *hrdinom*. Tento zriedkavý výkon, ku ktorému sa dopracujú iba nemnohí,[16] znamená *rozhodnutie pre dobro*, zatiaľ čo únik pred úzkosťou, ku ktorému sa človek väčšinou uchýľuje, predstavuje *rozhodnutie pre zlo*. Dá sa preto povedať, že tak, ako bežným, každodenným dôsledkom úzkosti v *Bytí a čase* bol úpadok do takzvaného *Man*,[17] tak je v prednáškovom cykle každodenným dôsledkom úzkosti únik do zla. A práve dôsledky úzkosti sú pre zámer tohto článku kľúčové, keďže v nich spočíva hľadaný praktický potenciál epochálnych nálad. V ďalšom texte sa preto budem sústrediť na analýzu týchto dôsledkov, to znamená na analýzu *zla ako úniku pred úzkosťou*.

Ako bolo vyššie naznačené, zlo v zásade znamená zabudnutosť bytia, uzavretosť voči bytiu a jeho dávajúco-odťahujúcemu charakteru. Avšak čo to reálne znamená v kontexte prednášky k Schellingovi? Ako sa prejavuje toto ontologické zlo? Heidegger preň v prednáške nachádza pomerne silné slová. Zlo je opisované ako „revolta proti prapodstate“[18], „tyrania ego-mánie [Selbstsucht] nad celkom“[19] či „zvrátenie počiatocnej vôle“.[20] Táto *revolta* umožňuje sebaumocnenie človeka k *nadvláde* nad celkom jestvujúcna, teda nad svetom, vo svojej podstate je však deštruktívna a v konečnom dôsledku nevyhnutne vedie k „rozvratu jestvujúcna“.[21] Z týchto farbistých opisov je zrejmé, že *únik* pred úzkosťou je tentoraz podstatne dramatickejší, než v *Bytí a čase*. Citované opisy ukazujú, že zlo, ako ho Heidegger vníma v roku 1936, má aktívny, ba dokonca *agresívny* charakter. Nie je jednoducho tichým únikom pred úzkosťou a snahou zabudnúť na ňu. Heideggerovo vykreslenie naznačuje skôr povstanie, pokus vzdorovať tvárou v tvár tomu, čo v ňom vyvoláva úzkosť a čo v nej je zároveň odhalené – temnému základu, bytiu.[22] Napriek živému jazyku však toto vykreslenie ostáva abstraktné a vágne. Vynára sa otázka, v čom ono *povstanie* vlastne spočíva. Heidegger naznačuje odpoveď, keď zlo nazýva aj pokusom človeka „byť Absolútnom samotným“[23] a „tyrani[ou] ego-mánie nad celkom“[24]. Človek v úpadku do zla popiera *temný základ* ako to, v čom korení všetko jestvujúcno, a ustanovuje *seba samého* ako absolútny základ jestvujúcna. Namiesto toho, aby uznal vlastnú konečnosť a podmienenosť, povyšuje sa v úniku do zla na nepodmienenú bytosť a z tejto pozície požaduje absolútnu kontrolu nad všetkým jestvujúcnom. V prednáškovom cykle dokonca možno nájsť príklad tohto povstania, a to v koncepte novovekej „vôle k systému“, [25] ktorému Heidegger venuje pomerne veľký priestor. Veľmi detailne opisuje vznik tejto *vôle k systému*, postupujúc od prvých matematických systémov až po ich najvyššiu formu vytvorenú nemeckými idealistami.[26] V tomto kontexte treba vyzdvihnúť, že Heidegger v prednáškovom cykle používa pojem *systém* ako synonymum k pojmu *svetonázor (Weltansicht)*. Týmto nemyslí len nejaký druh názoru na svet či nazerania sveta. Pojmom *svetonázor*, respektíve *systém*, označuje „určitým spôsobom zamerané a uchopené otváranie sveta“.[27] Každý systém ponúka istý prístup k svetu, pričom sa tieto prístupy líšia v závislosti od perspektívy daného systému. To znamená, že systém rozhodujúcim spôsobom ovplyvňuje vzťah človeka k svetu okolo neho, a tým, ako sa ukáže, aj jeho chápanie vlastného miesta vo svete a jeho vzťah k sebe samému.

Novoveké systémy, ako Heidegger ukazuje, sú budované na princípe *racionality*, sú založené na jasnosti ega, vedomia, *ja*. Heidegger ich spája s novovekým oslobodením sa človeka k sebe samému, ktoré vedie k „tvorcovskému [schöpferisch] dobytíu a ovládnutiu a prebudovaniu jestvujúcna vo všetkých oblastiach ľudskej existencie“.[28] Na to, aby toto oslobodenie bolo možné, sa musí celok jestvujúcna stať fundamentálne ovládnuteľným, musí človeku byť k *dispozícii (zur Verfügung stehen)*. Presne toto umožňuje *vôľa k systému*, rozvrhujúca celok jestvujúcna ako jasný, priehľadný *systém*. Pre nepoznatelný, neovládnuteľný, *temný základ* v týchto systémoch neexistuje miesto.[29] Ak systém sám je fundamentálne *racionálny*, nemôže obsahovať nič, čo by prekračovalo ľudské

porozumenie a vymykalo sa tak ľudskej kontrole.

Zaznievajú tu náznaky Heideggerovej neskoršej kritiky modernity. Práve takto Heidegger väčšinou opisuje obraz sveta novoveku: Svet ako usporiadaný, organizovaný a racionálny, svet, v ktorom sa nemôže udiat nič radikálne *iné*, kde žiadna *radikálna odlišnosť* nemôže otriasť pohodlnou istotou transparentného systému všetkých jestvujúcien.[30] V prednáškovom cykle k Schellingovi Heidegger vidí toto bezpečie či skôr zdanie bezpečia, získané tým, že sa všetko, čo by ho mohlo ohroziť, stáva *nemysliteľným*. Rebelujúci človek, povyšujúci seba samého na základ všetkého jestvujúcna, istotu svojho myslenia robí „súdnym dvorom, ktorý rozhoduje, čo môže byť a nemôže byť, ba dokonca: čo *bytie* vôbec znamená“.[31] Inými slovami, ak sa svet chápe ako fundamentálne poznateľný a racionálny, čokoľvek, čo *nezodpovedá* týmto kritériám – ako napríklad *temný základ* –, nemôže byť súčasťou systému (*svetonázoru*). A ak sa systém nechápe iba ako teoretický konštrukt, ale ako to, čo človeku vôbec otvára a sprístupňuje svet, potom má takéto vylúčenie ďalekosiahle dôsledky: Čo nie je súčasťou systému, nie je súčasťou sveta. Čo nemožno zaradiť do systému, to sa javí ako nezmysel, ne-problém, ako omyl nezasluhujúci si pozornosť. Touto cestou človek získava istú *dominanciu* nad celkom jestvujúcna, a práve v tomto zmysle sa sám javí ako základ všetkého jestvujúcna. Toto seba povýšenie človeka je potom *vzbura, povstanie* – inak povedané, *zlo*.

Stále však ostáva nejasné, prečo mu Heidegger pripisuje tak jednoznačne deštruktívny charakter.[32] Odpoveď na túto otázku súvisí s tým, že vyššie opísaná dominancia je vo svojej podstate sebaklamom. Človek podľa Heideggera nie je *naozaj* základom všetkého jestvujúcna, čo znamená, že ako nadvláde nad jestvujúcnom, tak aj istote, ktorú človek vďaka nej získava, chýba pevný základ. Podstatný je aj základný impulz, ktorý vôbec vedie k získaniu tejto nadvlády. Seba povýšenie človeka a z toho vyplývajúci svetonázor sú totiž v prvom rade pokusom uniknúť úzkosti a na to, aby *Lebensangst*, životná úzkosť, ostala potlačená, sa musí tento sebaklam neustále udržiavať. A jediný spôsob, ktorým sa táto iluzórna nadvláda dokáže udržať, spočíva podľa Heideggera v nekonečnom sebastupňovaní, v nekonečnom úsilí o viac a viac kontroly. Heidegger pri opise tohto úsilia opäť používa živý obrazný jazyk a nazýva ho „hľadom ego-mánie“, ktorý sa vo svojej „nenásytosti byť všetkým“ napokon „rozpadáva do ničotnosti“.[33] Toto úsilie nikdy nemôže zastať a už vôbec nie dosiahnuť svoj cieľ: Bez ohľadu na to, ako ďaleko pokročí, nemôže dosiahnuť skutočné bezpečie a skutočnú dominanciu, pretože je postavené na ilúzii. Je deštruktívnym, obsesívnym snažením, poháňaným túžbou uniknúť životnej úzkosti, ktoré v konečnom dôsledku vedie k rozvratu všetkého jestvujúcna.

No ak je zlo natoľko deštruktívne, potom by sa dala položiť otázka, prečo ho človek v prvom rade volí. Prečo je alternatíva úniku pred úzkosťou podľa Heideggera tak ťažko znesiteľná, že toho, kto úzkosť dokáže prestať, nazýva *hrdinom*? Pre zodpovedanie tejto otázky je dôležité, že sa v Heideggerovom myslení nezvykne vyskytovať neutrálny bod začiatku. V tomto prípade to znamená, že stav nerozhodnutosti človeka existuje iba ako *možnosť*. V *skutočnosti* nikdy neexistuje moment, v ktorom nerozhodnutý človek stojí pred dobrom a zlom ako základnými možnosťami svojej existencie a teoreticky sa zamýšľa, či zvolí dobro a či zlo. Ide presne o to, že toto rozhodnutie vždy už bolo učené, že človek vždy už *je* vrhnutý do sveta, vždy už *je* upadnutý (*Verfallen*) do zla a celý jeho svetonázor, jeho prístup k svetu a k sebe samému sa nesie v mode tohto úpadku.[34] Novoveký človek vždy už uniká úzkosti prostredníctvom svetonázoru, v ktorom sám vystupuje ako základ všetkého jestvujúcna a v ktorom sa celok jestvujúcna javí ako zásadne poznateľný a ovládnuteľný. Autonómiu, moc a istotu, ktoré z jeho svetonázoru plynú, si však môže udržať len vtedy, ak daný svetonázor nechápe ako výsledok *rozhodnutia*. Ak by novoveký človek videl vlastný svetonázor ako *možnosť*, videl by alternatívu tejto možnosti, a teda aj skutočnosť, že sám nie je základom všetkého jestvujúcna a že jeho svetonázor je založený na sebaklame a túžbe uniknúť úzkosti. Je zjavné, že toto poznanie, tento náhľad do vlastnej bytnosti a vlastných bytostných možností, by pre človeka mal katastrofálne následky. Zoči-voči úzkosti by sa zrútil nielen jeho zvyčajný obraz sveta, ale aj jeho

obraz seba samého ako autonómnej, sebaurčujúcej bytosti. Všetko jeho konanie by sa odrazu javilo ako ničotné, jeho zvyčajný vzťah k jestvujúcnu a k sebe samému by sa razom rozpadol a človek by tak stratil akýkoľvek záchytný bod.[35]

Cieľom úniku do zla je prekryť úzkosť a to, čo odhaľuje – čím je práve, paradoxne, iluzórnosť svetonázoru, ktorý sa človek snaží udržať. Vychádza tu najavo zvláštna cirkularita. Svetonázor plynúci zo zla ako fundamentálnej ľudskej možnosti je v istom zmysle *dôvodom* úzkosti, keďže práve tento svetonázor – a z neho prameniaci vzťah človeka k svetu, k jestvujúcnu a k sebe samému – je v úzkosti ohrozený. Zároveň je však aj *reakciou* na úzkosť, keďže bez úzkosti by neexistoval úpadok do zla.[36]

Súčasne sa ukazuje aj čosi iné: že skúmanie tohto svetonázoru takpovediac *zvonku*, z neutrálnej, teoretickej pozície, ho nezachytáva verne. Stáva sa zrejším, že z perspektívy *insidera*, teda niekoho, kto tento svetonázor má, daný svetonázor vyzerá úplne inak než z neutrálneho vonkajšieho náhľadu. Pretože z perspektívy *insidera* sa nejaví ako únik, pokus o potlačenie úzkosti. Nejaví sa ani len ako *rozhodnutie*. Cieľom úniku je prekryť úzkosť a to, čo odhaľuje, a aby to fungovalo, musí aj *pôvod* svetonázoru upadnúť do zabudnutia. Ničivá dynamika dominancie, ktorú Heidegger opisuje, nie je viditeľná takpovediac *zvnútra*. Z perspektívy *insidera* sa vyššie zmienené nekonečné, sebastravujúce úsilie o kontrolu poháňané úzkosťou javí ako progres, ako racionálny prístup k svetu, vedený snahou o poznanie a jasnosť, podporujúci sebaurčenie, slobodu a istotu.[37] Ukazuje sa, že zlo sa insiderovi nielenže nejaví ako niečo deštruktívne, ale že sa dokonca javí ako niečo výrazne pozitívne a vzácne, čo treba uchovať a o čo sa oplatí bojovať.[38] Základná nálada (*Grundstimmung*) je všeobjímajúca. Istým spôsobom je „atmosférou, v ktorej sa odohráva všetko myslenie a konanie“[39] a tí, ktorí sú v nej zajatí, nemajú od nej nijaký odstup, nie je pre nich viditeľná. Toto obzvlášť platí o nálade úzkosti, keďže v Heideggerovom chápaní všetko konanie novovekého človeka, ciele jeho spoločnosti a dokonca aj sám svetonázor sú zamerané na potlačanie úzkosti.[40] Týmto spôsobom je úzkosť prítomná v každom čine, avšak nikdy nie je uchopená. Okrem toho treba zohľadniť, že svetonázor vylučuje všetko, čo doň nezapadá a čo by ho preto mohlo ohroziť a týmto spôsobom neustále upevňuje sám seba. V konečnom dôsledku je, paradoxne, jedinou cestou úniku sama úzkosť. Ako základná nálada, ktorá tento svetonázor v prvom rade poháňa, nikdy nemôže byť úplne potlačená. Číhajúc v pozadí, je jedinou pripomienkou pôvodu svetonázoru, skutočnosti, že *človek sa rozhodol*, a teda sa môže rozhodnúť aj inak.

Záver

Cieľom príspevku bolo preukázať prostredníctvom analýzy Heideggerovho konceptu úzkosti z roku 1936 takpovediac praktický potenciál epochálnych nálad, na ktorý by bolo možné nadviazať v kontexte riešenia súčasných problémov. V rámci analýzy sa opakovane objavovali náznaky Heideggerovej neskoršej radikálnej kritiky modernity. Ukázalo sa, že dôsledky úzkosti ako epochálnej nálady sú v princípe tým, čo Heidegger neskôr opisuje ako katastrofálnu zabudnutosť bytia, poznačujúcu moderný svet. A hoci Heidegger tento aspekt rozhodne nerieši ako spoločensko-politický problém, znamená to, že epochálne nálady vskutku majú reálny, praktický vplyv na spoločnosť ako celok.

To je prvý dôvod, prečo si koncept epochálnych nálad, podľa môjho názoru, zasluhuje ďalšiu pozornosť – epochálne nálady a ich dôsledky sú úzko prepojené s Heideggerovou radikálnou kritikou modernity. V súvislosti s tým je spoločensko-kritický aspekt v epochálnych náladách prítomný oveľa výraznejšie než v Heideggerových raných konceptoch nálad. Ako príklad posluží úzkosť z *Bytia a času*, ktorá viedla k tichej zaneprázdnenosti, umiernenému a priemernému nasledovaniu spoločenských pravidiel a predpísaných spôsobov správania. Naproti tomu, ako sa ukázalo, sú dôsledky úzkosti v roku 1936 oveľa dramatickejšie a deštruktívnejšie a z tohto dôvodu ponúkajú podstatne silnejšie možnosti spoločensko-kritickej interpretácie.

Po druhé, vidím potenciál presne v tom, že epochálne nálady sa opisujú ako *dejinné* kolektívne nálady. Odhliadnuc od skutočnosti, že Heidegger túto dejinnosť vzťahuje na dejiny bytia, to znamená, že jednotlivé epochálne základné nálady už nie sú neoddeliteľnými zložkami ľudskej existencie, ktoré sú stále rovnaké a zasahujú každého rovnakým spôsobom. Namiesto toho sú kolektívnymi náladami, ktoré sa vyskytujú v určitom čase a zasahujú určitú skupinu ľudí. Vďaka tomuto temporálnemu a kolektívnemu charakteru by mohli byť užitočné pri opisovaní izolovaných situácií, v ktorých určitý svetonázor, teda určitý *prístup k svetu* vzniká v rámci určitej skupiny, pričom tento spôsob prístupu k svetu je radikálne odlišný od iných. Myšlienka, že nálady sú v princípe atmosférami, v ktorých sa určité spôsoby prístupu k svetu vôbec až stávajú možnými – čo platí aj o Heideggerových raných konceptoch nálad –, nadobúda nový význam, keď je aplikovaná na skupiny ľudí, ktorí všetci konajú istým spôsobom, všetci zajatí v rovnakej základnej nálade; nálade, ktorá *nie je* univerzálna, *nie je* nevyhnutná a *nie je* zdieľaná všetkými ľuďmi vo všetkých časoch. Nejde už o štruktúru Dasein; epochálne nálady sa môžu interpretovať ako spoločenský a politický problém.

Pochopiteľne ostávajú otvorené mnohé otázky. Tento príspevok predstavuje iba predbežný náčrt potenciálu epochálnych nálad, ktorý je potrebné ďalej rozpracovať, ako vyplýva už z jeho obmedzeného rozsahu. Predložený návrh interpretácie epochálnych nálad sa výrazne odkláňa od Heideggerovho vlastného zámeru a pre jeho vypracovanie bola využitá analýza jedinej epochálnej nálady. Okrem iného treba preskúmať, či táto interpretácia môže byť aplikovaná na ďalšie epochálne nálady a či návrh pracovať s epochálnymi náladami bez zamerania na dejiny bytia, v rámci ktorých ich situuje Heidegger, je udržateľný aj pri detailnejšej analýze. A napokon to najdôležitejšie: Ostáva úloha preukázať, či táto interpretácia Heideggerových epochálnych nálad skutočne dokáže prispieť k riešeniu konkrétnych aktuálnych problémov. Tieto otázky budú predmetom ďalšieho skúmania.

Literatúra

- CROSSWHITE, J.: Mood in Argumentation: Heidegger and the Exordium. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 22, 1989, č. 1, s. 28 – 42.
- DALTON, D. M.: Otherwise than Nothing. In: *Philosophy and Theology*, roč. 21, 2009, č. 1, s. 105 – 128.
- DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will: On the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007.
- ELPIDOROU, A.: Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together. In: *Human Studies*, roč. 36, 2013, č. 4, s. 565 – 591.
- FLATLEY, J.: How A Revolutionary Counter-Mood Is Made. In: *New Literary History*, roč. 43, 2012, č. 3, s. 503 – 525.
- FREEMAN, L. – ELPIDOROU, A.: Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond. In: *Philosophy Compass*, roč. 10, 2015, č. 10, s. 672 – 684.
- FREEMAN, L.: Toward a Phenomenology of Mood. In: *The Southern Journal of Philosophy*, roč. 52, 2014, č. 4, s. 445 – 476.
- GILLIAM, C.: Existential Boredom Re-examined: Boredom as Authenticity and Life- Affirmation. In: *Existential Analysis*, roč. 24, 2013, č. 2, s. 250 – 262.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Klostermann Rote Reihe 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: Was ist das – die Philosophie? In: HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 3 – 26.
- HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik?. In: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9.

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 103 - 122.

HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980.

HELD, K.: Authentic Existence and the Political World. In: *Research in Phenomenology*, roč. 26, 1996, č.1, s. 38 - 53.

HELD, K.: Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger. In: PAPPENFUSS, D. - PÖGGELER, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, s. 31 - 56.

IRLENBORN, B.: *Der Ingrim des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*. Wien: Passagen 2000.

KAUFMANN, S.: Metaphysik des Bösen - Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift. In: HÜHN, L. - JANTZEN, J. (eds.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2010, s. 193 - 226.

MCKENZIE, J.: Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger. In: *Canadian Journal of Political Science*, roč. 41, 2008, č. 3, s. 569 - 585.

MITCHELL, A. J.: Heidegger and Terrorism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, č.1, s. 181 - 218.

SCHALOW, F.: Why Evil? Heidegger, Schelling and the Tragic View of Being. In: *Idealistic Studies*, roč. 25, 1995, č. 1, s. 51 - 67.

SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner 2011.

URBAN, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs?“ Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift. In: SANDKAULEN, B. (ed.): *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, s. 175 - 200.

P o z n á m k y

[1] Ako niekoľko starších aj novších príkladov takejto adaptácie Heideggerovej teórie naladenosti možno uviesť napr.: MCKENZIE, J.: Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger. In: *Canadian Journal of Political Science*, roč. 41, 2008, č. 3, s. 569 - 585; CROSSWHITE, J.: Mood in Argumentation: Heidegger and the Exordium. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 22, 1989, č. 1, s. 28 - 42; FLATLEY, J.: How A Revolutionary Counter-Mood Is Made. In: *New Literary History*, roč. 43, 2012, č. 3, s. 503 - 525; HELD, K.: Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger. In: PAPPENFUSS, D. - PÖGGELER, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt: Klostermann 1991, s. 31 - 56; FREEMAN, L.: Toward a Phenomenology of Mood. In: *The Southern Journal of Philosophy*, roč. 52, 2014, č. 4, s. 445 - 476; ELPIDOROU, A.: Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together. In: *Human Studies*, roč. 36, 2013, č. 4, s. 565 - 591; GILLIAM, C.: Existential Boredom Re-examined: Boredom as Authenticity and Life-Affirmation. In: *Existential Analysis*, roč. 24, 2013, č. 2, s. 250 - 262.

[2] K niekoľkým výnimkám patria napr.: HELD, K.: Authentic Existence and the Political World. In: *Research in Phenomenology*, roč. 26, 1996, s. 38 - 53; MITCHELL, A. J.: Heidegger and Terrorism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, č.1, s. 181 - 218.

[3] Porov. napr. FREEMAN, L. - ELPIDOROU, A.: Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond. In: *Philosophy Compass*, roč. 10, 2015, č. 10, s. 681.

[4] Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, s. 223.

[5] Porov. napr. HEIDEGGER, M.: Was ist das - die Philosophie? In: HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 21 - 25.

[6] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe Bd. 42.

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

[7] V niektorých prípadoch jednoduchý symetrický preklad nie je možný, pretože Heidegger niektoré Schellingove pojmy používa pre označenie rôznych vlastných konceptov. Porov. SCHALOW, F.: Why Evil? Heidegger, Schelling and the Tragic View of Being. In: *Idealistic Studies*, roč. 25, 1995, č. 1, s. 51. Tieto problematické pojmy sa však týkajú predovšetkým problému bytia a pre zámary tohto článku nie sú kľúčové.

[8] Pre Schellingovu definíciu slobody pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner 2011, s. 352. Číslo strán sú uvádzané podľa vydania SCHELLING, F. W. J.: *Sämtliche Werke. 14 Bände*. Stuttgart: Cotta, 1856 - 1861.

[9] Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 254 - 255, 268.

[10] Tamže, s. 255.

[11] Pre analýzu podobnosti Schellingovho *temného základu* a dávajúco-odťahujúcej dynamiky bytia pozri URBAN, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs?“ Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift. In: SANDKAULEN, B. (ed.): *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, s. 191 - 195.

[12] Detailnú interpretáciu konceptu zla v Heideggerovej prvej prednáške k Schellingovi ponúka napríklad KAUFMANN, S.: Metaphysik des Bösen - Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift. In: HÜHN, L. - JANTZEN, J. (eds.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2010, s. 193 - 226.

[13] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 263.

[14] Porov. napr. DALTON, D. M.: Otherwise than Nothing. In: *Philosophy and Theology*, roč. 21, 2009, č.1, s. 120 - 122.

[15] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 263.

[16] Porov. tamže, s. 269.

[17] Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, s. 184 - 189.

[18] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 248.

[19] Tamže, s. 261.

[20] Tamže, s. 247.

[21] Tamže, s. 248.

[22] Porov. DALTON, D. M.: *Otherwise than Nothing*, s 121-122; DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will: On the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007, s. 110 - 111. Na tomto mieste možno podotknúť, že sa tu objavuje istá podobnosť s pozíciou, ktorú Heidegger zastával o rok skôr v *Úvode k metafyzike*. Dasein v tomto diele prezentoval ako to, čo násilím (*Gewalt*) bojuje proti nesmiernemu (*übermächtig*) bytiu. Porov. HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 159. Keďže však v roku 1936 presne túto dynamiku osvetľuje v kontexte konceptu zla a kritiky novovekého myslenia, dochádza tu zároveň k rozhodujúcemu obratu.

[23] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 256.

[24] Tamže, s. 261.

[25] Tamže, s. 58.

[26] Tamže, s. 59 - 83.

[27] Tamže, s. 30.

[28] Tamže, s. 58.

[29] Jedným zo zásadných dôvodov, prečo Schelling Heideggera v tomto období tak fascinuje a prečo Heidegger tak vyzdvihuje jeho výkon, je práve skutočnosť, že prostredníctvom snahy o premyslenie radikálneho, pozitívneho konceptu zla zisťuje, že čisto racionálne chápanie systému nie je udržateľné

a je nútený pokúsiť sa vypracovať úplne nový koncept systému. Porov. tamže, s. 168 - 170.

[30] Porov. napr. IRLNBORN, B.: *Der Ingrim des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*. Wien: Passagen 2000, s. 41 - 43.

[31] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 53.

[32] Treba podotknúť, že Heidegger v prednáške k Schellingovi zdôrazňuje, že zlo nevníma ako morálny poklesok a že ho celkovo vôbec nechce hodnotiť. Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 273. Napriek tomu z vyššie citovaných opisov zla vyznieva negatívna konotácia tohto konceptu, predovšetkým keď Heidegger uvádza *rozvrat jestvujúcna* ako jeho nevyhnutný dôsledok.

[33] Tamže, s. 271.

[34] Porov. tamže, s. 254 - 255, 264.

[35] Opäť tu možno konštatovať podobnosť s Heideggerovými skoršími konceptmi úzkosti: Aj v *Sein und Zeit* a *Was ist Metaphysik?* viedla úzkosť k strate akejkoľvek opory, či záchytného bodu. Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 188 - 189; HEIDEGGER, M.: *Was ist Metaphysik?*. In: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 111 - 112.

[36] V tomto ohľade je koncept úzkosti z roku 1936 podobný Heideggerovmu konceptu nudy z *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Porov. MCKENZIE, J.: *Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger*, s. 578.

[37] Zaujímavé je, že tento rozpor medzi vonkajšou a vnútornou perspektívou je zachytený aj v Heideggerových vlastných opisoch novovekej emancipácie človeka na jednej strane a dynamiky zla na druhej strane. Novovekú emancipáciu človeka na začiatku cyklu opisuje neutrálnym, miestami možno až pozitívnym jazykom, napríklad keď hovorí o *oslobodení človeka k sebe samému*. Pri opise dynamiky zla - ktorá je práve dynamikou emancipácie, či seba povýšenia novovekého človeka - na druhej používa silný, jednoznačne negatívne zafarbený spôsob vyjadrovania a hovorí o *hlade egománie, o obsesívnej túžbe (Sucht), či rozvrate jestvujúcna*. Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 53 - 55 a tamže, s. 248, 271.

[38] Tento aspekt - skutočnosť, že sa zlo nejaví ako niečo deštruktívne, ale naopak, ako čosi pozitívne - je prítomný aj v Heideggerovom neskoršom myslení. Porov. IRLNBORN, B.: *Der Ingrim des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*, s. 180 - 188.

[39] FREEMAN, L. - ELPIDOROU, A.: *Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond*, s. 681.

[40] Podobná štruktúra sa objavuje aj v *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, kde Heidegger na konci svojej analýzy nudy kladie otázku, či všetko každodenné konanie človeka v jeho dobe nie je zamerané na potláčanie tejto základnej nálady, aby tak unikol ohrozeniu, ktoré v nej zakúša. Porov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Klostermann Rote Reihe 6. Frankfurt am Main: Klostermann 2010, s. 248.

Beatrix Susanne Lepis, M.A.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Univerzita Pavla Josefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Moyzesova 9

04001 Košice

E-mail: beatrix.s.lepis@gmail.com

Libertarian Marxism: Reality or Illusion?

Adam Lovasz

Lovasz, A.: Libertarian Marxism: Reality or Illusion? In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Libertarian Marxism: Reality or Illusion?

Over the past few years, several works have been written relating to the issue of libertarian socialism. In my presentation, I seek to critically investigate two contemporary systematic attempts at a distinctly libertarian reading of Karl Marx and Friedrich Engels' work. Theodore A. Burczak's 2006 book, *Socialism After Hayek* constitutes an ambitious synthesis of F.A. Hayek's notion of catallaxy and Marxism. Self-organization, Burczak argues, has a place in Marxist theory and may be unified with an anti-capitalist social philosophy. In fact, socialism would be the epitome of society as a self-organizing system, and the inclusion of market mechanisms does not endanger egalitarianism. A similar emphasis on freedom may be found in Ernesto Screpanti's 2007 book, *Libertarian Communism*. From Marx's work, Screpanti extracts an emphasis on voluntary association, and suggests that true communism would constitute the emancipation of the individual, a paradoxical position that contradicts the standard view of communism as collectivist politics. I suggest that both Burczak and Screpanti's approaches ultimately fail to produce a political philosophy that is consistently libertarian.

Keywords: catallaxy, individualism, libertarianism, Marxism, social philosophy

Introduction: Socialism and Economic Freedom

One of the primary dilemmas in socialist thought has been the issue of what place, if any, market mechanisms should have in an ideal, egalitarian society. During the 1920s and 1930s, economists of various persuasions, most notably Ludwig von Mises and Friedrich August Hayek on the libertarian side, and Oskar Lange on the part of the socialists, debated whether socialism is compatible with the calculation of prices. Today, this is known as the "calculation debate."^[1] In historical hindsight, it is difficult to defend the position of the market socialists in this debate. Apparently, state socialism has proven, on a long term basis, incapable of adequately integrating market mechanisms into its operations. Accompanied by tremendous waste and inefficiency, every centrally planned economy has proven incapable of efficiently coordinating supply and demand. Central planning has proven disastrous for economic efficiency. This is a circumstance of empirical economic history that may be taken as given.

For a market-oriented libertarian such as Friedrich Hayek, it should come as no surprise that central planning of any form must, of necessity, be inferior in economic performance to a decentralized, self-organizing system. The issue is that of knowledge-coordination. Knowledge, according to Hayek, is inherently dispersed, and must be discovered. The ultimate reason markets perform economic functions more satisfactorily than even the most informed of planning bodies is that markets aggregate knowledge in a spontaneous manner. As the motivations and preferences of individuals diverge radically, it is impossible to really know in advance where human desires will lead, or what preferences will look like in the future. The market is not something deliberately constructed. Rather, it is the contingent result of radically divergent individual preferences. As Hayek notes, „the cosmos of the market neither is nor could be governed by (...) a single scale of ends; it serves the

multiplicity of separate and incommensurable ends of all its separate members.”[2] The spontaneous market order allows for peaceful coexistence without the need for individuals to agree on any hierarchy of ends.[3] No needs have precedence over others, every individual entity is permitted to follow their own rules, provided none interfere with the freedom of other agents. This allows for what Hayek terms a „catallaxy”, a self-organizing structure that perpetuates itself, irrespectively of the concerns of its constituents. It does not matter what individuals feel or desire, what is important is that their actions create an artificial, inorganic spontaneous order whose complexity is far greater than that of any deliberate construct: „the important point about the catallaxy is that it reconciles different knowledge and different purposes which, whether the individuals be selfish or not, will greatly differ from person to another.”[4] Market orders do not necessitate anything beyond a set of abstract rules that provide a basic framework for various market participants. Aside from this minimal requirement, we cannot derive „any positive powers governments ought to have.”[5] In this following, we shall outline two leftist responses to the evidently superior economic efficiency of self-organizing markets. What we are concerned about is not whether libertarianism as such constitutes the final answer to political philosophy, but rather, do the two supposedly libertarian socialist concepts outlined below actually deliver on their promises? Specifically, our question is the following: is socialism in any manner compatible with libertarianism?[6]

Burczak’s Hayekian Socialism

Theodore A. Burczak summarizes the thorny epistemological issue of knowledge-coordination as Hayek’s „knowledge problem.”[7] In what way can socialism address the problem of finding a non-statist solution to coordinating irreducibly heterogeneous forms of implicit and explicit knowledge? Rather than summarily dismissing Hayek’s knowledge problem, Burczak takes the Hayekian emphasis on „spontaneous order” very seriously. Burczak is a socialist who takes the libertarian challenge seriously. While planned, constructed top-down organizations demand a common agreement upon ends, „it is the great advantage of the spontaneous order of the market that it is merely means-connected.”[8] We do not have to agree with somebody else’s system of ethics in order to enter into a contractual relationship with them. An important evolutionary advantage of modern market societies is that, for the most part, they have abandoned traditional ethical restrictions upon economic activity. This important separation between morality and the economy is an essential ingredient of Hayek’s liberalism, and a point of contention that divides Hayek from most of conservative and left-wing thought alike. Burczak believes that inequality must be opposed on a moral basis, but also affirms that any socialism of the 21st century must learn the lessons of the previous century and accept the irreplaceability of decentralized market mechanisms, moral qualms notwithstanding.

This would be a socialism without any form of central planning, characterized by diverse forms of ownership. Why then call this construct „socialism” at all? Socialism, as opposed to social democracy or other, less radical forms of leftism, seeks actively to abolish class exploitation, „which occurs when the producers of surplus labor do not participate in appropriating the fruits of their efforts. At a minimum, a socialist future calls for worker participation in the appropriation of surplus labor and in decision making regarding the distribution of that surplus.”[9] Of key importance here is the issue of participation. A socialist order is a *demoktesis*, characterized by democratic ownership of the means of production. For Burczak, the existing socialisms of the 20th century failed the test of authentic socialism because, while eliminating private ownership of the means of production, the working classes were still nonetheless exploited by state-owned enterprises. Clearly then, „socializing ownership of the means of production does not necessarily eliminate capitalist exploitation.”[10] Instead of nationalizing everything in sight, Burczak proposes a simple restriction upon economic life, one that will, he hopes, nevertheless emancipate the great majority of working people: the prohibition of wage labour.

According to the wording of a proposal authored by Jaroslav Vanek and approvingly cited by Burczak, „whenever people work together in a common enterprise (whatever their number), it is they and they only who appropriate the results of their labors, whether positive (products) or negative (costs or liabilities), and who control and manage democratically on the basis of equality of vote or weight the activities of their enterprise. These workers may or may not be owners of the capital assets with which they work, but in any event such ownership does not impart any rights of control over the firm. Only possession of and income from such assets can be assigned to the owners, to be regulated by a free contract between the working community (i.e., the enterprise) and the owners.”[\[11\]](#) This may be taken as a workable definition of *demoktesis*.

One glaring problem presents itself at the outset, namely the issue of exactly just what it is that constitutes „appropriation” – something never actually defined by Burczak or Vanek, and the not unrelated issue of taxation. The problem of taxation is never directly addressed by Burczak. Yet this issue is one that no genuine libertarian can avoid. Robert Nozick, for instance, argues that taxation is equivalent to the extraction of free work, and therefore constitutes a form of forced labour: „if people force you to do certain work, or unrewarded work, for a certain period of time, they decide what you are to do and what purposes your work is to serve apart from your decisions. This process whereby they take this decision from you makes them a part-owner of you: it gives them a property right in you.”[\[12\]](#) Furthermore, governments rarely consult their citizens about the spending of taxpayer funds. Citizens are never asked whether they consent to government purchases conducted in their name. Provided that workers actually had a say in the appropriation of their surplus labor, it would seem highly doubtful that these producers would consent to what amounts to the theft of their ward-won profits by governments. Without the opportunity to opt out of centralized wealth-redistribution systems, one could not say that these producer-collectives or co-operatives would be entirely free in their usage of their own surplus. If socialism is equivalent to the collective self-ownership of the working class, then compulsory taxation cannot be said to be permissible under a truly socialist order, for taxation too is a form of exploitation along with capitalist wage labour. This problem does not even occur to Burczak. For him, the prohibition of wage labor is a supposed panacea for all social ills. But nonetheless, workers subject to taxation and compulsory wealth-redistribution surely cannot be said to be the full owners of the surplus they produce.

What of freedom in general? Burczak agrees with the basically modern separation of politics and economic decisions. At the very least, it is not helpful if the capital investment decisions of any market participant are controlled or distorted by political or ideological interests.[\[13\]](#) But the abolition of wage labor by no means implies a complete eradication of state interference in individual decisions. Burczak ominously – and flagrantly erroneously – equates private property rights with „public goods.” According to Burczak’s confused train of thought, private property would not even exist without public authorities that graciously guarantee the maintenance of such rights.[\[14\]](#) In Hayek’s view, the abstract rules that govern the game of catallaxy in modern societies are the result of a gradual process of evolutionary selection. Through trial-and-error, rules evolve which stabilize the social order. Essentially, Burczak misunderstands the nature of property rights. Private property cannot belong to the realm of „public goods”, because as a social institution it is not the product of some deliberate legislative construction, at least if we accept the Hayekian view of legal evolution. The equation of private property with the public realm is delusional on an empirical level too, for three important reasons. On the one hand, time and time again, it is the state that has routinely abused its power and constituted the greatest danger to property, through either taxation or outright looting of producers through „nationalization” or „collectivization” under various pretexts, racism included.[\[15\]](#) On the other hand, it is difficult also to conceive of private property as constituting a public good when many agents utilize private services to defend their right to undisturbed ownership of their assets.[\[16\]](#) Furthermore, a system of legality entirely based upon private law is far from impossible.[\[17\]](#)

It would seem that Burczak, for all his dislike of central planning, proves incapable of avoiding the socialist temptation to enlarge the role of government in social life. This is especially glaring in his revision of Ackerman and Alstott's proposal for a universally applicable „social inheritance”, to be funded by a flat wealth tax.[18] In this plan, the government would collectively finance a one-sum inheritance to be paid to every citizen at the age of 18, no strings attached. Burczak's constructionism leads him to propose a restriction upon the range of goods and services individual citizens may purchase with their social inheritances. Central planning of needs and desires, whilst overtly rejected, slips back again through the back door: „a socialist interpretation of the capability approach maintains that people should have equal opportunity to enter into non-exploitative work arrangements, through self-employment or by joining a labor-managed firm. A socialist, stakeholder society should therefore promote nonexploitative forms of good living. It would do so by providing a social inheritance to finance investments in human and physical capital: postsecondary education, vocational training, equipment to become an independent contractor, and potential membership fees to join a labor-managed firm. Perhaps the stake could also be used to purchase real estate, since it could readily be used as collateral to finance self-managed work opportunities.”[19]

As a socialist libertarian, Burczak seeks to have his cake and eat it too. The “capability approach” developed in parallel by Martha Nussbaum and Amartya Sen, and also advocated by Burczak, holds that a just society should, ideally, provide equal opportunities for citizens to achieve the maximum unfolding of their capabilities. Underlying this social philosophy is an essentially Aristotelean equation between growth in one's capabilities and the broader ethical good. Simply put, it is good if the greatest possible number of human beings attain the greatest possible increase in their capabilities. From a Hayekian perspective, an obvious problem is how government officials are supposed to measure capabilities and preferences that radically diverge. Burczak readily admits that Sen and Nussbaum fail to adequately address the knowledge problem. The finite nature of knowledge on the part of decision makers places clear limits upon the government mandate to secure the greatest possible increase in capability for the greatest possible number of citizens.[20] Another issue relates to the issue of ecology. Breena Holland has argued for a substantial modification of the capability approach, emphasizing the need to limit human capabilities in order to protect the environment from excessive degradation.[21] The exclusive focus on human capabilities would seem to overly privilege a certain type or form of agency, at the expense of other becomings, and cannot but strike us as hopelessly out of date.

A libertarian cannot advocate for a certain type of lifestyle, because this constitutes a violation of the right to self-ownership. Neither may libertarians allow active, prolonged intervention in economic life, because this inevitably erodes the self-organizing processes that constitute modern societies. Burczak would nevertheless prefer that persons invest in higher education or real estate, rather than sexual excess or drug-fuelled dissipation. But does anybody have the right to restrict personal economic preferences on a moral basis in such a manner? Socialism, even the libertarian variety propounded by Burczak, places a great variety of restrictions upon the emancipation of the forces of production. Basic human needs are taken as given, and production must be rendered subservient to such supposed needs. In spite of the absence of central planning within the model of Burczak's libertarian socialism, we discover a desire to reconstruct human desires along the lines of some perceived greater ethical good. This corresponds to a notion of the „good life” that would supposedly guide the members of the ideal society.[22] A fundamental source of what Hayek has termed the „fatal conceit” is the confused identification of artificiality and constructability. The artificial nature of a social order, say, that of a competitive mechanism of price calculation, does not automatically imply its deliberate amendability. Just because something is unnatural does not mean that it is susceptible to any application of top-down reorganization or optimization. Hayek calls for the abandonment of the natural/artificial dichotomy, arguing that such a rigid differentiation ignores the spontaneity of many social phenomena.[23]

Screpanti and the Oxymoron of „Libertarian” Communism

Do other models of libertarian socialism fare any better? A contemporary of Burczak, Ernesto Screpanti, has attempted, in *Libertarian Communism* (2007) a no less ambitious synthesis. Screpanti's stated goal is somewhat less ambitious than Burczak's heterodox experiment, remaining firmly centered around a „libertarian” reading of the works of Friedrich Engels and Karl Marx. Screpanti himself admits at the outset that his interpretation of Marx and Engels will be highly selective, highlighting the process of emancipation, while bracketing more authoritarian and statist aspects. Screpanti proposes reading the late Marx in particular as the proponent of a non-humanist „theory of communism as liberation.”^[24] An obvious question never openly addressed by Screpanti is what exactly do we gain by sticking to a highly selective reading of an author who never was in accordance with libertarianism, while ignoring the monumental body of work done on left-wing anarchism, anarcho-syndicalism and anarcho-communism? Screpanti's stated goal is the complete emancipation of the individual. Libertarian communism would constitute a method of liberating individualism from the fetters of exploitation.^[25] No individual can be considered free until they are emancipated from wage labour. However, this goal should by no means be understood to imply any utopian teleology. Full communism is not the final destination of a preconceivable, predictable historical trajectory. Communism for Screpanti is „a liberation process”, and is not synonymous with the stasis of some mythical state of abundance, a „Land of Cockaigne” wherein the New Man is achieved.^[26] Liberation is a perpetually open process. Instead of deferring the realization of „full communism” to a mythical realm, Screpanti proposes that we take seriously Marx and Engels' emphasis upon the plasticity and self-creative character of the human element: „human 'nature', for Marx and Engels, is plastic, i.e. strongly influenced by the economic, social and cultural contexts in which man is historically placed; but it is self-poietic too, in that the economic, social and cultural contexts are in turn determined by human actions.”^[27] The ideal society emancipates self-poiesis, eliminating obstacles to self-creation stemming from outdated production relations.

Crucial to Screpanti's project is a rereading of Marxism as a political philosophy of individual freedom. Such a reading is far from uncontroversial. Screpanti holds that a key advantage of modernity as compared with previous social forms is the radical increase in differentiation it makes possible. Freedom allows for an exponential increase in the variation of forms of social interaction, as well as an immensely specialized separation of functions. Screpanti correctly emphasizes Marx's acceptance of the increase in the division of labor.^[28] Modernity contains within itself the preconditions for exponential multiplication. As Hayek notes, „thanks to multiplication, differentiation, communication and interaction over increasing distances, and transmission through time, mankind has become a distinct entity preserving certain structural features that can produce effects beneficial to a further increase of numbers.”^[29] We discover in Marx's *Capital* an affirmation of specialization as a dynamic to be preserved, accelerated and reintegrated into the workings of the socialist society of the future. „Manufacture”, writes Marx, „is characterized by the differentiation of the instruments of labor – a differentiation whereby tools of a given sort acquire fixed shapes, adapted to each particular application.”^[30] Marx's sole issue with this process is that, within the context of a capitalist society, it serves the interests of the capitalist classes at the expense of the majority.

In and of itself, specialization is not deleterious in any way to society, and actually serves to accelerate the growth of productive forces. Later on, in Volume One of *Capital*, Marx explicitly connects specialization with quantification, another key aspect highlighted by Hayek as well: „the division of labour in manufacture provides the social process of production with a qualitative articulation and a quantitative proportionality. It thereby creates a definite organization of social labour and at the same time develops new, and social, productive powers of labour.”^[31] Screpanti does not err when pointing out Marx's positive relation to the process of social differentiation. The growth in the division of labor increases productive power, strengthening the emancipation process.

In no uncertain terms, Screpanti declares that „Communism is not the model of an ideal society”; rather, it is a description of „a set of concrete individuals who unite and organize themselves to change their living conditions.”[32] If we expand this working definition to encompass concrete, individual institutions as well, then the final vestiges of humanism are left behind. Communism would be the self-ownership of institutions that actively empower themselves and transform their environments.

Screpanti’s anti-humanist Marxism presupposes an Althusserian abandonment of universal, generic humanity.[33] According to praxis-oriented Marxism, it is always a concrete set of agents who strive toward Communism, namely the proletarians, defined as the authentic producers of value. For anti-humanist Marxists, it is solely the producers of value who really matter in a historical – the rest of humanity is not so important, because only those have the power to transform the world who are in some way connected with the production process. Such a reading of Marx is refreshing because of its non-essentialism, very much reminiscent of Bertell Ollman’s work on internal relations.[34] The „proletarian” too is nothing more than a set of relations, and is in no manner, way or form more essential or more human than the capitalist. It can even be argued that institutions too may be considered as constituting „proletarians”, insofar as such organizations produce value. What is important from Screpanti’s libertarian perspective is the emancipation of exchange from exploitative social relations: „in communism, at any rate, exchange is not abolished. Rather, a new form is realized”, the free exchange of individuals liberated from the capitalist process of surplus labor accumulation.[35] According to Marx, the „private exchange” of goods and services within a restricted capitalist framework „stands in antithesis” not only with traditional property forms, but also to the „free exchange among individuals who are associated on the basis of common appropriation and control of the means of production.”[36] While it is tempting to latch onto any and all libertarian aspects, a word of caution is in order here. What is at issue here is how far a creative, libertarian reading can progress without colliding with a variety of hermeneutical obstacles. The goal of Screpanti’s libertarian communism would be the liberation not only of individual value-producing agents, but also the emancipation of institutions from the shackles of capitalist production relations. Freedom, in this framework, is conceived of as a quantity. The more freedom proletarians and their allied institutions have, the less capitalists are able to exploit them. This presupposes something deeply problematic, namely, the idea that freedom, aside from being quantifiable, is also redistributable.

What would true freedom look like, as defined by Screpanti’s vision of libertarian communism? Screpanti identifies four essential components of a free society: „1. Self-government of the producers. 2. Capacity for self-realization. 3. Faculty of choice. 4. Self-government of the commune.”[37] In this framework, self-realization can mean anything whatsoever, which puts Screpanti somewhat closer to an authentically libertarian position than Burczak’s unfortunate differentiation of positive, self-affirming consumer spending choices from supposedly negative life choices. But what counts as freedom? Whose freedom are we talking about? Freedom is none other than the autonomy of the producers, i.e. persons and institutions that create value.[38] Provided we take this seriously, any centralized form of wealth-redistribution becomes inherently problematic in Screpanti’s framework. But why then does this same author advocate for a radical increase in wealth taxation?[39] Surely, if we seek to erase exploitation, then compulsory taxation too must be abolished? Freedom, for Screpanti, is always somebody’s freedom. Hence, it follows that it is perfectly acceptable for a communist society to „expand” the freedom of the oppressed by subtracting the freedom of the privileged, exploitative classes.[40] Screpanti himself admits that there is zero normative basis for such a criminally-minded looting of business owners. Ethical individualism entails the consequence that communism is fundamentally amoral, in the sense that it rejects universal abstract moral dogmas equally applicable to any and all members of a society.[41] Communism is about the freedom of the working classes, nobody else’s freedom matters. An obvious

problem with such a viewpoint is its ignorance of Hayek's recognition that freedom is unquantifiable. One person's preferences are fundamentally different from another's. Furthermore, the Nozickian-Kantian prohibition on the instrumentalization of persons is also ignored in this framework.

Resource redistribution is an instrument subservient to the goal of a maximally free society; communism is „a movement.”^[42] But if it is merely „a” movement among many, there is no metahistorical reason it should win the trial of history. If we accept the full consequences of ethical individualism, as proposed by Screpanti, this also means that we must abandon any teleological or ethical legitimation of communism. Any work dealing with Marxism must come to terms, in some manner, with the deeply problematic concept of a proletarian dictatorship, an idea that contributed to the ideological legitimation of some of the most murderous totalitarian regimes in human history. Sadly, Screpanti attempts to rehabilitate the „dictatorship of the proletariat” as some form of bottom-up democratic struggle. Communist revolution is „a self-government process”, consisting of a „permanent revolution” within which workers transform production relations and subtract power from professional politicians to an ever larger degree, until centralized government effectively gives way of its own accord to an anarchistic self-government of the producers.^[43] Why stick to the „dictatorship of the proletariat”? This dictatorship supposedly „demolishes the State but does not demolish democracy. Quite the contrary, it achieves true democracy, on the one hand, by abolishing the political power of the state, its separateness from civil society and its subordination to professional politicians; on the other, by building the economic basis for an effective exercise of self-government of the producers.”^[44] In no way does Screpanti ever indicate what kind of mechanisms would prevent the abuse of such a „democratic” dictatorship by certain interests or factions. It is profoundly difficult to envision how such a society would not degenerate into a totalitarian dictatorship, albeit one perhaps using the camouflage of civil society or even participative democracy to institute a redirection of economic value towards the state not unlike that experienced within 20th century state socialist regimes. Screpanti is certainly aware of the negative historical connotations of socialism, but nevertheless does not abandon the concept of a proletarian dictatorship. This results in a self-contradiction that is all but fatal for his defense of a socialist type of liberty. In Screpanti's framework, neither the self-ownership of the individual, nor the self-organizing nature of society are safeguarded. In the end, we are left with a worn-out model of Communism that is not really differentiated from the inefficient and morally indefensible top-down style experiments of 20th century Communism.

What may we say about the idea of communism as freedom of movement? Most famously in *The German Ideology*, Marx equates the process of „liberation” with the unbinding of the forces of production: „'liberation' is a historical and not a mental act, and it is brought about by historical conditions, the development of industry, commerce, agriculture, the conditions of intercourse.”^[45] Strangely, Screpanti seems oblivious to the radically posthumanist implications of this restatement. Freedom in the late works of Marx is, in a very real sense, dependent upon the liberation of the forces of production. In fact, one could make the argument that within modernity freedom is equal to the aggregate growth in the forces of production. The following description is telling: „factories show how, at a certain stage of development of the material forces of production, and of the social forms of production corresponding to them, a new mode of production develops and is formed *naturally* out of the old.”^[46] Why does Marx call the outgrowth of new modes of production „natural”? In our view, what Marx is aiming at is a description of society as an aggregate of self-organizing forces and energies. Marx was compelled to label the historical transformation of the modes of production a natural process, his original intention being the description of a process that is independent of the intentions of any and all human agents.

Conclusion: Expanding Libertarianism and Reforming Socialism

Liberation is material, taking place as the unintended consequence of human actions, alongside a great variety of other nonhuman processes. The development of a new mode of production is natural insofar as it separates itself from human intentions, following its own course. Liberation means the self-emancipation of the forces of production. Increasingly, society depends ever less upon the presence of an anthropological substrate. What matters is the ever more unconditional unbinding of the forces of production. Differentiation and multiplication without end: such would be the inner logic of the process of unbound Promethean modernity. Heretofore occluded by political philosophy, Marx and Hayek provide, in their own divergent ways, two keys towards unlocking the cypher of what the modern world is about. No longer may freedom be kept safely locked away within the anthropological cage. Prometheus has been unchained. Why not affirm the pandemonium of the forces of production as the victory of a generalized, more-than-human form of liberty? Libertarianism must take into account the need for an expansion of the concept of self-ownership, while allowing for more-than-human forms of self-organization. Similarly, if socialism is to have any future in the 21st century, it must adequately incorporate both individual rights and the utilitarian emphasis on the spontaneity of economic life. Unfortunately, neither Burczak nor Screpanti articulate a coherent model of socialism which does not violate either one of the libertarian side-constraints outlined above.

Bibliography

- ALSTOTT, A. and ACKERMAN, B.A.: *The Stakeholder Society*, Yale University Press: New Haven, 2000.
- BURCZAK, T.A.: *Socialism After Hayek*, Michigan University Press: Ann Arbor, 2006.
- HAYEK, F.A.: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, Routledge: London and New York, 1998.
- HAYEK, F.A.: *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge: London and New York, 1992.
- HAYEK, F.A.: „Socialist Calculation: The Competitive Solution‘.“ *Economica* 7.26, 1940., pp. 125-149.
- HOLLAND, B.: „Ecology and the limits of justice: Establishing capability ceilings in Nussbaum’s capabilities approach.“ *Journal of Human Development* 9.3, 2008. pp. 401-425.
- LANGE, O.: „On the Economic Theory of Socialism, Part One,“ *Review of Economic Studies*, 4(1), 1936, pp. 53-71.
- LANGE, O.: „On the Economic Theory of Socialism, Part Two,“ *Review of Economic Studies*, 4(2), 1937, pp. 123-142.
- MARX, K.: *Capital. A Critique of Political Economy. Volume Three.*, trans. David Fernbach, Penguin Books: London, 1991.
- MARX, K.: *Capital. A Critique of Political Economy. Volume One.*, trans. Ben Fowkes, Penguin Books: London, 1990.
- MARX, K.: *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus, Vintage: New York, 1973.
- MARX, K.: *The German Ideology*, link: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf, 1968.
- MCCARTHY, N.: „Private Security Outnumbers The Police In Most Countries“, <https://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2017/08/31/private-security-outnumbers-the-police-in-most-countries-worldwide-infographic/#7d608989210f>, 2017.
- MISES, L.: „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen.“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47, 1921, pp. 86-121.
- NOZICK, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell: Oxford and Cambridge, 1999
- OLLMAN, B.: „Marxism and the philosophy of internal relations; or, How to replace the mysterious ‘paradox’ with ‘contradictions’ that can be studied and resolved.“ *Capital & Class* 39.1, 2015, pp. 7-23.
- SCREPANTI, E.: *Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*,

Palgrave Macmillan: London and New York, 2007.

SPEKTOROWSKI, A.: „The eugenic temptation in socialism: Sweden, Germany, and the Soviet Union.“ *Comparative Studies in Society and History* 46.1, 2004, pp. 84-106.

STRINGHAM, E.: *Anarchy and the Law*, Transaction Publishers: New Brunswick, 2007.

VANEK, J.: „The Austrians and self-management: A positive essay.“ *Advances in Austrian Economics* (40), 1996, pp. 27-40.

Notes

[1] Cf. MISES, L.: „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen.“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47, 1921, pp. 86-121.; LANGE, O.: „On the Economic Theory of Socialism, Part One,“ *Review of Economic Studies*, 4(1), 1936, pp. 53-71.; LANGE, O.: „On the Economic Theory of Socialism, Part Two,“ *Review of Economic Studies*, 4(2), 1937, pp. 123-142.; HAYEK, F.A.: „Socialist Calculation: The Competitive Solution‘.“ *Economica* 7.26, 1940., pp. 125-149.

[2] HAYEK, F.A.: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, Routledge: London and New York, 1998., 108.

[3] HAYEK 1998: 109.

[4] HAYEK 1998: 110.

[5] HAYEK 1998: 119.

[6] Under „libertarianism“, we understand both a social order that:

A. respects the self-ownership of the individual, broadly defined, but by no means restricted to, as property rights.

B. Operates in a self-organizing manner, or at least allows self-organizing processes to operate in as free a manner as possible.

This definition is by no means a restrictive one. However, that being said, any violation of either A or B automatically invalidates any claim of „libertarianism.“ Hence, it must be proven that a proposed social and political philosophy fulfils both of these criteria simulateneously. A and B function as „side constraints“ in the sense of the term used by Robert Nozick. cf. NOZICK, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell: Oxford and Cambridge, 1999, 30-3.

[7] BURCZAK, T.A.: *Socialism After Hayek*, Michigan University Press: Ann Arbor, 2006., 2.

[8] HAYEK 1998: 112.

[9] BURCZAK 2006: 98-9.

[10] BURCZAK 2006: 109.

[11] VANEK, J.: „The Austrians and self-management: A positive essay.“ *Advances in Austrian Economics* (40), 1996, pp. 27-40., 29.

[12] NOZICK 1999: 172.

[13] BURCZAK 2006: 129.

[14] BURCZAK 2006: 93.

[15] The historical socialist advocacy of eugenics is a particularly telling example of what Hayek identifies as the constructivist desire for planning social phenomena. For a review of the underappreciated historical connection between the eugenics movement and socialist politics, see: SPEKTOROWSKI, A.: „The eugenic temptation in socialism: Sweden, Germany, and the Soviet Union.“ *Comparative Studies in Society and History* 46.1, 2004, pp. 84-106.

[16] MCCARTHY, N.: „Private Security Outnumbers The Police In Most Countries“, <https://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2017/08/31/private-security-outnumbers-the-police-in-most-countries-worldwide-infographic/#7d608989210f>, 2017.

[17] STRINGHAM, E.: *Anarchy and the Law*, Transaction Publishers: New Brunswick, 2007.

[18] ALSTOTT, A. and ACKERMAN, B.A.: *The Stakeholder Society*, Yale University Press: New Haven, 2000.

[19] BURCZAK 2006: 133.

[20] BURCZAK 2006: 96.

- [21] HOLLAND, B.: „Ecology and the limits of justice: Establishing capability ceilings in Nussbaum’s capabilities approach.“ *Journal of Human Development* 9.3, 2008. pp. 401-425.
- [22] BURCZAK 2006: 87. Burczak, completely unfoundedly, states that Hayek also advocates some notion of „the” good life, ignoring the fact that the latter held a radically subjectivist theory of value. Subjectivism obviates any supposedly objective enumeration or aggregation of human well-being, hence Hayek’s rejection of simple utilitarianism. Abstract, universal rules do not work better because they fulfill a set of fixed human needs, but rather, on their own terms, and allow for the differentiation of human desires along multiple lines.
- [23] HAYEK, F.A.: *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge: London and New York, 1992., 145.
- [24] SCREPANTI, E.: *Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*, Palgrave Macmillan: London and New York, 2007., xv.
- [25] SCREPANTI 2007: 4.
- [26] SCREPANTI 2007: 64.
- [27] SCREPANTI 2007: 12.
- [28] SCREPANTI 2007: 42.
- [29] HAYEK 1992: 127.
- [30] MARX, K.: *Capital. A Critique of Political Economy. Volume One.*, trans. Ben Fowkes, Penguin Books: London, 1990., 460.
- [31] MARX 1990: 486.
- [32] SCREPANTI 2007: 64-5.
- [33] SCREPANTI 2007: 62.
- [34] OLLMAN, B.: „Marxism and the philosophy of internal relations; or, How to replace the mysterious ‘paradox’ with ‘contradictions’ that can be studied and resolved.“ *Capital & Class* 39.1, 2015, pp. 7-23.
- [35] SCREPANTI 2007: 73.
- [36] MARX, K.: *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus, Vintage: New York, 1973., 159.
- [37] SCREPANTI 2007: 92-102.
- [38] SCREPANTI 2007: 108.
- [39] SCREPANTI 2007: 119.
- [40] Ibid.
- [41] SCREPANTI 2007: 83.
- [42] SCREPANTI 2007: 139.
- [43] SCREPANTI 2007: 169.
- [44] SCREPANTI 2007: 136-7.
- [45] MARX, K.: *The German Ideology*, link: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf, 1968., 19.
- [46] MARX, K.: *Capital. A Critique of Political Economy. Volume Three.*, trans. David Fernbach, Penguin Books: London, 1991., 571., emphasis added.

Adam Lovasz
Eötvös University (ELTE),
Faculty of Humanities,
Institute of Philosophy
Budapest
E-mail: adam.lovasz629@yahoo.com

Úvod do kritické teorie sportu

Vojtěch Ondráček

Ondráček, V.: Úvod do kritické teorie sportu. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Introduction to Critical Theory of Sport

Alienation of mass of fans, exploitation and commodification of professional athletes, mechanization of physicality to maximize sport performance and overall analysis of sport as an ideological tool. Through these themes, in the 1970s and 1980s, Marxist philosophers in Germany, France and Britain originally took up the previously undocumented field of sport. Not only the historical materialism of Karl Marx, but also the critical theory of the Frankfurt School explores this specific and widely popular cultural form as a product and reflection of the capitalist production of the time. The aim of this work is to present the basic points of the critical theory of sport and to evaluate its developmental tendencies as well as the adequacy with regard to the current events in the sports field.

Keywords: Sport, Critical theory, Marxism, Physical performance, Global capitalism

Úvod

Dne 3. srpna 2017 změnil Brazilec s občanským jménem Neymar da Silva Santos Júnior pracovní působiště. Na tom by nebylo nic zajímavého, kdyby se nejednalo o fotbalového hráče a přestupní částka, za níž ho FC Barcelona prodala do francouzského PSG, nedosáhla výše 222 milionů eur. Rekordní suma v historii fotbalových přestupů pomyslně dovršila paradigmatickou proměnu ekonomické politiky v profesionálním fotbale, kterou od ekonomické krize v roce 2008 charakterizuje exponenciální finanční růst v globálním měřítku.

Tolik po sportovní stránce. Po té filosofické představuje vyplacení více než dvou set milionů eur za člověka, potažmo vlastnictví jeho pracovní síly, intelektuální výzvu přinášející řadu otázek. Je vůbec eticky přípustné, aby bylo možné v době, v níž několik desítek let neexistuje otrokářství, vlastnit, kupovat či prodávat člověka, i když k tomu dochází s jeho souhlasem a v rámci zcela legálního hráčského trhu? Jaké důsledky způsobuje transformace lidského subjektu ve volně prodejné zboží? Nedochozí nakonec k takové míře odcizení, v níž takový člověk ztrácí vlastní lidskou podstatu? Můžeme po takové události stále vnímat fotbal jako zábavnou hru, nebo máme co dočinění se zcela specifickou ekonomickou sférou s nadvládou instrumentálního rozumu a kapitálu?

K zodpovězení takových otázek by bylo třeba pracovat s takovým teoretickým rámcem, který dokáže specifickou oblast sportu nahlížet nejen z jeho herní stránky, ale zahrnuje i ekonomickou dimenzi. I když se dnes může zdát, že doba, kdy Evropou obcházelo strašidlo marxistické analýzy sportu, je již dávnou minulostí, právě kritická teorie ze sedmdesátých a osmdesátých let představuje minimálně výrazně originální perspektivu, jak k současné proměně sportovního pole přistupovat. Jak vypadá analýza sportu, která vychází z teoretického systému Karla Marxe? Nakolik a v čem zůstávají radikální a politicko-ekonomické studie sportu pro dnešek aktuální? A v čem ale zároveň měly samy tyto kritické teorie natolik kritické nedostatky, že došlo k jejich zapomnění v intelektuální minulosti?

Reifikace a mechanizace sportem

Není příliš objektivní, že sám Marx se sportem nikdy nezabýval. I když svým dílem prokázal široký

intelektuální záprah, v jehož rámci určil za podstatu fungování společnosti dynamiku kapitalistických výrobních vztahů, sport pro něho nepředstavoval vážný předmět odborného, ale i lidského zájmu. Za prvé tomu bylo z důvodu, že jednotlivě se nezabýval ani dalšími kulturními institucemi, které řadil do nadstavby determinované ekonomickou základnou. Za druhé moderní sport, jak jej známe dnes, v době Marxova pobytu v Anglii v šedesátých a sedmdesátých letech devatenáctého století teprve vznikal.[1]

Přestože se dopady sportu věnovaly především ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století dělnické organizace,[2] sport se dočkal systematického intelektuálního výkladu z pozic navazujících na Marxův historický a dialektický materialismus až u frankfurtské školy. Volné uskupení teoretiků kolem Ústavu pro sociální výzkum (*Institut für Sozialforschung*) v německém Frankfurtu nad Mohanem sice nevěnovalo analýze sportu vyloženě explicitní pozornost, přestože ho někteří považovali za významný společenský jev.

„Pokud bychom shrnuli nejdůležitější trendy dnešní kultury, bylo by těžké najít kategorii těhotnější než sport,“[3] poznamenal jednou o intelektuály opomíjeném tématu Theodor W. Adorno. Vzhledem k tomu, že odmítal vytváření systematizujících pojmových systémů, věrný svému fragmentárnímu přístupu ke zkoumání společenských jevů věnoval sportu několik sporadických poznámek. V nich narážel na každodenní iluzi vidící sport jako svobodnou hru unikající instrumentálnímu jednání typickému pro svět práce. Naopak, sport viděl jako sféru nutkavé účelnosti, v níž nutkavou sílu reprezentuje kulturní průmysl, jímž poskytovanou konformitu infikuje bolest nekonformity sportování.[4] Adorno dával paradoxní vyhledávání nepřijemností u sportovců do souvislosti s novou fází v hudebním vědomí mas.[5]

S dalším představitelem frankfurtského institutu Maxem Horkheimerem rozvíjel negativní podstatu sportu, když společně upozornili na ztrátu smyslu a kolektivních svobod během mechanického procesu veslování,[6] či na sadomasochistické nakládání s vlastním tělem například u gymnastů.[7] Americký sociolog William J. Morgan dokonce vyabstrahoval z těchto explicitních poznámek a ducha Adornova díla celou teorii sportu, která se zabývá limity reifikace sportu jako kulturní komodity. Za hlavní Adornovu tezi o sportu kromě replikace pracovní racionality považuje varování před fašistickou indoktrinací tělesnosti, která kombinuje agresivitu s autoritářskou doktrínou. To vše nabývá podoby sociálního lubrikantu technologické společnosti, která politicky včleňuje masy do totalitárních shromáždění.[8]

Obdobným způsobem jako Morgan aplikoval vnitřní podstatu teoretického díla dalšího z představitelů frankfurtské školy Herberta Marcuseho sociolog Ian McDonald. O moderním sportu uvažuje jako o jednorozměrném, který vytváří vlastní mechanismy konformity. Protože tím bývá pouze ještě více potvrzována představa jakékoli nereformovatelnosti základních kapitalistických struktur, volá po revoluční praxi.[9] Zatímco se tím přibližuje k rovině již zdůrazňované Adornem, rovinu masové organizace a disciplinace fyzických těl se ve svém původním díle řešil i frankfurtské škole blízký soupeř Sigfried Kracauer, který kolektivní sportování nahlížel z perspektivy kulturní geometrie jako ornament masy.[10]

Radikálně marxistická kritika sportu

Navzdory náznakům autorů frankfurtské školy přinesla první radikální kritiku sportu[11] z marxistických pozic až éra přelomu šedesátých a sedmdesátých let, kterou charakterizovala politická a kulturní radikalizace v západních společnostech. Rostoucí sociální konflikty, studentské demonstrace, dělnické stávky, protiválečné protesty, antikoloniální odpor a nacionalismus ve Třetím světě se otiskly i do akademické sféry v podobě kritiky tehdejších společenských struktur a institucí, včetně sportu. Za vznikem a rozvojem kritické teorie sportu z marxistických pozic stáli především Jean-Marie Brohm a Bero Rigauer. Nejvýznamněji na jejich pojetí navázal a rozvinul je v osmdesátých letech John Hargreaves.[12]

Jak lze pojmový aparát z Marxovy společenské analýzy použít na oblast sportu, ukázal německý sociolog Bero Rigauer. Ve své zásadní práci *Sport und Arbeit*, v níž předkládá marxistickou kritiku sportu v industriálním kapitalismu, operuje s koncepty komodifikace, komercionalizace a alienace. Komodifikaci vidí v proměně pracovní síly sportovce ve zboží, které je směnitelné na hráčském trhu. Sportovec v této abstraktní rovině ztrácí své individuální charakteristiky a v abstraktní rovině se stává zcela zaměnitelný za jiné, tím se stává nahraditelným. Tento proces dehumanizace souvisí s degradací jeho těla na organismus, jehož jedinou kvalitou je kvantifikovatelná výkonnost, za níž pobírá mzdu. S tím souvisí komercionalizace někdejší volnočasové aktivity, kterou sportování bývalo, do roviny kapitalistické produkce, v níž je sport prodáván konzumentům, vytváří zisk a v neposlední řadě vykořisťuje sportovce. Ten se nakonec stává odcizeným objektem, protože kromě redukce na nositele výkonnosti je minimalizována i jeho osobní svoboda, která podléhá plně racionalizovanému jednání včetně repetitivních tréninků, a v neposlední řadě je navíc odštěpen od produktů své práce. Na základě těchto prvků Rigauer vyvozuje, že skutečnou funkcí sportu je posilování etiky tvrdé práce, loajálnosti a produkce nezbytné k udržení a fungování kapitalismu.[13]

K téměř totožným závěrům dochází ve stejném období konce šedesátých a v průběhu sedmdesátých let francouzský filosof Jean-Marie Brohm, který si nárokoval primát ohledně radikální kritiky sportu ve Francii.[14] Svět sportu primárně nahlíží prostřednictvím třídní analýzy dělicí společnost na vládnoucí kapitalisty a ovládaný proletariát. Právě proletariát podléhá iluzi, když sport vnímá jako ztělesnění svobody a kreativity. Sport totiž tyto atributy v minulosti ztratil, nepůsobí nyní jako popření práce, ale namísto toho je strukturován pravidly a zájmy vládnoucí třídy. Účastníci sportovního spektaklu, ať už na úrovni fanoušků nebo aktivních sportovců, se stávají „vězni“. I proto Brohmova kolekce kritických esejů z let 1968 - 1976 nese podtitul *Vězení měřeného času*. [15]

Do své kritiky sportu částečně zapojil i dílo francouzského marxistického filosofa Louise Althussera, který sféru sportu kategorizoval jako státní ideologický aparát. Zatímco Althusser se sportem dále detailněji nezabýval, Brohm na tomto základě definoval šest ideologických funkcí sportu. Kromě ospravedlnění stávajícího společenského řádu viděl ve sportu nástroj depolitizace mas díky udržování iluze pozitivního sociálního vývoje. Sport podle něho slouží i k maskování mezinárodního konfliktu důrazem na mírovou koexistenci národních států. Brohm upozornil i na paradox mezinárodního reprezentačního soupeření, při kterém se na sportovní půdě utkávají i politicky zcela zneprátelené země. Sport také připravuje proletariát na průmyslovou práci prostřednictvím sexuální represe tělesné touhy a domestikovaným zotročováním žen. Obdobným způsobem disciplinuje i mládež svým militantním charakterem. Poslední ideologickou funkcí sportu je podle Brohma neutralizace třídního boje tím, že redukuje lid na pasivní „fandící mašiny“. [16]

V osmdesátých letech na takový druh kritiky navázal původem Jihoafričan a britský sociolog John Hargreaves, který systematicky analyzoval sociální a politickou historii sportu ve Velké Británii.[17] Na základě marxistických kategorií rozlišuje čtyři různé oblasti, v nichž sport slouží potřebám kapitalismu. Podobně jako Brohm vyzdvihuje funkci disciplinace proletariátu a implementování pracovní morálky typické pro moderní výrobu. Sport je podle něho stejně jako práce standardizován a byrokratizován, podléhá vysoké specializaci, vědě a technologiím. Další oblast nachází v komercionalizaci sportu, která transformuje nejen sportovce, ale i celé sportovní události do podoby obchodovatelného zboží pro spotřebu konzumentů a tvorbu buržoazního zisku. Hargreaves vyzdvihuje i způsob, jakým sport reprodukuje kapitalistickou ideologii v podobě agresivního individualismu, nemilosrdné soutěživosti, elitářství, šovinismu, sexismu a nacionalismu. Upozorňuje ale také na skutečnost, že sport nejenže odráží struktury kapitalistické společnosti, ale sám ji i aktivně vytváří ideologickou podporu. V poslední oblasti vidí ve sportovní podpoře státu tím, že zajišťuje sociální inkluzi proletariátu, aniž by se musela zvyšovat jeho životní úroveň. [18]

Sport jako ideologický opak práce

Všechny tři klíčové autory spojuje výchozí materialistické stanovisko, podle něhož sport představuje

společenskou nadstavbu kapitalistické výrobní základně. Ve všech případech je očividné, že sport vztahují k práci. Tím se ale paradoxně s Marxem hned zkraje svých analýz zásadním způsobem rozcházejí. Marx řadil kulturu, a tím ve vztahu k výrobním silám i sport, do sféry volného času (*Freizeit*), který slouží k rekuperaci duševních a fyzických sil. Jenže u marxistických kritiků sport působí jako prodloužení práce, nikoli jeho opak. U Rigauera má tento vztah podobu jednoduché reflexe práce do sportu, u Brohma se sport těší mnohem větší autonomii ohledně vlastní reprodukce. Podobnost sportu a práce přecházející až ve stejnost se ale pro tyto autory stává klíčovým východiskem, které sport v kapitalistické společnosti staví nikoli do pozice alternativy vůči práci, ale jako její repliku.[19]

Takový posun přináší poměrně závažné teoretické konsekvence. Jak upozorňuje Morgan, při takovém pojetí není možné sport separovat od materiální základny ekonomických vztahů.[20] Sport by potom byl práce jako každá jiná. Jenže tím by se rozpadla celková diferenciacie práce od všech dalších lidských činností, jakými jsou sport, náboženství, umění apod.[21] Což by ale znamenalo opuštění hlavního výchozího bodu celé marxistické teorie, že práce jako materiální výrobní síla představuje determinantu, z níž plynou výrobní vztahy a společenská nadstavba. Pokud by byl sport ztotožněn v takovém teoretickém rámci s prací, potom bychom se potýkali se zmizením nadstavby, nebo ještě s absurdnější tautologií, že práce determinuje práci.

Při snaze zachránit existenci vztahu materiální základny a společenské nadstavby by se podle Morgana mohli kritici sportu odvolat na rozdělení sportu na jeho profesionální a amatérskou část. Pouze profesionální sport by potom fungoval jako typická mzdové práce a amatérský sport by zase zůstal onou volnočasovou aktivitou naplňující Marxovu koncepci *Freizeit*. Sportovní dualismus se ale nezdá být dostatečným řešením problému, jestli může být sport, i ve své profesionální podobě, vysvětlován prostřednictvím produktivní logiky práce, problém zůstává.

Z lopaty Morganovy kritiky by marxističtí kritici mohli utéci vyzdvižením ideologické stránky sportu. Tato budovaná iluze má za účel pomoci vládoucí třídě zakrýt skutečnou roli sportu, při níž dochází k internalizaci pracovních norem a technik. Sport nejen že pomáhá budovat zdání přirozenosti své vlastní a tím i buržoazních hodnot v něm vtělených, ale také permanentně deklaruje svůj apolitický charakter, což z něho činí jeden z neúčinnějších ideologických nástrojů. Jenže i konstrukce o ideologickém tmářství falešného vědomí opět vychází z teze, že sport má charakter práce, která se pouze falešným vědomím vydává za hru.

Morgan navrhuje zcela jinou únikovou cestu z kontradikcí, které vzájemný vztah sportu a práce vyvolává. Oběma sférám připisuje společný charakter produktivní lidské činnosti účelně směřující k určitému cíli. Zatímco ale v případě práce se jedná o tvorbu věcí s užitnou hodnotou, sportování si naopak zakládá na neužitečnosti, což ale zcela zásadně brání tomu, aby mohlo být považované za analogii práce. Chybou marxistických kritiků se zdá být až příliš jednorozměrné pojetí, které sociální dynamiku sportu redukuje pouze do kauzální podřízenosti materiální výrobě. Takovou zplošťující redukci může odstranit mnohem komplexnější pojetí sportu, jak navrhovali zastánci hegemonistického přístupu ke kritice sportu. Představitel tohoto směru, který reprezentuje posun od marxismu ke kulturním studiím, Richard S. Gruneau proto odmítá dělení na materiální základnu a kulturně-sportovní nadstavbu jako zásadní kognitivní omyl.[22] Sport potom není nadstavbou, ale autonomní materiální praxí, skrze níž aktéři produkují a reprodukují své sociální bytí.

Vehementní důraz na sociální agendu částečně vrací sport do Rigauerem či Brohmem kritizované iluzorní nezávislosti na společenských strukturách. Jistě je zcela nepopiratelnou skutečností, že jejich kritika má podobu zkratkovitých abstrakcí, a navíc zcela prokazatelně míjejí skutečnost, že sport může mít zcela jinou inherentní hodnotu společenské užitečnosti než pouze jako jiný druh akumulace kapitálu, ba dokonce jako její ideologická zástěrka. Ale bohatost sociální stránky sportu nijak nepopírá jeho materiální východisko lidské činnosti, která může být komodifikována ve zboží či vést

k odcizení. Protože i samotná hra je určitým druhem odcizení. Teoretická verifikace ze strany hegemonistů se zdá být důležitým doplňkem, přesto ne dostatečným k tomu, aby marxistickou kritiku sportu usvědčilo ze ztráty pravdivosti.

Není kritiky bez emancipace

Kromě adekvátnosti výchozího postulátu marxistické kritiky sportu má minimálně stejnou důležitost i otázka konečných dopadů takové teorie. Podstatou kritické teorie totiž nemůže být nic jiného než změna v praxi. V tomto případě lze parafrázovat slavný Marxův výrok, že nejde o to, svět sportu vysvětlit, ale jde však o to, ho změnit.[23] Racionální demystifikace sportu má vést k překonání jeho buržoazní podstaty, kterou kritika zjevuje.[24] Přesto zde představený trojlístek marxistických kritiků sportu nevznáší praktické návrhy, které by přinesly pozitivní řešení. Nemusí to ovšem znamenat, že lze takové teorie šmahem zbavit nálepky kritické, marxistické či radikální. Revoluční změna je implicitně přítomna v samotném materialistickém přístupu. Pokud operují s institucí sportu v oblasti nadstavby, která je odvislá od materiální základny vztahů kapitalistické produkce, potom musí logicky dojít ke změně právě ve sféře materiálních výrobních vztahů.

Navzdory této nepřekročitelné skutečnosti se Brohm neubráníl revolučně euforickým dodatkům typu žádosti ukončení olympijských her nebo profesionálního sportu vůbec.[25] Žádosti o takový druh politické intervence lze bezesporu číst jako inspirování se Althusserovou filosofií, která i ve striktním pojetí vztahu materiální základny a nadstavby nachází specifickou možnost předeterminace. Takovým termínem označuje vliv některých prvků patřících do nadstavby směrem k základně.[26] Brohmův požadavek ukončení olympijských her by přesně takovým zásahem byl. Dokonce lze na příkladu historického vývoje olympijských her od Brohmovy výzvy z roku 1972 nyní přiznat mnohem větší moc měnit materiální skutečnost ze sportovní nadstavby. Od oficiální komercializace Her v roce 1984 získalo organizování olympijské soutěžení rysy nadnárodní korporace, která specifickým způsobem operuje ze své sportovní podstaty v materiální rovině ekonomiky. Brohmův návrh by zasáhl nexus národních olympijských výborů, které zastřešují a řídí podstatnou část sportovních disciplín zahrnující profesionální, poloprofesionální i amatérské soutěže, svazy, kluby i jednotlivce. Vždyť Mezinárodní olympijský výbor vydělal během posledních letních olympijských her v roce 2016 v brazilském Riu sumu dvě miliardy dolarů, Rusko zase v roli pořadatele zimní Olympiády v Soči investovalo do sportovní akce rekordní částku 51 miliard dolarů.[27] Zásahy do městského uspořádání pořadatelské země znamenají často naplnění vize radikální modernizace lokálního globálním a příležitost urbánní gentrifikace developerským kapitálem.[28] Ukončení činnosti olympijské organizace, případně i jen její pouhý návrat k amatérskému charakteru, by mělo po materiální stránce poměrně zdrcující dopady na širší globální ekonomickou základnu.

Přesto se marxističtí kritici shodují na tom, že sport jako odcizená sféra v kapitalistické společnosti nemá sama o sobě žádný emancipační potenciál, naopak představuje nástroj represe a patří, slovy Adorna, do „oblasti nesvobody“.[29] Sami se ale v budování své negativní perspektivy dopouštějí rozporů. Na jedné straně upozorňují na to, že sport nijak nepodněcuje ke kritické reflexi. Jejich díla, v nichž to tvrdí, sama svojí existencí svědčí o opaku. Mnohem palčivěji ale působí i prohlášení o absenci subverzivních momentů,[30] které se vyskytují v kulturní oblasti. Vzhledem k tomu, že všichni marxističtí kritici sportu oslovují veřejnost až po roce 1968, zůstává nabíledni, že jejich kritika zůstala zaseknutá na rovině abstrakce a povážlivě opomněla konkrétní případy ze světa sportu. Na olympijských hrách v Mexiku pořádaných v létě roku 1968 se o jeden z největších sportovních skandálů postarala dvojice amerických sprinterů Tommie Smith a John Carlos, kteří využili medailového ceremoniálu k veřejné kritice rasismu a diskriminace ve Spojených státech amerických.[31] Podobně subverzivní charakter měla i řada pacifistických a antirasistických prohlášení a aktivit boxerského šampióna Muhammada Aliho z šedesátých let minulého století. Přitom marxistické kritiky nelze vinit z toho, že by jejich teoretické studie schválně neodkazovali na konkrétní historické případy, protože jejich díla jsou jich plná. Nikoli ovšem v kontextu radikální

kritiky ze strany sportovců a organizací vůči sportovnímu či společenskému establishmentu. Kritici se tak paradoxně stávají kritičtější než kritika sama.

Závěr

Kritiku sportu z marxistického materialismu lze nahlížet z několika rovin. Z hlediska vývoje je pro tento zvláštní druh filosofické subdisciplíny emblematické, že samotný Marx se sportem vůbec nezabýval. První zájem o teoretické uchopení z pozic radikální emancipační teorie předložila frankfurtská škola, především Adorno. V jeho pojetí vykazuje moderní sport stejné znaky reifikace, mechanizace a nesvobody jako komodity produkované kulturním průmyslem. Navíc odhaluje sadomasochistický charakter, při němž sportující nakládají s vlastním tělem jako se strojem na působení a zároveň přijímání bolesti, aby vystoupili z komfortu poskytovaného kulturní produkcí. Zásadním ale byl poznatek, že zdánlivě volnočasová aktivita nabývá stejných hodnot jako kapitalistická práce.

Ve stejné linii pojmají vztah práce a sportu i autoři řazení do takzvané kritické teorie sportu. Brohm s Rigauerem v šedesátých a sedmdesátých letech následovaní Hargreavesem o desetiletí později vytvořili první systematický teoretický rámec ke kritické analýze moderního sportu. Paradoxně navzdory časovému vývoji se mnohem doslovněji drželi Marxem vytvořených kategorií než například zmiňovaný Adorno. Rigauer naplnil sportovním obsahem pojmy komodifikace a alienace, Brohm vycházel z třídní společenské analýzy, Hargreaves se zaměřil na ideologickou reprodukci kapitalismu prostřednictvím sportu. Právě ideologická funkce sportu pro vládnoucí společenské poměry má pro ně všechny zásadní význam. V tom samozřejmě spočívá i důvod, který je ke kritickému zaměření na sport vedl. Demystifikace asi nejpopulárnější zábavy má podle nich mnohem serióznější dopady na životy lidí, než se obvykle vnímá. Nejen na úrovni každodenních životů, ale i v akademické obci a také na straně radikální levice.

Přínos jejich „objevení“ konformistické a ideologické funkce sportu ale časem ztratil na síle a zájmu. V osmdesátých letech se studium sportu překlenulo do mnohem méně politicky radikálních kulturních studií, která pojímá sport jako mnohem autonomnější sféru vůči strukturám kapitalistické výroby. Přes současný nezáměr o ryze marxistické přístupy let sedmdesátých, které dokonce překonává intelektuálně méně přístupná Adornova teorie, představuje v mnohém hyperbolizovaná kritika sportu bohatý myšlenkový arsenál k uchopení současnosti. Už jen skutečnost, že Brohmova a Rigauerova analýza „ryze industriálního sportu“ dochází v současnosti svého naplnění a také jejich zdůrazňování proměny těla sportovce v biomechanický stroj ovládaný technologiemi. Drtivá většina sportovních profesionálů využívá počítačové analýzy a technologické vyhodnocování vlastních výkonů, svého těla, ale i soupeřů. Kolektivní sporty stále více pracují se snahou naplňovat dopředu vypočítanou a simulovanou taktiku navzdory reálnému průběhu závodu. V neposlední řadě se stále častěji řeší otázky využívání genetického dopingu, což se zdá být čirým uskutečněním vizí o sportovcích-robotech, před kterými marxističtí kritici varovali. Také ekonomické pozadí sportu vzhledem k bezprecedentnímu finančnímu růstu v profesionálním sportu opět aktualizuje slovník, kterým tito autoři upozorňovali na logiku kapitálu, jenž tehdy implicitně, dnes explicitně sportu vládne. S jejich kritikou by se možná mohl podrobit reflexi i teoretický směr současných sportovních studií a nahlédnout, zda a nakolik se jim daří současné tendence ve sportu dostatečně vysvětlovat.

Literatura

ADORNO, T. W. – HORKHEIMER, M.: *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH 2009.

ADORNO, T. W.: On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening. In: ARATO, A. – GEBHARDT, E. (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books 1978.

ADORNO, T. W.: *Prisms*. Cambridge: Massachusetts: MIT Press 1982.

BOYKOFF, J.: *Power Games: A Political History of the Olympics*. London: Verso 2016.

- BROHM, J.-M.: *Sport - A Prison of Measured Time*. London: Ink Links 1978.
- CARRINGTON, B. - MCDONALD, I. (eds.): *Marxism, cultural studies and sport*. New York: Routledge 2009.
- COLLINS, T.: *Sport in Capitalist Society*. New York: Routledge 2013.
- GRUNEAU, R. S.: *Class, Sports and Social Development*. Amherst: University of Massachusetts Press 1983.
- HARGREAVES, J.: *Sport, Power and Culture*. New York: St. Martin's 1986.
- KRACAUER, S.: *Ornament masy*. Praha: Academia 2008.
- KUŽEL, P.: *Filosofie Louise Althussera*. Praha: Filosofia 2014.
- KUHN, G.: *Soccer vs. The State: Tackling Football and Radical Politics*. Oakland, CA: PM Press 2011.
- MARX, K. - ENGELS, B.: *Spisy*. Sv. 3. Praha: SNPL 1958.
- MORGAN, W. J.: Adorno on Sport: The Case of the Fractured Dialectic. In: *Theory and Society*, vol. 17, 1988, no. 6, s. 813 - 838.
- MORGAN, J. W.: *Leftist Theories of Sport: a critique and reconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1994.
- MOUFFE, C. - LACLAU, E.: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London - New York: Verso 1985.
- PERELMAN, M.: *Barbaric Sport: a global plague*. London: Verso 2012.
- RIGAUER, B.: *Sport und Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- WITKIN, R. W.: *Adorno on Popular Culture*. London: Routledge 2003.

P o z n á m k y

- [1] Historik Tony Collins upozorňuje, že v této době se ze sportování stává organizačně a pravidly standardizovaná instituce spravující fyzické aktivity na herní bázi, ale dochází k tomu také důsledkem vlivu kapitalistické produkce. Moderní sport, který vznikl doslova na zadním dvorku Marxovy analýzy akumulace ekonomického kapitálu v britském průmyslu, není ničím jiným než dalším kapitalistickým produktem. Jako takový v důsledku šíření specifické výroby se prostřednictvím imperialismu rozšířil jak do oblastí britských kolonií, tak i vedený obchodní logikou pronikl i na půdu kontinentální Evropy. COLLINS, T.: *Sport in Capitalist Society*. London: Routledge 2013.
- [2] Typickým příkladem byly informace z letáku německé anarcho-syndikalistické odborové organizace Freie Arbeiter-Union Deutschlands z dvacátých let: „Fotbal je kontrarevoluční fenomén. Proletáři ve věku mezi osmnácti a pětadvaceti, přesně ti, kteří mají sílu k zlomení svých okovů, nemají čas na revoluci, protože hrají fotbal... Jediný, kdo se směje za scénou je kapitalista.“ In: KUHN, G.: *Soccer vs. The State: Tackling Football and Radical Politics*. Oakland, CA: PM Press 2011, s. 19.
- [3] ADORNO, A.: *Prisms*. Cambridge: Massachusetts: MIT Press 1982, s. 56.
- [4] WITKIN, R. W. *Adorno on Popular Culture*. London: Routledge 2003, s. 60.
- [5] ADORNO, T. W.: On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening. In: ARATO, A. - GEBHARDT, E. (eds.): *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books, 1978, s. 274.
- [6] ADORNO, T. W. - HORKHEIMER, M.: *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 47.
- [7] Tamtéž, s. 226.
- [8] MORGAN, W. J.: Adorno on Sport: The Case of the Fractured Dialectic. In: *Theory and Society*, vol. 17, 1988, no. 6, s. 813 - 838.
- [9] MCDONALD, I.: One-dimensional sport. In: CARRINGTON, B. - MCDONALD, I. (eds.): *Marxism, cultural studies and sport*. New York: Routledge 2009, s. 32 - 47.
- [10] KRACAUER, S.: *Ornament masy*. Praha: Academia 2008.
- [11] Někteří autoři považují za skutečně první kritiku sportu publikaci C. L. R. Jamese *Beyond a*

Boundary publikovanou v roce 1963, která nahlíží vztah kriketu a antikolonialismu v karibské oblasti prostřednictvím třídní analýzy. Text, kterému se tak často dostává primátu první kritické politické analýzy sportovního dění, ovšem explicitně nevychází z marxistického teoretického rámce, a ani ho nijak dál nerozvíjí. CARRINGTON, B. – MCDONALD, I. (eds.): *Marxism, cultural studies and sport*. New York: Routledge 2009, s. 3.

[12] Nejedná se o jedinou teoretickou kritiku sportu z levicových pozic. Podobný význam jako zde představená marxistická linie má i takzvaná teorie hegemonie, která navazuje na práci italského marxisty Antonia Gramsciho. Podobně lze marxistické, materialistické či radikálně emancipační perspektivy najít v řadě děl řazených do kulturních studií. In: CARRINGTON, B. – MCDONALD, I. (eds.): *Marxism, cultural studies and sport*. New York: Routledge 2009. Emblematickými představiteli marxistické kritické teorie přesto zůstává prvně zmiňovaná trojice autorů Brohm, Rigauer a Hargreaves, z jejichž závěrů je možné vyabstrahovat základní kostru kritické analýzy sportu. Na rozdíl od hegemonistické perspektivy či kulturních studií řeší otázku revoluční praxe, což je minimálně v rámci tohoto příspěvku staví do role emblematických případů marxistické kritiky.

[13] RIGAUER, B.: *Sport und Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

[14] Brohmovo vyjádření ale zpochybňuje například výzva radikálně levicové organizace Situacionistická internacionála z květnových revolučních dnů v Paříži v roce 1968. Spolu s fotbalisty menších fotbalových klubů z hlavního francouzského města a blízkého okolí vyzývali k obsazení kapitalistického sídla francouzského fotbalového svazu v Paříži. KUHN, G.: *Soccer vs. The State: Tackling Football and Radical Politics*. Oakland, CA: PM Press 2011, s. 83 – 84.

[15] BROHM, J.-M.: *Sport – A Prison of Measured Time*. London: Ink Links 1978.

[16] Tamtéž, s. 63.

[17] HARGREAVES, J.: *Sport, Power and Culture*. New York: St. Martin's 1986.

[18] Tamtéž.

[19] Adorno s Horkheimerem vysvětlují napodobování pracovního procesu volnočasovými činnostmi silou moci mechanizace práce a tovární výroby zábavního zboží v kulturním průmyslu. ADORNO, T. W. – HORKHEIMER, M.: *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 137 – 138.

[20] MORGAN, J. W.: *Leftist Theories of Sport: a critique and reconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1994, s. 24.

[21] Tamtéž, s. 32.

[22] GRUNEAU, R. S.: *Class, Sports and Social Development*. Amherst: University of Massachusetts Press 1983, s. 17, 21.

[23] Jedná se o aluzi slavné Marxovy jedenácté teze o Feuerbachovi: „Filosofové svět jen různě vykládali, jde však o to jej změnit.“ MARX, K. – ENGELS, B.: *Spisy*. Sv. 3. Praha: SNPL 1958, s. 19.

[24] MORGAN, J. W.: *Leftist Theories of Sport: a critique and reconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1994, s. 20.

[25] BROHM, J.-M.: *Sport – A Prison of Measured Time*. London: Ink Links 1978, s. 168, 174.

[26] KUŽEL, P.: *Filosofie Louise Althussera*. Praha: Filosofia 2014, s. 142.

[27] BOYKOFF, J.: *Power Games: A Political History of the Olympics*. London: Verso 2016.

[28] PERELMAN, M.: *Barbaric Sport: a global plague*. London: Verso 2012, s. 77 – 80.

[29] ADORNO, A.: *Prisms*. Cambridge: Massachusetts: MIT Press 1982, s. 91.

[30] MORGAN, J. W.: *Leftist Theories of Sport: a critique and reconstruction*. Chicago: University of Illinois Press 1994, s. 25.

[31] BOYKOFF, J.: *Power Games: A Political History of the Olympics*. London: Verso 2016, s. 61 – 65.

Mgr. Vojtěch Ondráček

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Magdalény Rettigové 4

116 39 Praha

E-mail: vojtech.ondracek@gmail.com

Človek verzus stroj: „strojové učenie“ a jeho vplyv na modernú spoločnosť

Katarína Sklutová

Skutová, K.: Človek verzus stroj: „strojové učenie“ a jeho vplyv na modernú spoločnosť. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Human vs. Machine: „Machine Learning“ and its Impact on Modern Society

The main aim of this essay is to reflect on the importance of modern technologies in our society and to analyze their impact on humans. In the essay, we focus on artificial intelligence, which is governed by the latest „deep learning“ method. It is undeniable that this type of artificial intelligence is increasingly becoming part of society and our everyday life. It is used in medicine, in the judiciary, in autonomous cars, but also in various social networks. In many cases, artificial intelligence begins to control our lives. In the first part we briefly describe this type of artificial intelligence and machine-learning in general. In the second and third part of the essay, we focus primarily on the negative consequences of the impact of artificial intelligence on humans, and we try to suggest possible ways to develop technological advancements in machine-learning. In conclusion, we consider the question: who we are, focusing on the biological dimension of human beings in relation to artificial intelligence.

Key words: Artificial Intelligence, Human, Machine-learning, Society, Technology

Úvod

„Strojové učenie“ (*machine learning*) je v súčasnosti jednou z najprogressívnejších podoblastí vedeckého výskumu umelej inteligencie.[1] Zakladá sa na štúdiu a tvorbe algoritmov, ktoré sa môžu modifikovať bez ľudského zásahu. Tieto „samoučiace sa“ algoritmy využívajú počítačové systémy na riešenie rôznych sofistikovaných úloh vyššieho rádu. Pod vyšším rádom rozumieme tú skutočnosť, že stroje sú programované tak, aby vyhodnocovali situácie, robili predikcie a rozhodnutia bez vopred zadaného príkazu externého programátora. Slovom, v strojom učení použijeme jeden zo samoučiacich sa algoritmov,[2] ktorý poskytuje počítačovému systému možnosť automaticky sa učiť bez toho, aby museli byť zakaždým programované.

Počas svojej relatívne krátkej histórie[3] sa toto vedecké štúdium posunulo míľovými krokmi vpred. Cieľom tejto eseje je pokus o reflexiu pozitívnych, no predovšetkým negatívnych faktorov, ktorými moderná technológia ovplyvňuje ľudskú spoločnosť a ľudské individua. K napísaniu tejto eseje nás motivovala publikácia *Technology vs. Humanity* od autora Gerda Leonharda (nar. 1961), súčasného futuristu švajčiarskeho pôvodu.[4]

Nové výzvy pre novú epochu

Súčasní odborníci upozorňujú na skutočnosť, že v posledných tisícročiach sa ľudská spoločnosť ocitá na prahu novej epochy, tzv. *antropocénu*,[5] nazývanej aj ako „éra človeka“. Jeden z hlavných dôvodov, prečo vedci hovoria o novej ére, je fakt, že ľudia a ich domestikované zvieratá tvoria v súčasnosti 98 percent živej populácie na planéte. Pritom na začiatku obdobia poľnohospodárstva, približne pred 10 000 rokmi, tvorili len 0,1 percenta populácie. Ide tak o jednu z najrýchlejších

biologických zmien, ktorú Daniel Dennett nazýva „explóziou MacCreadyho“ a ktorá zásadne menila a mení svet na globálnej úrovni. Jednou z hlavných príčin týchto zmien je podľa Dennetta práve technológia, ktorá umožnila veľký nárast ľudskej populácie.[6]

Antropocén má viacero charakteristík, no jednou z najvýraznejších je v súčasnosti *transhumanizmus*, filozoficko-kultúrne hnutie, ktoré skúma dôsledky stierania hranice medzi „ľudským“ a „umelým“ typom existencie. Takéto stieranie hraníc môže viesť k vylepšovaniu človeka skrze najnovšie sofistikované technológie. Cieľom transhumanizmu je postupná eliminácia všetkých chorôb, zmierňovanie nežiaducich dôsledkov staroby či oddiaľovanie smrti, teda prekonanie našich biologických „obmedzení“ a snaha vytvoriť „super-človeka“. To vyvoláva viacero otázok: Kto si bude môcť tieto vylepšenia dovoliť? Kto bude z vylepšovania človeka profitovať? Bude to široká verejnosť alebo spoločnosti, ktoré dané technológie vytvárajú? Staneme sa lepšími ľudskými bytosťami alebo budeme niekým celkom iným? Ako stanoviť hranicu, ktorá určí, čo nás ešte robí ľudskými bytosťami a kedy sa už naša ľudskosť stráca? Čo nás, v konečnom dôsledku, robí ľuďmi, resp. ľudským druhom? Pri napredovaní technologického pokroku si treba tieto otázky neustále ujasňovať a otvorene o nich diskutovať. Priveľké nadšenie môže potom viesť k provokatívnym otázkam, ako sú napríklad: Koľko bude človek schopný zaplatiť za 20, 30, 40 rokov života? Filozofia tohto typu, akou sa riadi predovšetkým *Silicon Valley*, [7] nie je ničím iným než obchodnou záležitosťou a jej hlavným cieľom je z technologického pokroku čo najviac profitovať. [8] Tieto problémy a otázky sa netýkajú len hnutia transhumanizmu, ale súvisia najmä s rýchlym vývojom v oblasti umelej inteligencie, ktorým sa budeme v eseji primárne zaoberať.

Učiaci sa stroj - čo to vlastne je a kde všade sa nachádza?

Úvahy o oživených a inteligentných ľudských výtvoroch nie sú nové a siahajú k počiatkom ľudskej civilizácie – stačí uviesť postavu Golema, známu zo židovského folklóru, alebo inteligentné lode Fajákov v Homérovom epose *Odysea* (VIII. 556 – 562). [9] Úvahy o umelej inteligencii neboli len záležitosťou eposov, ale neraz sa ňou zaoberali aj filozofi ako napr. Hobbes, Leibniz, Hume alebo Kant. Do 20. storočia však nemožno hovoriť ani tak o filozofických predstavách umelej inteligencie, ako skôr o myšlienkach týkajúcich sa ľudskej mysle. Je preto potrebné dodať, že týchto filozofov zaujímali výhradne formálne aspekty myslenia, akými sú kalkul a výpočet. [10] Rozdiel medzi starými predstavami a súčasnosťou je v tom, že dnes tieto umelé stroje a výtvary nežijú len vo svete ľudskej fantázie, ale sú reálne prítomné a ovplyvňujú náš každodenný život. Nejde pritom len o kalkulačky alebo stroje, ktoré sa riadia jednoduchými inštrukciami, ale o stroje, ktoré sa vyznačujú čoraz väčšou autonómiou. Dokážu sa samostatne učiť.

Medzi takéto učiace sa stroje patria rôzne typy zariadení, z ktorých sú najznámejšie kvantový počítač WATSON a počítačový program ALPHAGO. Tieto učiace sa stroje sú definované metódou tzv. „hlbkového učenia sa“ (*deep learning*), ktorá je najznámejšou paradigmou strojového učenia sa. [11] Metóda „hlbkového učenia sa“ predstavuje *de facto* stále sa zdokonaľujúce neurónové siete (*neural network*), ktorých inšpiráciou je ľudský mozog a jeho štruktúra. Teória neurónových sietí tak primárne vychádza z neurofyziologických poznatkov – z napodobňovania funkcií ľudských neurónových sietí prítomných v mozgu. [12] Na druhej strane, bežné počítače fungujú na báze softvéru, ktorý je vopred vytvorený programátormi a ktorý funguje na princípe po sebe nasledujúcich inštrukcií (napr. „ak je splnená podmienka A, urob B“).

Učiace sa stroje založené na hlbkovom učení sa však disponujú softvérom, ktorý sa sám učí na základe veľkého množstva dát, ktoré získavajú buď prostredníctvom programátorov alebo samostatne, napr. cez internetovú sieť. Stačí im teda stanoviť jeden hlavný cieľ (napr. „vyhraj hru Mário“), ku ktorému sa následne dokážu prepracovať vlastnými, od programátora nezávislými postupmi. Inak povedané, učiace sa stroje, akými sú WATSON alebo ALPHAGO, dokážu napr. súperiť s ľuďmi v rôznych vedomostných súťažiach. V posledných rokoch sa testuje ich funkcionalita nielen pri hrách a vedomostných súťažiach, ale aj v zdravotníctve, justícii a prakticky v každej oblasti

spoločenského života (rôzne aplikácie, mobilné zariadenia, autonómne autá, digitálni asistenti a pod.).

Tieto úspechy v zavádzaní najnovších technológií do každodenného života reflektujú bádatelia rôznymi spôsobmi. Niektorí opatrne poukazujú na fakt, že moderná technológia sa stáva novým, neviditeľným, a preto nedôveryhodným základom našich životov.[13] Iní zasa nadšene tvrdia, že umelá inteligencia vlastne funguje na tom istom princípe, na akom aj ľudská myseľ, naše vedomie a život vôbec – na algoritme.[14]

Hranica medzi „človekom“ a „strojom“ sa neustále zužuje, a to do takej miery, že už pomaly nevieme rozoznať, či komunikujeme cez telefón a e-mail so strojom alebo človekom. Umelá inteligencia sa postupne stáva našou každodennou súčasťou – stáva sa nielen externou súčasťou ľudských bytostí, ale čoraz častejšie preniká aj do oblasti nášho „ducha“, t. j. do našich kognícií a mentálnych procesov. Tento fenomén sa zvykne označovať ako *zinteligentňovanie*. [15]

„Éra zinteligentňovania“ a jej vplyv na modernú spoločnosť

V prvom rade treba upozorniť na skutočnosť, že éra zinteligentňovania má viacero negatívnych stránok. A to nielen z hľadiska zneužívania strojového učenia v oblasti marketingu, ale aj z psychologického a filozofického hľadiska. Budeme sa sústrediť nielen na manipuláciu ľudí skrze najnovšie technológie, ktorá speje do štádia tzv. „digitálnej nahoty“, ale stručne poukážeme aj na postupné vytváranie závislostí od daných technológií.

Strojové učenie sa prakticky začína rozširovať do všetkých oblastí marketingu a obchodu. Jeden z hlavných dôvodov, ktorými firmy a obchodníci zdôvodňujú ich využívanie, je požiadavka vyhovieť očakávaniam zákazníkov. Musíme pripustiť, že takýto prístup môže mať svoje pozitívne stránky. Napríklad nástroj na vyhľadávanie potravín *Spoon Guru* ponúka mobilnú aplikáciu, v ktorej je zakomponovaná umelá inteligencia pomáhajúca alergikom zistiť, ktoré výrobky v obchode obsahujú zložky kompatibilné s ich alergiami. Vďaka tejto aplikácii môžu zákazníci zistiť, či potraviny obsahujú orechy alebo lepok. Hlavnou úlohou aplikácie je teda skenovať čiarové kódy na výrobkoch. [16] Odvrátenou stranou takéhoto využívania strojovej inteligencie je však manipulácia s osobnými dátami zákazníkov. Aplikácia pomáha obchodníkom zistiť, ktorý produkt sa najviac predáva, prípadne kto si daný produkt kupuje – umelá inteligencia by tak mala napríklad disponovať dátami o vekovej skupine spotrebiteľov. Na to však, aby umelá inteligencia vytvárala tie najpresnejšie analýzy, potrebuje čo najväčšie množstvo osobných dát. Kumulovaním osobných dát s cieľom dosiahnuť zisk veľké firmy nepriamo manipulujú a ovplyvňujú svojich zákazníkov.

Ďalší príklad, keď sa zinteligentňovanie stáva manipulatívnym nástrojom v rukách majiteľov veľkých korporácií, je oblasť herného priemyslu. Tu sa umelá inteligencia využíva s cieľom predvídať správanie zákazníkov pomocou veľkého množstva osobných dát získaných od hráčov počítačových hier bez toho, aby si to uvedomovali. Používa sa napríklad na vypočítavanie správneho alebo vhodného momentu vydania nejakej hry na spotrebiteľský trh – z dôvodu zvýšenia predajnosti. Hlavnou myšlienkou tejto umelej inteligencie je „premeniť hráčov na platiteľov“. [17] Práve vysoký stupeň autonómie umelej inteligencie umožňuje takéto ovplyvňovanie ľudí – zákazníkov, konzumentov. Značne vplýva aj na voľičov prostredníctvom politických kampaní na internete v podobe automatických reklám, ktoré môžeme označiť za manipulačné a obmedzujúce osobnú slobodu. To môže viesť k strate súkromia a následnému zneužitiu osobných dát.

Jedným z najväčších problémov tejto oblasti sa stáva predaj kvantitatívnych údajov zo sociálnych sietí tretím a štvrtým stranám, ktoré nemajú jasne zadefinovanú politiku využívania týchto údajov. Takýto škandál sa stal v roku 2018 spoločnosti *Facebook*, ktorá poskytla technologickým spoločnostiam ako *Microsoft*, *Netflix*, a *Spotify* prístup k osobným dátam desiatok miliónov používateľov bez ich povolenia. Preto je zrejme, že prvoradou úlohou sociálnych médií v súčasnosti

nie je snaha o súkromie a bezpečnosť ich používateľov.[18] Podľa nášho názoru sa dá tento prípad generalizovať na celú internetovú sieť. V súčasnosti je preto dôležité, aby si ľudia, ktorí využívajú internet, uvedomovali možné riziká a premýšľali o tom, aké osobné údaje zverejnia. Všetky druhy informácií - vrátane obrázkov, dokumentov, hudby či filmov - sa dnes zálohujú prevažne do „cloudových úložísk“[19] a mobilné zariadenia majú ľahký prístup k našej polohe, fotoaparátu či k rôznym osobným súborom. Máme však k našim dátam bezprostredný prístup len my?

Strata súkromia cez monitorovanie ľudí, ľahký prístup k ich osobným údajom a absencia akéhokoľvek súkromia - to sú iba niektoré z problémov, ktoré viedli k vytvoreniu pojmu tzv. digitálnej nahoty. Najnovšie štúdie napríklad ukazujú, ako ľahko sa dá zistiť správanie používateľov len z údajov o ich polohe pomocou strojového učenia sa. Systém POI (*Point of Interest Prediction*) využíva údaje o správaní sa ľudí z dát Wi-fi na modelovanie a predvídanie ich aktivít v rozličných časoch a lokalitách.[20] Umelá inteligencia tak nadobúda čoraz väčšiu schopnosť predvídať konanie a potreby ľudí. Jedným z príkladov takéhoto predvídania je stále sa rozvíjajúca oblasť digitálnych asistentov, akými sú napr. *Google Home* a *Google Now*. Títo asistenti nás informujú, aké je počasie ešte predtým, než začneme svoj deň, naplánujú nám celý rozvrh, večeru či dovolenku. Na to však, aby nám mohli čo najlepšie naplánovať jednotlivé činnosti alebo nám povedať informácie o počasí či cestnej premávke, musia disponovať čo najpresnejšími informáciami o našej osobe, ktoré sú a budú uložené do - už spomenutých - cloudov. Digitálni asistenti tak v konečnom dôsledku nie sú len našimi pomocníkmi, ale stávajú sa našim druhým ja. To môže dospieť do štádia absolútneho sledovania ľudských individuí a celej spoločnosti. Ak je možné „nabúrať sa“ do počítača, čo bráni tomu, aby sa niekto nabúral do nášho digitálneho asistenta? Bude potom existovať ešte niečo, čo o mne nikto nevie? Staneme sa digitálne nahí?

Ďalším príkladom negatívneho vplyvu moderných inteligentných technológií na človeka je vytváranie nových foriem závislostí. Ide predovšetkým o vytváranie citovej väzby človeka k stroju. Čím sú moderné stroje sofistikovanejšie, tým intenzívnejšie sú aj interakcie medzi ľuďmi, mobilmi, sociálnymi sieťami či digitálnymi asistentmi. Zaujímavým príkladom je počítačový program ELIZA, zostrojený Josephom Weizenbaumom (1923 - 2008). Tento program fungoval ako tzv. *chatbot*, ktorého cieľom bola konverzácia s ľuďmi. Weizenbaum doňho zakomponoval scenár, ktorý mu umožnil, aby pri konverzácii zohrával úlohu rogeriánskeho psychoterapeuta - mal pacientovi opakovať otázky, ktoré mu pacient sám pokladal. Program tak fungoval na princípe vopred stanových inštrukcií a pravidiel. Napriek tomu zožal veľký úspech, a to až do tej miery, že sám Weizenbaum bol šokovaný, ako sa ľudia naň citovo naviazali a ako ho antropomorfizovali.[21] V súčasnosti existujú viaceré programy takéhoto typu - ALEXA, CORTANA alebo najznámejší z nich SIRI od spoločnosti Apple. Ide o digitálnych asistentov, ktorí sú oveľa sofistikovanejší ako ELIZA. Antropomorfizovanie je jeden z kľúčových momentov, keď sa celkom odstraňujú rozdiely medzi ľudskou bytosťou a umelou inteligenciou. Tomuto problému sa budeme viac venovať v závere eseje.

Hľadanie rovnováhy v technologickom pokroku - potreba edukácie

S novými sociálnymi problémami, ktoré umelá inteligencia generuje, musíme hľadať aj nové riešenia. Spoločnosť a jednotlivci - ako používatelia, ktorí prichádzajú s učiacimi sa strojmi do každodenného kontaktu - by nemali zohrávať rolu pasívnych príjemcov hotových produktov. Domnievame sa, že na to, aby sme dokázali adekvátne reagovať na proces vytvárania umelej inteligencie, treba poznať, ako táto inteligencia funguje. Vďaka tomuto poznaniu ju budeme môcť kontrolovať a v prípade núdze vypnúť, resp. deaktivovať.

Myšlienka, že poznanie, ako funguje umelá inteligencia, je privilegovaným poznaním, ktoré patrí iba špeciálnym vedcom a technikom, je nebezpečná. Takýto prístup môže vyústiť až do technologického analfabetizmu, ktorý opäť zvýhodňuje monopolné spoločnosti, akými sú *Google* či *Facebook*. Z tohto dôvodu považujeme vzdelávanie v oblasti nových technológií za jednu z najdôležitejších zbraní voči negatívne vplyvu umelých inteligencií.[22] Koľko ľudí napríklad vie, kde všade sa umelá

inteligencia využíva? Ako rozpoznať hranicu medzi zobrazovaním náhodných reklám na sociálnej sieti *Facebook* a cieľným zobrazovaním personalizovaných reklám, ktoré zapadajú do presného rámca toho, k čomu inklinujeme (napr. filmy, hudba, politické názory a pod.)? Neschopnosť podať adekvátnu odpoveď na tieto otázky nás môže priviesť až do štádia straty kontroly – technológia bude ovládať nás a nie naopak. Toto štádium môže vyústiť len do dvoch možností: tým, že nebudeme môcť sledovať logiku systému, ho budeme musieť buď pasívne prijímať, alebo úplne odmietnuť.[\[23\]](#)

Ani jedna z týchto krajností nie je žiaduca. Úplné odovzdanie sa do rúk technológií môže byť nebezpečné, a dokonca niekedy až fatálne. Predstavme si situáciu, keď sa nachádzame vo vozidle riadenom autopilotom. V prípade nehody bude autopilot kalkulovať, koľko osôb zahynie, ak sa vyhne zrážke on, alebo ak sa vyhne zrážke ten druhý. Ak sme v aute náhodou sami a v druhom aute sú dve osoby, dáva to autopilotovi právo „odsúdiť“ nás na smrť tým, že strhne auto do priekopy? Problematickými sa javia aj kriminálne súdne systémy, využívané sudcami a policajtní. Takéto systémy nie sú dokonalé a môžu vykazovať diskriminačné predsudky, ako sa to stalo v prípade *Google* služieb.[\[24\]](#) Prípad, keď pri rozsudku zohrával kľúčovú úlohu súdny systém, sa stal v roku 2013 v USA. Eric. L. Loomis bol odsúdený na šesť rokov väzenia. Správa v prípade Loomisa bola vyrobená kriminálnym súdnym systémom COMPAS, ktoré predáva spoločnosť *Northpointe Inc.* Zahŕňala rad grafov, ktoré na základe hodnotenia možných rizík predpovedali, že Loomis by pravdepodobne spáchal ďalšie zločiny.[\[25\]](#) Táto správa zohrávala rozhodujúcu úlohu pri jeho odsúdení, čo sa neobišlo bez otázok. Nikto napríklad presne nevedel, ako COMPAS funguje, pretože sa spoločnosť ohradila, že ide o výrobné tajomstvo – z tohto dôvodu sa edukácia v oblasti umelej inteligencie stáva čoraz potrebnejšia a naliehavejšia. Loomis tak mohol spochybníť hodnotenie systému a brániť sa voči nemu. Do akej miery by teda mali sudcovia veriť a zohľadniť pri rozsudku výsledok systému, do ktorého nemajú možnosť vidieť? Správa spoločnosti *ProPublica* dospela k záveru, že COMPAS predpovedá, že ľudia tmavej pleti, ktorí sú obžalovaní, budú mať vyššie riziká recidívy, než ľudia svetlej pleti.[\[26\]](#) Bol to tak rozhodujúci bod aj v prípade Loomisa alebo tam zohrávali úlohu najmä „nestranné faktory“? Podobne ako pri príklade s autom sa môžeme pýtať: dáva „právo“ kriminálnemu súdneho systému odsúdiť nás na niekoľko rokov väzenia?

Na základe vyššie uvedených prípadov je teda dôležité uvedomiť si jeden fakt – umelá inteligencia môže byť v mnohých prípadoch presná, ale to nevyhnutne neimplikuje, že je neomylná a že jej výsledok nebude skreslený. Napriek tomu, že sa umelá inteligencia, založená na strojovom učení, vyznačuje veľkou mierou autonómnosti, je v konečnom dôsledku vytvorená ľudskými bytosťami: „Súčasťou výzvy pochopiť algoritmický útlak je aj pochopiť, že matematické formulácie na riadenie automatizovaných rozhodnutí robia ľudské bytosti. (...) niektorí ľudia, ktorí rozvíjajú vyhľadávacie algoritmy a ich architektúru, sú ochotní otvorene propagovať sexistické a rasistické postoje na pracovisku, ako aj mimo neho, zatiaľ čo my máme veriť, že tí istí zamestnanci vyvíjajú ‚neutrálne‘ alebo ‚objektívne‘ rozhodovacie nástroje.“[\[27\]](#)

Technologickí nadšenci často poukazujú na neomylnosť stroja, a naopak na omylnosť človeka. Ale čo urobíme v prípade, ak stroj prestane fungovať podľa našich predstáv, prípadne urobí fatálnu predikciu, ktorú by sme neočakávali? To sú reálne problémy a hrozby, s ktorými sa vo vývoji umelej inteligencie skutočne stretávame. Tieto príklady nás napokon privádzajú k zásadným otázkam: môže stroj, ktorý nie je človekom, rozhodovať o živote a vine človeka? Je možné takýto stroj, v prípade, že zabije človeka, súdiť? Kto bude vinný? Zároveň je dôležité položiť si otázku, kto má predstavovať obraz spravodlivosti – sudca (človek) alebo systém (stroj)? Mali by sme dať stroju kontrolu nad ľudským životom? Do istej miery to robíme už dnes – napríklad už v spomenutom prípade autopilota alebo v zdravotníctve, keď operáciu vykonáva stroj.

Pokiaľ ide o obavy, do akého štádia by sa mala umelá inteligencia vyvinúť, ľudia si často predstavujú scenáre ako zo sci-fi filmov. Nie je to však umelá inteligencia, ktorá sa obráti proti nám, ale ľudia, ktorí ju zneužívajú. Vo vzťahu človek-stroj je práve prvý menovaný činiteľ tým, kto predstavuje skrytú

hrozbu (napr. už spomenuté získavanie a následné zneužitie osobných údajov, manipulácia, hacknutie našich digitálnych asistentov a pod.).

Vplyv na vývoj umelej inteligencie tak nesmie byť záležitosťou len privilegovanej vrstvy obyvateľstva, ktorá ním sleduje vlastné ekonomické záujmy, líšiace sa od záujmov spojených s trvalo udržateľným životom a mierom v spoločnosti. Ako uvádza Leonharda: „tak ako priveľa opatrení zabráni pokroku a inováciám, priveľká proaktivita oslobodí niektoré silné a pravdepodobne nekontrolovateľné sily, ktoré by sa mali zatiaľ držať pod kontrolou.“^[28] Je preto dôležité, aby sme v diskusii o technologickom pokroku v umelej inteligencii sledovali nielen jeho pozitívne, ale aj negatívne stránky. Najšť spoločnú reč v otázkach budúcnosti technológií, ktorá napokon bude viesť k rozumnému pokroku v tejto rýchlo sa vyvíjajúcej oblasti, je jedným z najdôležitejších cieľov, ktorý by si moderná spoločnosť mala stanoviť. Iba tak budú môcť technológie slúžiť k zlepšeniu života človeka a len tak budeme smerovať k lepšej spoločnosti. Podmienku tohto optimistického scenára tvorí potreba edukácie v oblasti želaných a neželaných efektov umelej inteligencie na náš každodenný život.

Kto je človek? (namiesto záveru)

Predpokladajme, že technologický pokrok je dedičstvom celého ľudstva ako druhu, ktorý obýva Zem. Ako sme spomenuli vyššie, z hľadiska transhumanizmu je diskusia o umelej inteligencii súčasťou diskusie o ľudskej podstate, o tom, čo nás robí ľudskými bytosťami. Vývoj v oblasti umelej inteligencie, ktorý sa spája so strojovým učením, nás stavia pred otázky typu: Ako funguje naše telo, náš mozog? Sme predprogramovaní, alebo sa vieme slobodne rozhodovať či slobodne myslieť? Je človek len „lepší stroj“? Aký je vzťah človeka a stroja, resp. umelej inteligencie? Môžu stroje myslieť a správať sa rovnako (ne)inteligentne ako my?

Na to, aby sme tieto otázky aspoň čiastočne zodpovedali a aby sme mohli analyzovať vzťah človeka k umelej inteligencii a jej vplyvu na nás, je dôležité pokúsiť sa nanovo zodpovedať otázku: *kto je človek?* Táto otázka je nadčasová. Napriek množstvu rôznych odpovedí na ňu neexistuje jednoznačná odpoveď. Odpovede sa totiž líšia na základe toho, kde a v akom kontexte pojem človeka používame. Zároveň bude táto otázka aktuálna dovtedy, kým bude existovať ľudský druh. Ako tvrdil Emerich Coreth (1919 – 2006), pýtanie sa patrí k zvláštnym výsadám ľudskej podstaty, je naším údelom – údelom človeka, ako bytosti, ktorá si je vedomá svojej existencie.^[29] Práve tým sa líšime od iných živých bytostí. Odpoveď, ktorú nachádza v kontexte problému transhumanizmu a „strojového učenia“, sa bude odvíjať od akcentovania biologického rozmeru človeka. Nazdávame sa, že práve tento rozmer človeka – t. j. jeho biologická podstata – je vo vzťahu k umelej inteligencii najzásadnejší.

Umelú inteligenciu tvoríme spôsobom, akým myslíme. A naopak, umelá inteligencia nám istým spôsobom umožňuje lepšie pochopiť samých seba a to, ako funguje naše telo, náš mozog. Na jednej strane sa snažíme pretvoriť človeka na výkonnejší stroj, no na druhej strane antropomorfizujeme stroje. Táto situácia speje do štádia, v ktorom pomaly zabudneme na dôležitý fakt – na biologický rozmer našej ľudskej podstaty. Biologické procesy však nevyhnutne musia mať charakter mechanického stroja. Fakt, že človek je biologickou bytosťou znamená, že je súčasťou prírody, ktorá nie je nevyhnutne mechanická a v ktorej všetky druhy, vrátane ľudí, prešli istým evolučným procesom trvajúcim miliónov rokov.^[30]

Na základe evolučného procesu sa vyvinula kultúra a spoločnosť. Človek ako jediný biologický druh disponuje kultúrou, etickými normami a hodnotami. Je to niečo, čím sa líšime od ostatných živých bytostí – aj napriek tomu, že primitívne formy kultúry sa objavujú aj v prírode – a čo nás zásadne odlišuje od umelej inteligencie a strojov. V súčasnosti to viacero vedcov (ktorí vidia silné analógie medzi človekom a strojom) neberie do úvahy.

Predpokladajme, že človek sa snaží vytrhnúť zo svojho biologického tela, zo svojej konečnosti

a pominuteľnosti, že sa chce „nahrať do počítača“, do virtuálnej reality, v ktorej by mohol žiť večne a idylicky. Nezabúdame pritom na skutočnosť, že sme súčasťou prírody a spoločnosti, teda súčasťou skutočného sveta. Ako upozorňuje Leonhard: „Toto prirodzené napätie medzi človekom a strojom nemôže technológia vyriešiť, ani keby vedela simulovať celý ľudský mozog a jeho 100 miliárd neurónov. Súciť a šťastie, ako aj vedomie, jednoducho neexistujú len z biologického alebo chemického hľadiska, ale v celostnej súhre všetkého, čo tvorí človeka.“^[31]

Ak sa zamyslíme nad ľudskou podstatou z takéhoto komplexného hľadiska, tak zistíme, že sú to práve naše nedostatky, či už biologické alebo morálne, ktoré z nás robia ľudské bytosti. Pomýliť sa v usudzovaní, robiť chyby, na základe ktorých sa stále učíme niečo nové, dokonca aj naša smrteľnosť – to všetko patrí k ľudským bytostiam a k biologickému životu ako takému.

Ľudia sú biologické bytosti vytvárajúce kultúru. Až keď si uvedomíme túto skutočnosť a prijmeme našu biologickú podstatu, budeme vedieť regulovať narastajúci pokrok v umelej inteligencii a plne si uvedomíme, čo znamená byť človekom. Človek sa neskladá len z génov, ako to tvrdia genocentristi (napr. Dawkins). Redukciou nespoznáme to, čo z nás robí ľudí. To spoznáme až pri nahliadnutí na človeka ako na celostnú biologickú bytosť. Táto bytosť sa vyvinula do určitého štádia, v ktorom sa ako jediný druh na planéte riadi etickými kódexmi a hodnotami, vytvára kultúru, sociálne interakcie či vzťahy a uvedomuje si samého seba.

Umelú inteligenciu však žiadna z týchto vecí necharakterizuje. Aj keby technológia dokázala dokonale simulovať ľudské emócie (napr. súciť), nikdy nemôže byť a nebude súcitná. Stroj daný cit prinajlepšom len dobre simuluje. Netreba si zamieňať dobre vykonanú simuláciu s aktuálnou bytosťou, zamieňať algoritmické cítenie za aktuálne pocity.^[32] Skutočné pocity nemožno naprogramovať. Vyvíjajú sa v nás postupne, od narodenia po celý život. Z jednej strany sú zapríčinené naším biologickým vývojom a genetikou a z druhej strany sú ovplyvňované a tvorené kultúrou, v ktorej sme vyrastali a v ktorej žijeme. Ak naprogramujete umelej inteligencii vlastnosť „byť vtipný“, nebude sa namiesto toho správať seriózne, nahnevane a nekomunikatívne, nezmení sama od seba svoj pohľad na svet, svoju povahu. Môže sa naučiť to dokonale simulovať, až tak, že to nebudeme vedieť rozoznať. No umelá inteligencia, ktorá je založená na strojovom učení, je schopná simulovať jednotlivé emócie iba preto, lebo jej bola stanovená takáto úloha, t. j. úloha lepšie spoznať a naučiť sa ľudské emócie. Neprejavuje tieto emócie na základe vlastných pocitov, nedisponuje biologickým telom, nedisponuje biologickým mozgom a predovšetkým neprešla evolučným a kultúrnym vývinom, akým prešla ľudská bytosť.

Tvrdenie niektorých vedcov, vývojárov a nadšencov technologického pokroku, že umelá inteligencia je prirodzeným pokračovaním ľudskej evolúcie, je podľa nás nesprávne. Nemala by byť ďalším, samostatným druhom, ktorý budeme slepo poslúchať a nemali by sme sa ani pokúšať takýto stroj vytvoriť. Mala by byť náš dobrý a výkonný sluha, naša predĺžená ruka, ale určite nie náš pán, nemala by za nás rozhodovať, ako sa stalo v prípade súdneho systému COMPAS. Naše úvahy ukončíme Tallbotovou myšlienkou: „Všetko závisí od nášho smeru pohybu, či už smerom k väčšiemu vedomému výberu alebo k väčšej podriadenosti veciam, ktoré nás vedú.“^[33]

Literatúra

BLUMENTHAL, E.: *Facebook's Latest Privacy Scandal: What We Know About The Company's Handling of User Data*. [online]. Cit. 22. 2. 2019.

URL:

<https://eu.usatoday.com/story/tech/2018/12/19/facebooks-latest-privacy-scandal-what-we-know-now/2361257002/>.

BRIEN, D.: *Computers, The Internet, and the Abdication of Consciousness - an Interview with Stephen Talbott*. [online]. Cit. 3. 1. 2018. URL: <http://natureinstitute.org/txt/st/jung.html>.

CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon 1994.

DENNETT, D.: *From Bacteria To Bach*. UK: Penguin Books 2018.

DOMINGOS, P.: Our Digital Doubles. In: *Scientific American*, vol. 319, September 2018, s. 80 – 85.

HARARI, Y. N.: *Homo Deus (stručné dejiny zítřka)*. Praha: Leda 2017.

HOROWITZ, Brian T.: *8 Ways Artificial Intelligence Is Revolutionizing Retail*. [online]. Cit. 18. 2. 2019.
URL:<https://www.pcmag.com/feature/366279/8-ways-artificial-intelligence-is-revolutionizing-retail>.

LEONHARD, G.: *Technológia vs Humanita*. Bratislava: Slovenská inovačná a energetická agentúra, 2018.

LIPTAK, A.: *Sent to Prison by a Software Program's Secret Algorithms*. [online]. Cit. 3. 2. 2019. URL:
<https://www.nytimes.com/2017/05/01/us/politics/sent-to-prison-by-a-software-program-s-secret-algorithms.html>.

NOBLE, S. U.: *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press 2018.

PLIEŠOVSKÝ, R.: *Vedci pomocou AI predvídajú z dát Wi-Fi pohyb a polohu študentov a ich známych*. [online]. Cit. 1. 1. 2019. URL:
<https://techbox.dennikn.sk/vedci-pomocou-ai-predvidaju-z-dat-wi-fi-pohyb-a-polohu-studentov-a-ich-znamych/>.

SLAVKOVSKÝ, R.: *Racionalita a ľudská kognícia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity 2013.

WEINZENBAUM, J.: *Mýtus počítače*. Praha: MORAVIAPRESS a. s., 2002.

P o z n á m k y

- [1] Vo všeobecnosti možno umelú inteligenciu definovať ako odvetvie počítačovej vedy, v ktorej sa programovo kóduje stroj tak, aby sa stal inteligentným.
- [2] Takýmito algoritmami môžu byť napríklad tzv. „rozhodovacie stromy“.
- [3] Za priekopníkov strojového učenia bývajú označovaní vedci Frank Rosenblatt (1928 – 1971), tvorca tzv. perceptrónu, a Arthur Samuel (1901 – 1990), tvorca prvého programu určeného na hranie dámy s ľudským protivníkom. Pozri bližšie: DOMINGOS, P.: Our Digital Doubles. In: *Scientific American*, roč. 319, 2018, s. 82.
- [4] Porov. LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*. Bratislava: Slovenská inovačná a energetická agentúra, 2018.
- [5] Problematike sa venuje napríklad súčasný izraelský historik a mysliteľ Yuval Noah Harari vo svojom diele *Homo Deus* z roku 2015, porov. HARARI, Y. N.: *Homo Deus (stručné dejiny zítřka)*. Praha: Leda 2017.
- [6] Daniel Dennett zdôrazňuje, že MacCreadyho explózia ešte vždy prebieha, pričom neustále zvyšuje svoju rýchlosť. Pre bližšiu problematiku porov. DENNETT, D.: *From Bacteria To Bach*. UK: Penguin Books 2018, s. 8 – 9.
- [7] Názov sa používa na označenie IT spoločností, ktoré sídlia v severnej Kalifornii, v USA. Medzi najznámejšie patrí napr.: Apple, Adobe Systems či eBay.
- [8] Pozri bližšie: LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*. Bratislava: Slovenská inovačná a energetická agentúra, 2018.
- [9] Na pasáži s Homérom ma upozornila Zuzana Zelinová.
- [10] Pozri bližšie: SLAVKOVSKÝ, R.: *Racionalita a ľudská kognícia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity 2013, s. 42.
- [11] V hĺbkovom učení ide o rovnaké samoučiace sa algoritmy, avšak s tým rozdielom, že existuje viacero vrstiev týchto algoritmov – každý z nich poskytuje inú interpretáciu údajov, na ktorých sa pracuje – takáto sieť algoritmov sa nazýva „umelé neuronové siete“.
- [12] Pre širšie uvedenie do témy neuronových sietí pozri napr.: KVASNIČKA, L. a kol.: *Úvod do teórie neuronových sietí*. Bratislava: Iris 1997.
- [13] LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*, c. d., s. 87.
- [14] Napr. ide o predstaviteľov tzv. „funkcionalizmu“ zo súčasnej filozofickej oblasti – filozofie mysle.

Funkcionalizmus tvrdí, že mozgu (podobne ako počítaču) sú dané „vstupy“ a „výstupy“.
Funkcionalisti chápu myseľ ako softvér a mozog ako hardvér.

[15] LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*, c. d., s. 100.

[16] O umelej inteligencii v oblasti maloobchodu pozri bližšie: HOROWITZ, Brian T.: *8 Ways Artificial Intelligence Is Revolutionizing Retail*. [online] Cit. 18. 2. 2019.

URL: <https://www.pcmag.com/feature/366279/8-ways-artificial-intelligence-is-revolutionizing-retail>.

[17] Orig. „Turning players into payers“. Pre širšie poznanie tohto problému pozri: URL:

<https://www.scientificrevenue.com/scientific-revenue-pricing-cloud/> [online].

[18] Porov. BLUMENTHAL, E.: *Facebook's Latest Privacy Scandal: What We Know about the Company's Handling of User Data* [online]. Cit. 22. 2. 2019. URL:

<https://eu.usatoday.com/story/tech/2018/12/19/facebooks-latest-privacy-scandal-what-we-know-now/2361257002/>.

[19] *Cloud* vo všeobecnosti predstavuje „virtuálne prostredie“, t. j. prostredie na internete.

[20] PLIEŠOVSKÝ, R.: *Vedci pomocou AI predvídajú z dát Wi-Fi pohyb a polohu študentov a ich známych*. [online]. Cit. 1. 1. 2019. URL:

<https://techbox.dennikn.sk/vedci-pomocou-ai-predvidaju-z-dat-wi-fi-pohyb-a-polohu-studentov-a-ich-znamych/>.

[21] WEINZENBAUM, J.: *Mýtus počítače*. Praha: MORAVIA PRESS, 2002, s. 13.

[22] Edukácia je len jednou z dôležitých zbraní, ako sa chrániť voči manipulatívnym praktikám obchodných firiem. Našou intenciou je však sústrediť sa na tento bod.

[23] LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*. Bratislava: Slovenská inovačná a energetická agentúra, 2018, s. 107.

[24] Jeden z najznámejších prípadov, ktorý sa stal, súvisí so službou Google Maps. Ešte v čase, keď bol Barack Obama prezidentom USA, Google Maps pozícia viedla pri hesle „n*gger“ k Bielemu domu. V tomto prípade spoločnosť Google trvala na tom, že nie je zodpovedná za daný algoritmus. Ale čo ak chyba nie je len v časti systému, ale týka sa samotného fungovania algoritmov, ktoré už navrhujú ľudia? Kto je skutočne zodpovedný za takúto chybu? Pre bližšiu problematiku Google služieb, rasizmu a sexizmu pozri: NOBLE, S. U.: *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press, 2018.

[25] Porovnaj: LIPTAK, A.: *Sent to Prison by a Software Program's Secret Algorithms*. [online]. Cit. 3. 2. 2019. URL:

<https://www.nytimes.com/2017/05/01/us/politics/sent-to-prison-by-a-software-programs-secret-algorithms.html>.

[26] Tamtiež.

[27] NOBLE, S. U.: *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press 2018, s. 14.

[28] LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*, c. d., s. 223.

[29] CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1994, s. 9 - 20.

[30] Pozri: HURST, L. D.: *Human Evolution is Still Happening - Possibly Faster Than Ever* [online] Cit. 2. 1. 2019. URL:

https://theconversation.com/human-evolution-is-still-happening-possibly-faster-than-ever-105683?utm_source=facebook&utm_medium=facebookbutton&fbclid=IwAR2iCIUeD3rNv4_GGbliT-LLadLrn0b0x73IicQIIUkmj_hrmi-P_6MTyOM

[31] LEONHARD, G.: *Technológia vs. Humanita*, c. d., s. 263.

[32] Tamtiež, s. 241.

[33] BRIEN, D.: *Computers, The Internet, and the Abdication of Consciousness - an Interview with Stephen Talbott*. [online]. Cit. 3. 1. 2018. URL: <http://natureinstitute.org/txt/st/jung.htm>

Bc. Katarína Sklutová

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
E-mail: katarina.sklutova@gmail.com

Maximos z Tyru

František Škvrnda ml.

Škvrnda, F. ml.: Maximos z Tyru. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Jedným z mnohých paradoxov antickej filozofickej literatúry zostáva skutočnosť, že o autoroch zo starších období sa nám zachovali relatívne podrobné biografické informácie, no žiadne pôvodné diela, zatiaľ čo o autoroch žijúcich a pôsobiacich v neskorších dobách sa nám neraz zachovali relatívne ucelené autorské texty, no žiadne biografické informácie.[1]

Do tejto druhej skupiny môžeme zaradiť aj Maxima z Tyru, autora, ktorý žil a tvoril v období tzv. druhej sofistiky.[2] Od Maxima sa nám zachovalo až štyridsať jeden rečí (λόγοι), súhrnne nazvaných *Prednášky Maxima z Tyru, platónskeho filozofa, počas jeho prvej návštevy v Ríme* (Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας). Ide o zbierku kratších textov na rôzne filozofické témy, ktorá predstavuje mimoriadne bohatý zdroj pre historické, filozofické a filologické skúmania.

Napriek tejto skutočnosti zostávalo dielo Maxima z Tyru na okraji záujmu už počas renesancie.[3] Situácia sa začala pomaly meniť až koncom 20. storočia, kedy vychádzajú hneď dve kritické vydania jeho textov[4] a tiež anglický komentovaný preklad s rozsiahlou úvodnou štúdiou o Maximovom diele a myslení.[5] Verdikty moderných bádateľov vyznievajú však značne v neprospech Maxima: jeho dielo spadá do žánru „philosophy made easy“,[6] pričom samotný Maximos bol skôr sofista ako filozof,[7] prípadne, z viacej ústretového hľadiska, „filozofický rétor“ Apuleiovoho razenia.[8] Ak sa jeho meno skloňuje v prácach moderných bádateľov častejšie (čo je pomerne ojedinelý zjav), je to takmer výhradne v literárnom kontexte.[9]

Takéto hodnotenia Maxima z Tyru by nás však nemali zvädzať k tomu, aby sme v ňom videli nezaujímavého a povrchného autora. V prvom rade, zložitý vývoj filozofie naprieč storočiami spôsobil, že mnohí bádatelia očakávajú od filozofických traktátov abstraktnú hĺbku a riešenie zložitých metafyzických otázok. V druhom rade netreba zabúdať ani na kultúrne prostredie, z ktorého Maximos pochádzal a ktoré formovalo jeho myslenie.

Druhá sofistika

Obdobie, v ktorom Maximos žil a pôsobil býva niekedy označované aj ako obdobie renesancie gréckej filozofie a kultúry, ktorá zažíva nečakaný rozmach a stáva sa súčasťou života najvyšších politických kruhov rímskeho impéria. Súčasní autori zvyknú charakterizovať druhú sofistiku v troch rôznych rovinách. Označuje:

- historické obdobie vymedzené helenizujúcimi rímskymi cisármi a aristokratmi, ktorí podporujú návrat k zlatému veku Atén a Sparty;
- literárny *Zeitgeist*, ktorý spočíva v exaltácii klasických gréckych epických diel a autorov a spôsobu archaického videnia sveta;
- renesanciu klasického gréckeho rečníckeho štýlu a rečníckych deklamácií, ktoré demonštrujú filozofické ideály.[10]

Z textovo-kritického hľadiska je pre nás toto obdobie zaujímavé najmä preto, že nám zachovalo

bohaté zbierky diel profesionálnych vzdelancov, ktorých pôsobenie by sme mohli prirovnať k našim rockovým a filmovým hviezdám.[11] Cestovali z mesta do mesta a usporadúvali prednášky pre širšie kruhy vzdelaných rímskych občanov, ktorí im za to platili nemalé sumy peňazí[12] a často sa dostávali do vysokých politických funkcií vo svojich rodných mestách alebo provinciách.[13]

Do druhej sofistiky bežne radíme autorov, akými sú Dión z Prusy (40-115 po Kr.), Plútarchos z Chaironeie (50-120 po Kr.), Favorinos z Arelaty (80-160 po Kr.), Polemón z Laodikey (90-144 po Kr.), Ailios Aristeidés (117-181 po Kr.), Apuleios z Madaury (124-170 po Kr.), Aulus Gellius (125-180 po Kr.), alebo Lúkianos zo Samosaty (125-180 po Kr.). Hoci niektorí z týchto autorov boli skôr filozofi než sofistami,[14] tak vo všeobecnosti platí, že ich diela predstavujú eklektickú zmes filozofických a rétorických prvkov, ktoré neumožňujú jasnú dištinkciu medzi filozofiou, rétorikou a sofistikou.

Život

Maximos z Tyru je z jednej stránky typickým predstaviteľom druhej sofistiky, no jeho zaradenie do tohto obdobia vyvoláva určité pochybnosti a vyžaduje si detailnejšie vysvetlenie. Hlavným problémom je nedostatok informácií o Maximovom živote. Maximos očividne nebol natolko slávny a významný, aby sa dostal do Filostratovej zbierky životopisov slávnych sofistov a ani iní autori druhej sofistiky ho nikde nespomínajú. Druhý problém je rukopisná tradícia, ktorá nám uchovala jeho dielo a ktorá nám ho zobrazuje skôr ako platónskeho filozofa, než ako sofistu.

Začneme najprv stručnou analýzou správ o Maximovom živote. Zo správ iných antických autorov sa zachovali len veľmi strohé informácie, prakticky o ňom existuje len jediný záznam z obdobia byzantskej ríše: „Maximos z Tyru, filozof zdržiavajúci sa v Ríme počas vlády Kommoda. O Homérovi a o tom, čo pre neho znamenala filozofia ľudí z dávných čias. O tom, či Sókratés konal dobre, keď sa neobhajoval. A iné filozofické otázky.“[15] Maximos teda niekedy v rokoch 177-191 po Kr. prednášal v Ríme o filozofii. Moderní bádatelia uvažujú nad tým, či by sme nemohli Maxima z Tyru stotožniť s Cassiom Maximom, istým féničanom, ktorého vychvaluje ako svojho patróna Artemidóros z Efezu. Evidencia, ktorá by podporovala takúto hypotézu je však veľmi slabá.[16] Zostáva nám teda obrátiť sa na správy samotného Maxima, ktoré o sebe uvádza vo svojom diele.

Zo slov samotného Maxima však budeme sklamaní: Maximos o sebe prezrádza len zaujímavosti, ktoré ho štylizujú do role sčítaného a scestovaného človeka. Údajne videl na vlastné oči posvätný kameň Arabov,[17] rieky Maiander a Marsyas vo Frýgii.[18] Na vlastné oči videl dokonca aj bohov Héraklea a Asklépia a tiež božských Dioskúrov, ako v podobe žiariacich hviezd vyviedli loď z búrky.[19] Vidíme, že na jednej strane bol Maximos naozaj dieťaťom svojej doby – potulný rečník-sofista-filozof, ktorý sa snaží zaujať svoje publikum demonštrovaním osobnej skúsenosti s nadprirodzenom, resp. tým, že pozná najvzdialenejšie kúty vtedajšieho známeho sveta.

Dielo

Na druhej strane tu je rukopisná tradícia. Najstarší rukopis, na ktorom sa nám Maximove prednášky zachovali, je byzantský pergamen *Parisinus Graecus 1962*. Pergamen vznikol pravdepodobne v 9. storočí po Kr. a patrí do rodiny tých istých rukopisov, do ktorých patria najkvalitnejšie rukopisy Platónových dialógov. *Parisinus 1962* obsahoval popri Maximových prednáškach aj diela stredných platonikov Albína a Alkína.[20] Túto skutočnosť by sme vo svetle úvah o Maximovom živote nemali podceňovať – môže totiž naznačovať, že Maximos bol v skutočnosti členom platónskej Akadémie 2. storočia po Kr., ktorý bol v Ríme na nejakej diplomatickej misii a jeho filozofia „made easy“ predstavuje v skutočnosti zjednodušené platónske doktríny, obohatené o rôzne príklady a podobenstvá, pravdepodobne preto, aby spĺňali intelektuálne požiadavky publika, ktorému mali byť adresované.[21]

V Maximových textoch je prítomný silný eklekticizmus – filozofia predstavuje pre neho *consensus*

omnium, najmä platónskych, ale aj stoických, či kynických. Platón je pre neho vzorovým príkladom pre takmer každý problém, o ktorom píše a hoci je podľa Maxima Platón žiakom samotného Homéra, svojou výrečnosťou ho prevyšuje (*Or.* XXVI. 3, XI. 1-2). Čítanie Platónových dialógov Maximos napokon prirovnáva k ťažbe zlata, ktorá je síce náročná, no prináša veľkú odmenu.

Podobne je aj Maximovo dielo takýmto skrytým pokladom pre nás - v jeho rečiach nachádzame roztrúsené nepriame zlomky mnohých autorov, od sókratovcov, kynikov, či stoikov až po epických básnikov a tragických autorov. Ide o rezervoár starších myšlienok, ktoré Maximos usporiadal pre potreby explikácie filozofických tém priemerne vzdelanému publiku v Ríme. Problém je v tom, že Maximos takmer nikdy neuvádza mená autorov a ich diela, z ktorých čerpá. Vzniká tak paradoxná situácia - Maximove dielo je síce z hľadiska *Quellensforschung* vzácne a dôležité, no reálne ho moderní bádatelia nemôžu využiť, pretože akékoľvek priradenie Maximových pasáží tomu či onomu staršiemu autorovi musí byť špekulatívne. Možno aj to je dôvod, prečo o Maxima javí záujem tak málo moderných bádateľov.

Filozofia

Maximos bol teda skôr exponentom platónskych dogiem 2. storočia po Kr. O platónskom pozadí Maximovho myslenia vypovedá takmer celý obsah jeho diela. Filozofia predstavuje pre neho jednotu teoretického a praktického života, ktorá vychádza z platónskeho videnia sveta a sókratovskej cnosti. Zachováva platónsko-aristotelovské presvedčenie, že teoretický život je nadradený praktickému (*Or.* XV a XVI). Učenie sa nie je nič iné, než len rozpomínanie sa na veci, ktoré sme kedysi poznali (*Or.* X). K problematike poznania pristupuje obdobným spôsobom, ako Platón v *Theaitétovi* (*Or.* VI) a to isté platí aj o problematike lásky (*Or.* XVIII - XXI), ktorá sleduje expozíciu Platónových myšlienok v *Symposiu*. K problematike trestania nespravodlivosti zaujíma podobné stanovisko, ako Platón v *Gorgiovi* (*Or.* XII). Dialógy *Prótagoras* a *Menón* slúžia Maximovi ako inšpirácia a predloha k jeho vlastnému spracovaniu otázky, či je cnosť umením, ktoré sa dá naučiť (*Or.* XXVII, XXXVII-XXXVIII).

Zaujímavé sú Maximove teologické názory, ktoré prezentuje v rečiach o Sókratovom *daimoni* (*Or.* VIII a IX), o Platónovom bohovi (*Or.* XI) a v ďalších piatich deklamáciách (*Or.* II, IV, V, XIII, XLI). Rozvíja v nich komplexnú náuku o démonológii: na vrchole kozmu sedí nehybný, najvyšší Boh, ktorému sú podriadení viditeľní bohovia (planéty), ktorým sú zase podriadení neviditeľní daimóni.

Ďalšie reči pojednávajú o rôznych populárnych filozofických témach: filozof sa vie vyjadrovať ku všetkým otázkam a je preto vhodným spoločníkom na akúkoľvek diskusiu (*Or.* I); Sókratés konal správne, keď sa na súde nepokúšal obhajovať za každú cenu len preto, aby si zachránil život (*Or.* III); duševné choroby sú horšie, ako tie telesné (*Or.* VII); cenné rady poskytuje v prednáške o tom, ako rozlíšiť priateľa od lichotníka (*Or.* XIV); v dvoch prednáškach sa snaží zmierniť antagonizmus medzi Platónom (resp. filozofmi) a Homérom (resp. básnikmi) (*Or.* XVII, XXVI); vo viacerých prednáškach rozvíja eudaimonistické poňatie filozofie, ktorej hlavným účelom je racionálne podmienená slasť z rozumového života a dialektických diskusií (*Or.* XXII, XXIX-XXXIII).

Maximovo dielo tak pred nami plasticky stvárňuje antickú filozofickú kultúru v období jej posledného serióznejšieho rozmachu. Odhaľuje pred nami scestovaného a sčítaného intelektuála, ktorý svoje dielo koncipoval jednak rétoricky - za účelom zaujatia publika, ktoré je zvyknuté na istý rečnícky štandard - a jednak filozoficky, aby v poslucháčoch vzbudil záujem o filozofiu a túžbu po sebazdokonaľovaní sa. Takéto hľadanie kompromisu alebo strednej cesty medzi náročnosťou výkladu na jednej strane a jeho prehnanou jednoduchosťou na druhej strane má aj svoje negatíva. Maximos pravdepodobne nebol taký vynikajúci rétor ako jeho viacej známi kolegovia a miera zjednodušenia filozofických myšlienok je možno trochu predimenzovaná. Napriek tomu predstavuje dielo Maxima z Tyru významný počin, ktorý si zasluhuje viacej pozornosti, než akej sa mu v súčasnosti dostáva.

Literatúra

- ANDERSON, G.: *The Second Sophistic*. London: Routledge, 1993.
- BOWERSOCK, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire*. London: Oxford University Press, 1969.
- BOWERSOCK, G.: Artemidorus and the Second Sophistic. In: BORG, B. E. (Ed.): *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, s. 53-64.
- DILLON, J.: *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- FRAÑO, P.: Fabius Planciades Fulgentius. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.
- KONIARIS, L. G. (Ed.): *Maximus Tyrius Philosophumena - Διαλεξις*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1995.
- LAUWERS, J.: The Rhetoric of Pedagogical Narcissism: Philosophy, Philotimia and Self-display in Maximus of Tyre's First Oration, *The Classical Quarterly*, roč. 59, č. 2, s. 593-607.
- LAUWERS, J.: Self-advertising Meta-poetics in Maximus of Tyre's 25th Oration, *Wiener Studien*, roč. 125, 2012, s. 75-84.
- NUFFELEN, P.: *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SCHMITZ, T. A.: Plutarch and the Second Sophistic. In: BECK, M. (ed.): *A Companion to Plutarch*. Basil: Blackwell Publishing Limited, 2014.
- TRAPP, M. (Ed.): *Maximus Tyrius: Dissertationes*. Stuttgart: Vieweg + Teubner, 1994.
- TRAPP, M.: *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- TRAPP, M.: Apuleius of Madauros & Maximus of Tyre. In: SORABJI, R., SHARPLES R. (Eds.): *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD, Vol. II*. London: University of London 2007, s. 467-482.
- WHITE, E. M.: Landino and Maximus of Tyre. In: *Renaissance News*, roč. 13, 1960, č. 4, s. 289-294.
- WHITMARSH, T.: *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- WHITTAKER, J.: Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus. In: *Phoenix*, roč. 28, č. 3, 1974, s. 324-325.
- WHITTAKER, J.: Parisinus Graecus 1962 and Janus Lascaris. In: *Phoenix*, roč. 31, 1977, č. 3, s. 239-244.

P o z n á m k y

- [1] Do prvej skupiny by sme mohli zaradiť takmer všetkých predsókratovských mysliteľov a tiež mnoho autorov z klasického a helenistického obdobia, do druhej skupiny zasa autorov, akými sú Diogenés Laertský, Athénaios z Naukratidy, alebo rímsky autor Fabius Planciades Fulgentius. K poslednému menovanému autorovi pozri bližšie štúdiu FRAÑO, P.: Fabius Planciades Fulgentius. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1.
- [2] Výraz však pochádza z diela *Životy sofistov* (Βίοι Σοφιστῶν) od Flavia Filostrata (170-250 po Kr.). Pre Filostrata boli predstaviteľmi hnutia druhej sofistiky prakticky všetci profesionálni rečníci, pôsobiaci v grécko-rímskom svete po období „prvej sofistiky“, teda od 4. storočia pred Kr. Až moderná historiografia antickej literatúry začne spájať obdobie druhej sofistiky výhradne s rímskym obdobím 1. až 3. storočia. Por. ANDERSON, G.: *The Second Sophistic*. London: Routledge 1993, s. 13.
- [3] K renesančným autorom, ktorí sa Maximovi venovali trochu viac systematicky, pozri WHITE, E. M.: Landino and Maximus of Tyre. In: *Renaissance News*, roč. 13, 1960, č. 4, s. 289-294 a tiež WHITTAKER, J.: Parisinus Graecus 1962 and Janus Lascaris. In: *Phoenix*, roč. 31, 1977, č. 3, s. 239-244.
- [4] TRAPP, M. (Ed.): *Maximus Tyrius: Dissertationes*. Stuttgart: Vieweg + Teubner 1994; KONIARIS, L. G. (Ed.): *Maximus Tyrius Philosophumena - Διαλεξις*. Berlin & New York: Walter de Gruyter 1995.
- [5] Pozri bližšie TRAPP, M.: *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Oxford: Clarendon Press 1997.
- [6] Por. M. TRAPP, *Maximus of Tyre*, c. d., s. xvi.
- [7] DILLON, J.: *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, s. 399.
- [8] NUFFELEN, P.: *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic*

Period. Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 125. Pozri tiež TRAPP, M.: Apuleius of Madauros & Maximus of Tyre. In: SORABJI, R., SHARPLES R. (Eds.): *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD, Vol. II*. London: University of London 2007, s. 467-482.

[9] LAUWERS, J. : Self-advertising Meta-poetics in Maximus of Tyre's 25th Oration, *Wiener Studien*, roč. 125, 2012, s. 75-84; LAUWERS, J.: The Rhetoric of Pedagogical Narcissism: Philosophy, Philotimia and Self-display in Maximus of Tyre's First Oration, *The Classical Quarterly*, roč. 59, č. 2, s. 593-607.

[10] WHITMARSH, T.: *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 4.

[11] SCHMITZ, T. A.: Plutarch and the Second Sophistic. In: BECK, M. (ed.): *A Companion to Plutarch*. Basil: Blackwell Publishing Limited 2014, s 33.

[12] ANDERSON, G.: *The Second Sophistic*, c. d., s. 26

[13] BOWERSOCK, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire*. London: Oxford University Press 1969, s. 17-42

[14] Bádатели zvyknú z tejto skupiny vynímať hlavne Plútarcha, por. SCHMITZ, T. A.: Plutarch and the Second Sophistic, c. d., s. 32.

[15] Suidas, s. v. μ 173. Správa zo Suidovho lexikónu je prevzatá od Hésychia z Milétu (druhá polovica 6. storočia n. l.). Viacerí bádатели zvyknú uvádzať ešte správu z Eusébiovej kroniky, ktorá datuje Maximov mužný vek do roku 152 po Kr. Pozri bližšie M. TRAPP, *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*, Oxford: Clarendon Press 1997, s. lvi; DILLON, J.: *The Middle Platonists*, c. d., s. 399.

[16] Por. TRAPP, M.: *Maximus of Tyre*, c. d., s. xii; BOWERSOCK, G.: Artemidorus and the Second Sophistic. In: BORG, B. E. (Ed.): *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter 2004, s. 60.

[17] *Or. II. 8.*

[18] *Or. II. 8.*

[19] *Or. IX. 9.*

[20] Pozri bližšie TRAPP, M.: *Maximus of Tyre*, c. d., s. lvii, ktorý kladie dátum vzniku rukopisu do roku 875 po Kr. Niektorí autori uvažovali aj nad neskoršími dátumami (rok 954, resp. 1044 po Kr.), avšak tieto datácie sa nezdajú byť dostatočne presvedčivé, pozri bližšie argumentáciu v štúdiu WHITTAKER, J.: Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus. In: *Phoenix*, roč. 28, č. 3, 1974, s. 324-325. Nižšie spomínaný autor upozorňuje na skutočnosť, že pergameny mohli pochádzať z prostredia Fótiovej školy.

[21] NUFFELEN, P.: *Rethinking the Gods*, c. d., s. 125.

Mgr. František Škvrnda ml., PhD.

Katedra medzinárodných politických vzťahov

Fakulta medzinárodných vzťahov

Ekonomická Univerzita v Bratislave

Dolnozemska cesta 1

852 35 Bratislava 5

E-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk

O Sókratovom daimoniu

Maximos z Tyru

Maximos z Tyru: O Sókratovom daimoniu. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Preklad dvoch Maximových rečí so spoločným názvom *O Sókratovom daimoniu* vychádza ako súčasť grantového projektu VEGA 1/0017/17 *Aischinés a sókratovský dialóg*. Vznikal v rámci špecializovaných prekladových seminárov pod odborným vedením Andreja Kalaša. Vychádzali sme z kritických vydaní Hermanna Hobeina, *Maximi Tyrii Philosophumena* (Leipzig: Teubner, 1910) a Georga Leonida Koniarisa, *Maximus Tyrius Philosophumena - Διαλεξις* (Berlin & New York: Teubner, 1994). Konzultovali sme aj anglický preklad Michaela Trappa, *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations* (Oxford: Clarendon Press).

O Sókratovom daimoniu (Or. VIII)

1. Čuduješ sa, milý môj, že veštické daimonion, ktoré bolo Sókratovi tak priaznivo naklonené, neovplyvňovalo len jeho myslenie, ale že ho sprevádzalo na každom kroku jeho života? Veď to bol muž nepošpinený telom, s dobrou dušou a prísnou životosprávou, s hrozne prenikavým úsudkom a podmanivým slovným prejavom, ktorý sa správal zbožne nielen k bohom, ale aj k ľuďom. Prečo ťa to neprekvapuje u nejakej dievčinky v Delfách, u Thesprótčana v Dodone, u Líbyjčana v Ammóniovej svätyni, u Ióna v Klare, u Lýkijčana v Xanthe, alebo u Bojótčana v chráme Apollóna Isménkeho? Pripadá mi prinajmenšom zvláštne, že ani o jednom z týchto nepochybuješ, že sa dennodenne stretávajú s božstvom a že prostredníctvom veštieb dávajú rady o tom, čo treba konať a čomu sa majú vyhýbať nielen oni sami, ale aj iní, či už ide o jednotlivcov alebo celé mestá. Prečo tak ľahkovážne veríš, že delfská veštica sa naplňa daimonským duchom a dokáže predpovedať budúcnosť len preto, že sedí na nejakej trojnožke? Prečo veríš, že istý iónsky kňaz upadne do veštického tranzu len preto, že sa napil vody, ktorú si nabral z nejakého prameňa? Ani na chvíľu nezapochybuješ o pravdivosti slov Thesprótčanov, ktorí sa ťa snažia presvedčiť o tom, že dodónski kňazi odhalujú božskú pravdu zo šumu listov duba len vtedy, keď si pod ním pospia s neumytými nohami?[1]

2. V Trofóniovej jaskyni, ktorá sa nachádza pri Bojótskom meste Lebadaia, sa ten, kto sa chce spojiť s božstvom, musí obliecť do dlhého lanového rúcha a do purpurového pláštá. V rukách drží jačmenné koláčiky a ležiac na chrbte sa musí prepchať cez úzky otvor do jaskyne. Vo vnútri všeličo vidí a všeličo počuje a vracia sa späť ako zasvätenec a očitý svedok mnohých božských vecí.[2] V Itálii vo Velkom Grécku sa zasa nachádzala veštická jaskyňa pri jazere, ktoré sa nazýva „jazero bez vtákov“. Pri tejto jaskyni slúžili bohu svätí muži, ktorí sa nazývali „sprievodcovia duší“ podľa úlohy, ktorá im bola zverená. Keď tam totiž prišiel prosebník, najskôr sa pomodlil, zabil obetné zviera a uctil si podzemných bohov tým, že im ulial predpísanú obeť. Potom sa snažil privolať dušu nejakého predka alebo priateľa.[3] Obraz, ktorý sa mu zjavil, bol síce matný a zle viditeľný, vydával však jasné zvuky, oznamujúce veštbu. Keď sa prosebník dozvedel to, na čo sa pýtal, obraz sa pomaly strácal. Myslím si, že túto veštiareň pozná aj Homér a že putovanie k nej spája s hrdinom Odysseom. Jej miesto opisuje básnickým spôsobom ako to, kam sa naše lode nikdy nedostanú.[4]

3. Všetko toto je zaiste pravdivé a nikto to nemôže spochybníť. Do dnešných čias sa totiž mnohé z toho, o čom sme hovorili, vôbec nezmenilo. Na iných miestach nám zasa zostali jasné stopy a

nespochybniteľné dôkazy toho, že služba bohom a ich uctievanie tu kedysi požívali veľkú vážnosť a dôveru. Ktokoľvek totiž potrebuje veštbu, ani najmenej nespochybnuje tradíciu overenú časom, ale s dôverou vstupuje do veštiarne, vypočuje si niečo, čomu aj uverí, dôsledne sa tým riadi a potom si veštiareň ešte viac ctí pre pomoc, ktorú mu poskytla. Zaiste by bolo znakom najvyššej nerozumnosti, ak by sme všetko toto uznali za pravdivé, ale neverili a za absurdné vyhlasovali to, že boh uznal za vhodné, aby sa s daimoniom stýkal muž, ktorý vynikal takmer vo všetkom. Veď nik nepochybuje o tom, že Sókratés mal nadovšetko ušľachtilú povahu a že dostal výchovu a filozofické vzdelanie, ktoré ho viedli k najvyššej zdržanlivosti a skutočnej pravde. Navyše mal veľké šťastie, že ho bohovia zahrnuli nevýslovnou priazňou, vďaka ktorej bolo jeho daimonion schopné veštiť a predpovedať budúcnosť vo veciach, ktoré bohovia uznali za vhodné. Daimonion totiž nezvyklo odpovedať na otázky Aténčanov, ak sa napríklad zamýšľali nad tým, aké pohromy hrozia Grékom. Odpoveď nedalo ani Sparťanom, ak si dali vyveštiť úspech nejakej vojenskej výpravy. Žiadnu odpoveď nedostal ani atlét, pripravujúci sa na Olympiádu, ak bol zvedavý, či zvíťazí. Od Sókratovho daimonia sa nič nedozvedeli ani tí, ktorí sa pýtali na svoj úspech na súde, alebo mamonári, túžiaci dozvedieť sa, či zbohatnú. Podobne to bolo aj pri všetkých ostatných veciach, za ktorými sa ľudia ženú bez akéhokoľvek vyššieho cieľa a ktorými dennodenne doslova otravujú bohov. Zo Sókratovej veľkosti nič neuberá ani skutočnosť, že jeho daimonion by podľa všetkého bolo schopné rozhodnúť aj takéto otázky - veď jeho povaha bola naozaj veštecká. Aj ktorýkoľvek lekár, tesár, či obuvník totiž vie svoje schopnosti uplatniť jednak bez zisku, ak sa stará o samého seba, jednak za peniaze, ak stará o niekoho cudzieho. Tak isto je to aj pri všetkých ostatných ľudských schopnostiach a znalostiach. Sókratés, ktorý sa svojou myslou spájal s hlasmi bohov, vynikal práve v tom, že vďaka tomuto spojeniu s daimoniom si dokázal svoju dušu usporiadať tým najlepším možným spôsobom. Z nej mohol potom celkom nezištne odovzdávať poklady aj druhým v miere, akú stanovila Nevyhnutnosť.

4. O všetkom tomto asi nášho poslucháča ľahko presvedčíme. Zaiste nebude pochybovať o tom, že Sókratés pre svoju výnimočnú cnosť a ušľachtilosť povahy dostal možnosť stýkať sa s daimoniom. Zaiste sa však nájde človek, ktorého zvedavosť privedie k otázke, čo vlastne toto daimonion bolo. Nášmu priateľovi radi odpovieme, ak nám prezradí, či uznáva, že v prírode existuje nejaký rod daimonov - podobne ako existujú rody, do ktorých patria všetci bohovia, ľudia, alebo divé zvieratá.^[5] Bolo by totiž veľmi smiešne, keby sa niekto pýtal, čo je Sókratovo daimonion a nemal by žiaden všeobecný poznatok o daimonoch ako takých. Situácia takéhoto človeka by sa podobala tej, v ktorej by sa ocitol nejaký ostrovan, ktorý nikdy nevidel kone a nemá ani najmenší poznatok o tom, čo je to konský druh. Predstav si, že takýto človek by niekde počul, že macedónsky kráľ má koňa Bukefala a že na ňom vie obratne jazdiť, hoci ostatní naň nemôžu pre jeho neskrotnosť ani len vysadnúť. Keby sa potom tento ostrovan pýtal, čo je Bukefalos, zaiste by sme mali veľký problém opísať tohto koňa človeku, ktorý pojem koňa vôbec nepozná.

5. Otázkou je, či tí, ktorí dnes najväčšmi spochybňujú Sókratovo daimonion, poznajú Homéra, ktorý nás učí mnoho múdrych vecí. Myslím napríklad to, čo sa podľa neho prihodilo Achillovi, keď rečnil na vojenskom sneme. Muselo to byť nejaké daimonion, ktoré ho zadržalo vo chvíli, keď v hneve tasil meč na Agamemnona, s ktorým mal vážny spor. Toto daimonion nazval Homér Athénou, ktorá sa vraj náhle objavila pri rozhnevanom Achillovi,

„postavila sa zozadu a syna Pelea potiahla za plavú šticu.“^[6]

Podľa Homéra to bola tá istá Athéna, ktorá aj Diomedovi

„strhla z očí závoj temnoty, ktorá ich predtým zahalovala, aby dobre poznal aj boha, aj človeka.“^[7]

Aj Telemacha, ktorý sa chcel stretnúť so vznešeným kráľom, ale sa hanbil a bol celkom bezradný, povzbudil nejaký priateľ slovami:

„Milý Telemachos, jedno ti bude radiť myseľ, iné ti bude radiť daimonion.“[8]

Takto mu dal dobrý dôvod, aby v sebe živil nádej v pomoc daimonia:

„Nemyslím si totiž,
že si sa zrodil a vyrástol proti vôli bohov.“[9]

Na inom mieste Homér vraví toto:

„Héra s bielymi laktami mu vnukla do mysle.“[10]

Athénu však spomína aj v týchto veršoch:

„Diomedovi, Tydeovmu synovi, dodala Palas Athéna hnev a odvahu,“[11]

pričom inde zas hovorí:

„vzala mu únavu z ustatých údov, ruky aj nohy mu dvíhala nahor.“[12]

Máme tu teda veľké množstvo ľudí, ktorí sa očividne stýkali s daimonionom. Navrhujem ti, aby sme na chvíľu opustili Sókrata a opýtali sa Homéra, najlepšieho básnika všetkých čias, čo vlastne chcel týmito všetkými príkladmi povedať?

6. Sókratovo daimonion bolo vždy len jedno a niečo, čo bolo jednoduché.[13] Ozývalo sa len jednému človeku, ale ovplyvňovalo životy mnohých – odradilo ho napríklad od toho, aby prekročil nejakú rieku, alebo aby sa stal Alkibiadovým milencom.[14] Prejavilo sa aj vtedy, keď mu nebránilo, aby pokračoval v začatej obhajobe, alebo keď uznal za vhodné, aby podstúpil smrť.[15] U Homéra však daimonion nesídlil len v jednom človeku, s ktorým by bolo výlučne spojené. Ani počtom nie je jediné a nikdy sa neprejavuje prostredníctvom malých vecí. Homérske daimonion má najrozmanitejšiu povahu, objavuje sa oveľa častejšie a to pod nespočetnými menami v nekonečných podobách, prostredníctvom tých najrozmanitejších zvukov. Súhlasíš teda s niečím z toho, čo sme doteraz povedali? Uznávaš, že Athéna, Héra, Apollón, Eris alebo ktorýkoľvek iný boh u Homéra je v skutočnosti niečím oveľa významnejším? Snáď si Athénu nepredstavuješ tak, ako ju vytvoril Feidias, ktorého socha v ničom nezaostáva za Homérovým opisom – ako krásnu vysokú pannu so svetlomodrymi očami, opášanú aigidou a vyzbrojenú štítom, kopijou a prilbou. O Hére si takisto nemyslíš, že vyzerá presne tak, ako ju pre Argejčanov vytesal Polykleitos – ako vznešenú kráľovnú s bielymi laktami zo slonoviny a veľkými prenikavými očami, ktorá je odetá v krásnom rúchu a sedí na zlatom tróne. Zaiste ani Apollón nie je taký, ako ho zobrazujú maliari a sochári – mladý lukostrelec, ktorého plášť telo v rýchlom behu skôr odhaľuje ako zahaľuje. O týchto veciach vôbec nepochybujem a ani sa ťa na ne nepýtam. Nemyslím si totiž, že by si nebol vôbec schopný tušiť pravdu a vykladať tieto obrazy a náznaky racionálnym spôsobom. Moja otázka znie, či si naozaj myslíš, že všetky tieto mená a telá nám chcú niečo povedať o významných božských silách, ktoré sú v stálom sporení s tými najšťastnejšími vyvolencami osudu. Ak si totiž myslíš, že žiadna takáto vyššia sila neexistuje, budeš musieť bojovať so samotným Homérom, zatvárať veštiarne a neveriť božským výrokom. Navyše sa budeš musieť báť aj snov a vyhýbať sa aj samotnému Sókratovi. Radím ti, aby si sa ním potom pre pokoj svojej duše radšej ani nezaoberal. Ale ak aj všetky veci, o ktorých sme doteraz hovorili, naozaj nepovažuješ za nemožné, ale naopak za veľmi hodnoverné, no napriek tomu si stále nevieš poradiť so Sókratom, dovoľ mi, aby som sa ťa opäť niečo spýtal. Myslíš si, že Sókratés vari nebol hoden toho, aby mal podiel na niečom božskom? Alebo že niečo také je síce možné v prípade iných ľudí, ale nie u Sókrata? Ak pripustíš možnosť, že sa niečo také stáva iným ľuďom, musíš priznať, že sa to deje aj v tomto jednotlivom prípade. Nemôžeš predsa pochybovať o tom, že Sókratés bol naozaj hoden božskej priazne. Ak je teda táto vec možná a Sókratés jej bol naozaj hoden, nezostáva ti nič iné, ako len prestať o ňom pochybovať a snažiť sa konečne odpovedať na

otázku, akej povahy to jeho daimonion vlastne je.

7. To, čo sme doteraz povedali, ti zaiste ešte niekedy pripomeniem. Teraz si však musíš ujasniť veci, ktoré sú nevyhnutné na to, aby si bol zasvätený do ďalšieho výkladu. Musíš prijať skutočnosť, že bohovia ustanovili pre ľudí cnosť a nerest ako ceny za víťazstvo a prehru vo veľkom zápase života. Nerest je cenou za skazenú povahu a zvrátené názory. Cnosť je zas odmenou a oslavnou piesňou, ktorá zaznie ľuďom so správnymi názormi a so zdravou, neskazenou povahou. Vďaka týmto vlastnostiam sú totiž po každej stránke dokonalí a v životnom zápase vždy víťazia. Ohotne im pomáha a stará sa o nich aj božstvo, ktoré nad ich životmi vždy drží ochrannú ruku. Jedným zosiela na ochranu božské výroky, druhým veštecké znamenia prostredníctvom letu vtákov, ďalším zasa sny alebo znamenia, ktoré sa objavujú pri božských obetách. Nájdu sa však aj takí, ktorí našli záchranu v tom, že niečo intuitívne vytušili zo situácie, keď sa niekto zakoktal, alebo inak pomýlil v reči.

Ludská duša nie je ani zďaleka schopná prísť na všetko len rozumom. Vo svojom druhom živote je totiž celá akoby zahalená do hustej temnej hmly a neustále ohlušovaná hlukom, ktorý pochádza z pozemských ziel, desí ju a tak zahrňa večným nepokojom. Poznáš vari niekoho, kto by si mohol byť na svojich cestách celkom istý, že len vďaka svojej obratnosti nikdy nepadne do nejakej zradnej priepasti, že sa nikdy nenapichne na nastražený kôl, nezošmykne do prudkého zrázu a že ani nikdy nepadne do dajakej zakrytej jamy? Existuje taký dobrý a skúsený kormidelník, že sa vždy dostane do cieľa bez toho, aby ho zasiahlo prudké vlnobitie, búrka, burácajúce vetry, či iné nástrahy počasia? Stretol si niekedy takého skúseného lekára, ktorý sa nikdy nezľakol v situácii, keď sa stretol s nejakou celkom neznámou a neočakávanou chorobou? Zachoval si niekto úplne chladnú hlavu aj vtedy, keď videl celkom nezvyčajné veci a na celkom odlišných miestach, ako mu hovorili všetky zásady lekárskeho umenia? Nájde sa taký dokonalý muž, že dokáže prežiť život bez akejkoľvek pohromy či nebezpečenstva, akými sú napríklad choré telo, plavba plná skrytých nástrah, alebo cesty s nastraženými pascami? Dokáže sa všetkým týmto úskaliam vyhnúť bez toho, aby potreboval pomoc boha, ktorý by sa stal jeho najlepším kormidelníkom, lekárom či sprievodcom? Cnosť je zaiste niečo veľmi krásne, čo nás inšpiruje k veľkým činom. V pozemskom svete je však vždy zmiešaná so zlou a neurčitou látkou, ktorá je naplnená veľkou temnotou. Obyčajní ľudia nazývajú túto látku osudom či šťastenou, ktorá je vždy slepá a nestála. Vždy sa stavia cnosti na odpor, bojuje proti nej a často ju v tomto zápase aj veľmi vydesí. Je to presne tak, ako keď na jasnú oblohu prídu temné mraky a na chvíľu zakryjú líčce slnka, ktoré už nemôže osvetľovať zem. Slnko však ani vtedy nestráca svoju krásu, hoci my ju nevidíme. Takýmto spôsobom je aj sila a krása cnosti podkopávaná ranami osudu, hoci cnosť zostáva aj naďalej krásna. Temný oblak, ktorý ju zahalí, jej krásu len zakryje a akoby ohradí vysokým múrom. Vtedy musí boh cnosti pomôcť a podporiť ju v neľahkých bojoch a nebezpečenstvách, ktorým musí čeliť.

8. Samotný boh sídli pevne a nehybne na vzdialenom tróne, odkiaľ spravuje nebo a udržuje všetok poriadok v ňom. Existujú však aj akési nesmrteľné bytosti, ktoré sú bohu podriadené a pohybujú sa na rozhraní neba a zeme. Sú slabšie ako boh, ale silnejšie ako človek. Bohov poslúchajú a ľuďom prikazujú, čo majú robiť. Hoci majú k bohom veľmi blízko, veľkú starostlivosť prejavujú aj o ľudí. Stredný priestor medzi nebom a zemou by bol totiž bez daimonov pre veľký obsah smrteľného prvku ponechaný bez akejkoľvek pomoci bohov a bez možnosti komunikovať s nebom. Je to práve spomínaná ríša daimonov, ktorá – ako nejaká harmónia – spája pevným putom ľudskú slabosť s božskou krásou vďaka svojmu príbuzenstvu s jednou aj druhou oblasťou.^[16] Myslím si, že aj Gréci a barbari sú od seba oddelení práve preto, že nedokážu pochopiť význam hlások, ktoré vydávajú tí druhí. Existujú však aj prekladatelia, ktorí si hlásky jednej či druhej strany vypočujú a odovzdávajú tým druhým. Takýmto spôsobom umožňujú ich komunikáciu a dorozumenie. Podobne sa aj rod daimonov považuje za niečo, čo je spoločné bohom aj ľuďom. Daimoni sú tí, ktorí sa ľuďom ozývajú prostredníctvom zvukov, zjavujú prostredníctvom obrazov a ktorí vďaka svojmu ustavičnému pohybu naplňajú celú smrteľnú ríšu medzi nebom a zemou. Smrteľníkom pritom pomáhajú len do tej miery,

do akej nevyhnutne potrebujú ich pomoc. Daimonov je naozaj veľmi veľa:

„lebo je tridsaťtisíc nesmrteľných sluhov oznamujúcich Diovu vôľu na zemi, ktorá všetkých živí.“[\[17\]](#)

Niektorí liečia choroby, iní radia bezradným, ďalší oznamujú ľuďom to, čo nemôžu vidieť pozemskými očami. Nájdu sa aj takí, ktorí pomáhajú pri umeleckých dielach, alebo ochraňujú pocestných. Jedny uprednostňujú more, iní súš, pričom si vyberajú buď mestá alebo vidiek. Každý daimon dostal ľosom iné ľudské telo, ktoré mu slúži akoby príbytok. Svojho daimona totiž dostal tak Sókratés ako aj Platón, Pýthagoras, Zenon či Diogenés. Niektorí daimoni naháňajú strach, iní sú voči ľuďom veľmi láskaví. Nájdu sa aj takí, ktorí pomáhajú politikom alebo vojenským stratégom. Nebudeme ďaleko od pravdy, ak povieme, že koľko je pováh ľudí, toľko druhov je aj daimonov:[\[18\]](#)

„bohovia berú na seba tie najrozmanitejšie podoby tulákov prichádzajúcich z cudzích krajín a navštevujú mestá.“[\[19\]](#)

Ak niekde nájdeš skazenú dušu, buď si istý, že blúdi akoby vo vyhnanstve a že ju neochraňuje žiaden daimon.

O Sókratovom daimoniu (Or. IX)

1. Nechajme teraz odpovedať na naše otázky samotné daimonion. Je totiž známe, že miluje ľudí, ochotne odpovedá na ich otázky a že pritom využíva ich vlastné telá. Daimonion tak nie je nepodobné hudobníkovi Ismeniovi, ktorého umenie sme poznávali len prostredníctvom píšťal.[\[20\]](#) Spýtajme sa teda daimonia spôsobom, ako sa pýtal Homér v prípade Odyssea:

„Si boh alebo smrteľník?

Ak si niektorí z bohov, ktorí vládnu na širom nebi.“[\[21\]](#)

potom už o tebe všetko vieme a netreba sa viac pýtať.

„Ak si však niekto zo smrteľníkov, ktorí žijú na zemi,“[\[22\]](#)

pýtame sa, či všetko prežívaš rovnako ako my, či hovoríš ľudskou rečou, pochádzaš z rovnakého rodu a či si našim súčasníkom? Alebo je skôr pravdivejšie to, že hoci bývaš na zemi, svojou najvnútornejšou povahou patriš niekam inam? Daimonské bytosti totiž nemajú telá - takúto možnosť totiž absolútne vylučuje samotná povaha daimonov - a teda ani kosti, krv alebo čokoľvek iné, čo by sa malo niekedy rozpadnúť, zhnúť, rozložiť, alebo roztrieť. Aký je teda vlastne daimon?

Najskôr sa zamyslime nad tým, aké nevyhnutné vlastnosti musí splňať sama podstata daimonov. Necítiace je totiž protikladom cítiaceho, smrteľné nesmrteľného, nerozumné rozumného, nevnímajúce vnímajúceho a oduševnené toho, čo dušu nemá. Každú jednu bytosť môžeme charakterizovať dvoma vlastnosťami, ktoré jej dávajú život. Vzniká tak viacero možností: nesmrteľné totiž môže byť buď bez pociťovania, alebo obdarené cítením, ale cítiace môže byť aj smrteľné. Nerozumné môže byť zas schopným vnímania a napokon existuje aj niečo oduševnené bez pociťovania. Hierarchia celku sveta tak spočíva v postupnom prechode od najvyššieho a najvznešenejšieho smerom k najnižšiemu a najmenej vznešenému, a to cez stupne, ktoré sme práve opísali. Ak by si ktorýkoľvek z nich odobral, svet by si násilne rozštiepil na dve izolované časti. Je to presne tak ako v hudobnej stupnici, kde súzvuk stredných tónov vytvára súzvuk aj medzi tónmi, ktoré sú na jej opačných koncoch. Prechod od najvyššieho tónu k najnižšiemu by totiž nebol pre sluch vôbec lahodný a pre ruky dotýkajúce sa strún príjemný, ak by sa neopieral o harmóniu stredných tónov stupnice.

2. Musíš si uvedomiť, že niečo veľmi podobné sa deje aj v celom kozme, ktorý je tou najdokonalejšou

harmóniou. Boha umiestni do oblasti nesmrteľného a bez pociťovania, daimonov do sféry nesmrteľného a cítiaceho, ľudí zasa do oblasti cítiaceho a smrteľného, zvieratá do nerozumného, ale schopného vnímania a rastliny do pásma, ktoré je síce oduševnené, ale bez pociťovania. Ostatné oblasti bytia si zatiaľ nebudeme všimnúť a necháme ich tak, ako sú. Keď teda skúmame túto sféru daimonov, ktorú chápeme ako nejakého sprostredkovateľa medzi bohom a človekom, musíme zistiť, či je možné odstrániť ju tak, aby zostali zachované obe krajné oblasti, ktoré spája. Je totiž nesmrteľný boh schopný pociťovania? Určite nie. Lebo hoci je nesmrteľný, nie je schopný cítiť. A čo človek? Je mu okrem nesmrteľnosti odopretá aj schopnosť cítiť? S týmto určite nemožno súhlasiť. Pretože hoci nie je nesmrteľný, určite nie je aj necítiaci. Akú úlohu tu však zohráva časť, ktorá je zároveň smrteľná a zároveň schopná pociťovať? Nikto nemôže pochybovať o tom, že musí existovať nejaká spoločná podstata, obdarená oboma týmito vlastnosťami. Mala by byť silnejšia ako človek, ale slabšia ako boh. Jej existencia je nutnou podmienkou toho, aby boli navzájom prepojené a zosúladené obe krajné časti univerza. Ak sú totiž dve veci svojou povahou celkom oddelené pre úplnú odlišnosť svojich pováh, nemôžu nijakým spôsobom navzájom komunikovať a zosúladiť sa. Aby to bolo možné, musí existovať nejaký stredný člen, ktorý bude prijateľný pre obe.

3. Lepšie nám to priblíži nasledujúci príklad: ohňom nazývame niečo suché a teplé. Protikladom tepla je chladné a protikladom suchého je vlhké. Oheň sa nemôže meniť na vodu a ani voda na oheň, a to preto, lebo studené by sa nikdy nemohlo zmeniť na teplé, ani vlhké na suché. Príroda tak ustanovila nezmieriteľný boj medzi týmito protikladmi. Dala im však aj akéhosi zmierovateľa, ktorým je vzduch. Ten prijíma z ohňa teplo, a z vody vlhkosť a takýmto spôsobom oheň a vodu mieša a ustanovuje medzi nimi vzájomné prepojenie. Potom naozaj niekedy oheň prestupuje do vzduchu, alebo sa naň účinkom tepla priamo premieňa. Podobne aj vzduch už môže prechádzať do vody, prípadne sa aj on na vodu účinkom vlhkosti priamo premieňa. Môžeme si zobrať aj iný príklad. Vzduch je niečo teplé a vlhké, zem zasa niečo studené a suché. Suché je vždy protikladom vlhkého a studené teplého. To je dôvodom, prečo by sa vzduch nikdy nemohol premeniť na zem, ak by v prírode neexistovalo bytie, ktoré nazývame vodou. Tá je schopná nezmieriteľný spor vzduchu a zeme urovnať a obe priviesť do tesnej blízkosti. Deje sa to tak, že voda prijíma zo vzduchu vlhkosť a zo zeme chlad. Ak by si takto uvažoval o celku sveta, nepochybne by si prišiel k záverom, ktoré ti teraz aspoň stručne vyložím. Každý jeden zo spomínaných prvkov sveta pozostáva z dvoch protikladných prirodzeností, ktoré sú celkovo štyri. Z nich vždy vyberáš jeden diel, ktorý spájaš s druhým dielom, ktorý vyberieš zo zvyšných troch prirodzeností. Robíš to však takým spôsobom, že každý prvok sveta sa polovicou svojej podstaty s jedným susedným prvkom spája a polovicou svojej podstaty s druhým susedným prvkom odpudzuje.

Týmto usporiadaním sa dosiahne, že medzi vecami, ktoré sú protikladné a ktoré by sa inak nikdy nemohli zmiešať, vzniká úzke prepojenie. Oheň je prepojený so vzduchom prostredníctvom tepla, vzduch s vodou prostredníctvom vlhkosti, voda so zemou prostredníctvom studeného a zem s ohňom prostredníctvom suchého. Rovnaký spôsob prepojenia nájdeš vo svete aj vtedy, keď ho skúmaš z hľadiska pôsobenia božských síl. Boh je prepojený s daimonom vďaka nesmrteľnosti, daimon s človekom vďaka schopnosti pociťovania, človek so zvieratom vďaka zmyslovému vnímaniu, zviera s rastlinou vďaka oduševnenosti.

4. Ak chceš, všimni si dômyselnú stavbu tela a zistíš, že aj tu príroda všetko usporiadala spojitým spôsobom. Aj ona potrebuje na to, aby vytvorila dokonalú stavbu tiel, akési stredné prvky. Zober si napríklad taký vlas a necht. Určite sú mäkšie ako kosť, ale svojím zložením asi jemnejšie ako šľacha. Keď ich porovnáš s krvou, sú suchšie, keď s mäsom sú drsnejšie. Teda každá vec, v ktorej existuje nejaký súlad a poriadok, musí obsahovať stredné členy. Tak je to pri najrozmanitejších zvukoch živých bytostí, pri farbách, šťavách a ich chutiach, pri všetkých možných telách, rytmoch, tvaroch, vášňach, či dokonca myšlienkach.

Na tomto sa teda určite všetci zhodneme. Ak je to tak, a ak je boh naozaj nesmrteľný a bez

akéhokolvek pociťovania, no človek smrteľný a cítiaci, nevyhnutne musí stredný priestor medzi nimi zaujať niečo, čo je alebo smrteľné a bez cítenia, alebo nesmrteľné so schopnosťou cítiť. To prvé je však nemožné, lebo všetko čo podlieha smrti má nevyhnutne aj schopnosť niečo prežívať a pociťovať. Zostáva teda iba jediná možnosť, že povaha daimonov v sebe spája nesmrteľnosť a schopnosť pociťovať. Daimon je tak vďaka svojej nesmrteľnosti prepojený s božstvom, ale vďaka schopnosti cítiť je schopný komunikovať aj s človekom.

5. Teraz je načase vysvetliť, v akom zmysle treba chápať to, že daimon je nesmrteľný a že má schopnosť cítiť. Najskôr sa zameriame na jeho nesmrteľnosť. Všetko, čo podlieha zániku, sa buď premieňa na niečo iné, rozrušuje a rozpúšťa, hnije a roztápa, štiepi sa alebo praská, či podlieha akejkolvek inej zmene. Napríklad hruda zeme sa vo vode rozpúšťa a pod pluhom oráča praská. Vosk zasa roztápajú lúče slnka a drevo stromu štiepi železná sekera. Príkladom toho, čo sa mení a premieňa na niečo iné, je voda, z ktorej vzniká para, alebo vzduch, ktorý sa premieňa na oheň. Ak teda má byť podstata daimona nesmrteľná, nesmie ju nič narušiť, rozptýliť, zmeniť na niečo iné, rozlomiť, či rozsekať. Ak by sa s ňou niečo takéto stalo, hneď by svoju nesmrteľnosť stratila. Nič také sa však s daimonom nemôže stať, ak je naozaj dušou, ktorá sa zbavila tela. Ťažko si totiž možno predstaviť, že by porušeniu a zániku podliehalo práve to, čo svojou prítomnosťou v prirodzene smrteľnom tele spôsobuje, že je aspoň dočasne pri živote. V človeku, ktorý je spojením duše a tela, je duša to, čo udržuje telo v jeho usporiadanosti. Ak by však aj duša okrem seba samej potrebovala ešte niečo iné, čo by udržiavalo jej poriadok, treba sa zamyslieť nad tým, čo by to malo byť a považovať, či by sme si vedeli predstaviť aj akúsi dušu duše.

Keď totiž v nejakom rade udržuje jedna vec nejakú inú tak, aby sa nerozpadla, pričom nejaká tretia udržuje obe predchádzajúce, nevyhnutne sa musí táto postupnosť zastaviť v nejakom bode. Musí to byť niečo, čo síce udržuje v usporiadanosti niečo iné, ale ktorého vlastná usporiadanosť sa udržuje len sama sebou. Ak by to tak nebolo, postupnosť by išla do nekonečna a rad by sa nikdy nezastavil. Môžeš si to predstaviť na príklade lode, ktorá kotví na mieste, kde je veľký príboj. Musí byť priviazaná mnohými lanami o nejakú skalu. Laná sú zviazané jedno s druhým tak, že končia na skale, ktorá predstavuje nehybný a pevný bod.

6. Presne taká je aj duša. Telo, ktoré je v búrlivom vlnobití mora zo všetkých strán zmietané a pohadzované mocnými privalmi vln, dokáže plávať len vďaka duši, ktorá mu dáva potrebnú stabilitu tým, že ho zo všetkých strán drží a akoby na jednom mieste ukotvuje. Keď však v tomto zápase svaly a šľachy ochabnú, keď človek nestačí ani s dychom a keď aj ostatné časti jeho tela strácajú sily, telo odumiera a klesá do hlbín mora. To preto, lebo o dušu bolo ukotvené len dovtedy, kým sa jej bolo schopné vlastnými silami – akoby nejakými povrazmi – pevne držať. Keď teda telo bezvládne klesá na dno mora, duša je schopná vlastnými silami vyplávať na hladinu, na ktorej sa dokáže udržať bez pomoci a opory čohokolvek iného. Taká duša sa už nazýva daimonom. Je to bytosť, ktorá sa dostala zo zeme do výšin éteru. Je to niečo podobné, ako keby prešla od barbarov ku Grékom, alebo z nejakého mesta, kde vládne krutý tyran, zlé zákony a občianske rozbroje, do mesta s dobrými zákonmi, v ktorom je stále mier a vládne spravodlivý kráľ. To, čo sa tu deje, sa asi najviac podobá obrazu, ktorý opísal Homér. Vrávi sa, že Héfaistos vytepal na zlatý štít Achilla obraz dvoch miest:

„na jednom boli svadby a hostiny veľké,
aj tance, oslavné piesne a fakľové sprievody.“[\[23\]](#)

Na druhom boli vojny, rozbroje, únosy, bitky, náreky, kvílenie a stony. To isté predstavuje aj zem v porovnaní s éterom. Ten je pokojným miestom, kde znejú len vznešené piesne a zbory na oslavu bohov. Zem je však plná najrozmanitejšieho hluku, nesúlady a veľkej námahy.

Keď teda duša konečne vyviazne z tohto nehostinného sveta a dostane sa do oných výšin éteru, keď sa vymaní a konečne opustí toto pozemské telo, ktoré sa neúprosňým zákonom času rozloží v zemi,

vtedy daimon človeka hľadá z hora nezakaleným zrakom na veci, ktoré sú hodné jeho pohľadu. Zrak mu už nezastiera pozemské telo, ani ho nerozptyľujú najrozmanitejšie farby a tvary, ktoré mu ešte donedávna znemožňovali jasne a zreteľne vidieť. Už nie je zo všetkých strán akoby ohradený vysokou hradbou hustého dymu, ale jeho oči žiaria radosťou, pretože hľadajú na krásu samu osebe. Duša si s bôhom spomína na útrapy predchádzajúceho života, ale zároveň si uvedomuje blaženosť stavu, v ktorom sa nachádza. Lutuje aj duše svojich blízkych, ktoré ešte blúdia po zemi. Z lásky im túži pomôcť a priviesť na správnu cestu tie, ktoré zblúdili. Sám boh jej prikázal, aby sa pravidelne vracala na zem, a zaujímala sa o každú ľudskú povahu a osud. Jej úlohou je aj všemožne skúmať ľudské myšlienky, úmysly a schopnosti. Boh jej tiež prikázal, aby pomáhala tým, ktorí za niečo stoja a aby stála na strane ukrivdených a trestala tých, ktorí páchajú nepravosť.

7. Každý daimon však nerobí úplne všetko. Úlohy sú aj v ríši daimonov rozdelené tak, že každý má na starosti niečo iné. Nepochybne sa práve tu prejavuje schopnosť daimona pociťovať, vďaka ktorej prejavuje každý náklonnosť k niečomu inému. Zároveň je to však vlastnosť, ktorá ho v celku sveta kladie pod boha. Daimoni sa totiž nechcú úplne zbaviť povahy, ktorú mali ešte ako ľudia, keď žili na zemi. Asklépios aj teraz lieči, Heraklés stále podstupuje námahy, Dionýzos sa aj naďalej oddáva vínu, Amfilochos predvída budúcnosť, Dioskúrovia sa plavia na mori, Minos rozsudzuje spory a Achillés sa pripravuje na boj. Obýva jeden ostrov, ktorý je v Čiernom mori a nachádza sa priamo oproti ústiu rieky Dunaj. Má tam aj chrám a oltáre. Dobrovoľne navštívia ostrov len tí, ktorí mu chcú niečo obetovať. Keď tak urobia, ihneď nastúpia na loď a plavia sa preč. Mnohokrát sa už stalo, že námorníci zazreli na tomto ostrove nejakého plavovlasého mladíka, ako sa s radosťou rozcvičuje v plnej zbroji, ktorá je zhotovená z čistého zlata. Iní uvádzajú, že hoci Achilla nevideli, začuli ako si spieva pieseň víťazstva. Nájdu sa však aj takí, ktorí ho aj videli, aj počuli. Stalo sa už aj to, že niekto na ostrove nedobrovoľne zaspal. Potom ho vraj Achillés zobudil, priviedol ku svojmu stanu a bohato hostil. Víno im nalieval Patroklés a sám Achillés hral na kithare. Bola tam vraj aj Achillova matka Thétys a veľký zástup iných daimonov. Podľa toho, čo hovoria Trójanania, ani Hektor dodnes nestráca bojové nadšenie. Predstavujú si ho, ako sa v plnej zbroji a s veľkým nadšením vrhá do boja a ako na bojovom poli zatieňuje všetkých ostatných. Priznávam sa, že Achilla ani Hektora som na vlastné oči nevidel. Keď som sa však raz plavil na lodi, videl som Dioskúrov, ktorí v podobe žiariacich hviezd udržiavali priamy smer lode zmietanej búrkou. Videl som aj Asklépia a Hérakla a som si istý, že to nebol iba sen!

P o z n á m k y

[1] Por. Homér, *Il.* XVI. 223-235.

[2] Plútarchos (*De gen. Socr.*, 588e-593d) popisuje extatický zážitok z Trofóniovej jaskyne, ktorý zažil jeden Sókratov mladý nasledovník, Tímarchos z Chairóneie.

[3] Pozri bližšie scénu z Aristofanovej komédie *Vtáky*, kde v takomto type rituálu vystupuje Sókratés (Av. 1553-1564)

[4] Homér, *Od.* X. 502.

[5] Por. Platón, *Apol.* 27e.

[6] Homér, *Il.* I. 197.

[7] Homér, *Il.* V. 127-128.

[8] Homér, *Od.* III. 26-27.

[9] Homér, *Od.* III. 27-28.

[10] Homér, *Il.* I. 55.

[11] Homér, *Il.* V. 1-2.

[12] Homér, *Il.* V. 122.

[13] „Jednoduché“ v zmysle nezložené (ἀπλοῦν), bez častí. Ide o základný atribút duše (por. Platón, *Phd.* 80b).

[14] Por. Platón, *Phaedr.* 242b-c; *Symp.* 218e.

[15] Por. Platón, *Apol.* 40a-c.

[16] Por. Platón, *Symp.* 202e-203a.

[17] Hesiodos, *Op.* 252-253.

[18] Por. zlomok *DK 22 B 119* (Hérakleitos).

[19] Homér, *Od.* XVII. 485-486.

[20] Ismenius (alebo Isménos) je v gréckej mytológii obskúrna postava, riečny boh, o ktorom je známe len toľko, že bol synom Apollóna a ókeanidy Mélie (Pausanias IX. 10. 5).

[21] Homér, *Od.* VI. 149-150.

[22] Homér, *Od.* VI. 153.

[23] Homér, *Il.* XVIII. 491.

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta

Katedra filozofie a dejín filozofie

SK 814 99 Bratislava 1, Šafárikovo nám. 6

E-mail: zelinova13@gmail.com

Mgr. František Škvrnda ml., PhD.

Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie

Fakulta medzinárodných vzťahov

Ekonomickej Univerzity v Bratislave

Dolnozemska cesta 1

852 35 Bratislava 5

E-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk

A. N. Whitehead o vzdelávaní a náboženstve

Štefan Zolcer

Zolcer, Š.: A. N. Whitehead o vzdelávaní a náboženstve. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

A. N. Whitehead on Education and Religion

The philosophy of education and the philosophy of religion are two different intellectual fields that are not often thought of as intimately connected. However in the process philosophy of A. N. Whitehead they are closely related to each other. In this paper I introduce Whitehead's ideas on education and elucidate the main concepts of his philosophy of education. Then I bring these ideas into connection with his metaphysical system and with his understanding of religion. Whitehead's philosophy of religion is one of the most developed intellectual fields and recently there is a huge community of thinkers pursuing so called process theology. I will try to elucidate the concepts of God, morality, goodness and evil as presented in Whitehead's work. These concepts have their specific function in the philosophy of education. Finally I will bring these ideas into relation with the contemporary problems of education and indicate their relevance.

Keywords: Education, God, Religion, Process Philosophy, Whitehead

Úvod

Problém filozofie vzdelávania je v súčasnosti viac než aktuálny. Naša spoločnosť čelí niekoľkým výzvam, ktoré sa týkajú napr. environmentálnej krízy, nárastu extrémistických a intolerantných nálad, straty kultúrnej identity, (dez)informačnej vojny či morálneho úpadku. Aj keď sú tieto oblasti rôznorodé, v konečnom dôsledku je stále odpoveďou adekvátne vzdelanie, ktoré musí byť schopné reagovať na tieto výzvy. Zvyčajne sa oblasť vzdelávania nespája s filozofiou náboženstva a ani nie je mojím zámerom predstrieť vyčerpávajúci výklad procesuálnej filozofie či teológie. Cieľom je najmä predstaviť hlavné myšlienky Whiteheadovej filozofie vzdelávania, ktorá je v niektorých momentoch úzko prepojená so špecifickou filozofiou náboženstva a ktorá by nás v mnohých ohľadoch mohla v súčasnosti inšpirovať.

Whiteheadova filozofia vzdelávania predstavuje dôležitú súčasť procesuálnej filozofie zo začiatku 20. storočia, aj keď známejšou je zrejme filozofia edukácie Johna Deweyho. Bol to práve Dewey, ktorý venoval otázke vzdelávania veľkú časť svojho diela. Zdôrazňoval najmä úlohu skúsenosti vo výchovno-vzdelávacom procese a nevyhnutnosť edukácie pre dobré fungovanie demokratickej spoločnosti. Svoje teoretické poznatky preniesol aj do praxe. Roku 1894 založil vlastnú školu v Chicagu, ktorú nazval laboratórnou školou a ktorá funguje dodnes.^[1] Spolu s Charlesom Peirceom a Williamom Jamesom je predstaviteľom klasického pragmatizmu, pričom sú títo myslitelia zároveň začleňovaní aj do tradície procesuálnej filozofie (i keď sa táto tradícia niekedy vymedzuje užšie, a to výlučne ako filozofia Alfreda Northa Whiteheada a Charlesa Hartshorna).^[2] Rôznym postavám tohto hnutia sa tu nebudem venovať a nebude tu ani priestor pre bližšie porovnanie s tak významnou filozofiou vzdelávania, akou je tá Deweyho. Oplatí sa spomenúť snáď len tú zaujímavú súvislosť, že určitá koncepcia náboženstva zohráva dôležitú úlohu vo filozofii vzdelávania tak u A. N. Whiteheada ako aj u Deweyho a významné miesto má aj v myslení Jamesa.

Napriek tomu, že Whitehead je vo svete pomerne známy a významný filozof, v našom česko-slovenskom akademickom prostredí je stále potrebné aspoň stručne predstaviť jeho celkové dielo.

Väčšina ho zrejme pozná ako matematika a logika, alebo priamo ako spolupracovníka Bertranda Russela - u nás známejšieho logika a filozofa, Whiteheadovho žiaka, neskôr priateľa a kolegu, s ktorým spolu napísali svoje známe trojzväzkové dielo *Principia Mathematica*. Whitehead naozaj začínal ako matematik a bol by významný aj keby ostal len pri tomto zameraní. Toto obdobie však tvorí len prvú časť jeho tvorby (1880 - 1910) a bežne sa nazýva matematické alebo cambridgeské. Druhé obdobie (1911 - 1924) začína jeho príchodom do Londýna (aj sa nazýva londýnske), pričom v tomto období sa venuje najmä filozofii prírodných vied. Filozoficky najvýznamnejšie je posledné, tretie obdobie Whiteheadovej tvorby, kedy sa jeho záujem presúva k čisto filozofickým a metafyzickým otázkam, ktoré môže rozvíjať v prostredí Harvardu (podľa toho sa aj volá toto obdobie harvardské, filozofické, prípadne metafyzické).[\[3\]](#)

Whitehead nevytvoril žiadne systematické dielo, ktoré by pojednávalo o vzdelávaní. Napísal rôzne články hlavne v období od roku 1912 až 1928, z ktorých väčšina potom vyšla v zbierke esejí *Aims of Education and Other Essays* roku 1929. Zmienky o tejto téme nájdeme tiež v iných jeho dielach,[\[4\]](#) no nevytvoril žiaden systematický celok. Hlavnou témou jeho prác totiž bolo niečo iné, a to problémy prírodnej filozofie a tvorba novej metafyziky. A tak nám ostáva úloha pokúsiť sa uchopiť jeho filozofický systém ako celok a za pomoci pár textov, ktoré pojednávajú primárne o tejto téme, ho aplikovať na otázky vzdelávania. Zároveň budem predpokladať, že jeho myšlienky o vzdelávaní sú konzistentné s jeho filozofickým systémom.[\[5\]](#)

Boh, metafyzika a náboženstvo

Na konkrétnu funkciu náboženstva v procese vzdelávania ešte poukážem nižšie, no na začiatok bude potrebné načrtnúť všeobecnejšiu spojitost otázky vzdelávania s niektorými aspektmi Whiteheadovho filozofického diela. Do určitej miery musíme odhaliť aj základné prvky jeho metafyzického systému a vyjasniť niektoré pojmy, s ktorými budem pracovať v texte nižšie.

Na Whiteheadovu filozofiu nadviazalo množstvo teológov a práve v tejto oblasti došlo snáď k najintenzívnejšiemu rozvíjaniu jeho myšlienok. Ocom procesuálnej teológie je Whiteheadov priamy žiak a kolega Charles Hartshorne. Nejde však o typickú náboženskú filozofiu, a to ani u Whiteheada ani u Hartshorna, ktorý sa venoval tejto otázke obširnejšie. Boh má v metafyzickom systéme procesuálnej filozofie svoje špecifické miesto a plní svoje špecifické funkcie. Predovšetkým ide o uspokojenie racionálnych potrieb koherencie a konzistencie metafyzického systému. Určiť presný vzťah medzi náboženstvom a vzdelávaním nie je také jednoduché, pretože v článkoch o vzdelávaní sa o týchto pojmoch bližšie nevyjadruje. Zmienky o pojmoch Boh, dobro, morálka či zlo nájdeme skôr v dielach *Religion in the Making* (1926) a *Process and Reality* (1929), z ktorých budem z veľkej časti vychádzať.

Každý aktuálny (prítomný) okamih je podľa Whiteheada ako dar. Túto najelementárnejšiu jednotku nazýva aktuálnou entitou (*actual entity*) alebo okamihom (*actual occasion*). Je to základná jednotka jeho metafyzického systému. Z týchto okamihov je v konečnom dôsledku zložený svet. Aktuálna entita (ako technický termín jeho systému) je okamihom skúsenosti, a to nielen ľudskej ale akejkolvek formy skúsenosti, vrátane tých najnižších foriem, ktoré prebiehajú na úrovni fyzikálnych procesov.[\[6\]](#) Je to dynamický pojem, ide o proces alebo základnú jednotku procesu. Každá aktuálna entita má dva póly - fyzikálny a mentálny.[\[7\]](#) Zjednocuje v sebe uchopovanie minulých udalostí (to sú čisté dáta, nazýva ich aj ako tvrdošijné fakty - *stubborn facts*), čo tvorí fyzikálny pól, a uchopovanie možností - mentálny pól. Zároveň tieto dáta a možnosti ohodnocuje a vyberá si z možností na základe svojho subjektívneho cieľa. Aktuálna entita smeruje k tomu, aby naplnila svoj vlastný subjektívny cieľ. Tento subjektívny cieľ je smerovaním k božej dokonalosti. Boh sa prejavuje vo svete tak, že je prítomný vo vnútri každej aktuálnej entity. Pôsobí tam ako akýsi ideál, ku ktorému sa snaží každá entita prispôbovať. V našich okamihoch skúsenosti teda nevnímame priamo nejakého osobného Boha, ale dokážeme vnímať jeho charakter, ktorý je permanentne prítomný v povahe vecí.[\[8\]](#) Tento charakter v sebe zahŕňa dobro a harmóniu. Harmónia vo svete vzniká tak, že aktuálny svet sa

prispôsobuje jeho charakteru (*conformity*).^[9] Avšak nie každá individualita vo svete sa prispôsobuje tomuto charakteru v každom detaile. A zatiaľ, kým je toto prispôsobenie nedokonalé, existuje vo svete zlo. Zlo vo svete vzniká teda nedostatkom tejto harmónie, odklonením sa od povahy Boha a jeho vábenia k určitej forme pociťovania (*lure for feeling*).^[10]

Boh má viacero funkcií vo Whiteheadovom systéme. V prvom rade je akýmsi repertoárom všetkých možností, ktoré môže uchopovať každá aktuálna entita. Tieto možnosti Whitehead nazýva ako večné objekty a keďže oni samotné nie sú aktualitami, ich bytie je odvodené od Boha ako večnej aktuálnej entity, ktorá tieto možnosti aktualizuje. „Povaha Boha je kompletnou konceptuálnou realizáciou oblasti ideálnych foriem.“^[11] Boh je jedným systematickým kompletným faktom, ktorý predstavuje antecedentný základ podmieňujúci každý kreatívny akt.^[12] Tieto akty podmieňuje práve tým, že je zásobárňou všetkých možností. Funkciou Boha vo Whiteheadovom systéme je tiež limitácia možností pre jednotlivé aktuálne entity.^[13] Zo žaluďa tak môže vyrásť dub (taký alebo onaký), no nemôže z neho len tak vyrásť buk ani smrek. Vo svete tak existuje akýsi poriadok vecí, ktorý pôsobí v procese stávania sa každej aktuálnej entity. Boh je okrem toho aj mierou estetickkej konzistencie sveta. Nekompletnosť sveta je odvodená z kompletnosti Boha a takisto nekonzistentnosť sveta je odvodená z konzistentnosti Boha.^[14] Všetok poriadok je podľa tohto estetický. Morálny poriadok je len určitým aspektom estetického poriadku. Aktuálny svet je výsledkom estetického poriadku a ten je odvodený z imanencie Boha.^[15] Boh má teda v tomto metafyzickom systéme imanentný aj transcendentný charakter. Imanenciou Boha rozumie Whitehead to, že jeho charakter sa prejavuje a pôsobí vo vnútri každého procesu stávania sa aktuálnej entity. Pôsobí na nás (ako na všetky entity) najmä prostredníctvom presvedčania. Navádza nás k tomu, aby sme konali v súlade s harmóniou sveta, ale nemôže nás k tomu donútiť.^[16]

Takto by som v skratke zhrnul význam pojmu Boha vo Whiteheadovom myslení. Má teda svoju metafyzickú funkciu v jeho kategorickej schéme, no má aj svoj konkrétnejší rozmer – aspekt individuálneho prežívania. Tieto dva rozmery sú u Whiteheada nerozlučne späté, pretože jeho filozofia chce vychádzať z konkrétnej skúsenosti a tohto princípu radikálneho empirizmu sa prísne drží. Spojitosť náboženstva so vzdelávaním je síce metafyzicky podložená jeho kategorickou schémou, ale dôležitejší je skôr individuálny rozmer vzdelávania aj náboženstva. Každá aktuálna entita pociťuje^[17] charakter Boha, teda aj každý jednotlivec môže v každom okamihu pociťovať, čo mu Boh svojim vábením (*lure*) naznačuje ako možnosť smerom k vyššej harmónii a dobru. Úlohu náboženstva vo vzdelávaní vidí Whitehead najmä v pestovaní cností. Jasnejší obraz by mal vzniknúť po náčrte jeho filozofie vzdelávania.

Všeobecné koncepcie univerza

Podľa Whiteheada je jednou z úloh filozofie, aby odhalovala všeobecné koncepcie univerza, ktoré sprevádzajú činnosť našich sociálnych inštitúcií ako aj konanie nás jednotlivcov. Existuje niekoľko hlavných ľudských záujmov alebo oblastí kultúry – veda, náboženstvo, estetika, etika – z ktorých každá má svoj prínos pre celkový obraz sveta danej spoločnosti. Každá doba má však jednu dominantnú oblasť, ktorá je kľúčová pre podobu celkového obrazu sveta danej spoločnosti. Moderná doba je charakteristická tým, že v nej dominuje veda. Všeobecné koncepcie univerza, ktoré zaviedla moderná veda, nemôžu byť oddelené od filozofického myslenia.^[18] Spolu vytvorili mechanistický materialistický obraz sveta, ktorý prevládal približne od 17. po 20. storočie. Vplyv týchto koncepcií na spoločnosť a jej inštitúcie nemôžeme podceňovať. Napriek tomu, že v dvadsiatom storočí sa vedecké aj filozofické poznanie značne posunulo, stále ostáva mnoho prvkov myslenia, ktoré naďalej vychádzajú z koncepcií novovekého mechanizmu. Stačí, keď sa pozrieme na naše politické inštitúcie, zdravotníctvo, ekonómiu, alebo aj na školstvo. Všetky tieto inštitúcie sú hlboko poznačené mechanistickým obrazom sveta, ktorý sa rodil spolu s modernou vedou a ktorý tvorí ich ideový základ. Pri stručnom opise tohto obrazu sveta sa obmedzím hlavne na tie aspekty, na ktoré poukazuje aj Whitehead.

Moderný svetonáhlád je vystavaný (okrem iného) na predpoklade, ktorý explicitne naformuloval René Descartes. Je to predpoklad, ktorý na viacerých úrovniach vytvára bifurkáciu reality na dva odlišné typy entít, alebo Descartovými slovami na dve odlišné substancie. Ľudské telo a ľudská myseľ sú dve odlišné substancie, takisto ako aj všetky materiálne entity sú substanciami odlišnými od mentálnych entít. Táto idea bifurkácie mala niekoľko dôsledkov a viedla k rôznym filozofickým ťažkostiam. Whitehead zdôrazňuje, že nezávislosť, ktorá sa pripisuje telesným substanciam, viedla k ich úplnej *separácii od sféry hodnôt*. Tento názor mal zmiešané dôsledky pre modernú spoločnosť. Na jednej strane to bolo pozitívne, pretože to umožnilo pokrok vedeckého myslenia v tej vymedzenej oblasti, ktorá bola vtedy vhodná na skúmanie.[19] Negatívne dôsledky boli rozpoznávané hlavne v 19. storočí a boli osudné. „Učenie o duchu ako o nezávislej substancii nevedlo bezprostredne iba k privátnym svetom skúsenosti, ale aj k privátnym svetom morálky. Morálne predstavy možno utvárať tak, že sa dajú použiť iba pre striktné privátny svet psychologické skúsenosti. V súlade s tým konštituovala sebaúcta s čo možno najlepším využívaním vlastných individuálnych príležitostí efektívnu morálku vedúcich priemyselníkov oných čias. Dnes západný svet znáša následky obmedzených morálnych predstáv troch predchádzajúcich generácií.“[20] Myslím, že 20. storočie naďalej trpí touto predstavou morálky a má ešte nebezpečnejšie dôsledky.

Učenie o nezávislosti hmoty umožňuje vnímať materiálny svet ako vnútorne bez-hodnotový. Takýto spôsob vnímania hmotného sveta vedie k nedostatku úcty vo vzťahu narábania s prírodou a myslím, že je jednou z hlavných príčin súčasných environmentálnych problémov. Tieto predstavy v spojení s technologickým pokrokom vytvárajú nebezpečnú zmes. Na teoretickej rovine sa teda vytvorila silná náklonnosť k tomu, aby sa zanedbávali morálne a takisto aj estetické hodnoty, ktoré boli vytlačené do sféry subjektívneho sveta. Časom sa myšlienky často vtelujú do inštitúcií. Inštitúcie predstavujú akési zvyky správania a spôsoby riešenia problémov. Spoluvytvárajú podobu spoločnosti. Preto je nesmierne dôležité, aby sme si boli vedomí spôsobov nášho myslenia.[21] Záleží na tom, ako myslíme, a preto je aj úloha filozofie v spoločnosti veľmi dôležitá. Podľa Whiteheada je úlohou filozofie, aby reflektovala naše spôsoby myslenia a ak je to potrebné, uskutočnila kritickú revíziu týchto spôsobov.

Tieto úvahy Whitehead nespája explicitne s otázkou vzdelávania a výchovy, ale myslím, že v kontexte súčasnej doby (ale čiastočne aj doby, v ktorej tvoril Whitehead) je reflexia našich spôsobov myslenia úplne kľúčová pre pochopenie smerovania a aj pre stanovenie cieľov vzdelávania. Jasná vízia smerovania nášho vzdelávacieho systému predpokladá minimálne čiastočné zorientovanie sa v ideovej atmosfére doby. Predpokladá pochopenie súčasných prevládajúcich spôsobov myslenia. Musíme byť schopní identifikovať v ideovom jadre nášho vzdelávacieho systému zastarané myšlienky, ktoré deformujú jeho podobu a znemožňujú aj jeho potrebnú transformáciu. Jeden príklad z mnohých predstavuje chápanie vzdelávania výlučne iba ako nástroja na odovzdávanie informácií a školstva ako akejsi továrne pracovných síl. Pre preskúmanie problémov súčasného vzdelávacieho systému na tej najhlbšej úrovni bude potrebné odhaliť základné ideové východiská stojace v pozadí týchto predstáv. Ako som už spomínal, jedným z dôsledkov novovekých koncepcií univerza je vylúčenie sféry hodnôt z objektívneho sveta prírody. Táto myšlienka sama osebe nemusí byť deštruktívna. Avšak v spojení s ďalšími myšlienkami reálne viedla k podceňovaniu estetických, etických aj náboženských hodnôt. Tieto hodnoty hrajú vo Whiteheadovej koncepcii vzdelávania kľúčovú úlohu. Aj keď nehovorí o všeobecných koncepciách univerza explicitne v spojení so vzdelávaním, uvádza ich do súvisu s problémom profesionalizmu.

Problém profesionalizmu

Súčasná doba sa v mnohých ohľadoch líši od minulých. Jedným z nich aj miera rastu poznania, ktorá je taká rýchla, že človek s priemernou dĺžkou života bude pravdepodobne musieť čeliť úplne novým situáciám počas svojho života. Takže pre dospelého človeka nestačí byť jednoducho vzdelaný. Musí sa kontinuálne učiť nové veci. Disponujeme obrovským množstvom poznatkov, preto nie je možné,

aby jeden človek obsiahol celé poznanie, pričom tu ide najmä o vedecké poznanie (aj keď sa rozrástli aj iné formy poznávania). Táto situácia podľa Whiteheada viedla k tomu, že sa rozšírila metóda vzdelávania profesionálov, ktorí sa špecializujú na partikulárne oblasti myslenia.[22] Negatívne konzekvencie príliš úzkej špecializácie sú dnes dobre známe, ale predvídal ich už aj Whitehead. Špecialista v ohraničenej oblasti myslenia (napr. v molekulárnej biológii alebo anorganickej chémii) je pravdepodobne neznalý v iných oblastiach (a to často aj vo svojich príbuzných odboroch). Ďalším dôsledkom úzkej špecializácie je, že vedie k rutinnému mysleniu. „Každá profesia sa progresívne vyvíja, je to však pokrok v rámci svojej vlastnej rutiny. Rutinne myslieť znamená žiť v rámci daného množstva abstrakcií.“[23] Naše myslenie v rámci danej špecializácie teda abstrahuje od veľkej skupiny skúseností. Samotné abstrakcie nie sú problematické. Problém vzniká skôr vtedy, keď tieto abstrakcie strácajú svoje spojenie s konkrétnymi faktami. Celkové vnímanie sveta cez prizmu malej skupiny abstrakcií je veľmi obmedzené. „Celok sa tak stráca v jednom zo svojich aspektov.“[24] Špecializované poznanie bez všeobecného nemá smerovanie a to má negatívny dopad na samotnú spoločnosť. „Nebezpečenstvá vyplývajúce z tohto aspektu profesionalizmu sú veľké najmä v našich demokratických spoločnostiach. Usmerňujúca sila rozumu slabne. Vedúcim intelektuálom chýba vyváženosť. [...] Stručne povedané, špecializované funkcie spoločenstva sa uskutočňujú lepšie a progresívnejšie, no celkovému usmerneniu chýba perspektívny pohľad. Progresívnosť v jednotlivostiach iba rozmnožuje nebezpečenstvo, ktoré vyrastá z nedostatočnej koordinácie.“[25]

Z toho jasne vyplýva, že musíme čeliť problému vyváženosti medzi všeobecným a špecializovaným vzdelávaním. Nejde o to, že by samotné špecializované vzdelanie bolo nežiaduce. Ono má svoju špecifickú funkciu. Ide skôr o potrebu vyváženosti alebo rovnováhy. Všeobecné vzdelanie môže vyjasniť konkrétne pochopenia. Vedie naše špecializované poznanie takým spôsobom, aby mohlo mať praktickú hodnotu pre celú spoločnosť. Táto hodnota súvisí s nachádzaním „štýlu“ pri dosahovaní našich cieľov. Tento pojem vysvetlím neskôr. Každopádne Whitehead zdôrazňuje, že pri vzdelávaní a výchove je dôležitá vyváženosť, ktorá má dôležitý význam tak pre rozvoj jednotlivca ako aj pre pokrok spoločnosti.

Potreba umenia ako kultivácie estetického vnímania

Vyváženosť špecializovaného a všeobecného vzdelávania sa týka iba jeho intelektuálneho aspektu, a to nie je jediná stránka procesu výchovy a vzdelávania. Whitehead uvažuje o troch základných typoch vzdelávania, ktoré by mali byť v rovnováhe a ktoré sa navzájom dopĺňajú. Prvý typ je veda alebo tzv. intelektuálne vzdelávanie. „Jej ťažisko spočíva v intelektu a jej hlavným nástrojom je tlačaná kniha.“[26] Druhý typ predstavuje umenie. Úlohou umení v procese vzdelávania je pestovať schopnosť vnímania rôznorodosti hodnôt. Hovorí aj o estetickom vzdelávaní, ktoré by malo vychovávať naše zvyky estetického uchopovania. Estetika a estetické hodnoty však majú vo Whiteheadovom myslení svoj špecifický význam. Estetická výchova má vo všeobecnosti za úlohu rozvíjať v indivíduu schopnosť vnímať rozmanitosť hodnôt. Vo svetonázore, ktorý nám prezentuje mechanistický materializmus, nie je miesto pre žiadne hodnoty. Vo Whiteheadovej procesuálnej filozofii je pripisovaná hodnota každej aktuálnej entite, z ktorých pozostáva svet. Ako som už naznačil vyššie v spojitosti s náboženstvom, estetická vnímavosť zahŕňa aj morálny rozmer. Estetický poriadok sveta je odvodený od Boha a harmónia s Bohom zaručuje dobro vo svete. Pestovanie schopnosti vnímať rozmanitosť hodnôt cez estetické cítenie (aj pomocou umenia) tak vedie aj k pestovaniu morálnych cností – tak dôležitých pre dnešnú spoločnosť aj pre kvalitu života jednotlivca.

Z toho vyplýva, že do vzdelávacieho procesu musíme zahrnúť aj umenia, ktoré majú svoju špecifickú a nemenej dôležitú úlohu, a to kultivovať estetickú vnímavosť. Potrebujeme umenia, pretože „aj keď viete všetko o Slnku, atmosfére a o otáčaní Zeme, môže vám uniknúť nádhera západu slnka“.[27] Rozdiel medzi intelektuálnym a estetickým vzdelávaním vystihuje aj dvojica pojmov – intelekt a názornosť (*intuition*).[28] Estetické vzdelanie spočíva práve v názornosti. V tejto názornosti nedochádza k oddelovaniu nejakej časti od celku, aby sa následne intelektuálne analyzovala. Ide

o konkrétne vnímanie prostredia bez (alebo s minimom) suchej analýzy. Môžeme napr. pozorovať jednotlivé rastlinné alebo živočíšne druhy v prírode bez toho, aby sme ich pomenovali. Tieto pozorovania sú názornosťou, konkrétnou skúsenosťou. Intelektuálne vzdelanie nás potom naučí pozorované veci pomenovať, kategorizovať, zovšeobecňovať. Budú to abstrakcie, ktoré nám môžu pomôcť lepšie pochopiť (konkrétny) svet okolo nás. Poznanie týchto vecí potom bude integráciou konkrétnych pozorovaní a všeobecných pojmov. Tretí typ predstavuje technické vzdelávanie. Ide o bežné chápanie tohto pojmu – schopnosť narábať s vecami tak, aby boli využité pre nejaký účel. Napr. schopnosť variť, pestovať zeleninu, vyrobiť stôl alebo aj naprogramovať internetovú stránku.

Potreba náboženstva ako kultivácie povinnosti a úcty

Všetky tri uvedené typy vzdelávania by mali byť prítomné vo vzdelávacom systéme. Máme teda intelektuálne vzdelávanie (alebo vedu), ktoré zahŕňa špeciálne a všeobecné vzdelanie a ktoré zdokonaluje abstraktné myslenie, schopnosť kategorizácie, pojmové uchopovanie sveta. Máme estetické vzdelávanie a výchovu (alebo umenie), ktoré pestuje cit pre rozmanitosť hodnôt, vedie k morálnej zrelosti, zdokonaluje názornosť a kvalitu prežívania konkrétnej skúsenosti. A nakoniec technické vzdelávanie, ktoré umožňuje pestovanie praktických zručností. Kde tu ostáva miesto pre náboženstvo?

Úlohou náboženstva vo vzdelávaní je podľa Whiteheada vstúpiť jednotlivcovi cnosti, ako sú povinnosť a úcta. Úcta vzniká vtedy, keď dokážeme vnímať prítomnosť (prítomný aktuálny okamih) ako niečo posvätné. Prítomnosť v sebe zahŕňa všetky minulé udalosti a všetky budúce možnosti.^[29]

V angličtine znamená prítomnosť (*present*) aj dar. Každý aktuálny (prítomný) okamih je ako dar. Je tým najkonkrétnejším vyjadrením skutočnosti. „Povinnosť vzniká z našej potenciálnej kontroly nad priebehom udalostí.“^[30] Učitelia podnecujú k úcte k životu vtedy, keď pomáhajú svojim študentom pochopiť ich okolitý svet, ich kultúrne dedičstvo v pojmoch konkrétnej relevancie k dosiahnutiu dobra. Nikde inde, iba v prítomnosti možno aktualizovať dobro. Poznávanie minulosti nikdy nie je cieľom samo osebe. Jeho relevancia je daná užitočnosťou, čo sa týka dosiahnutia dobra v prítomnosti. Keď si uvedomujeme, že prítomnosť je niečo posvätné (vo svojom špecifickom význame) a že je našou povinnosťou uskutočniť dobro, ak je taká možnosť, znamená to, že sme dosiahli náboženské cítenie. Whitehead tým nemyslel, že by sme mali zaviesť nový vyučovací predmet do škôl, ktorý by vyučoval nejaké náboženstvo. Nejde tu o náboženské dogmy a už vôbec nie o to, aby sa niečo z toho učilo naspamäť. Skôr ide o to, že náboženské cítenie by sa malo nejakým spôsobom zohľadňovať pri celkovom procese vzdelávania a výchovy.

Náboženské vzdelanie teda vstúpuje študentom povinnosť, pretože im to umožňuje uvedomiť si, že majú svoju rolu pri vytváraní hodnoty prítomnej udalosti. Dobré vzdelanie ich učí, že môžu a preto by aj mali hrať svoju úlohu pri zlepšovaní prítomnosti (teda aktuálneho sveta). Whitehead nazýva prax dosahovania tejto povinnosti ako cit pre „štýl“. Pomocou správneho štýlu môžeme dosiahnuť naše ciele bez nežiaducich vedľajších účinkov. Bez toho, aby sme museli znášať nezamýšľané dôsledky našich činov a rozhodnutí. Predvídanie je ovocím štýlu. Cit pre štýl nám umožňuje dosiahnuť naše ciele, čo sa týka dosahovania dobra v prítomnosti efektívnejším spôsobom.^[31] Ale ako môžeme dosiahnuť cit pre štýl? Pozrime sa na širší kontext, do ktorého možno pojem štýlu zasadiť.

Osobná a národná dôležitosť vzdelávania

Vzdelávanie je proces, ktorý má svoju dôležitosť tak pre jednotlivca ako aj pre spoločnosť. V určitom zmysle je užitočný pri každom kroku osobnostného rastu jednotlivca. Spoločensky je tento proces hodnotný vtedy, keď existuje rovnováha medzi všeobecným a špeciálnym vzdelaním. Tak, aby špecializované poznanie mohlo byť adekvátne riadené všeobecným. A to je práve spôsob, akým vieme dosiahnuť potrebný štýl. Špecializované poznanie bez perspektívy správneho smerovania môže byť skôr nebezpečné než užitočné, ale ak je adekvátne riadené všeobecným poznaním, môže vyústiť v špecializovanú silu v podobe práce, ktorá je spoločensky hodnotná. Potom nás môže viesť k nájdeniu štýlu, ktorý je potrebný pre efektívne a vedomé dosahovanie našich cieľov. Keď

nadobudneme náboženské cítenie, naše ciele budú spočívať v dosahovaní dobra v prítomnosti vytvárajúc tak lepšiu budúcnosť.

Technické vzdelanie nie je menej dôležité, ale musí byť tiež živým procesom a nemôže byť odpútané od života vedy a umenia.^[32] Všetky tri typy vzdelávania majú svoju dôležitosť a musia byť vo vzájomnej rovnováhe; tak, aby vzdelávanie ako celok mohlo byť užitočné pre osobnostný rozvoj jednotlivca a hodnotné pre spoločnosť. Whitehead vidí vzdelávanie v tomto zmysle ako aktívny proces, ktorý vedie k rozsiahlym či všeobecným pochopeniam, k špeciálnym kompetenciám, k získaným technickým zručnostiam, ku kultivovanému citu pre cnosti ako úcta a povinnosť a k citu pre rozmanitosť hodnôt, medzi ktoré patria estetické, morálne, náboženské a takisto aj racionálne hodnoty, ako sú presnosť, koherencia, konzistencia a podobne.

Tri úrovne problému vzdelávania

V tejto práci by som chcel predstaviť nielen Whiteheadovu koncepciu vzdelávania a jej spojitosť s metafyzickým systémom a s náboženstvom, ale aj jej význam a možný prínos pre súčasné problémy vzdelávania na Slovensku (a vo svete). Pre tieto účely stručne načrtnem aj schému súčasných problémov vzdelávania, aby som tak mohol jasnejšie poukázať, na konkrétne miesta, kde by mohlo Whiteheadovo myslenie najväčšmi prispieť.

Na Slovensku aj vo svete dnes existuje množstvo problémov, ktoré sa týkajú spoločnosti, prírody alebo celej zeme. Keď sa pýtame, aké je riešenie týchto problémov, často sa ponúka odpoveď, že riešením je práve vzdelanie. Čo by sme mali robiť, aby sa ľudia správali ohľaduplne voči zvieratám, voči prírode, či svojmu okoliu? Ako máme zabrániť tomu, aby sa šírili dezinformácie, nenávistné prejavy a zmáhal sa extrémizmus? Aby sa ľudia správali ohľaduplne voči sebe samým a zaujímali sa nielen o seba, ale o celú spoločnosť a celé životné prostredie? Vzdelaní a inteligentní ľudia sa predsa nesprávajú bezohľadne voči druhým ľuďom ani voči iným cítiacim bytostiam. Sú dostatočne uvedomelí a neničia svoje životné prostredie. A napokon sú aj dosť inteligentní na to, aby vedeli kriticky prehodnotiť to množstvo informácií (a dezinformácií), ktoré sa k nim cez rôzne médiá dostáva bez vynaloženia väčšej námahy. V niečom majú tieto úvahy pravdu. Naozaj je úloha vzdelávania v kontexte všetkých spomenutých problémov kľúčová. No v súčasnosti nájdeme (nielen) na Slovensku mnoho vzdelaných ľudí (s vysokoškolskými titulmi), ktorí rozhodne nie sú ohľaduplní ani dostatočne sebakritickí. Ako je to možné? Musí nám byť jasné, že problém tkvie v kvalite a v obsahu vzdelávania. Problém nie je v tom, že by málo ľudí chodilo do škôl, alebo že by nejaké vzdelanie nebolo prístupné pre každého. Problém je v samotnom jadre vzdelávania (a vzdelávacieho systému). Nechcem tu vymenúvať všetky konkrétne problémy, ale rád by som ich rozčlenil do troch rôznych skupín tvoriacich tri rôzne úrovne problémov vzdelávania. Tieto úrovne sú síce celkom intuitívne a nie sú ani špecifické pre oblasť vzdelávania, napriek tomu je dobré si spraviť poriadok v myslení o tejto otázke, ktorá je tak komplexná. Miešanie úrovňovo rôznych typov otázok môže totiž niekedy narobiť veľké zmätky.

Prvá úroveň problému sa týka priamo účastníkov vzdelávacieho procesu a ľahko ju vidíme na prvé pozretie. Ide o každodenné problémy žiakov, študentov, učiteľov, rodičov, prípadne ostatných účastníkov vzdelávacieho procesu (napr. vychovávateľov, školských psychológov a pod.). Tieto sa väčšinou ľahko artikulujú, no výpovede o nich sú niekedy aj protirečivé. Niektorí študenti sa sťažujú na náročnosť učebnej látky, iní na jej nezaujímavosť, na kvantitu a tak podobne; učitelia sa sťažujú na nezaujímavosť žiakov, nízke platy, časovú náročnosť či všeobecne na zlé podmienky vyučovania (napr. priveľké skupiny v triede, nedostatok učebných pomôcok a pod.); a napokon spoločnosť ako taká sa sťažuje okrem iného na nízku úroveň slovenských škôl. Pritom nejakú tú úroveň vzdelávania zabezpečuje práve aj dostatočná miera náročnosti. Musí nám byť jasné, že pre dôkladnejšie preskúmanie problému vzdelávania, nestačí ostať na úrovni povrchu (prvá úroveň), ale je potrebné ísť pod povrch a skúmať druhú vrstvu problému. Tú tvorí predovšetkým ministerstvo školstva a všetky s ním súvisiace orgány - zákonodarstvo, vedenia škôl, všetky byrokratické orgány, smernice,

normy a pod. Problémy, ktoré sú na prvý pohľad viditeľné na prvej úrovni (na povrchu), sú riešiteľné len v kontexte druhej úrovne, na mieste, kde sa vytvárajú „pravidlá hry“ – ciele, obsahy, práva a povinnosti, všetky náležité podmienky, za ktorých bude prebiehať vyučovanie a celý vzdelávací proces.

Tretiu úroveň problému predstavuje kultúra ako taká, spoločenské hodnoty, ciele, vízie, obraz sveta a chápanie človeka. Tieto ležia hlboko pod povrchom a som presvedčený o tom, že tvoria koreň problému. Tu sa dostávame na úroveň, ktorá presahuje problém vzdelávania a integruje ho do širšieho kontextu celospoločenskej kultúrnej a duchovnej krízy. Pri filozofickej analýze otázky vzdelávania, sa musíme pohybovať najmä na tejto úrovni (pokiaľ chceme ísť skutočne do hĺbky, až k jadru), no konkrétne kroky k prípadnému zlepšeniu situácie sa robia ľahšie na druhej úrovni, kde sa vytvárajú všetky konkrétne podmienky pre priebeh vzdelávania, alebo aj na prvej úrovni, kde môže napr. jednotlivý učiteľ zmeniť niečo na spôsobe vyučovania v rámci svojich možností a skvalitniť tak výučbu aspoň do určitej miery. Ideálne je robiť zmeny súčasne na všetkých úrovniach, no nie vždy je to možné aj prakticky. Z dlhodobého hľadiska by sa mali všetky tri úrovne zladíť a navzájom podporovať.

Zrejme je jasné, že je to práve tretia úroveň, kde môže Whiteheadovo myslenie najvýznamnejšie prispieť do diskusie o cieľoch a o smerovaní vzdelávania. Konkrétne aplikačné kroky však musíme premyslieť sami v kontexte našej súčasnej situácie.

Záver

Kvalitné vzdelávanie by malo kultivovať všetky aspekty ľudského života a malo by podporovať intelektuálny, morálny, náboženský aj estetický rozvoj človeka. V tejto práci som chcel ukázať, aké dôležité je pracovať na tretej úrovni problému vzdelávania dnes a ako je to možné pomocou Whiteheadových myšlienok. Snažil som sa poukázať tiež na problémy vyplývajúce z mlčky prijatého videnia sveta, ktoré (podľa môjho názoru) pôsobi deštruktívne aj na proces vzdelávania. Whitehead neponúka hotový návod na praktickú reformu školstva v duchu jeho myšlienok. To nebolo zámerom žiadnej jeho práce. Ponúka však niekoľko cenných myšlienok, ktoré môžu proces reformy usmerňovať.

Whiteheadov prínos do tejto oblasti je podľa mňa najmä v metafyzickom fundovaní niektorých dôležitých ideí pre koncepciu vzdelávania. Jeho kritika nedostatkov vtedajších inštitúcií dobre vystihuje aj problémy súčasného vzdelávacieho systému. Poukazuje napr. na potrebu dodržovania určitých rytmov vo vzdelávacom procese. Nemali by sme preskakovať jednotlivé štádiá, ktorými má študent alebo žiak postupne prejsť pri osvojovaní si nejakého učiva alebo predmetu.^[33] Whitehead kritizuje aj príliš úzke špecializácie a profesionalizmus, ktorý je síce veľmi efektívny, ale má aj veľké nevýhody. Preto je potrebné špecializované vzdelanie dopĺňať všeobecným, ktoré má usmerňovať jednotlivé poznatky, zasadiť ich do širšieho kontextu a umožniť ich využitie spôsobom, ktorý je prínosný pre celú spoločnosť. Toto intelektuálne vzdelávanie má byť ďalej doplnené umeleckým, ktoré má za úlohu pestovanie cností, nielen čisto estetických (čo má u Whiteheada samo osebe širšie konotácie) ale i morálnych či náboženských cností (najmä úctu a povinnosť). Tretím typom je technické vzdelávanie, ktoré je tiež potrebné pre praktické účely.

Na úplný záver by som chcel znovu zdôrazniť dôležitosť vzdelávania a dôsledného premyslenia koncepcie vzdelávania pre prekonanie súčasných výziev, ktorým čelí naša spoločnosť. Prechádzame obdobím, kedy bude nutné prehodnotiť základné hodnoty a preferované idey, na ktorých stoja naše inštitúcie. Pri tejto postupnej transformácii spoločnosti bude hrať kvalita vzdelávania kľúčovú úlohu.

Literatúra

ALLAN, G.: *Higher Education in the Making*. Albany: State University of New York Press, 2004.
ALLAN, G.: Religion in the Making of Education. In: Polanowski, J.A. – Sherburne, D.W. (eds.):

Whitehead's Philosophy. Points of Connection. New York: State University of New York Press, 2004, s. 41-60.

ANDRLE, M.: *Whiteheadova filozofie prírody*. Praha: Pavel Mervart, 2010.

COBB, J. B., Jr.: Education and the Phases of Concrescence. In: Riffert, F. G. (ed.): *Alfred North Whitehead on Learning and Education. Theory and Application*. Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2005, s. 19-33.

DEWEY, J.: *Democracy and Education*. New York: The Macmillan Company, 1926.

FORD, L. S.: *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*. Albany: State University of New York Press, 1984.

GARLAND, B.: The Rhythm of Learning and the Rhythm of Reality. In: Riffert, F. G. (ed.): *Alfred North Whitehead on Learning and Education. Theory and Application*. Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2005, s. 35-57.

GRIFFIN, D. R.: *God and Religion in the Postmodern World*. Albany: State University of New York Press, 1989.

HARTSHORNE, Ch.: *Přirozená theologie pro naši dobu*. Praha: Oikoymenh, 2006.

HOLMES, H. W.: Whitehead's Views On Education. In: Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle: Open Court, 1947, s. 621-640.

HOSINSKI, T.E.: *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

LOWE, V.: *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1990.

MATULČÍKOVÁ, M.: *Reformnopedagogické a alternatívne školy a ich prínos pre reformu školy*. Bratislava: AG MUSICA LITURGICA, 2007.

MESLE, C. R.: *Process - Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshocken: Templeton Foundation Press, 2008.

NEMEC, R.: Náboženstvo a faktory religióznosti. In: *Studia Aloisiana*, 1, 2010, 1, s. 43- 55.

NEMEC, R.: *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie*. Bratislava: Dobrá kniha, 2009.

NEMEC, R.: Prínos náboženského prvku k vzdelávaniu podľa A. N. Whiteheada. In: *Paidea: Philosophical e-journal of Charles University*, 4/VIII/2011, s. 1-11.

RESCHER, N.: *Process Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

RIFFERT, F. G. (ed.): *Alfred North Whitehead on Learning and Education. Theory and Application*. Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2005.

TARNAS, R.: *The Passion of the Western Mind*. New York: Ballantine Books, 1991.

WHITEHEAD, A.N.: *Dobrodružství idejí*. Praha: Oikoymenh, 2000.

WHITEHEAD, A.N.: *Modes of Thought*. New York: The Macmillan Company, 1938.

WHITEHEAD, A.N.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

WHITEHEAD, A.N.: *Religion in the Making*. New York: The Macmillan Company, 1926.

WHITEHEAD, A.N.: *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967.

WHITEHEAD, A.N.: *Symbolism, Its Meaning and Effect*. Cambridge: At the University Press, 1958.

WHITEHEAD, A.N.: *The Aims of Education and Other Essays*. New York: Mentor Books, 1957.

WHITEHEAD, A.N.: *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

WHITEHEAD, A.N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989.

ZOLCER, Š.: Whiteheadova kritika modernej vedy. In: *Filosofický časopis*, Roč. 65, č. 3. (2017), s. 403-419.

P o z n á m k y

[1] Bližšie k Deweymu pozri napr.: Dewey, J.: *Democracy and Education*. New York: The Macmillan Company, 1926; Matulčíková, M: *Reformnopedagogické a alternatívne školy a ich prínos pre reformu školy*. Bratislava: AG MUSICA LITURGICA, 2007.

[2] Pozri napr.: Debrock, G. (ed.): *Process Pragmatism. Essays on a Quiet Philosophical Revolution*. Amsterdam: Rodopi, 2003.

[3] Bližšie k Whiteheadovmu životopisu pozri napr. Zolcer, Š.: Whiteheadova kritika modernej vedy. In: *Filosofický časopis*, Roč. 65, č. 3. (2017), s. 403-404; Andrie, M.: *Whiteheadova filozofie prírody*. Praha: Pavel Mervart, 2010, s. 339-378.

[4] Veľmi významná je v tomto ohľade posledná kapitola z jeho *Veda a moderný svet*.

[5] Pozri k tomu napr. Holmes H. W.: Whitehead's Views On Education. In: Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle: Open Court, 1947, s. 634.

Na túto konzistentnosť alebo koherentnosť poukazujú viacerí autori (aj keď podľa mňa nie je jednoznačná) a má viacero vrstiev a rôzne hľadiská. Vzťahu medzi Whiteheadovým metafyzickým systémom a jeho myšlienkami o vzdelávaní sa venuje zborník prác, ktorého editorom je F. G. Riffert (pozri: Riffert, F. G. (ed.): *Alfred North Whitehead on Learning and Education. Theory and Application*. Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2005.). J. Cobb v tomto zborníku priamo poukazuje na analógiu medzi fázami konkrescencie (procesu zrastania aktuálnej entity) a štádiami vzdelávania, ako ich Whitehead načrtol v *Aims of Education* (Cobb, J. B. Jr.: *Education and the Phases of Concrescence*. In: Tamže; pozri aj Garland, B.: *The Rhythm of Learning and the Rhythm of Reality*. In: Tamže.).

Na niektoré analógie medzi náboženstvom a procesom vzdelávania poukazuje aj R. Nemeč. Prvý bod vzájomného prieniku medzi náboženstvom a vzdelávaním je podľa neho ich individuálny rozmer. Obe totiž majú svoje inštitucionalizované podoby (a teda majú aj kolektívny rozmer), ale najlepší možný výsledok možno dosiahnuť len cez individuálny rozmer. Obe musia prebiehať individuálne, na spôsob vnútornej zaangažovanosti osoby. (Pozri: Nemeč, R.: Prínos náboženského prvku k vzdelávaniu podľa A. N. Whiteheada. In: *Paidea: Philosophical e-journal of Charles University* 4/VIII/2011, s. 5.) S touto analógiou možno súhlasiť. V oboch prípadoch je síce dôležitá ich inštitucionálna podoba, ale autentické náboženstvo ako aj skutočné vzdelávanie môžu prežívať iba jednotlivci. Ďalší prienik, ktorý spomína Nemeč, spočíva v chápaní náboženskej skúsenosti ako integrálneho celku a holistickým chápaním vzdelávania, pričom holizmus je základnou tézou aj vo Whiteheadovej metafyzike (pozri: Tamže, s. 6).

[6] Pozri: Whitehead, A. N.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978, s. 18-22. Tento Whiteheadov *panexperencializmus* (myšlienka všadeprítomnej skúsenosti) je pomerne problematickou časťou jeho myslenia, no vedú ho k tomu závažné dôvody. Na argumentáciu v prospech tohto predpokladu tu nie je priestor, ani to nie je kľúčové pre ciele tejto práce.

Každopádne, ide o jeden z východiskových predpokladov, ku ktorému dospieva Whitehead okrem iného aj pomocou svojej verzie radikálneho empirizmu. Pozri napr.: Mesle, C. R.: *Process - Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008, s. 31-41.

[7] Tu musím podotknúť, že vo Whiteheadovej metafyzike majú pojmy mentálny a fyzikálny svoj špecifický význam. „Fyzické“ znamená v jeho schéme iba opakovanie minulosti, zatiaľ čo „mentálne“ je pôvodom novosti. Pozri bližšie napr. Ford, L. S.: *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*. Albany: State University of New York Press, 1984, s. 3.

[8] Pozri: Whitehead, A. N.: *Religion in the Making*. New York: The Macmillan Company, 1926, s. 50. Rovnako sa vyjadruje aj Hartshorne: Charakter Boha sa prejavuje vo svete v každom jednom okamihu skúsenosti. Pozri: Hartshorne, Ch.: *Přirozená theologie pro naši dobu*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 9.

[9] Whitehead, A. N.: *Religion in the Making*. New York: The Macmillan Company, 1926, s. 50.

[10] Boh limituje možnosti pre každý aktuálny okamih, ale ponecháva mu slobodu výberu z tejto obmedzenej množiny. Každý okamih sa „rozhoduje“ na základe svojho subjektívneho cieľa (a ďalších faktorov), pričom tento cieľ sa formuje na začiatku procesu stávania sa každého okamihu. Práve na začiatku procesu pôsobí Boh svojím vábením a ovplyvňuje tak výber (rozhodovanie) tým správnym smerom, ale nedeterminuje ho úplne.

[11] Tamže, s. 138. Aktuálne entity majú obmedzené možnosti, zatiaľ čo Boh ako večná aktuálna entita uchopuje (alebo prehenduje) všetky možnosti. No Boh nie je totožný so súhrnom všetkých možností - teda večných objektov. Uchopovanie možností tvorí len jednu fázu procesu jeho stávania

sa, je len mentálnym alebo konceptuálnym pólom entity. A tak ako aj ostatné aktuálne entity aj Boh má okrem mentálneho pólu aj fyzikálny, ktorý je tvorený uchopovaním aktualít, tvrdošijných faktov aktuálneho sveta.

[12] Tamže, s. 139.

[13] Pozri: Hosinski, T. E.: *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1993, s. 98.

[14] Whitehead, A. N.: *Religion in the Making*. New York: The Macmillan Company, 1926, s. 92.

[15] Tamže, s. 92.

[16] Podrobnejšie o procesuálnej teológii a pôsobení pomocou presvedčania pozri: Griffin, D. R.: *God and Religion in the Postmodern World*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 26-27. Dodal by som už len, že táto načrtnutá schéma predpokladá entity, ktoré sú tvorivé podobným spôsobom, ako je tvorivý Boh. Tvorivosť je ultimátnym princípom sveta a prináleží nielen Bohu, ale všetkým entitám (pozri: Whitehead, A. N.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978, s. 21). Práve v Bohu sú všetky metafyzické princípy ideálne manifestované. Boh „nemá byť výnimkou pre všetky metafyzické princípy, aby ich tak ochránil pred kolapsom. Je ich najvyšším spríkladnením“. Tamže, s. 343.

[17] Pociťuje v zmysle pozitívnej prehenzie alebo pociťovania (*positive prehension or feeling*). Ešte presnejšie, aktuálna entita svojim hybridným-fyzikálnym uchopovaním cíti povahu Boha a na základe tohto cítenia tvorí počiatočný subjektívny cieľ svojho procesu sebautvárania. Tamže, s. 246-247.

[18] Whitehead, A. N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989, s. 273, 53-54.

[19] Tamže, s. 275.

[20] Tamže, s. 275.

[21] Whitehead, A. N.: *Modes of Thought*. New York: The Macmillan Company, 1938, s. 63.

[22] Whitehead, A. N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989, s. 276.

[23] Tamže, s. 276.

[24] Tamže, s. 277.

[25] Tamže, s. 277.

[26] Tamže, s. 279.

[27] Tamže, s. 279.

[28] Porovnaj anglický originál: Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967, s. 199.

[29] Túto skutočnosť dobre vystihuje pojem „objektívna nesmrteľnosť“. Každý entita, ktorá zo svojho subjektívneho procesu stávania sa prejde do stavu bytia, sa stáva objektom, ktorý musí každá budúca entita brať do úvahy pri svojom procese stávania sa, a „patrí k povahe bytia, že je potenciálom pre každé stávanie sa“. Whitehead, A. N.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978, s. 22.

[30] Whitehead, A. N.: *The Aims of Education and Other Essays*. New York: Mentor Books, 1957, s. 14.

[31] Pozri: Allan, G.: Religion in the Making of Education. In: Polanowski, J.A. - Sherburne, D.W. (eds.): *Whitehead's Philosophy. Points of Connection*. New York: State University of New York Press, 2004, s. 42-43.

[32] Pozri: Holmes, H. W.: Whitehead's Views On Education. In: Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle: Open Court, 1947, s. 637.

[33] Ide o romantické štádium, kde sa vzbudzuje záujem o danú tému; štádium precíznosti, ktorej úlohou je prehlbovanie znalostí hlavne v špecializovanom vzdelávaní; napokon tretia fáza je generalizačná a jej úlohou je nadobudnuté poznanie zasadiť do širšieho kontextu a tvorivo využiť alebo rozšíriť. Pozri: Whitehead, A. N.: *The Aims of Education and Other Essays*. New York: Mentor Books, 1957, s. 15-28.

Mgr. Štefan Zolcer, PhD.

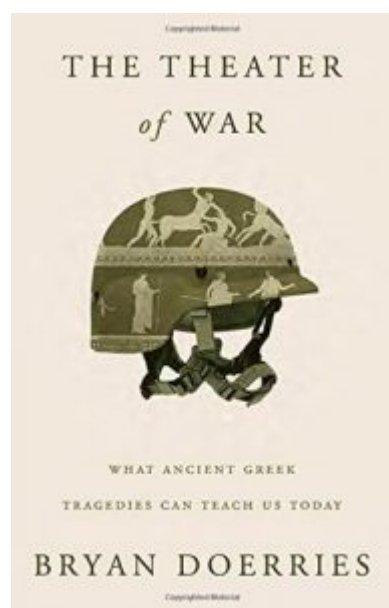
Univerzita Komenského v Bratislave

Prírodovedecká fakulta
Katedra didaktiky prírodných vied, psychológie a pedagogiky
Ilkovičova 6 Mlynská Dolina
842 15 Bratislava
E-mail: stefan.zolcer@uniba.sk

Tragédiou k uzdraveniu

Dominik Kulcsár

Kulcsár, D.: Tragédiou k uzdraveniu. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.



Bryan Doerries (ed.): *The Theater of War: What Ancient Greek Tragedies Can Teach Us Today*. New York: Knopf, 2015, s. 304.

Inšpiráciou pre vznik knihy *The Theater of War: What Ancient Greek Tragedies Can Teach Us Today* je nevšedný sociálny program, ktorý sa od roku 2009 až doteraz snaží pozitívnym spôsob ovplyvňovať špecifickú skupinu tvoriacu divadelné obecnstvo. Náplňou programu *Theatre of War*, ktorého zakladateľom je autor spomínanej publikácie, klasický filológ a tiež režisér, Bryan Doerries, je prezentácia antických tragédií pre armádne obecnstvo. Hlavným problémom, ktorému sa venuje tento program a rovnako aj kniha, je ľudské utrpenie, konkrétne špecifický druh traumy, t. j. post-traumatický stresový syndróm bývalých vojakov. Ten vzniká ako reakcia na hraničnú situáciu, kedy je človek v ohrození života alebo mu hrozí strata vlastnej integrity. Doerries sa snaží verejným čítaním rôznych antických tragédií zreteľne poukázať na vykupiteľský a terapeutický potenciál tohto klasického a zároveň nadčasového umenia. Akýmsi hnacím motorom celého programu je nádej, že antické tragédie sú stále živé a dokážu aj v súčasnosti otvoriť dialóg a pomôcť tak ľuďom, ktorí sú danou traumou zasiahnutí. Cieľom knihy nie je jednoduchý opis týchto tragédií, ale snaha nájsť odpoveď na otázku: „Čo nám tieto príbehy hovoria o nás samých a o našich vnútorných zápasoch?“ (s. 12) Doerries sa nazdáva, že grécke tragédie nám dokážu pomôcť v tom, ako čeliť niektorým z najzložitejších problémov dnešnej doby.

Doerries začína úvod celej knihy otázkou, ktorú položil obecnstvu na jednom z predstavení Sofoklovej tragédie *Aiás* - Prečo Sofoklés napísal túto hru? Keď Doerries dostane odpoveď, že cieľom hry je predsa posilniť morálku, pýta sa nespokojne ďalej: „Čo je morálne posilňujúce na sledovaní oceňovaného bojovníka, ktorý upadá do šílenstva a berie si vlastný život?“ (s. 9) To, čo nás vnútorne posilňuje, je fakt, že Sofoklés nemaskuje a ani neromantizuje hrôzy vojny, ale otvorene ich prezentuje v ich celosti. Tak ako Sofoklés v tragédii *Aiás*, tak aj program *Theatre of War* otvára vnútorný dialóg medzi vojakmi a ich rodinami s cieľom pomôcť im vyliečiť rany, ktoré na ľuďoch

zanechá vojna.

Gréci žili vojnou a po dekádach sústavných bojov jasne vedeli, čo vojna dokáže ľuďom spôsobiť, no mali na ňu liek: jarný festival, ktorého centrom bola tragédia. Sofoklés nebol iba dramatikom, ale bol predovšetkým vojenským generálom, ktorý písal pre svojich mužov. Spomínaných predstavení sa zúčastňovala približne tretina populácie a ich cieľom bolo kolektívne smútenie. „Antickí tragici sa snažili dať hlas večným ľudským emóciám – utrpeniu a smútku. U divákov, ktorí zdieľali podobné emócie, tak prostredníctvom súcitu a porozumenia vznikalo hlboké prepojenie. Gréci prostredníctvom tragédie čelili temnote ľudskej existencie ako komunita“ (s. 44).

Recenzovaný titul môžeme zároveň považovať za Doerriesovu osobnú spoveď, pretože v ňom mapuje svoju vlastnú cestu plnú konfrontácií so smrťou a nešťastím, ktorá ho doviedla k (znovu)objaveniu sily a relevantnosti týchto starých antických hier. Práve táto nadčasovosť antických tragédií stojí za programom *Theatre of War*. Tento program bol síce pôvodne určený pre armádu, no neskôr sa kvôli celosvetovej popularite rozšírilo jeho pôsobenie aj medzi iné spoločenské skupiny – napríklad medzi väzňov či obeť prírodných katastrof. Program zároveň nie je určený iba pre ľudí, ktorí sú traumou priamo zasiahnutí, ale tiež pre ich blízkych.

Z formálneho hľadiska je kniha rozdelená do niekoľkých častí. V prvých kapitolách sa Doerries snaží napraviť reputáciu antických tragédií, ktoré ľudia časom prestali brať vážne a vnímali ich skôr ako historickú starožitnosť než ako autentickú súčasť ich života. V ďalších častiach knihy nás sprevádza udalosťami, ktoré ho priviedli k rozhodnutiu založiť program *Theatre of War*. Neskôr prechádza ku konkrétnym spoločenským problémom, ktoré vznikajú ako následok vojny a násillia vo všeobecnosti (post-traumatický syndróm, problém smrti a eutanázie či tzv. syndróm alebo pocit viny preživších). Doerries ako študovaný klasický filológ pracuje s vlastnými prekladmi antických hier, ktorých slovník je upravený do takej podoby, aby dokázali osloviť súčasné publikum a maximalizovať emocionálny náboj týchto dávnych príbehov. Výber tragédií, s ktorými autor v knihe pracuje, je podmienený najmä vojenskou tematikou. Z tohto dôvodu analyzuje najmä antické hry ako Sofoklov *Filoktétés* (v kapitole *PTSD is from BC*), *Aiás* (v kapitole *American Ajax*), Aischylovho *Pripútaného Prométhea* (v kapitole *Prometheus in Solitary*) či *Trachýňanky* (v kapitole *Heracles in Hospice*).

Doerries nás v knihe presviedča, že využitie antickej tragédie je naozaj široké. Divadelné predstavenie *Pripútaný Prométheus* je napríklad určené pre väzenské prostredie, pričom sa snaží zmierniť napätie, ktoré panuje nielen v hierarchii dozorcov a väzňov, ale aj medzi dozorcami samotnými. Hra *Trachýňanky* je zase určená primárne pre lekárske prostredie, pretože postava zomierajúceho Heráklea, ktorý prosí svojho syna, aby ho upálil, otvára problém eutanázie a dialóg o emóciách sprevádzajúcich smrť. V našej recenzii sa však zameriame predovšetkým na Doerriesove spracovanie hry *Aiás*, pretože práve táto hra tvorí jadro celej knihy a bola zároveň aj prvým predstavením, ktoré odštartovalo program *Theatre of War*.

Skôr než prejdeme k „Doerriesovmu *Aiásovi*“, je potrebné vysvetliť, akým spôsobom autor vníma a rekonštruuje pôvodnú funkciu gréckej tragédie. Doerries vníma tragédiu ako príbeh, ktorého dej sa odvíja okolo hlavného protagonistu. Toho definuje prostredníctvom aristotelovského vymedzenia tragického hrdinu spájajúceho sa predovšetkým s gréckym pojmom *hamartia*, ktorý vo svojom pôvodnom význame znamená „minúť cieľ“ (s.16). Tragický hrdina je „dobrým a prosperujúcim jednotlivcom, ktorého skaza nastáva vďaka nejakej vonkajšej chybe determinujúcej jeho konanie alebo jeho charakter“ (s. 15). Ako klasický príklad takejto tragédie uvádza príbeh o Oidipovi. Oidipus nie je zlým človekom, no ako postava má v sebe istý defekt, nejaký nedostatok, ktorý ovplyvňuje jeho činy a privádza ho do záhuby – v tomto konkrétnom prípade ide (podľa Doerriesa) o grécky koncept *hybris*, teda o pýchu, ktorá je príčinou jeho pádu. „Inými slovami, tragédie opisujú postavy, ktoré robia chyby, a nie postavy, ktoré majú vrodené defekty“ (s. 16). Sú to ľudia ako my, lenže rozsah ich chýb priviedol do záhuby celé generácie. Niekedy pochybíme vedome, niekedy nevedome. Táto

nevedomosť nás však nezabavuje zodpovednosti, ktorú za svoje konanie nesieme, a grécke tragédie sa odohrávajú práve v tejto „šedej zóne medzi ignoranciou a zodpovednosťou“ (s. 16). V tejto zóne sa nachádzame aj my, pretože „nie sme odsúdení na zánik, ale ani nie sme zbavení našich chýb“ (s. 16).

Zvrat v chápaní významu tragédie nastáva po zavedení Nového Zákona, keď sa termín *hamartia* začína prekladať ako hriech a nadobúda silný morálny aspekt. Doerries sa nazdáva, že tento posun vedie k odlišnému vnímaniu tragických hrdinov – jednotlivé postavy začíname súdiť a prestávame sympatizovať s ich osudom. Cieľom tragédie však nie je suché moralizovanie, tragédie nás predovšetkým vyzývajú. Vyzývajú nás, aby sme si všimli, kam naše správanie smeruje a aby sme dokázali zmeniť naše smerovanie, kým nebude príliš neskoro. V tom spočíva sila tragédií. Pomáhajú uzdravovať naše duše zdôrazňujúc, že nikdy nie je neskoro zvoliť si inú cestu a zachrániť sa tak pred katastrofou. Podľa Doerriesa majú „utešiť postihnutých a postihnúť pohodlných“ (s. 12).

Úloha antickej tragédie nie je iná ani v súčasnosti. Staro-novou úlohou tragédie je liečiť prostredníctvom *katharsis*. Za jednu z najväčších chorôb súčasnej civilizácie autor knihy považuje samozrejme vojnu a jej dôsledky ako také. Samotná trauma, ktorej sa Doerries a jeho program venuje, nie je len formálne označovanou diagnózou, teda post-traumatickým stresovým syndrómom, ale je to predovšetkým reakcia na vypätú situáciu, v ktorej ide často o holý život. Tento termín však budí pochybnosti, pretože ako Doerries píše, „označením tohto stav za poruchu vlastne patologizuje ľudí, ktorí majú normálnu reakciu na abnormálnu situáciu“ (s. 77). Toto označenie skoro vôbec nevystihuje to, čím vojaci v realite prechádzajú a čo determinuje ich duševné zdravie. Skutočným problémom je predovšetkým morálne zlyhanie, ktoré vojaci pociťujú (s. 78). K takémuto duševnému zraneniu dochádza najmä v situáciách, kedy je „bojovníkov zmysel dobrého a zlého prevrátený na hlavu, keď je svedkom, alebo sa cíti ako spolupáchateľ v niečom, čo ide proti jeho morálnemu kompasu“ (s. 78).

V kľúčovej kapitole celej knihy s názvom *Americký Aiás* (s. 84 – 111) Doerries opisuje prvé oficiálne predstavenie *Theatre of War*, ktoré sa v roku 2009 konalo v Kansase na žiadosť plukovníka Kevina Browna. Ten si spomína na stretnutie s vojakom, ktorý pociťoval spomínané „morálne zranenie“ a ktorý mu do istej miery pripomínal modernú verziu hlavného hrdinu Sofoklovej hry *Aiás*. Po tom, ako sa tento „moderný Aiás“ vrátil domov z vojny v Iraku, ho zakrátko opustila manželka. Veterán koná podobne ako Sofoklov hrdina – zviaže svoje psy a utlačie ich na smrť a následne spácha samovraždu. Z antických prameňov vieme, že Aiás je považovaný za najmocnejšieho bojovníka z Achájcov, od ktorého je silnejší azda len Achilles. Keď stráca svojho najlepšieho priateľa (Achillea), upadá do depresie a nespravodlivá prehra v súboji, ktorý vedie s Odyseom o Achilleovu zbroj, ho privádza do úplného šialenstva. Najmocnejší bojovník je zrazu pohltý slepou zúrivosťou a v návale hnevu pozabíja stádo dobytku. Keď si uvedomí, čo spáchal, v hanbe a smútku skoncuje so životom a napichne sa na vlastný meč. V tomto príbehu však nie je dôležitý iba samotný Aiás, resp. americký vojak-veterán, ale aj manželky vojnových veteránov. Na tie sa, podobne ako pri Sofoklovej *Tekmese*, prenáša časť tohto morálneho zranenia a stigmatizovaná je tak celá rodina.

Hra *Aiás* kladie dôraz na katarzné uvoľnenie, ktoré je odvodené z porozumenia a konfrontácie s najdesivejšími mentálnymi a fyzickými utrpeniami. Doerries si uvedomuje, že konfrontácia utrpenia práve tých najsilnejších antických hrdinov s problémami modernej doby ponúka divákovi jedinečnú možnosť prehodnotiť svoje najtajnejšie a najdesivejšie myšlienky či pocity spájajúce sa so smrťou. Napriek tomu, že tieto pocity sú normálnou ľudskou reakciou, rozprávanie o nich je stále ešte tabu – ľudia, ktorí trpia takouto traumou, sa často boja vysloviť svoje myšlienky, či už zo strachu zosmiešnenia alebo z presvedčenia, že im nikto nepomôže. Či už sú to vojaci, dozorcovia alebo lekári, každý je – podľa Doerriesa – vystavený riziku morálneho zranenia. Práve grécke tragédie im môžu pomôcť odkryť tento problém a umožniť im o ňom otvorene diskutovať.

Nazdávame sa, že zatiaľ čo program je primárne určený pre vojenské publikum, kniha je určená pre

každého, kto zápasí s istými neidentifikovateľnými pocitmi. Veríme totiž, že morálne zranenie existuje aj mimo vojnového poľa. S morálnymi zraneniami sa stretávame u duševne chorých, u obetí násilia, zanedbania či spoločenského alebo sociálneho útlaku. Každý z nás sa už ocitol v situácii, v ktorej neexistovala len jedna správna odpoveď. Sú situácie, ktoré je potrebné zvládnuť a v ktorých potrebujeme kompromisy, aby sme prežili. Nájdu sa aj také kompromisy, na ktoré nie sme s odstupom času hrdí, prinášajú pocit hanby a zväzujú nás nepokojnou mlčanlivosťou. Priznanie si viny je priznaním istého poškvrnenia. Je to pocit, ktorý je založený na ničivej myšlienke, že zlé veci sa dejú automaticky zlým ľuďom. Práve v tomto momente vstupuje do hry umenie, pretože umenie poskytuje priestor, v ktorom oživa neartikulovateľné. Tragédie nám dávajú hlas, aby sme vyjadrili to, čo cítime. Práve prostredníctvom nepriamej artikulácie týchto vnútorných problémov sa podieľajú na liečení a uzdravovaní celej spoločnosti. Ak nedokážeme vyjadriť to, čo nás ťaží, je ľahké „minúť cieľ“. A pokiaľ dokážeme odpustiť fiktívnej postave, dokážeme odpustiť aj sebe samému.

Na záver považujeme za potrebné zdôrazniť, že na to, aby sme si dokázali naplno vychutnať túto knihu, nemusíme byť klasickými filológmi a podrobne poznať antické tragédie. Dokonca nemusíme byť ani vojnovými veteránmi či obeťami širokej škály post-traumatických syndrémov. Stačí nám uvedomenie, že antické tragédie prinášajú nadčasové hodnoty, ktoré sú stále živé a sú súčasťou nášho každodenného bytia. Z tohto dôvodu si dovoľujeme publikáciu *The Theater of War: What Ancient Greek Tragedies Can Teach Us Today* dať do pozornosti aj slovenskému čitateľovi. Pre ešte autentickejší zážitok odporúčame audio verziu, ktorú prerozprával americký herec a bývalý vojak Adam Driver.

Bc. Dominik Kulcsár
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
E-mail: dominik.kulcs@gmail.com

O masách pre masy

Alžbeta Kuchtová

Kuchtová, A.: O masách pre masy. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.



Miroslav Marcelli: *Myslenie v sieti*. Bratislava: Kalligram, 2018, 98 s.

Najnovšia kniha známeho slovenského filozofa a prekladateľa Miroslava Marcelliho je príjemným čítaním, a to zrejme aj preto, že to nie je rýdzo filozofický text, ako tvrdí jej autor. Kniha pojednáva o potrebe myslieť vo veľkom a o možných podobách takéhoto myslenia. Myslenie vo veľkom sa týka života v kolektíve, kolektívnych priateľstiev a sociálnych sietí – no predovšetkým sa vzťahuje k mestu. Marcelliho kniha sa teda venuje najpálčivejším problémom súčasnosti: spôsobu prebývania na sociálnych sieťach a s ním spätému globálnemu spôsobu života dnešných ľudí. Kniha sa skladá zo siedmich skíc.

Prvá skica sa venuje priamej úmernosti, ktorá záhadne stráca svoju platnosť pri veľkých počtoch, ilustrujúc tento problém na zlyhaní niektorých architektonických projektov, pri ktorých architekt ráta s tým, že mesto je ako veľký dom, prenášajúc tak mechanicky vlastnosti domu na mesto. Ide o prechod z malého do veľkého, v ktorom sa absolútna predvídateľnosť prenosu vytráca. Marcelli konštatuje, že prechod občas neprebehne hladko a to, čo platilo v malom, už vo veľkom neplatí – autor uvádza príklad veľkej modernistickej štvrte Pruitt-Igoe v Saint-Louis, ktorú sa nakoniec pre radikálny neúspech rozhodli úplne zdemolovať – upozorňujúc na to, že americký architekt Charles Jencks označil túto demoláciu za symbol smrti modernej architektúry a rovnako za moment zrodu postmodernizmu. Urbanistom, ktorý príliš nespochybňoval prechod z malého do veľkého, bol podľa Marcelliho bezpochyby aj veľký LeCorbusier, pričom možno samozrejme obdivovať aj jeho malé stavby, ako je napríklad La Tourette. Marcelli tvrdí, že myslieť vo veľkom nie sú nútení len urbanisti či privilegovaná úzka skupinka polo-aristokratických filozofov, ale my všetci – myslenie veľkého sa stalo každodennou nevyhnutnosťou. Žijeme vo veľkosti, ktorá je neohraničená a neuchopiteľná. Žijeme tak, že už nie sme limitovaní iba fyzickým prostredím domova, obce a krajiny – nachádzame sa v sieti komunikácie. Je pochopiteľné, že za tradíciou smútiaci filozofi teraz šomrú – zdá sa, že strácajú svoju výsadu myslieť vo veľkom ako jediní spomedzi mnohých, a tak sa niektorí z nich živia

nostalgiou za časmi, keď všetko bolo malé. V závere tejto prvej skice identifikuje Marcelli dva spôsoby myslenia: v prvom prípade sa pri prechode od malého do veľkého zachovávajú nezmenené pomery a vzťahy, ktoré platili v malom, v druhom prípade sa pri prechode od malého k veľkému ponecháva priestor nepredvídateľnosti, pričom vo veľkom akoby platili osobité zákonitosti. Ako sa môže filozof vyrovnáť s nepredvídateľnosťou tohto druhu či so stratou svojho privilegovaného miesta na vyvýšenom pahorku, odkiaľ on ako jediný mohol vidieť malé vo veľkom, ako keby z vtáčej perspektívy? Ako sa s týmto problémom vzťahu medzi malým a veľkým možno vyrovnáť vo všeobecnosti?

Jedno z riešení spočíva podľa Marcelliho v obdivovaní malého, ktoré implikuje odpor voči megalomanským projektom. Takéto riešenie ponúka napríklad Malcolm Gladwell, ktorý tvrdí, že malé podnety sú schopné robiť veľké zmeny, ak sa zjavia v správnej chvíli a vo vhodnom prostredí. Marcelli však chce zdôrazniť niečo iné – a to, že nepredvídateľnosť veľkých množstiev je záležitosťou kolektívnej inteligencie, ktorá je schopná konať bez autority. Úvahu o tom, čo nazýva „bezhlavou múdrosťou“, začína obrazom mraveniska privolávajúci si na pomoc dva príklady: divadelnú hru *Zo života hmyzu* od bratov Čapkovicov a súčasný biologický výskum o mravcoch. V prvom prípade sú mravce vykreslené ako vojská bojujúce o svoje územie, ktorým velí samozvolený diktátor – tu by malo byť mravčie správanie alegóriou na ľudské počínanie, pričom reálny biologický výskum ukazuje, že opak je pravdou. Marcelli zdôrazňuje, že mraveniská fungujú ako samovoľne organizujúce sa systémy, ktorých vznik je záležitosťou emergencie a následne sa rozvíjajúcej rojovej inteligencie, v rámci ktorej prichádza ku kooperácii jednotlivých mravcov, čo vedie k riešeniu problémov bez toho, aby prišlo k nejakému individuálnemu uvedomeniu. Mesto je podľa Marcelliho mravenisku v mnohom podobné, pretože z dlhodobého hľadiska (napríklad v horizonte tisíc rokov) sa schopnosť ľudí vedome plánovať výrazne oslabuje – toto môžeme pozorovať na historickom vývoji rôznych miest. Marcelli tvrdí, že túto tendenciu možno rovnako pozorovať v urbanizme, kde sa počínajúc osemdesiatymi rokmi šíri nedôvera voči autoritatívnemu prístupu k výstavbe miest. V minulosti bol totiž urbanizmus autoritatívnou záležitosťou, ktorá bola riadená pomocou plánu vypracovaného jedným človekom (Marcelli uvádza príklad Paríža a demoláciu parížskej gotickej výstavby kvôli konštrukcii veľkých bulvárův naplánovaných prefektom Haussmanom). Pyramídový model však dnes stráca svoje opodstatnenie a uprednostňuje sa model otvorenej siete, v ktorej každý komunikuje s každým – to všetko bezpochyby vďaka rozvoju technológií a telekomunikačných prostriedkov. Spoločnosť tak pomocou internetu získava nové spôsoby zabezpečovania poriadku vymykajúce sa autoritatívnemu modelu – podľa Marcelliho ide o spojenie bez velenia. „Zaiste, kyberpriestor otvára nebývalé perspektívy prekročenia hraníc, do ktorých nás uzatvára fyzický svet, danosti našej telesnej konštitúcie a spoločenského prostredia, akým je rodina, firma alebo štát“ (s 64). Na základe podobných úvah sa črtajú rôzne vízie urbanistov týkajúce sa premeny sveta na *globálnu dedinu* (pojem kanadského teoretika médií Marshalla McLuhana). Tieto vízie by sa realizovali prostredníctvom transformácie zdola nahor: Marcelli uvádza ako príklad koncepciu chytrých zelených miest malej veľkosti Williama J. Mitchella, ktorá počíta s prepojením týchto lokalít pomocou kyberpriestoru a zároveň nevylučuje komunitný život malých spoločenstiev v kontakte s prírodou.

Tieto urbánne úvahy však majú konkrétne filozofické dôsledky. Marcelli v šiestej kapitole predstavuje pojem „neosobného myslenia“, ktorý nás má upozorňovať na to, že myslíme v sieti, teda nie na „zelenej lúke“, pretože naše výpovede sú vždy reprodukciami iných výpovedí. „Neosobné myslenie“ sa najlepšie ukazuje v skupinách veľkého počtu, kde sa dynamika skupiny ukazuje byť nepredvídateľnou a odtrhnutou od jednotlivých želaní jej členov. Dynamika skupiny sa konštituuje na základe dvoch protikladných pohybov: na jednej strane konanie v skupine vyžaduje konformnosť jej členov, t. j. rešpekt a disciplínu, na druhej strane sa však prejavuje ono „neosobné myslenie“ ľudskej masy, ktoré odmieta rešpektovať predpísaný poriadok, no napriek tomu vie istým spôsobom kolektívne konať. Filozofi akoby tejto sile masy nedôverovali, pretože sa v nej prebúdzajú to, čo by podľa nich malo kritické myslenie potláčať – vášeň, impulzivnosť, zúrivosť. „Keď je masa pokojná,

tupo prežúva seno politického populizmu a konzumerizmu; a keď sa z času načas preberie k aktivite, stáva sa nezodpovednou, nevypočítateľnou, fanatickou a hysterickou“ (v skici s názvom *Bezhlavá múdrosť*, s. 71). Marcelli konštatuje, že v oboch prípadoch sa masa vzdaluje od toho, čo sa v minulosti nazývalo filozofiou. Pretože tradičný filozof potrebuje na čelo masy postaviť autoritu – Marcelli pripomína, že dokonca aj marxistická ideológia vie pracovať len a len s disciplinovanou masou, ktorá je triedne uvedomelá. Marcelli sa tu však, naopak, odvoláva na termín Howarda Rheingolda „chytrý dav“, ktorý stelesňuje čosi ako myslenie bez hlavy, t. j. bez autority – a tu sa už nedá nespomenúť si na Máriu Antoinettu a na pád Bastilly. „Chytrý dav“ je však dnes spojený virtuálnou realitou a jeho správanie sa riadi emergenciou. Virtuálne siete a technológie poskytujú masám podľa Rheingolda obrovský potenciál riadiť sa kolektívnou inteligenciou, no Marcellimu sa zdá, že Rheingold zdôrazňuje iba pozitívne aspekty danej veci – a preto nám Marcelli pripomína pojem *digitálnej demencie* (Manfred Spitzer, 2012). Kniha sa však končí mierne optimisticky, pretože autor je presvedčený, že myslenie vo veľkom stále čelí výzvam týkajúcim sa jeho vzťahu k malosti, a tak ostáva v pohybe – a jeho pohyb je našťastie „bezhlavý“.

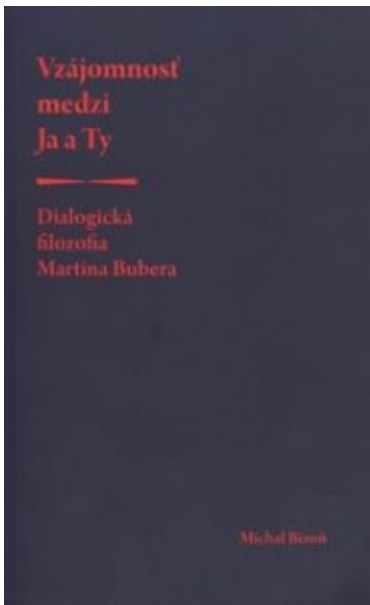
Myslenie v sieti Miroslava Marcelliho je knihou, ktorá kladie na malom priestore závažné filozofické tézy nezabúdajúc na to, že sa nachádza v intertexte, a tak ostáva produktom kolektívneho myslenia – autor nás láskavo vystríha pred používaním viet, ktoré by sa začínali slovami „ja si osobne myslím, že...“. Kniha je napísaná tak, aby neunavila masu ľudí, ktorí čítajú už len posty na Facebooku či pozerajú instagramové príbehy – obsahuje krátke kapitoly, ktoré svižne uvádzajú do problematiky a kladú otázky týkajúce sa okrem iného aj slovenského kontextu. Kniha odpovedá predovšetkým na otázky mladých ľudí, ktorí demonštrujú na námestiach a odmietajú spôsob vlády v štáte, organizujú sa spoločne ako chytrý dav, pričom títo mladí často prichádzajú z malomesta do veľkomesta – z malého do veľkého. Marcelli teda prehovára k tým ľuďom, ktorí stáli počas minulého roka na námestiach; akoby reflektoval ich pohyby, pozorne ich sledujúc bez akéhokoľvek akademického pátosu, potichu sa pritom vysmievajúc z povýšeneckej, zaprášenej a skostnatenej múdrosti aristokratickej filozofie. *Myslenie v sieti* je filozofická kniha o masách pre masy.

Mgr. Alžbeta Kuchtová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
811 09 Bratislava 1
E-mail: alzbet.kuchtova@gmail.com

Dialóg medzi Ja a Ty oživa

Zuzana Zelinová

Zelinová, Z.: Dialóg medzi Ja a Ty oživa. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.



Michal Bizoň: *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2017, s. 180.

Dialogická forma myslenia sa spájala s filozofiou už od jej počiatkov. Sókratés podľa Ciceróna prináša filozofiu z neba na zem a stredobodom filozofovho záujmu sa tak stáva človek, ktorý stojí v epicentre morálnych otázok – čo je to dobro, zbožnosť či spravodlivosť a ako máme prežiť náš život šťastne? Na všetky tieto otázky sa snaží sókratovská filozofia podať odpoveď prostredníctvom dialógu. Ten zdôrazňuje vari najdôležitejší aspekt filozofie ako takej, teda to, že jej úlohou nie je formulovanie konečných a definitívnych odpovedí, ale kladenie otázok a samotné pýtanie sa. K dialogickej forme uvažovania sa v behu dejín filozofia periodicky vracia. Dialóg oživa spolu s renesančnou filozofiou Galilea Galileiho, objavuje sa v diele Marsilia Ficina či v Schellingových prácach. Dialóg tvorí tiež podstatu filozofie Martina Bubera. V Buberovom prípade však nejde o využitie dialógu ako istej formy, v ktorej sú poskladané slová či prezentované myšlienky, ale – mohli by sme povedať – dialóg predstavuje spôsob života, akým by sa mal človek vzťahovať k sebe samému a k svetu.

Filozofii personalizmu a konkrétne Martinovi Buberovi sa na Slovensku venuje len pár odborníkov. Jedným z najvýznamnejších je Michal Bizoň, ktorý v roku 2017 vydal v nakladateľstve Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave monografiu s názvom *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Bizoň sa vo svojich prácach už dlhodobo zaoberá dielom Martina Bubera a jedinečnosť jeho prístupu spočíva v tom, že (na rozdiel od iných slovenských odborníkov) sa nevenuje Buberovej filozofii iba okrajovo, teda napríklad cez prizmu filozofie Sørensa Kierkegaarda či Emmanuela Lévinasa, ale snaží sa ju analyzovať veľmi komplexne a Buberovo dielo vníma ako kompaktný celok. Takýto komplexný pohľad na filozofiu Martina Bubera ponúka aj spomínaná monografia.

Hlavné ciele Bizoňovej knihy sú podľa jeho vlastných slov hneď dva. „Prvým cieľom knihy je predložiť riešenie otázky vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty v dialogickom myslení Martina Bubera a druhým je poukázať na význam vzájomnosti s dôrazom na otázku stávania sa človeka sebou samým“ (s.11). Na dosiahnutie týchto cieľov volí špecifický postup, ktorý sa zakladá na kontextualizácii Buberovej dialogickej filozofie s dejinno-filozofickým pozadím jej vzniku (por. prvú kapitolu s názvom *Staré a nové myslenie* s. 15-25 a predovšetkým časť *Nové myslenie - filozofia dialógu* s. 18-22), pričom stotožňuje Bubera s prúdom tzv. *nového myslenia* tvoriaceho opozíciu voči *starému*, monologickému spôsobu myslenia a vidí rôzne analógie medzi jeho filozofiou a filozofiou Feuerbacha, Lévinasa, Kierkegarda či Ferdinanda Ebnera.

Druhá časť postupu spočíva v objasnení základných východísk Buberovej antropologickej koncepcie vo vzťahu k problému vzájomnosti (por. druhú kapitolu *Vzájomnosť v diele Ja a Ty* (1923) s. 26-78). Súčasťou tohto objasňovania je identifikovanie najčastejších interpretačných omylov, s ktorými sa v súvislosti s Buberovou filozofiou stretávame - ide najmä o zjednodušujúce interpretácie Fletchera (s. 29), Herberga, Paula či Lacroixa (s. 30), ktoré sa nejasným spôsobom snažia vysvetliť Buberovu „dialogickú“ tézu o Ja-Ty. Vysvetlenie všetkých týchto (dez)interpretácií prispieva k objasneniu otázky, v čom - podľa Bubera - spočíva vzájomnosť.

V ďalšom postupe sa Bizoň snaží predostrieť, ako sa vyvíjalo Buberovo chápanie pojmu vzájomnosť, teda podrobne analyzuje *Doslov* k druhému vydaniu knihy *Ja a Ty* (1958), ktorý predstavuje práve Buberovu najrozsiahlejšiu odpoveď na otázky a protirečenia spájajúce so vzájomnosťou Ja-Ty (por. tretiu kapitolu *Vzájomnosť v Doslove (1958) a ďalších textoch* s. 79-123).

Uvedený postup privádza autora k tomu, aby v záverečných častiach monografie sformuloval vlastné riešenie problematiky vzájomnosti vzťahu Ja-Ty (por. štvrtá kapitola *Vzájomnosť medzi Ja a Ty* s. 137-154). Ten vníma ako špecifickú formu reciprocity, ktorá je inherentnou súčasťou každého bytostného vzťahu. Nie je to však reciprocita v zmysle „ako ja tebe, tak ty mne“ a ako hovorí autor monografie, je možné rozlíšiť až dve významové roviny uvažovania o vzájomnosti. „V prvej ide o vzájomnosť, ktorá súvisí s individuálnym dialogickým postojom človeka k svetu. Je to *vzájomnosť pôsobenia* Ja na Ty a Ty na Ja. Človek pôsobí na náprotivok celou svojou bytosťou a umožňuje mu prejsť jeho celistvosť, ktorú necháva pôsobiť na seba, čím vzniká sféra *medzi*. Pôsobenie náprotivku na človeka sa diferencuje podľa jeho ontologického určenia. V druhej rovine ide o *vzájomnosť vstupovania do bytostného vzťahu*, o jeho opätovanie“ (s. 158).

Ako jeden z najväčších problémov pri snahe pochopiť túto vzájomnosť sa ukazuje význam pôsobenia človeka na prírodnú bytosť (ide predovšetkým o Daimondovu kritiku). Fakt, že princípy dialógu v Buberovej filozofii platia aj pre oblasť vzťahu človeka k mimoludským entitám a zároveň je jednou z najdôležitejších charakteristík tejto vzájomnosti reciprocity, viedol k rôznym obvineniam. Tieto obvinenia označovali Bubera za zástancu mysticizmu, animizmu či panpsychizmu. Bizoňov vlastný postoj k tomuto problému vychádza z článku Paula Santmirea s názvom *I-Thou, I-It, and I-Ens*, v ktorom Santmire tvrdí, že existuje tretí typ vzťahu Ja-Ens, ktorý definujú pojmy ako prítomnosť, otvorenosť, tekutosť či dôvernosť. „Ens ako náprotivok človeka sa vyznačuje svojou danosťou, tajomnou aktivitou (*mysterious activity*) a krásou, ktorá je svorníkom predchádzajúcich dvoch charakteristík. Na strane človeka ide o duševný stav údivu (*wonder*), ktorý zahŕňa úplnú pozornosť a otvorenosť voči Ens. Ďalej sú to duševné stavy odporu na jednej strane a potešenia na druhej a napokon duševný stav, ktorý možno nazvať zmysel pre prítomnosť božstva“ (s. 139). Podľa Bizoňa je teda možné identifikovať rôzne stupne vzájomnosti v závislosti od hierarchie bytia. V rámci prírody rozlišuje konkrétne dva stupne - ide o predprah a prah vzájomnosti. „Prvý sa týka tých prírodných entít, ktoré nemôžu odpovedať na ľudské oslovenie, ako sú napríklad kamene alebo rastliny. Druhý sa týka tých živočíchov, ktoré sa istým spôsobom môžu obrátiť k človeku, no nie sú schopné k nemu zaujať postoj Ja-Ty. Ďalším stupňom je „nadpražie“ vzájomnosti, ktoré tvorí sféra foriem ducha. Obidve podoby foriem ducha, tie, ktoré prostredníctvom človeka už vstúpili do sveta a stali sa slovom

alebo dielom, ako aj tie, ktoré doň ešte nevstúpili, nie sú schopné človeku opätovať vzťah. Všetky tieto tri stupne vzájomnosti majú spoločné to, že v nich nejde o vzájomnosť vstupovania do vzťahu Ja-Ty, ale o vzájomnosť pôsobenia, ktoré pochádza len z ich bytia“ (s. 156-157).

V záverečných kapitolách monografia Michala Bizoňa ukazuje, akým spôsobom dokáže filozofia Martina Bubera podať odpoveď na večnú filozofickú otázku - kto je to človek? Človeka - podľa Bubera a rovnako aj podľa Bizoňa - definuje inherentná túžba. Je to práve vrodená túžba, ktorá vedie jednotlivca k tomu, aby naplnil zmysel svojej existencie a potvrdil jedinečnosť svojho vlastného bytia. Toto potvrdenie nachádzame iba v bytostnom vzťahu k druhému, pretože človek sa stáva sebou samým *dávajúc* a *prijímajúc* potvrdzujúce Ty.

Pri hodnotení formálneho hľadiska recenzovanej monografie je potrebné uviesť, že v texte nenachádzame gramatické ani štylistické chyby. Michal Bizoň dokáže vďaka jedinečnému autorskému rukopisu sprostredkovať čitateľovi aj tú najnáročnejšiu buberiánsku problematiku tak, že jej ľahko porozumie aj laik, a zároveň vďaka zaujímavému interpretačnému prístupu dokáže ulahodiť aj odbornej verejnosti. Bizoň poctivo analyzuje diela množstva svetových odborníkov, ktorí sa venujú Buberovi a jeho filozofii, pričom vo väčšine prípadov nejde iba o suché reprodukovanie interpretačnej stratégie, ale o kritickú reflexiu a polemiku. Kvalitu publikácie podčiarkuje vysoko odborná práca s kritickými vydaniaми a s vlastnými prekladmi jednotlivých častí Buberovho diela. Orientáciu v monografii čitateľovi zas významne uľahčuje menný register.

Na záver tak môžeme konštatovať, že vďaka monografii Michala Bizoňa vnútorný dialóg medzi Ja a Ty opäť raz oživa a núti nás prostredníctvom kladenia otázky - kto som? - k sebareflexii a k neustálemu prehodnocovaniu vzťahov, ktoré máme so svojim bezprostredným okolím, teda s druhými. Iba tak spoznáme samých seba.

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
E-mail: zelinova13@gmail.com