

Relatívne nedávne číslo francúzskeho vedeckého časopisu *Dix-huitième siècle* (Osemnásate storočie, 2014) je venované aktuálnym otázkam výskumu v oblasti francúzskeho 18. storočia v súvislosti s päťdesiatročným výročím založenia časopisu.

Jednou z otázok, ktoré sa ma pri čítaní osobne dotkli, bola aj problematika spôsobu interpretácie textov v pedagogickej praxi a nájdenie rovnováhy medzi historizujúcim a aktualizujúcim prístupom. Inými slovami, ako v dnešnej dobe zaujať študenta Voltairom, ako vyvolať chuť prečítať si román od abbého Prévosta (ak zostaneme v oblasti francúzskej literatúry)? A v širšom kontexte, ako presvedčiť, že nám „klasici“ majú ešte čo povedať?

Nenašla som jednoznačnú odpoveď a vlastne nie je mojím cieľom žiadnu odpoveď ani formulovať. Myslím, že každý z nás, čo sa venujeme (aj) v pedagogickej činnosti staršej literatúre, filozofii, dejinám umenia atď., odpovede neustále hľadáme a meníme.

Akokoľvek rôznorodé „stratégie“ pri čítaní, prednášaní a interpretovaní starších textov však máme, možno by sme mohli zdôrazniť jedno: a síce, že azda nemusíme vždy dokazovať ich dôležitosť hľadaním nejakého univerzalizujúceho atemporálneho odkazu, ale nám občas stačí jednoducho sa ponoriť do krásy textu. Pretože ak hovoríme o niečom, čo robí humanitné vedy výnimočnými, je to okrem iného aj schopnosť sprostredkovať krásu; a tak robia človeka nielen múdrejším, ale cez estetický pôžitok aj morálne hodnotnejším.

Všetkým čitateľom časopisu *Ostium* tak želám nielen intelektuálny, ale aj estetický zážitok pri čítaní tohtoročného predvianočného čísla.

PUC, J.: Vliv všímavosti na afektivitu. Fenomenologický výklad buddhistické meditace vipassanā. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 4.

Influence of mindfulness on affectivity. A phenomenological interpretation of the Buddhist meditation vipassanā

The paper shows connection between the cultivation of attention in Buddhist meditation vipassanā and the phenomenological theory of affectivity. At first, it shortly describes the way how the praxis of meditation achieves progress of mindfulness. Then, this experience is interpreted from the point of view of Husserl's theory of passive constitution. Finally, it describes mindfulness in terms of the boundary between activity and passivity of human being in the world.

Keywords: passive synthesis, affection, attention, mindfulness, Husserl, vipassanā, meditation, Buddhism

Společná půda buddhismu a fenomenologie začíná brzy a sahá překvapivě daleko.[1] Byl to zakladatel fenomenologie sám, který si tuto blízkost jasně uvědomoval. Doklad toho se zachoval v nadšené recenzi překladu Buddhových sutt do němčiny, zveřejněné v roce 1925, ve které Edmund Husserl doslova píše:

„Jakmile jsem začal číst, nemohl jsem se od té knihy vůbec odtrhnout, i když jsem měl na práci řadu jiných neodkladných věcí. [...] Snad nejvyšší výhonek indické zbožnosti, jejíž pohled a usilovný zápas jsou obráceny čistě dovnitř - zbožnosti řekl bych nikoli ‚transcendentní‘, nýbrž ‚transcendentální‘ - vstupuje teprve těmito překlady do horizontu našeho nábožensky-etického a filosofického vědomí. [...] Neboť to, že se v buddhismu [...] jedná o nábožensky-etickou metodiku duševního očištění a uspokojení nejvyšší důstojnosti, promyšlenou a vykonávanou s vnitřní důsledností, energií a vznešeností myslí, jež téměř nemá obdoby, musí být záhy jasné každému zanícenému čtenáři. Buddhismus může být srovnáván pouze s nejvyššími formami filosofického a náboženského ducha naší evropské kultury“.[2]

Husserlův rukopis „Sókratés-Buddha“[3] z ledna roku 1926 nás nenechává na pochybách, že jednou z oněch „nejvyšších forem evropského ducha“, které snesou srovnání s buddhismem, je fenomenologie. Jádro buddhismu pak Husserl spatřoval v ryze praktickém, ne-vědeckém transcendentalismu.[4] Jakkoli však cítil spřízněnost buddhistického a fenomenologického postoje ke světu - obojí jsou mu transcendentalismy, tedy v obojím je smysl světa závislý na aktivitě vědomí - tuto podobnost dále systematicky nesledoval.

Tímto článkem se snažíme blízkost fenomenologie a buddhismu dále rozvést. Vybíráme přitom téma, které není ani jedné straně cizí - téma pozornosti a uvědomování. Záměrem článku je upozornit na souvislost mezi všímavostí a tendencí vědomí k upřednostňování určitého typu podnětů.

V buddhistické meditaci vipassanā spatřujeme techniku, která s tímto vztahem pracuje prakticky. Husserlova fenomenologie nabízí srozumitelný a našemu kulturnímu prostředí blízký pojmový rámec k teoretickému uchopení tohoto vztahu. Meditaci bereme jako příklad, na němž se fungování pozornosti ukazuje zřetelněji nežli v běžném smyslovém vnímání, které volí jako základ svých analýz Husserl. Nicméně tento příklad pro nás nepředstavuje pouhou ilustraci fenomenologické teorie, neboť Husserl všímavost, která je podle našeho názoru klíčová k pochopení vlivu pozornosti na uvědomování, systematicky nezkoumá. Chceme tedy ukázat, že meditace přináší fenomenologii nový fenomén, jehož popis významně obohacuje naše chápání vědomí.

Pokus o dialog mezi buddhistickou praxí a fenomenologickou teorií může narazit na skeptickou reakci, neboť jistě není předem zaručeno, že v něm překročíme úroveň povrchní shody nebo konstatování očividných odlišností. Obezřetnost je na místě také proto, že se náš pokus nemůže opřít o žádné předchozí studie. Ačkoli současná fenomenologická literatura buddhismus zcela neignoruje, dosavadní práce využívají jiné strategie a metody než tento článek. Vyhýbáme se metodě srovnání dvou různých výkladů jednoho jevu. Nezajímá nás, v čem se shodují a v čem liší buddhistická a fenomenologická filosofie pozornosti, ať už bychom jako základ srovnání brali jakoukoli jejich formu (např. abhidhammu pálijského kánonu nebo její pozdější reflexi v indické filosofii na jedné straně, Husserla či jiného fenomenologa na straně druhé).^[5] Jiná současná metoda se zakládá na možnosti uchopit fenomenologii jako druh praxe zacílené na poznávání a uvědomování si toho, co prožíváme. Jelikož takový postup je součástí i jiných aktivit, včetně buddhistické meditace, nabízí se pak otázka, nakolik podstatné rysy jedné aktivity nacházíme i u aktivity druhé, např. nakolik lze obdobu fenomenologické epoché nalézt v meditační technice anebo opačně nakolik lze meditační práci s pozorností vykázat také v průběhu fenomenologické reflexe.^[6] Rozhodnout tyto otázky je obtížné, neboť to předpokládá komplexní interpretaci jak fenomenologické redukce a reflexe, tak i buddhistické meditace. Náš záměr je mnohem skromnější. Omezíme se na jeden konkrétní fenomén – vztah mezi všímavostí a afektivitou. Za tímto účelem využijeme poznatků o fungování pozornosti získaných fenomenologickou metodou, nicméně se vědomě zdržujeme reflexe této metody samé, stejně jako obecných závěrů o vztahu buddhismu a fenomenologie.

Je také na místě naznačit způsob, jakým budeme přistupovat k buddhistické meditaci vipassanā, z níž pro tento článek čerpáme rozhodující podněty. Nejde nám o to představit výklad meditace, tak jak jej nabízí indická či jiná meditační nebo myšlenková tradice. Spíše chceme popsat určitý dílčí aspekt meditační praxe a uchopit jej z pozice fenomenologie. Domníváme se, že je proto obhajitelné, že téměř neodkazujeme k pálijským termínům, které tvoří nejbližší referenční rámec tradovaného a dodnes vyučovaného výkladu meditace vipassanā. Také se zdržujeme úvah o cíli, který tradice meditaci vipassanā vytyčuje, tj. zastavení koloběhu znovuzrození, ustání žádostivosti a vzhledu do toho, jak věci jsou, na rozdíl od toho, jak se jeví. Náš zájem se v tomto článku soustředí pouze na fungování všímavé pozornosti, kterou lze vzhledem ke zmíněným posledním cílům meditace považovat za prostředek či jeden z prostředků. Stejně tak necháváme záměrně stranou etické otázky, zda a jak může práce s pozorností vést k ustání žádostivosti a jak souvisí ustání žádostivosti s předáváním afektivní síly, o němž bude řeč.

V jakých konkrétních krocích tedy budeme postupovat? Nejprve stručně popíšeme způsob, jakým meditace vipassanā rozvíjí všímavost. Poté tuto zkušenost uchopíme z hlediska Husserlovy teorie pasívní konstituce, především s použitím pojmů „afektivita“ a „afektivní síla“. Jak ukážeme, tyto termíny sice dobře vystihují fungování pozornosti, nicméně meditace vipassanā přináší navíc rozdíl mezi všímavou a nevšímavou pozorností, který Husserl ve svých analýzách nezohledňuje. Následně vyložíme vztah mezi pojmem „všímavost“ a jinými výrazy, kterými lze práci s pozorností popisovat, a upozorníme na odlišnost mezi všímavostí jako takovou a meditačním postupem jejího zlepšování. V závěru charakterizujeme všímavost s ohledem na hranici mezi aktivitou a pasivitou lidského bytí ve světě.

1.

Trénink meditace vipassanā spočívá v práci s uvědomováním jevů, kterou lze rozdělit do dvou stupňů:

1. vědomé pozorování dechu (ānāpānasati),
2. vlastní meditace vzhledu (vipassanā).^[7]

Projdeme nyní v krátkosti kroky meditační praxe, aby se ozřejmilo, jaké zkušenosti v nich meditující

zakouší.[8] Meditující začíná tréninkem soustředění. Pro tuto praxi si vybere libovolný předmět, na kterém se bude snažit spočívat svou pozorností co nejdéle. Obvyklým předmětem je špička nebo kořen nosu, kde lze zřetelně vnímat vlastní dech, nebo pohyb zvedání a klesání břicha, který přirozeně doprovází naše dýchání. Pro lepší udržení pozornosti se doporučuje ze začátku pojmenovávat v duchu tento proces, např. slovy „nádech“ – „výdech“ nebo „zvedání“ – „klesání“. Už zde ovšem platí zásada, že meditující dech pouze pozoruje, aniž by ho jakkoli ovlivňoval. Mentální pojmenování je tedy komentář, nikoli příkaz. Úsilí meditujícího je zaměřeno výhradně na setrvání pozorností při vybraném předmětu. Při jakémkoli odklonu, např. vyrušení zvukem, tělesným vjemem, ale stejně tak při zabloudění do představ, vzpomínek či plánů, si tento odklon uvědomí a jemně vrátí svou pozornost zpátky k předmětu meditace. Uvědomění si odklonu je také možné v duchu provázet pojmenováním, např. „porucha“. Začátečník během hodinové meditace obvykle prodělá desítky či stovky takových návratů – „poruch“. Žádoucí je přitom jak stav, kdy dokáže setrvat na vybraném předmětu meditace dlouho, bez odklonu pozornosti jinam, stejně jako stav, ve kterém si dokáže pohotově všimnout, že již pozoruje něco jiného, a jemně se bez velkého úsilí vrátit k předmětu meditace. Právě tímto navracením se buduje „útočiště“, zvyk pozornosti vyhledávat primární předmět meditace, kde se mysl začne postupně cítit klidná a jistá.

Pokrok v této fázi meditace spočívá jednak v tom, že meditující rozlišuje více detailů zvoleného předmětu meditace (dechu), jednak v tom, že si dříve uvědomí, že se pozorností odklonil k jinému předmětu. Postupně se okamžik takového uvědomění posouvá stále více k okamžiku vstupu předmětu do vědomí. Čas, kdy se mysl upíná k předmětu, ale není si toho vědoma, se zkracuje. Meditující se méně zaplétá do představ, počitků a vjemů, méně setrvává „v“ předmětech či „obsazích“ vědomí a více si všímá samotné skutečnosti, že nějaký předmět právě vystoupil před vědomí, že se vědomí právě zaměřilo na určitý předmět.

Dalším krokem meditace je osvobození od instrukce vracet se k primárnímu předmětu meditace. Vědomým pozorováním dechu se vybuchovalo „útočiště“, do kterého se může meditující vrátit, kdykoli se začne ztrácet v předmětech vědomí, např. kdykoli zjistí, že setrvává ve svých představách, aniž by si toho byl vědom. Je však také možné nesnažit se záměrně vracet od každého předmětu vědomí zpátky k dechu, ale nechat na samotném proudu vědomí, jaký nový předmět přinese poté, co si mysl všimne předmětu aktuálního. Zrušením orientace na dech se předmětem meditace stává cokoli, čeho si mysl všimne. Ovšem podobně jako si meditující v této fázi nedává úkol vracet se k dechu, nevzniká v jeho mysli zájem na prozkoumávání obsahů jevů. Pokud by vznikal, adekvátním meditačním postojem k němu by bylo všimnout si ho, dokud se ve vědomí vyskytuje. Vlastní meditace vipassanā se tak stává co do předmětu nevýběrovou. Meditující pozoruje vznik, trvání a zánik jednotlivých jevů, ať už je jejich obsah jakýkoli.

Tyto kroky meditace vipassanā vedou k rozvoji všímavosti. Samotnou všímavost je však třeba odlišovat na jedné straně od pozornosti, na druhé straně od soustředění (koncentrace). Pozornost je zaměření či zacílení paprsku vědomí. Má aktivní a pasivní stránku, které jsou od sebe neodlučitelné: jednak něco upoutává naši pozornost, jednak na něco pozornost zaměřujeme. Rozlišení aktivity a pasivity pozornosti zakládá rozdíl mezi soustředěním a všímavostí. Soustředění je schopnost přidržení předmětu v poli pozornosti i za cenu vyloučení jiných předmětů. Při vědomém pozorování dechu meditující záměrně odsouvá ostatní jevy stranou, zužuje pole vnímání na základě předem daného zájmu. Vše ostatní vyjma pozorování dechu je „porucha“. Zpočátku to vyžaduje značné úsilí. Později se ukáže, že soustředění vlastně není vynaloženému úsilí přímo úměrné. Usilovná pozornost vede spíše k nevyrovnanému soustředění. Naopak získá-li meditující na pozorování dechu zájem, např. pokud začne celé cvičení vnímat jako hru nebo získá radostný pocit klidu, je s tím spojeno i přirozené, vyrovnané soustředění, které není třeba dotovat velkým úsilím.

Všímavost je schopnost všimnout si, co se právě děje. Zahrnuje jak setrvání pozorností při právě probíhající ději, tak i opuštění toho, co se již dále neděje. Všímavost tak sobě vlastním způsobem

odemyká přítomnost, neboť díky ní není vědomí nesleduje něco, co by jinak již minulo, ale opouští to ve prospěch toho, co tu právě je. Když nazveme všímavost schopností opouštět, ukáže se nejlépe její odlišnost od soustředění. Velké soustředění nenechává mysl opustit předmět a nenapomáhá jí k možné změně předmětu. Přílišné soustředění se tedy může stát překážkou rozvoje všímavosti stejně jako soustředění slabé, které není s to přidržet žádný předmět ve středu pozornosti dostatečně dlouho a jasně. Pro rozvoj všímavosti je důležité pěstovat soustředění, které nechává pozornost dostatečně uvolněnou.

Odlisný způsob opouštění předmětu lze také pozorovat na výše popsaných cvičeních. Při vědomém pozorování dechu se meditující od jakékoli „poruchy“ vrací zpátky k dechu. Povšimnutí si aktuálního předmětu vědomí je tedy spojeno se změnou předmětu – návratem k dechu. Meditace vipassanā ale pokračuje do fáze, ve které se meditující již nepotřebuje vracet zpátky k dechu, aby jevy nechával volně plynout, tedy aby je nepřidržoval svou pozorností v době, kdy již zanikají a kdy do vědomí vstupuje nový předmět.

Schopnost opustit zanikající jev je předpokladem pro všimnutí si toho, co právě přichází, pro otevření přítomnosti, pro synchronizaci pozornosti s proudem jevů. Tím, že meditující nechá daný jev „rozplynout ve volnosti“, jako by vytvářel prázdno, do kterého může vstoupit jev přicházející. Jasným uvědoměním jako by mysl kladla aktuálnímu jevu otázku, zda má v sobě dostatek síly, aby zůstal předmětem vědomí, aby jej nadále upoutával, anebo zda sám od sebe zmizí, jakmile jej mysl přestane dotovat svou pozorností. Naopak bez všímavosti se mysl zaplétá do obsahů svých předmětů a prodlužuje trvání již vnímaného jevu nad rámec jeho vlastního působení. Z hlediska času tak všímavost zakládá jistou diskontinuitu, neboť se díky ní nanovo rozhoduje, co se stane předmětem vědomí.

2.

Součástí meditace vipassanā je práce s pozorností, kterou se buduje lepší všímavost. Pozornost jsme označili za dvoustranný aktivně-pasivní fenomén. S pomocí Husserlových freiburských přednášek, vydaných později pod titulem *Analýzy k pasivní syntéze*,^[9] se nyní pokusíme popsat meditační práci s pozorností a fenomén všímavosti ve fenomenologických pojmech.

Úkolem přednášek je založit teorii asociace, principu tzv. pasivní syntézy. Pojmem „pasivní syntéza“ označuje Husserl tu část konstituce smyslu předmětu, která se ve vědomí děje bez jáského úsilí. Část výkonu pasivní syntézy předchází afekci, tedy odehrává se před tím, nežli podnět „dospěje“ k Já-pólu prožívání, jinými slovy nežli dojde k příklonu pozornosti a uvědomění (neboli „tematickému vědomí“) předmětu. Samotná afekce vědomí předmětem má však podle Husserla graduální povahu, takže pod pojem pasivní syntézy lze zařadit ještě i tu část afikování, která postupně probouzí pozornost Já, nežli dojde ke konečnému příklonu a aperceptivnímu uchopení předmětu vědomím.^[10] Smyslové vnímání, které platí Husserlovi za základní způsob danosti předmětu, tudíž nezačíná okamžikem příklonu pozornosti k předmětu. Naopak, pozornost nachází předmět vnímání vždy již konstituovaný. Husserl to dokládá následujícím příkladem:

„Některá melodie zní, aniž by působila významnou afektivní silou [...] Tu se ale objeví zvláště dojemný tón, zvrát, který vyvolá smyslovou libost nebo i nelibost. Tato jednotlivost nebude živě afikovat jen sama pro sebe, spíše nyní vyvstane najednou celá melodie, nakolik je v přítomnostním poli ještě živá“.^[11]

Melodii nevnímáme teprve od okamžiku jejího zpozorování, protože jinak bychom nebyli schopni si ji zpětně vybavit jako celek, jehož aktuální část nás upoutala. Podobným příkladem je odbíjení zvonu na věži, když jsme pozorností zabráněni do něčeho jiného. Stává se, že nepostřehneme první úder, přesto ale máme nejasný pocit, kolik úderů jsme slyšeli, a v posledku víme, kolik je hodin. Vědomí

spojuje a podržuje nejenom to, na co je tematicky zaměřené, co je v centru jeho zájmu a pozornosti, nýbrž i mnoho spoluvnímaných podnětů, které by se do jeho pozornosti dostat mohly, ale z různých důvodů nedostaly. Vnímání a vědomí pokrývají širší sféru než pozornost. Lze se tedy smysluplně ptát, co předcházelo přivracení pozornosti ke konkrétnímu předmětu a jak se tyto syntézy vědomí podílejí na průběhu afekce.

Afekci můžeme definovat jako podnět, kterým určitý předmět, již zárodečně konstituovaný pasívní syntézou, působí na Já, ve kterém vyvolává tendenci se k němu přivrátit a začít jej aktivně vnímat.[\[12\]](#) Afekce sama má povahu síly, u níž Husserl rozlišuje tři stupně:

1. Při tzv. „nulové“ afekci nevstupuje předmět nijak do sféry vědomí. Nulovou afekci je třeba odlišit od nulové intenzity a od nulové názornosti. Např. při nulové intenzitě tónu zde vlastně žádný tón není, neboť intenzita je esenciální vlastností tónu, bez níž ve fyzickém prostoru neexistuje. Ovšem může existovat tón s určitou intenzitou, který nás vůbec neafikuje, např. protože se nachází mimo spektrum tónů vnímatelných lidským sluchem.[\[13\]](#) Pojmeme nulové názornosti pak Husserl označuje předmět vnímání, který je sice ještě podržován vědomím jako identický časově minulý předmět, ale již neobsahuje nic z jasnosti a „sytosti“ přítomného vnímání. Příkladem může být odeznělý tón melodie, o kterém již neumíme říci, jak přesně zněl, ale který pro nás přesto něčím je, protože si udržuje vztah k právě vnímanému tónu téže melodie. Nakolik jsme si ale vědomi melodie jako celku, např. tím, že v nás vzbuzuje emoce, a nikoli jen její aktuálně přítomné části, natolik si její již odeznělá část stále podržuje určitou afektivní sílu.[\[14\]](#)

2. Při stoupající afektivní síle vstupuje podnět do „předsíně Já“. Já je již afikováno předmětem, ale ještě ne natolik, aby se k němu přiklonilo, aby si jej všimlo. Ve vědomí však již vzniká tendence přivrátit se k podnětu pozorností.[\[15\]](#) Husserl si je dokonce vědom, že tato tendence může být potlačena protitendencí, takže se určité předměty do pole pozornosti nikdy nedostanou, a svou teorii přímo nazývá „fenomenologií nevědomí“.[\[16\]](#)

3. Pokud je podnět obdařen dostatečnou afektivní silou, stane se předmětem vědomí v užším smyslu upoutání pozornosti Já. Tehdy je vzbuzen tematický zájem o předmět a začíná jeho vědomé pozorování.

Aby se předmět stal předmětem pro vědomí, ať již tematické či netematické, musí být obdařen určitou afektivní silou. Nyní se lze ptát, jak se tyto síly u různých předmětů vztahují k sobě navzájem. Z Husserlovy analýzy jsou pro nás důležité dva body:

1. Afektivní síly si vzájemně konkurují.[\[17\]](#) Pozornost se přiklání pouze k nejsilnějším podnětům, ostatní podněty jsou sice také vnímány, ale pouze netematicky. Pozornost tak vyzdvihuje z pole všech aktuálních podnětů ty s největší afektivní silou.

2. Afektivní sílu si podněty předávají mezi sebou v čase. Určitý podnět, který nemá sám o sobě dostatečnou afektivní sílu, aby upoutal pozornost, ji přesto upoutá, protože se nachází jako následující člen vjemové řady, jejíž předchozí členy již pozornost upoutaly. Např. velmi tichého tónu melodie si všimneme jen díky postupnému ztišování melodie, sám by však pozornost nezbudil.[\[18\]](#) Tento Husserlův příklad dokládá, že každá afekce jako tendence k probuzení pozornosti disponuje a „naklání“ Já k vnímání určité afekce budoucí. Afektivita sama tedy není statickou vlastností podnětů, nýbrž určitým zřetězením živosti, které si podněty předávají mezi sebou. Podnět tak stojí vždy v afektivním kontextu, sám o sobě žádnou *absolutní* hodnotu afektivní síly nemá.

Husserl tyto dvě zákonitosti pojmenovává jako „neustále proměnlivý afektivní reliéf živoucí

přítomnosti“ .[\[19\]](#) V případě konkurujících podnětů, tj. v časové koexistenci, si lze pole vědomí, v němž se nacházejí, představit jako plastický reliéf různě vystupujících afektivních sil. Případ šíření afektivní síly polem vědomí, který počítá s časovou sukcesí, pak ukazuje, že spor podnětů o to, který zaujme nejvyšší bod tohoto reliéfu, je ovlivněn jeho minulým stavem. Jinak řečeno, afektivní síla k Já neproudí pouze z přítomného podnětu, nýbrž také z podnětů minulých. Proto může Husserl učinit závěr, že afektivní reliéf se buduje na struktuře živé přítomnosti. Živá přítomnost, rozpjatá z pra-imprese právě zakoušeného vjemu k podržování již zakušeného a předjímání budoucího vjemu, tvoří podmínku všech syntéz, včetně asociací propojujících různé afektivní síly.

Meditaci vipassanā nyní můžeme uchopit jako pronikání do oblasti pasivity, pro kterou Husserl použil označení „nevědomí“ či „předsň Já“. Podle Husserla každá afekce zakládá tendenci k dalším podobným afekcím a podporuje ve vnímání určitou asociační řadu. Vnímám-li tedy např. melodii, upínám svou pozornost na další přicházející tóny, a to i zcela pasivně, bez úsilí. Tak dochází k afektivnímu zvýhodnění tónů melodie před jinými předměty, které mysl také afikují, ovšem zůstávají nezpozorované, např. před jinými zvuky, které nepatří k této melodii. Pokud si ale v meditaci uvědomím, že jsem zaměřil pozornost na nový tón melodie, tedy uvědomím si toto zaměření samo, získávám možnost změnit předmět pozornosti, např. ji přivrátit k vnímání dechu. Přivracení pozornosti, všimnutí si, tak způsobuje, že se afektivní síla již dále vědomím nešíří. Aktuální podnět zaniká a meditující není vláčen předznamenáním, které dosavadní řada asociací založila.

Tento anulující účinek všímavosti na šíření afekce vědomím nám umožňuje přidat k Husserlovu popisu afekce nový poznatek: Šíření afekce vědomím není závislé pouze na konkurenci podnětů mezi sebou a na vlivu předchozího stavu afektivního reliéfu, ale také na kvalitě pozornosti, která je afekcí vzbuzena. Nevšímavá pozornost podporuje již založené šíření afekce, zatímco pozornost všímavá k afekci zaujímá zvláštní postoj, ve kterém se zdržuje tohoto ovlivňování přítomnosti minulostí.

3.

V předchozích dvou bodech jsme formulovali tezi tohoto článku, aniž bychom se do detailu zabývali použitými pojmy. Náš centrální termín „všímavost“ si však zvláštní pozornost žádá, neboť tytéž aspekty meditace vipassanā, o které se nám zde jedná, lze popisovat také pomocí odlišných výrazů.

Všímavost definujeme jako způsob, jakým funguje pozornost, když se zaměřuje na to, co se právě děje. Jejím opakem či nedostatkem je nevšímavá pozornost, která se mívá s tím, co se právě odehrává, protože zůstává zaměřena na určitý předmět, ačkoli se jí již nabízí předmět aktuálnější. Všímavá pozornost se nechává řídit afektivní silou předmětů samých, a proto je z hlediska afekce receptivní. „Afektivní receptivita“ všímavé pozornosti tedy spočívá v tom, že je afikována předmětem, ale sama jej nepodržuje a dále nezkoumá.[\[20\]](#) Všímavou pozornost lze proto také nazvat „prostou pozorností“ (totiž pozorností prostou předáváním afektivní síly) nebo „jednoduchým uvědoměním“ .[\[21\]](#)

Pojmy „pozornost“ a „uvědomění“, stejně jako Husserlův pojem „tematické vědomí“ chápeme jako synonyma. Přitom je však třeba rozlišovat různé významové nuance těchto slov. Slovo „uvědomění“ může označovat uvědomělost ve smyslu správné interpretace konkrétní situace z hlediska obecného principu. (Takto mohl být někdo za minulého režimu „třídně uvědomělý“, a někdo nikoli.) „Uvědomění“ má ovšem také význam „uvědomování“, tedy zpozorování a zaměření pozornosti. A právě o tomto významu se nám zde jedná.

Naše rozhodnutí vycházet při popisu meditace spíše z pojmu „všímavost“ než „uvědomění“ vychází právě z toho, že „všímavost“ s sebou tento druhý význam nenesou. Z téhož důvodu jsme se také vyhnuli použití pálijského výrazu „sati“, jehož významové pole je široké.[\[22\]](#) Naopak výraz „prostá pozornost“ považujeme za dostatečně specifický. Jako výchozí termín popisu meditace jsme jej

nezvolili z toho důvodu, že na rozdíl od „všímavosti“ vyžaduje doplňující vysvětlení, čeho má být pozornost „prostá“. Odpovíme-li, že je prostá, protože je receptivní, hned zase musíme rozlišit receptivitu rozumění a receptivitu afektivní. Pouze tu druhou připisujeme prosté pozornosti. Z hlediska výstavby článku se nám zdálo jednodušší od začátku využívat výrazu „všímavost“, který je bez dalšího vysvětlování srozumitelný. Oproti tomu „prostou pozornost“ nelze definovat bez rozlišení receptivity afektivní a receptivity rozumění, což by popis meditace zbytečně zkomplikovalo. Rozhodnutí vystavět článek tímto způsobem je však čistě konvenční. Věcně platí, že všímavost je prostá pozornost čili jednoduché uvědomění a představuje (námi preferovaný) překlad termínu „sati“.

Výše jsme došli k závěru, že všímavost se ze své podstaty neslučuje s přidáváním dodatečné afektivní síly přítomnému podnětu. Díky tomu je vědomí meditujícího očišťováno od navykých způsobů šíření afekce. To vede ke dvěma vzájemně provázaným účinkům.

1. Meditující získává odstup od podnětů, které na něj působí. Anebo lépe řečeno: získává odstup od podnětů, které na něj právě působily. V přítomném okamžiku je sice podnětům vystaven jako kdokoli jiný, ovšem v ideálním případě si jejich účinek nepodržuje ani o zlomek vteřiny déle, než jak dlouho samy působí. Odstup od afektivní síly podnětů je přímo závislý na odstupu od obsahů podnětů, tj. od toho, *co* na něj vlastně působí. Meditující není zajat afektivní silou minulých podnětů, protože se nezajímá, které předměty s jakými vlastnostmi na něj působí.[\[23\]](#)
2. Tím, že se meditující vymaňuje z vlivu minulých podnětů, otevírá se v každém okamžiku nanovo podnětům, které s dosavadním průběhem prožívání nesouvisí. V důsledku se tak stává vnímavějším k novým podnětům. Všímavost bychom proto mohli vymezit také jako tu část vnímavosti či citlivosti vůči podnětům, která závisí na pozornosti (oproti tomu existuje také vnímavost, která závisí na citlivosti smyslů). S omezením šíření afekce vědomím přichází větší otevřenost pro uvědomování kvalitativně různých podnětů. V souladu s těmito dvěma účinky můžeme všímavost určit jako postoj a jako schopnost. A sice takové, které se v jisté míře nacházejí již v běžném životě. Meditace na ně navazuje a rozvíjí je za pomoci neustálého opakování jednoduchého úkonu pozornosti – všimnutí si toho, co se právě děje. Tím se obojí ustaluje a vzniká zvyk zacházet s vlastní pozorností všímavě, který si meditující uchovává i mimo meditaci.

Přestože platí, že meditace podporuje nárůst všímavosti, který se přenáší do fungování pozornosti i mimo meditaci, je důležité pochopit, že všímavost nelze zlepšovat přímo. Neexistuje žádný postup, který by zaručoval, že pozornost postřehne každý nebo aspoň každý významný podnět, který afikuje vědomí. Meditace vipassanā proto přichází s nepřímým řešením, které se zaměřuje na omezení vlivu překážek, kvůli kterým si pozornost může takových podnětů nevšimnout. Meditující se vlastně učí neustálým opakováním opouštět dosavadní předmět pozornosti, ať už je jím cokoli. Tím se uvolňuje místo pro povšimnutí si předmětu nového. Zda se však pozornost skutečně přikloní k novému podnětu nebo ne, nelze v daném okamžiku vůlí ovlivnit. (Podobně jako nemůžeme ovlivnit, zda dostaneme správný nápad, ať už ho potřebujeme sebevíc.) Ovlivnit však můžeme právě to, kolik prostoru pro příchod nového podnětu a pro změnu předmětu pozornosti dáváme. Pohotovější schopnost opouštět dosavadní předměty vědomí s sebou přináší větší otevřenost pro podněty nové.

V naší fenomenologické interpretaci meditace vipassanā jsme dospěli k tomu, že všímavost zamezuje šíření afekce vědomím. Pokud se meditující např. oddává bdělému snění, zaměřuje se pozorností na předmět svých fantazií, nicméně nepozoruje, že se věnuje snění. V meditaci se ale snaží zpozorovat každý podnět, a to co nejrychleji. Jakmile si všimne, že právě sní, přestává se afektivní síla představ dále šířit vědomím a pozornost se od ní odpoutává. Toto faktické spojení všímavosti a afektivity lze podle našeho názoru analyzovat ještě dále. Můžeme se ptát, jaké vlastnosti vědomí využívá trénink všímavosti k tomu, aby zastavil šíření afekce vědomím.

Meditující si má všimát všech podnětů, na které se jeho pozornost zaměřila. Co se ale stává předmětem pozornosti během meditace? Nelze bez dalšího tvrdit, že předmětem pozornosti během vipassany jakožto nevýběrové meditace se stávají předměty, tak jak si jich pozornost všimá. Každé zaměření pozornosti je předmětné, a tudíž tato formulace nezohledňuje rozdíl mezi všímavou a nevšímavou pozorností. Lépe by bylo říci, že uvědomování během meditace není zaměřeno jednoduše na předmět pozornosti, nýbrž na to, že se něco právě stalo předmětem pozornosti. Uvědomit si, že se pozornost zaměřuje na určitý předmět, představuje jeden způsobů, jak vymezit reflexivní obrat od předmětu vědomí k aktu či prožitku vědomí, který se na tento předmět zaměřuje.^[24] Když si uvědomím, že má pozornost míří na určitý předmět, stává se v tom okamžiku předmětem mé pozornosti právě tento akt pozornosti, který míří či právě mířil na onen předmět. Když např. zaslechnu nějaký zvuk a uvědomím si, že jsem jej zaslechl, přenáším na okamžik pozornost od daného zvuku k aktu vědomí či prožitku, který se na zvuk zaměřil. Postup zlepšování všímavosti během meditace vipassanā tedy spočívá v reflexivním obratu pozornosti. Je ovšem třeba hned dodat, že předmět, na který se nově zaměřila pozornost, je určen faktickým průběhem uvědomování a není vybraný předem. Pokud např. přenesu pozornost na svůj hněv, když se hněvám, hněvu jsem si všimnul. Pokud se ale hněvám a přenesu pozornost na svůj dech, protože se potřebuji uklidnit, dechu jsem si nevšimnul, nýbrž jsem vlastní vůlí přikázal pozornosti, aby se na něj zaměřila. Tento poslední příklad ale také ukazuje, že šíření afektivní síly vědomím lze přerušit různými postupy, nejenom za pomoci všímavé pozornosti. K témuž účelu dobře poslouží jakákoli změna předmětu pozornosti. V tíživé situaci se mohou uklidnit nejenom tím, že si povšimnu, jak se cítím, ale stejně tak mohou sám sebe slovně v duchu povzbudit nebo začít provádět dechové cvičení. Všímavost je však zvláštní tím, že přenos afektivní síly přerušuje, aniž bychom se potřebovali z dané situace „odpojit“. Všímavost je nevýběrová - umožňuje nás zůstat v situaci a vnímat další její aspekty. To stěží můžeme říci o pozornosti, které jsme zvláštním aktem vůle řekli, co má vnímat. Přitom je důležité, že reflexivní obrat k vědomí není součástí všímavosti jako takové, nýbrž pouze tréninku všímavosti, který rozebíráme na příkladu meditace vipassanā.

Dosavadní poznatky tedy můžeme formulovat přesněji: Přerušení šíření afektivní síly je zapříčiněno změnou předmětu pozornosti. Všímavá pozornost této změny dosahuje v přísné návaznosti na změny podnětů, které vědomí afikují. Zůstává otevřena všemu, co přichází. A konečně, meditace vipassanā zlepšuje všímavost tím, že meditující obrací pozornost na akt vědomí, který právě uskutečňuje.

4.

Na základě rozboru meditace jsme rozlišili dva způsoby fungování pozornosti: všímavá pozornost nepřidává afektivní sílu tomu, na co je zaměřená; nevšímavá tak činí. Zatímco v Husserlových přednáškách, ze kterých jsme vycházeli, je důležité, že afektivní síla jednoho podnětu se objevuje v závislosti na afektivní síle podnětu předchozího, pro meditaci vipassanā je zásadní, že kultivací všímavosti se toto spojení oslabuje, až zmizí úplně. Pozornost tak není pouze navazováním na pasivní syntézu iniciovanou podnětem, ale přináší s sebou možnost přerušit dosavadní šíření afekce vědomím.

Jaký rozměr lidského jednání se díky všímavosti otvírá? Na jaký rys naší existence míří? Pozornost jistě nemůže nenavazovat na pasivní konstituci a nemůže se nepřiklonit k nejsilnějšímu podnětu. Ovšem zároveň platí, že vždy, když si všimneme, že je pozornost k něčemu přikloněná, rozhoduje se nanovo, který podnět ji upoutá v následujícím okamžiku. Fenomén všímavosti tak poukazuje k tomu, že pasivní a aktivní stránka pozornosti se k sobě mohou vztahovat různými způsoby. Pozornost se nachází na obou stranách hranice oddělující to, co je a co není v moci Já. Meditační práce obsahuje takovou formu aktivity, která zastavuje moc pasivity, aniž by ji nahrazovala něčím jiným, aniž by - na rozdíl od soustředění či zájmu, které jsou vždy výběrové - záměrně určovala, na co se má pozornost zaměřit. Všímavá pozornost tak není *zcela* určena ani afektivní silou podnětů, ani není *zcela* určena aktem vůle, do jejíž kompetence jistě také spadá. Aktivita nepotlačuje pasivitu - pozornost není

záměrně přeměřována k předmětu dle naší libovůle, ovšem aktivita ani není ve vleku pasivity - pozornost není pouze upoutána podněty. Všímavost není ani výlučně aktivní, ani výlučně pasivní, nýbrž v jakési synergii zapojuje oba aspekty pozornosti naráz. Právě díky tomu představuje její optimální stav - stav, v němž je naše vnímání a myšlení nejživější. [25]

Literatúra

- AJVAZ, M.: *Cesta k pramenům smyslu: genetická fenomenologie Edmunda Husserla*. Praha: Filosofia 2012.
- DEPRAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P.: *On becoming aware: A pragmatics of experience*, Amsterdam: John Benjamins 2002.
- HUSSERL, E.: *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918 - 1926)*. Vyd. M. Fleischer, Haag: Martinus Nijhoff 1966 [=Hua XI].
- HUSSERL, E.: *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Vyd. L. Landgrebe, Praha: Academia 1939.
- HUSSERL, E.: Sokrates-Buddha. In: *Husserl Studies*, roč. 26, 2010, č. 1, s. 1 - 17.
- HUSSERL, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 - 1937)*. Vyd. V. T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht: Kluwer 1989 [=Hua XXVII].
- KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*. Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group 2008.
- NI, L.: Husserl und der Buddhismus. In: *Husserl Studies*, roč. 27, 2011, č. 2, s. 143 - 160.
- NI, L.: Selbst-Bewusstsein und Ich-Bewusstsein indem Yogacara Buddhismus und in der Phänomenologie. In: I. Blecha, ed. *Fenomenologie v pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého 2003, s. 198 - 208.
- NYANAPONIKA: *Jádro buddhistické meditace*. Přel. K. Werner, Praha: DharmaGaia 1995.
- SUJIVA: *Základy meditace vzhledu: pragmatický přístup k vipassaně*. Přel. L. Nejedlý, Praha: DharmaGaia 2006.
- YAMAGUCHI, I.: *Ki als leibhaftige Vernunft*. München: Wilhelm Fink Verlag 1997.
- WILLIAMS, P., TRIBE, A.: *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. Přel. D. Zbavitel, Praha: ExOriente 2011.

Poznámky

- [1] Tento text vznikl v Oddělení současné kontinentální filosofie Filosofického ústavu Akademie věd ČR za podpory Grantové agentury České republiky v rámci projektu č. GA15-10832S *Život a prostředí. Fenomenologické vztahy mezi subjektivitou a přirozeným světem*. Děkuji Jakubovi Čejkovi za užitečné připomínky a dotazy, které mi pomohly text zpřesnit.
- [2] HUSSERL, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 - 1937)*. Vyd. V. T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht: Kluwer 1989 [=Hua XXVII], s. 125 - 126.
- [3] HUSSERL, E.: Sokrates-Buddha. In: *Husserl Studies*, roč. 26, 2010, č. 1, s. 1 - 17.
- [4] Bližší vymezení hlavních témat rukopisu a celkové zhodnocení vlivu indického myšlení na Husserla podává Liangkang Ni. Viz NI, L.: Husserl und der Buddhismus. In: *Husserl Studies*, roč. 27, 2011, č. 2, s. 143 - 160.
- [5] Touto metodou postupují někteří čínští a japonské badatelé. Výhodou jistě je, že se mohou opřít o srovnání teorie s teorií, k čemuž není zapotřebí vlastní zkušenost s meditační praxí. Pro naše téma je zajímavé srovnání přístupu k „nevědomí“ u Husserla a buddhistické jógáčárové školy u Yamaguchiho. (YAMAGUCHI, I.: *Ki als leibhaftige Vernunft*, München: Wilhelm Fink Verlag 1997, s. 167 - 198.) K jógáčáře a fenomenologii viz také NI, L.: Selbst-Bewusstsein und Ich-Bewusstsein in dem Yogacara Buddhismus und in der Phänomenologie. In: I. Blecha, ed. *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého 2003, s. 198 - 208.
- [6] Takto lze stručně charakterizovat projekt N. Depraz. Z jejího pohledu se pak fenomenologická epoché a názor aktů vědomí jeví jako dva kroky praxe, které při bližším zkoumání nacházíme také u meditace. Srov. DEPRAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P.: *On becoming aware: A pragmatics of experience*, Amsterdam: John Benjamins 2002, s. 3, 6 et passim.

[7] Anglický překlad pojmu vipassanā jako „insight meditation“, česky „meditace vhledu“ volí jak Sujiva, z přístupu jehož školy vycházíme, tak i P. Williams ve své vlivné knize o buddhismu. SUJIVA: *Základy meditace vhledu: pragmatický přístup k vipassaně*. Přel. L. Nejedlý, Praha: DharmaGaia 2006. WILLIAMS, P., TRIBE, A.: *Buddhistické myšlení: úplně uvedení do indické tradice*. Přel. D. Zbavitel, Praha: ExOriente 2011, s. 90.

[8] Konkrétní instrukce cvičení se mohou lišit jak mezi různými směry buddhismu, tak i mezi učiteli meditace téhož směru. Zde se opíráme o vlastní zkušenosti z meditačních ústraní („retreatů“) pořádaných V. Blaščákem, žákem malajského mnicha Sujivy. Tato ústraní nabízejí intenzivní seznámení s meditací, které se účastníci věnují 10 až 12 hodin denně po dobu 10 dnů v přísném režimu, podobném klášternímu životu. Praxe je zaměřena hlavně na meditaci vipassanā (meditace vhledu) a čankamana (meditace v chůzi), méně na samatha (meditaci klidu) a mettā (meditace milující laskavosti), a je doprovázena dhammou (výkladem Buddhova učení) v duchu theravádové tradice. Detailní vylíčení techniky meditace vhledu podává Nyanaponika. Textovému založení této praxe v buddhistickém kánonu se věnuje Tse-fu Kuan. Viz NYANAPONIKA: *Jádro buddhistické meditace*, přel. K. Werner, Praha: DharmaGaia 1995, s. 70nn. KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group 2008, s. 104nn.

[9] HUSSERL, E.: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918 - 1926)*, Vyd. M. Fleischer, Haag: Martinus Nijhoff 1966 [=Hua XI].

[10] Stupně pasivní syntézy a afekce rozebírá detailně Michal Ajvaz. Srov. AJVAZ, M.: *Cesta k pramenům smyslu. Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*, Praha: Filosofia 2012, s. 123nn.

[11] Hua XI, s. 155.

[12] Srov. Hua XI, s. 148n. Viz též HUSSERL, E.: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Vyd. L. Landgrebe, Praha: Academia 1939, s. 79n.

[13] Srov. Hua XI, s. 167.

[14] Srov. Hua XI, s. 169.

[15] Srov. Hua XI, s. 166.

[16] Hua XI, s. 154.

[17] Hua XI, s. 149n.

[18] Srov. Hua XI, s. 157.

[19] Hua XI, s. 164. K pojmu „afektivního reliéfu“ srov. též Hua XI, 168.

[20] Nyanaponika uvádí, že během meditace je „mysl v čistě receptivním stavu a [...] pozornost [je] omezena na prosté zpozorování předmětu. Tato fáze má velmi krátké a stěží vnímatelné trvání [...]“ (NYANAPONIKA: *Jádro buddhistické meditace*, 40n.)

[21] Termín „prostá pozornost“ („bare attention“) používá Nyanaponika k vysvětlení a překladu pálijského pojmu „sati“. Tse-fu Kuan volí pro tentýž pojem různé překlady, mezi nimi také „jednoduché uvědomění“ („simple awareness“), jímž vymezuje práci v meditaci vipassanā. Viz NYANAPONIKA: *Jádro buddhistické meditace*, s. 39n. KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*, s. 41.

[22] Tse-fu Kuan ukazuje, že výraz „sati“ je již v pálijském kánonu používán v různých významech vzhledem k různým druhům meditace. Zatímco v meditaci vipassanā se pracuje s uvědomováním právě přítomných podnětů, v meditacích pracujících s představami se meditující zaměřuje primárně na předem daný předmět. Představuje si např. tělo v různých stádiích rozkladu, čímž se v něm oslabuje tendence ztotožňovat se s tělem, toužit po cizím těle a připravuje se půda pro vhled do pomíjivosti věcí. Ačkoli se jedná o naprosto jinou práci s vědomím než v meditaci vipassanā, která s pevnými představami nepracuje, přesto zde buddhistický kánon používá téhož pojmu. (KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*, s. 52.) Anglický překlad „mindfulness“ významovou šíří výrazu „sati“ respektuje více nežli české výrazy „všímavost“ či „bdělost“, brány jednotlivě. To, co představuje překladatelský problém, ale nepředstavuje problém pro popis. V meditaci vipassanā totiž nejde o to, být bdělý či být pamětliv určitých faktů či pravd, nýbrž všímát si podnětů, tak jak přicházejí. Vystačíme si tedy s pojmem „všímavost“.

[23] Domníváme se, že právě z tohoto nezáměru o věcnou stránku předmětů se postupně vyvíjí

v buddhismu preferovaný stav mysli - „vyrovnanost“ (upekkhā). Ke vztahu všímavosti (sati) a proměně emocí viz KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*, s. 24 - 33.

[24] Slovo „reflexe“ je nicméně v běžném i filosofickém úzu používáno v různých významech, které se navíc často vzájemně proplétají. Rozlišme hlavní významy slova podle toho, co se v čem reflektuje neboli „odráží“. 1. Reflexí může být prostě úvaha. Tehdy se odráží téma úvahy v myšlenkách (např. „reflexe současné společnosti“). 2. Reflexí se ale označuje také obrat k vlastní zkušenosti. Ten může být osobní (např. „reflexe zážitků z války“), ale také neosobně obecný (např. fenomenologický popis vnímání). 3. Reflexí se může označovat i zvláštní případ obratu pozornosti k aktuálně prožívané zkušenosti. Takto lze např. o někom říci, že mu „chybí sebereflexe“ (ve smyslu, že neví, co dělá, když to dělá). Ve vztahu k buddhistické meditaci vipassanā můžeme mluvit o reflexi jen v tomto posledním významu. Reflexivita meditace tedy spočívá v tom být si vědom, co právě dělám, což v praxi formální meditace znamená pozorovat, že jsem právě na něco zaměřil pozornost.

[25] Podle Tse-fu Kuana představuje v buddhismu všímavost (mindfulness) „optimální kognitivní schopnost a emoční stav“. (KUAN, T.: *Mindfulness in Early Buddhism*, s. 10.) Ve shodě s naší analýzou považujeme všímavost za optimální způsob fungování pozornosti. Otázka, jak se k sobě vztahuje poznání a pozornost či názornost předmětů a živost podnětů, by si vyžádala další zkoumání.

Mgr. Jan Puc
Oddělení současné kontinentální filosofie
Filosofický ústav
Akademie věd ČR

Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
jan.puc@seznam.cz

Presentism and the flow of time

The paper examines the relation between presentism and our experience of the flow of time. Some presentists assume that our experience of the flow of time somehow reflects the presentistic theoretical beliefs about the nature of time. However, it is being argued that our experience of the flow of time is inconsistent with the presentistic approach to the rate of the flow of time. In presentism the rate of the flow of time seems to be acceptable only as a tautology without any empirical implications. Thus the link between our experience of the flow of time and presentism doesn't necessary follow.

Keywords: Presentism, Eternalism, Flow of time, Experience

Úvod

Prezentizmus predstavuje jednu z hlavných filozofických koncepcií[1] v rámci takzvaného sporu o čas. Spor o čas spočíva v nezhode o ontologickej povahe jednotlivých momentov času. Prezentizmus predpokladá, že ontologická povaha prítomného momentu je radikálne odlišná od ontologickej povahy iných momentov. Podľa prezentizmu sa prítomný moment od iných momentov odlišuje v tom, že jestvuje jedine prítomný moment. Odlišnosť je vnímaná maximálne. To znamená, že ide o odlišnosť existenčnú, a podľa prezentizmu teda existuje iba prítomnosť.

Konkurenčnú filozofickú koncepciu v rámci sporu o čas predstavuje eternalizmus. Eternalizmus na rozdiel od prezentizmu predpokladá, že ontologická povaha prítomného momentu nie je radikálne odlišná od iných momentov. Odlišnosť je tu vnímaná na základe existencie, a keďže eternalizmus takúto odlišnosť nepredpokladá, tak podľa eternalizmu existuje nielen prítomnosť, ale v rovnakej miere jestvuje aj minulosť a budúcnosť.

V modernej podobe siaha počiatok tohto sporu do päťdesiatich rokov dvadsiateho storočia.[2] Záujem o prezentizmus a eternalizmus zvýšilo najmä filozofické reflektovanie niektorých nových poznatkov fyzikálnych teórií. Text tohto príspevku sa nebude venovať tejto rozsiahlej a známej diskusii o korešpondencii týchto filozofických koncepcií s fyzikálnymi teóriami.

V centre záujmu tohto príspevku je iná korešpondencia, korešpondencia prezentizmu s bežne rozšíreným predpokladom o plynutí času. K posúdeniu tejto korešpondencie príspevok najprv poukazuje na základné vymedzenie sporu medzi prezentizmom a eternalizmom. Následne príspevok poukazuje na niektoré problematické aspekty vymedzenia prezentizmu v súvislosti s prítomnosťou a možnosťou plynutia času.

Spor o čas: Vymedzenie prezentizmu a eternalizmu

Sú rovnako ontologicky reálne všetky momenty času, alebo je ontologicky reálny výlučne vždy len jeden moment času? Pod ontologickou reálnosťou sa v súvislosti s daným sporom myslí to, že objekty vyskytujúce sa v týchto jednotlivých momentoch času skutočne, reálne, teda nielen fiktívne jestvujú.[3] To znamená, že otázka tohto sporu sa pýta predovšetkým na to, ktoré objekty umiestnené v určitých momentoch sú reálne, existujúce. Nezhoda medzi prezentizmom a eternalizmom spočíva v rôznom názore na existenciu obsahov momentov času.[4]

Prezentizmus predpokladá, že ontologicky reálny je len prítomný moment. Na základe daného

vymedzenia ontologickej reálnosti to odkazuje k tomu, že prezentizmus predpokladá skutočnú existenciu len tých objektov, ktoré sa nachádzajú v určitom prítomnom momente, respektíve v prítomnom čase.[5] Skutočne a nielen fiktívne jestvujúce sú len tie objekty, ktoré jestvujú v aktuálnom prítomnom momente. Na druhej strane to tiež znamená, že prezentizmus je v súvislosti s časom náhľad, ktorý predpokladá, že objekty nachádzajúce sa v minulých a budúcich časových momentoch z ontologického hľadiska jednoducho nejestvujú.

Podkladovou charakteristikou prezentizmu je tak predpoklad, podľa ktorého nielen zo subjektívneho hľadiska (naše aktuálne vnímanie), ale aj z ontologického hľadiska (teda z hľadiska objektívnej existencie) jestvuje rozdiel na jednej strane medzi prítomnosťou a na druhej strane minulosťou a budúcnosťou. Tento rozdiel spočíva v tom, že zatiaľ čo objekty z prítomnosti existujú, objekty v iných momentoch (minulých a budúcich) nemajú existenciu. Alebo inak povedané: „*Prezentisti tvrdia, že jedine prítomné objekty existujú*“.[6]

Konkurenčným názorom voči prezentizmu je eternalizmus. Eternalizmus predpokladá, že ontologicky reálny je nielen prítomný, ale aj minulé a budúce momenty. Existujúce objekty sú tie, ktoré sa nachádzajú vo všetkých momentoch.[7] Skutočne, nielen fiktívne jestvujúce sú teda tie objekty, ktoré jestvujú v aktuálnom prítomnom momente, ale taktiež aj v iných minulých a budúcich momentoch.

Podkladovou charakteristikou eternalizmu je predpoklad, podľa ktorého jedine zo subjektívneho hľadiska (naše aktuálne vnímanie, perspektíva) jestvuje rozdiel na jednej strane medzi prítomnosťou, na strane druhej medzi minulosťou a budúcnosťou. Z ontologického hľadiska (objektívna existencia) však podľa eternalizmu rozdiel medzi danými momentmi nie je a všetky momenty a ich obsahy existujú. Inak povedané: „*Objekty zo všetkých momentov času existujú*“.[8]

Na základe tohto vymedzenia sporu o čas a vymedzenia koncepcií je možné sledovať aj základné podkladové pozadie prezentizmu a eternalizmu. Prezentisti a eternalisti vychádzajú z rôzneho ohodnotenia rozdielnosti medzi prítomnosťou a inými momentmi. S takýmto ohodnotením je potom samozrejme spojené aj rôzne motivačné zákulisie daných koncepcií. Prejdime k vymedzeniu rôznych motivácií, ktoré obvykle zaznievajú v prospech jednej alebo druhej koncepcie.

Prezentizmus a eternalizmus: Motivácie

Rôzne motivačné pozadie pre prijatie eternalizmu a prezentizmu možno najlepšie vykresliť na základe typických názorov jednotlivých predstaviteľov tohto sporu. Z pozícií naklonených prezentizmu zaznievajú vyjadrenia, ktoré najčastejšie poukazujú na prijateľnosť prezentizmu na základe jeho rozšírenosti, obvyklosti a ľahkej prijateľnosti z hľadiska všeobecného ľudského vnímania času. J. Bigelow napríklad tvrdí: „*Nepochybujem, že bežný človek je prezentista*“.[9] N. Markosin predpokladá: „*Prezentizmus je náhľad, ktorý zodpovedá zdravému rozumu a bežnej skúsenosti*“.[10] W. L. Craig sa zase snaží nepriamo podporiť prezentizmus tým, že konkurenčný eternalizmus nepovažuje dokonca ani za prijateľný z hľadiska prežívania ľudskosti: „*Prijať eternalizmus znamená prestať byť človekom*“.[11] Obdobné motivačné vyjadrenia v prospech prezentizmu možno nájsť aj u iných autorov, pričom sú obvykle spojené s poukázaním na prijateľnosť z hľadiska bežnej ľudskej skúsenosti.[12]

Motivačná situácia v eternalistickom tábore je odlišná. Eternalisti sa snažia poukázať najmä na komplementárnosť eternalizmu s objektívnym, fyzikálnym, či neantropocentrickým vnímaním času. Z pozícií, ktoré sú naklonené eternalizmu zaznievajú vyjadrenia, ktoré najčastejšie poukazujú na prijateľnosť eternalizmu z hľadiska moderného vedeckého pohľadu na čas. D. Peterson a M. Silberstein v tomto zmysle napríklad tvrdia: „*Jedine eternalizmus je v zhode s modernou fyzikou*“.[13] V. Petkov v prospech eternalizmu nepriamo argumentuje tak, že konkurenčnú koncepciu prezentizmu považuje za nekompatibilnú s teóriou relativity: „*Každý, kto berie relativitu vážne, nemôže brať vážne prezentizmus*“.[14] A. Grünbaum sa zase snaží poukázať na subjektívnosť

prezentizmu a objektívnosť eternalizmu slovami: „*Prezentizmus možno zodpovedá našej skúsenosti, ...to ale času vôbec nevadí*“.[15] Najrôznejšie vyjadril líniu motivácie v prospech eternalizmu H. Reichenbach: „*Na rozdiel od eternalizmu je prezentizmus len vedou neinformovaná ilúzia*“.[16]

Ohľadne tohto motivačného pozadia sa s určitou mierou zovšeobecnenia dá povedať, že prezentizmus je preferovateľnou teóriou o čase aj preto, lebo zodpovedá bežnému a rozšírenému náhľadu na čas. Naproti tomu, zástancovia eternalizmu obvykle predpokladajú, že eternalizmus je preferovateľnou teóriou preto, lebo eternalizmus najlepšie zodpovedá fyzikálnemu, vedeckému náhľadu na čas.

Takéto motivačné pozadie obvykle slúži k vytvoreniu dilemy pre obhajcov jednej alebo druhej koncepcie. V súvislosti s prezentizmom sa najčastejšie poukazuje na to, že si predpokladanie platnosti prezentizmu vyžaduje ignorovanie vedeckých poznatkov o čase. V súvislosti s eternalizmom sa poukazuje na to, že si predpokladanie platnosti eternalizmu vyžaduje ignorovanie bežného prežívania času.

Je potrebné dodať, že z hľadiska rozšírenej scientifickej orientácie určitej časti analytickej metafyziky nie je prekvapivé, že sa za existenčnú voľbu pokladá najmä tá dilema, ktorá je mierená voči prezentizmu. Nesúlady eternalizmu s bežným prežívaním času sa tak niekedy považuje síce za nepríjemnú, avšak akceptovateľnú daň. Aj z tohto dôvodu je majoritný diskurz zameraný predovšetkým na posúdenie zhody eternalizmu a prezentizmu s modernými fyzikálnymi teóriami.[17] Prezentisti sa pritom obvykle snažia poukázať na možnosti ako zosúladiť prezentizmus napríklad s teóriou relativity.[18] Eternalisti potom poukazujú na to, ako je zhoda prezentizmu s teóriou relativity dopredu odsúdená na stroskotanie. V tejto línii eternalistického argumentovania sa obvykle upozorňuje na problém prezentistického predpokladania absolútnej prítomnosti a konfliktu tohto predpokladu s dôsledkami teórie relativity.[19]

Špirála týchto a podobných iných argumentov je pomerne rozsiahla. Všeobecne však v daných argumentoch ide o hľadanie a kritizovanie adekvátneho filozofického opisu fyzikálnych teórií. Ako ale bolo naznačené, témou tohto príspevku nie je zameranie sa na problematiku tejto korešpondencie s fyzikálnymi teóriami, a preto prejdime ku korešpondencii druhej.

Citáty prezentistov z úvodu tejto časti napovedajú, že sa za základnú výhodu prezentizmu považuje zhoda tejto koncepcie s bežnou skúsenosťou. V tomto zmysle je však prekvapivé, že sa nielen eternalisti, ale ani samotní prezentisti nevenujú rozsiahlejšej explikácii blízkosti prezentizmu k bežnej skúsenosti. Je zrejmé, že ľudia disponujú určitou typickou bežnou skúsenosťou s časom. Otázne však je, aká konkrétne je táto skúsenosť a tiež to, ako táto skúsenosť podporuje údajný predpoklad korešpondencie medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou.

Aká je teda táto naša bežná skúsenosť, ktorá by mala byť blízka prezentizmu? Čo konkrétne v našej empirii podporuje prezentizmus? Pri širšej analýze je možné nájsť dva základné komponenty predstavy o korešpondencii medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou.[20] Prvý komponent predpokladá, že prezentizmus korešponduje s bežnou skúsenosťou preto, lebo prezentizmus zodpovedá našej bežnej skúsenosti s plynutím času. Druhý komponent predpokladá, že prezentizmus korešponduje s bežnou skúsenosťou preto, lebo prezentizmus zodpovedá bežnej priamej skúsenosti s prítomnosťou.

Tento príspevok sa zameriava na analýzu prvého komponentu, na analýzu korešpondencie medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou s plynutím času.[21] Predtým, ako sa bližšie pozrieme na problém plynutia času, je potrebné v krátkosti poukázať na jednu definičnú skutočnosť, ktorá by mohla korešpondenciu prezentizmu s bežnou skúsenosťou už od začiatku ohroziť.

Prezentizmus a bežná skúsenosť: Námietka triviálnosti a námietka nemožnosti

Problémom rozšírenej predstavy o zmienenej korešpondencii môže byť to, že sa dá pomerne ľahko ukázať, že prezentizmus je s bežnou skúsenosťou zhodný len v nepodstatnom zmysle, alebo že prezentizmus nie je vôbec zhodný so skúsenosťou. Skrátka, jestvujú aj námietky, ktoré motivačný faktor prezentizmu priamočiaro spochybňujú.

Domnievame sa však, že takéto spochybnenie nie je vhodné preto, lebo je možné predstaviť prezentizmus v takej forme, ktorá by takúto kritiku prezentizmu spochybnila. Táto časť poukazuje na dané námietky ako aj na kritiku daných námietok. Dôvod k tomuto kroku nie je samoučelný. Úspešné vyvrátenie daných námietok umožní predstaviť prezentizmus, pre ktorý je korešpondencia s bežnou skúsenosťou síce opodstatnená, avšak aj práve preto kriticky analyzovateľná.

Spomínané námietky sú dve. Námietka triviálnosti sa snaží poukázať na to, že zhoda prezentizmu s bežnou skúsenosťou je triviálna, a preto si nezaslúži bližšiu ontologickú pozornosť.[22] Námietka nemožnosti sa zase snaží poukázať na to, že prezentizmus už na základe svojej definície nie je zhodný s bežnou skúsenosťou.[23]

Základ daných námietok spočíva v analýze definície prezentizmu. V tábore prezentistov je rozšírenou definíciou prezentizmu už spomínaná veta: „Prezentisti tvrdia, že jedine prítomné objekty existujú“.[24] Definícia sa na prvý pohľad nezdá byť problematická. Podľa námietok sa problematickou stane až vtedy, ak budeme bližšie analyzovať výraz existovať.

Prejdime k námietke triviálnosti. Prezentisti teoreticky predpokladajú výnimočný charakter prítomnosti. Prítomnosť je to, čo takpovediac orientuje existenciu. Z tohto dôvodu by malo byť pre prezentizmus prijateľné daný výraz *existovať* indexovať na prítomný moment. Ak je tento výraz v zmysle dikcie prezentizmu vnímaný ako časovo prítomne indexovaný,[25] tak to znamená, že prezentista vníma výraz *existovať* ako *existovať teraz*, *existovať práve teraz*.

V rámci teórie prezentizmu môže byť táto indexikácia opodstatnená. Námietka triviálnosti však naznačuje, že ak danú indexikáciu použijeme na samotnú definíciu prezentizmu, tak sa prezentizmus vykreslí ako teória, ktorá z dôvodu tautologickosti zodpovedá bežnej skúsenosti len triviálne. Tautologickosť vedúca k triviálnosti vzniká preto, lebo zmienené definovanie prezentizmu by v prepísanej podobe odkazovalo k tomu, že podľa prezentizmu *jediné prítomné objekty „existujú teraz“*. Niečo také by samozrejme nikto so zdravým rozumom nepopieral a niečo také zrejme vo svojej bežnej skúsenosti zažíva každý človek. Obvykle sa k tomu dodáva, že takáto triviálna zhoda nemôže byť práve preto ani rozhodujúca z hľadiska ontologického, čím odpadá aj značná časť motivácie pre prijatie prezentizmu.

Druhá námietka, námietka nedostatočnosti, vychádza z podobného princípu, ale z iného vnímania výrazu existovať. Predpokladajme, že by sa prezentista chcel vyhnúť tautologickosti a triviálnosti. Tautologickosť plynula z toho, že sa výraz existovať vnímal časovo prítomne indexovaný. Možno preto by mal prezentista túto časovú indexikáciu existencie na prítomnosť opustiť. Iný spôsob, ako môže prezentista uchopiť tento výraz, spočíva v tom, že bude výraz *existovať* vnímať nielen na spôsob časového prítomného indexovania, ale aj na spôsob minulého a budúceho časového indexovania. Tým by sa odstránil problém tautologickosti a triviálnosti uchopenia skúsenosti.

Ako vníma prezentista výraz *existovať* v tomto druhom prípade? Indexovanie na prítomnosť ako aj minulosť a budúcnosť znamená, že prezentista by výraz *existovať* vnímal nielen ako *teraz existuje*, ale aj ako *existovalo* a *bude existovať*. [26] Problémom tohto riešenia je, že takto formulovaný prezentizmus je zrejme nezlučiteľný s bežnou skúsenosťou. Prezentizmus by podľa tohto riešenia predpokladal, že *jediné prítomné objekty* nielen „*existujú teraz*“, ale aj „*existovali*“ a „*budú existovať*“. To je však ťažko zlučiteľné napríklad aj s takou skúsenosťou, že presne tento text nejestvoval pred desiatimi rokmi. Táto námietka nemožnosti teda naznačuje, že prezentizmus by bol

konceptia, ktorá by na základe svojej vlastnej definície odporovala bežnej skúsenosti. Dokonca by opodstatnenosť tejto námietky mohla znamenať, že prezentizmus je vlastne konceptia, ktorá je zrejme nepravdivá (nejestvovanie tohto textu pred desiatimi rokmi).

Tieto námietky ale nemusia byť voči prezentizmu úspešné. Domnievame sa, že prezentizmus nie je v teoretickej podobe ani tautologický, a taktiež nie je ani zrejme nepravdivý. Dané námietky nie sú úspešné preto, lebo zmienené formy indexikácie nie sú jediné. Pomerne jednoduchým riešením je v tomto smere predpokladanie tzv. obsahovej indexikácie.[27] Obsahová indexikácia je indexikáciou, ktorá odmieta viazanie na čas, ale neodmieta viazanie na obsah. Výraz *existovať* môže prezentista v tomto zmysle uchopiť nečasovo, a teda bez toho, aby bližšie približoval jeho konkrétnu časovú indexikáciu. Výraz *existovať* v tomto zmysle len jednoducho zastupuje obsah, „...množinu reálnych objektov“,[28] či inak povedané, „...rozsah jestvujúcich objektov“.[29] Pri využití tohto prístupu prezentizmus nakoniec predpokladá, že *jedine prítomné objekty patria do množiny reálnych objektov*.

Zásadnou výhodou tohto obsahovo indexovaného riešenia je to, že takéto vymedzenie nie je ani triviálne a tiež nie je aspoň potenciálne nepravdivé. Prezentizmus je podľa tohto náhľadu tézou o tom, že sa rozsah reálne existujúcich objektov kryje s tým rozsahom objektov, ktoré uchopujeme v našej skúsenosti v prítomnosti. Pravdivosť takejto prezentistickej predstavy je samozrejme diskutabilná. Dôležité je ale to, že takto vymedzený prezentizmus môže byť korešpondujúci s našou skúsenosťou (proti nemožnosti), ale tiež aj nemusí (proti tautologickosti). Je možné, že skutočne existujúce sú len tie objekty, s ktorými máme skúsenosť práve v prítomnosti. Na druhej strane je možné, že jestvujú aj iné objekty. Prezentizmus môže byť v zhode s bežnou skúsenosťou, no je otázne, či v zhode s touto skúsenosťou aj skutočne je.

Definičné vymedzenie prezentizmu, ktoré by nebolo tautologické alebo kontradiktórické, samozrejme nie je celým príbehom. Rozhodujúce je na celom príbehu to, ako možnú pravdivosť prezentizmu otestovať, prípadne podporiť. Ako už bolo uvedené, podporenie plauzibilitnosti prezentizmu má obvykle formu poukázania na jeho zhodnosť s bežnou skúsenosťou. Po vyjasnení definície a možnosti zhody prezentizmu s bežnou skúsenosťou sa preto pozrime na problém plynutia času.

Prezentizmus a plynutie času

Obvykle predpokladáme, že minulosť je nejakým spôsobom vystriedaná prítomnosťou, prítomnosť bude nejakým spôsobom vystriedaná tým, čo bude v budúcnosti. Plynutie času bežne chápeme ako postupné striedanie jednotlivých momentov času. Na to, aby sa mohli jednotlivé momenty striedať, je potrebné, aby sa nejakým spôsobom menila prítomnosť. Prezentizmus predpokladá neustály vznik a zánik, zmenu prítomného momentu, a preto sa zdá, že prezentizmus je v zhode s bežnou skúsenosťou o tom, že čas plynie.[30]

Na prvý pohľad sa takáto úvaha v prospech prezentizmu nejaví nijako kontroverzná. Jedným z možných problematických aspektov tejto úvahy je však to, či skutočne máme skúsenosť s tým, čo od nás prezentizmus v súvislosti s ideou plynutia času požaduje. V našom správaní je obsiahnuté rôzne vnímanie prítomnosti, minulosti a budúcnosti. Je otázne, či máme aj skúsenosť s prezentistickým vykreslením plynutia času ako stroboskopického zrodu a zničenia jednotlivých momentov prítomnosti. Je otázne, či je takýto neustály vznik z ničoho a zánik prítomnosti skutočne zachytávaný našou skúsenosťou. Inak povedané, máme vôbec pozitívnu evidenciu o tom, že čas nielen plynie, ale aj plynie týmto špecifickým prezentistickým spôsobom (neustály vznik a zánik prítomného momentu)?

Skúsme v rámci ústretovosti voči prezentizmu predpokladať, že plynutie času je také, ako ho prezentizmus vykresľuje. Hypoteticky tento prezentistický predpoklad predstavuje opis, ktorý môže byť v zhode s našou skúsenosťou. Ale čo ešte okrem tohto opisu tvrdí prezentizmus o plynutí času?

Predovšetkým tvrdí to, že plynutie času nie je len nejakou subjektívnou ilúziou, ale je empirický a objektívny fenomén.[31] Práve preto, že je plynutie času skutočné, máme s ním skúsenosť. Plynutie času je empiricky uchopiteľné, keďže je objektívne.

Aký dôsledok má predpokladanie empirickosti a objektívnosti pre plynutie času? Zrejme ten, že objektívne a empirické by malo byť aj striedanie, teda plynutie jednotlivých prítomných momentov. Ak je toto striedanie objektívne a empirické, tak by malo mať určitú intenzitu, pričom by mala byť táto intenzita tiež obdobne empirická a objektívna. Aká je však miera striedania prítomných momentov? Ak čas naozaj plynie, tak ako rýchlo plynie?[32]

Ako rýchlo plynie čas v prezentizme?[33]

Najrozšírenejšou prezentistickou odpoveďou na túto otázku je, že čas plynie rýchlosťou jednej sekundy za sekundu.[34] Táto odpoveď sa môže na prvý pohľad zdať prekvapivá, no je potrebné uvedomiť si, že podľa prezentizmu vždy reálne jestvuje iba daný prítomný moment a nič iné. Keďže nejestvuje nič iné, tak by mala byť daná miera plynutia iba vyjadrením miery daného prítomného momentu k sebe samému. Ako rýchlo potom plynie čas? Prezentisti informujú, že čas plynie jednotkou.

V rámci teórie prezentizmu je táto odpoveď opodstatnená a problém sa tým považuje za vyriešený. Tu je ale potrebné si pripomenúť, že pre nás je zaujímavé predovšetkým praktické motivačné pozadie prezentizmu. Prezentisti predsa predpokladajú, že plynutie času je empirickou skutočnosťou, a to dokonca takou, ktorá by nás mala motivovať v prospech prijatia prezentizmu. Ak je plynutie času empirickým fenoménom, tak by empirickou skutočnosťou mala byť aj miera plynutia času. Základný problém zmienenej prezentistickej odpovede spočíva v tom, že aj keď je z teoretického hľadiska akceptovateľná (nič okrem prítomnosti nejestvuje), tak nie je akceptovateľná z empirického hľadiska. Z empirického hľadiska by bola akceptovateľná vtedy, ak by mala daná miera empirickú informačnú hodnotu. Empirickú informačnú hodnotu ale daná miera jednej sekundy k jednej sekunde nemá, keďže v nej ide o pomer toho istého k tomu istému. Inak povedané, empirická informačná hodnota tejto odpovede je rovnaká ako empirická informačná hodnota výroku: „...*pomer obvodu kruhu k jeho priemeru plynie rýchlosťou π sekúnd za sekundu*“.[35]

Pre prezentizmus tkvie problém v tom, že ak z dobrých prezentistických teoretických dôvodov nemá miera plynutia času empirickú hodnotu, je otázne, nakoľko má empirickú hodnotu aj samotné prezentistické plynutie času. Problém teda nie je teoretická spornosť v rámci prezentizmu, ale spornosť z hľadiska zabezpečenia svojho motivačného pozadia. Prezentizmus je na základe svojej teórie, zdá sa, nútený ohroziť svoj motivačný komponent (skúsenosť), keďže musí predpokladať, že miera plynutia času vlastne nemá empirickú hodnotu, keďže je v podstate vyjadriteľná len tautologicky.

Aké ďalšie možnosti má prezentista v súvislosti s napísaným? Problémom je absencia empirickosti, teda tautologickosť intenzity plynutia času. Táto tautologickosť plynie z toho, že daná miera je mierou niečoho k sebe samému. Prezentista by sa mohol vyhnúť tomuto konfliktu možno vtedy, keby tento pomer definoval mierou niečoho k niečomu inému. Keďže ide o čas, tak sa miera plynutia času musí primárne dotýkať iba času ako takého.

Riešenie spočíva v predpoklade, že rýchlosť plynutia času je miera pomerov medzi jedným časom a nejakým iným časom. Na takéto riešenie sa obvykle využíva inkorporácia myšlienky metačasu. To znamená, že by miera plynutia času bola vyjadrená pomerom medzi základným časom a metačasom.[36] Ak pripustíme metačas a jeho možnosť pomeru k základnému času, tak je jasné, že celá predchádzajúca kritika tautologickosti stratí na svojej razancii, keďže by v tomto prípade bola daná miera pomerom rozličných súčastí. Výhodou daného riešenia je aj možnosť ponechania platnosti obvyklej prezentistickej odpovede, a síce, že miera rýchlosti plynutia času je jedna sekunda

za sekundu. Čítanie takejto odpovede by na základe tohto riešenia bolo, že rýchlosť plynutia času je pomer sekundy základného času za sekundu metačasu. Čas by už v tomto zmysle nemusel plynúť len tautologickou jednotkou, ale nejakou inou možnou výslednou pomerovou hodnotou, čím by sa zachránila zmysluplnosť miery rýchlosti plynutia času.

Toto druhé riešenie však v sebe nesie určité ťažko akceptovateľné aspekty. Je pravda, že sa dané riešenie zbavuje tautologickosti, avšak robí to tak, že postuluje ontologicky extravagantnú kategóriu metačasu. Je otázne, nakoľko je naša skúsenosť a naše poznanie tejto kategórie metačasu možné. Z toho dôvodu je sporné, nakoľko sa zaradením metačasu dosahuje priblíženie skúmanej miery plynutia času k miere, ktorá je empiricky charakterizovateľná. Pre nás je tento problém vysoko relevantný, keďže je empirickosť v centre nášho záujmu. Nanešťastie toto nie je pre prezentizmus jediný problematický aspekt v súvislosti s touto odpoveďou prostredníctvom metačasu. Ak aj uznáme možnosť, že máme s metačasom určitú skúsenosť, tak je otázne, či máme skúsenosť s metačasom, ktorý plynie, alebo máme skúsenosť s metačasom, ktorý neplynie.

Považujme prvú možnosť za správnu, a predpokladajme, že metačas plynie. Ak metačas plynie, tak by sme sa mohli opýtať rovnakú otázku ako v prípade samotného plynutia času. Ako rýchlo plynie metačas? Problémom je, že v prípade problému metačasu sa nám ponúkajú obdobné odpovede ako v prípade času základného. Tautologická odpoveď znovu nie je relevantná, nakoľko nevyjadruje mieru ako takú. Ak by mieru vyjadrovala, tak by ani nebolo potrebné zavádzať kategóriu metačasu. Odpoveď za pomoci metačasu (respektíve v tomto prípade metametačasu) sa zdá byť z hľadiska zachránenia zmysluplnosti miery (pomerov) vhodnejšia. Ako je však zrejmé, jej pokračovanie nás stavia na začiatok nie príliš lákavého nekonečného regresu, keďže by sa podobný postup mohol zopakovať aj pri metametačase. Dôsledok predpokladania metačasu, ktorý plynie, spočíva v tom, že sa tým prezentizmus vystavuje nakoniec znovu empirickej neinformatívnosti alebo nekonečnému regresu. Táto cesta by pre prezentizmus zrejme nemala byť príliš lákavá. Pozrime sa preto na druhú možnosť.

Podľa druhej možnosti máme skúsenosť s metačasom, ktorý neplynie. Výhodou tohto riešenia je to, že otázka, ktorá nás viedla k možnému regresu, by nebola uskutočniteľná, keďže by metačas jednoducho neplynul. Toto riešenie má však jednu zásadnú chybu. Znamenalo by to totiž to, že prezentizmus na svoju záchranu predpokladá niečo, čo zároveň popiera. Prezentizmus by musel vychádzať z predpokladu, že máme skúsenosť s časom, ktorý plynie, a zároveň máme skúsenosť s časom, ktorý neplynie. Predpokladanie neplynutia času je ale obvykle podľa prezentizmu charakteristické pre eternalizmus. Záchrana empirického obsahu plynutia času by tak nakoniec paradoxne prezentizmus donútila k akceptovaniu toho, čo prezentizmus považuje za nesprávnu teóriu v rámci sporu o čas. Takýto dôsledok by bol z hľadiska prezentizmu neprijateľný. Problémom je aj to, že práve táto odpoveď je poslednou relevantnou odpoveďou v rámci záchrany prezentizmu pred problémom empirického vyjadrenia plynutia času. Pristúpme preto k zhodnoteniu korešpondencie medzi prezentizmom a plynutím času.

Problém vymedzenia miery plynutia času stavia prezentizmus pred základnú dilemu. Buď bude prezentizmus mieru plynutia času charakterizovať ako niečo, čo nemá empirickú informačnú hodnotu, alebo ju bude vykresľovať ako špekulatívnu mieru pomeru medzi časom a metačasom. V prípade, ak bude prezentista mieru plynutia času vnímať bez empirickej informačnej hodnoty, tak je otázne, nakoľko má skúsenostnú hodnotu samotné prezentistické vnímanie plynutia času. V prípade, ak má plynutie času informačnú hodnotu a jeho miera je vyjadrením pomeru medzi časom a metačasom, tak využitie kategórie metačasu prezentizmus vykresľuje ako filozofiu, ktorá sa vzdaluje bežnej skúsenosti. Ak by sme aj predpokladali, že jestvuje skúsenosť s metačasom, tak je problematické to, že využitie metačasu v sebe nesie pre prezentizmus riziko nástupu do možného nekonečného regresu alebo nástupu do področia eternalizmu. Zdá sa, že ani jedna z týchto možností nie je príliš podporujúca vzhľadom na údajnú korešpondenciu prezentizmu so skúsenosťou

s plynutím času.

Záver

Prezentizmus býva vykresľovaný ako filozofia zdravého rozumu, ako filozofia, ktorá je len explikáciou našej bežnej skúsenosti. K bežným skúsenostiam s časom patrí aj skúsenosť s plynutím času. Spochybňovať niečo také nie je príliš vhodné a ani efektívne. Ako sa ale ukázalo, prezentizmus našu obvyklú skúsenosť s plynutím času vníma značne špecificky.

Zdá sa, že plynutie času znamená určité striedanie momentov (a ich obsahov). Treba si však uvedomiť, že prezentizmus od nás v tomto ohľade požaduje niečo viac. Prezentizmus nepožaduje len striedanie momentov, ale požaduje aj to, aby boli tieto momenty vnímané ako také, ktoré sú neustále sukcesívne ničené a kreované. Nájsť oporu v skúsenosti s takýmto špecifickým vnímaním plynutia času je však už ťažšie uskutočniteľné. Mimo toho sa napokon aj z dôvodu špecifického vnímania plynutia času demonštruje, že prezentisti mieru plynutia času vnímajú buď iba ako tautológiu bez empirickej informačnej hodnoty alebo ako niečo, čo je teoreticky pomerne sporné (metačas, regres, priblíženie sa k eternalizmu). To prirodzene neznamená, že prezentizmus je teóriou nesprávnou. Problém pre prezentizmus tkvie v tom, že automatický predpoklad o korešpondencii medzi prezentizmom a bežnou skúsenosťou s plynutím času nie je úplne opodstatnený.

Literatúra

- BENOVSKY, J.: *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*. Frankfurt: Ontos 2006.
- BENOVSKY, J.: Relational and Substantial Ontologies, and the Nature and the Role of Primitives in Ontological Theories. In: *Erkenntnis*, Vol. 73, 2010, No. 1, pp. 101 - 121.
- BIGELOW, J.: Presentism and Properties. In: *Noûs*, Vol. 30, 1996, Supplement: Philosophical Perspectives 10, Metaphysics, pp. 35 - 52.
- CRAIG, W. L.: *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2000.
- CRISP, T. M.: Presentism, eternalism and relativity physics. In: *Einstein, relativity and absolute simultaneity*, 2007, pp 262 - 278.
- FRIEBE, C.: *Zeit - Wirklichkeit - Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*. Paderborn: Mentis 2012.
- GRÜNBAUM, A.: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. London: Allen & Unwin 1968.
- HINCHLIFF, M.: A Defense of Presentism in a Relativistic Setting. In: *Philosophy of Science*, Vol. 67, 2000, Supplement: Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Sep., 2000), pp. 575 - 586.
- MARKOSIAN, N.: How Fast Does Time Pass? In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53, 1993, No. 4, pp. 829 - 844.
- MARKOSIAN, N.: A Defense of Presentism. In: ZIMMERMAN, D. (ed.): *Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1*. Oxford: Clarendon Press 2004, pp. 47 - 82.
- PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits. In: SCHMECHTING, P. - SCHONRICH, G. (eds.): *Persistenz - Indexikalität - Zeiterfahrung*. Frankfurt: Ontos 2011, pp. 167 - 202.
- PETERSON, D. - SILBERSTEIN, M.: Relativity of simultaneity and eternalism: In defense of the block universe. In: PETKOV, V. (ed.): *Space, time and spacetime*, Heidelberg: Springer, pp. 209 - 237.
- PETKOV, V.: Relativity, Dimensionality, and Existence. In: PETKOV, V.(eds.): *Relativity and the Dimensionality of the world*. New York: Springer 2007, pp. 115-135.
- PRICE, H.: *Time's Arrow & Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*. New York: Oxford University Press 1997.
- PRIOR, A. N.: Time after Time. In: *Mind*, Vol. 67, 1958, Iss. 266, pp. 244 - 246.
- REA, C. M.: Four-Dimensionalism. In: LOUX, J. M. - ZIMMERMAN, D. (eds.): *The Oxford Handbook for Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press 2005. pp. 246 - 280.

REICHENBACH, H.: *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press 1951.
SAVITT, S. F.: There's no time like the present (in Minkowski spacetime). In: *Philosophy of Science*, Vol. 67, 2000, Supplement: Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Sep., 2000), pp. 563 - 574.
SMART, J. J. C.: The River of Time. In: *Mind*, Vol. 58, 1949, Iss. 232, pp. 483 - 494.
ZIMMERMAN, D.: Temporary Intrinsic and Presentism. In: HASLANGER, S. - KURZ, R. M. (eds.): *Persistence: Contemporary readings*. Cambridge: MIT Press, 2006, pp. 393 - 424.

P o z n á m k y

[1] V príspevku sú prezentizmus a eternalizmus uvádzané ako filozofické koncepcie. Tieto koncepcie spadajú do oblasti tzv. filozofie času. Pre túto subdisciplínu je niekedy charakteristické prepájanie (prípadne lavírovanie) fyzikálnych, ontologických (metafyzických) a iných prístupov. Obdobne je to aj v prípade eternalizmu a prezentizmu. Eternalisti a prezentisti sa snažia o čo najpresnejšie vymedzenie filozofického opisu času. Interný metateoretický spor týchto koncepcií potom spočíva v nezhode o tom, či je pre zdôvodnenie tohto opisu vhodnejšie využívať redukcionistický predpoklad (zameranie sa na filozofické dôsledky fyzikálnych teórií o čase), antropocentrický predpoklad (zameranie sa na filozofické dôsledky bežnej ľudskej skúsenosti s časom), prípadne určitú kombináciu týchto predpokladov. Eternalisti obvykle preferujú redukcionistický predpoklad, prezentisti zase antropocentrický predpoklad. Tento príspevok sa nezoberá zdôvodnením preferencie jedného z týchto predpokladov pred druhým. Z dôvodu teoretickej neutrality je tu preto táto otázka nezodpovedaná. Príspevok sa zameriava na prezentizmus, preto je pozornosť venovaná otázke: Nakoľko je ľudská skúsenosť v korešpondencii s prezentistickou teóriou bez ohľadu na to, či je tento prezentistický antropocentrický prístup k filozofii času skutočne vhodný.

[2] Pozri napríklad: REICHENBACH, H.: *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press 1951.

[3] PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits. In: SCHMECHTING, P. - SCHONRICH, G. (eds.): *Persistenz - Indexikalität - Zeiterfahrung*. Frankfurt: Ontos, 2011, s. 167.

[4] Momenty sú v danom spore teda definované prostredníctvom obsahov, objektov. Otázku, či sú možné momenty času bez akéhokoľvek obsahu, ponecháme nezodpovedanú, pretože obvykle sa daný spor formuluje v relationalistickej (čas ako suma objektov, udalosti) a nie substancialistickej perspektíve (čas ako samostatná substancia). K danému problému relationalizmu a substancializmu času pozri napríklad: BENOVSKY, J.: Relational and Substantial Ontologies, and the Nature and the Role of Primitives in Ontological Theories. In: *Erkenntnis*, Vol. 73, 2010, No. 1, pp. 101 - 121.

[5] PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits, s. 167.

[6] REA, C. M.: Four-Dimensionalism. In: LOUX, J. M. - ZIMMERMAN, D. (eds.): *The Oxford Handbook for Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press 2005, s. 246.: „Presentists say that only present objects exist“.

[7] PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits, s. 167.

[8] REA, C. M.: Four-Dimensionalism, pp. 246 - 280.)

[9] BIGELOW, J.: Presentism and Properties. In: *Noûs*, Vol. 30, 1996, Supplement: Philosophical Perspectives 10, Metaphysics, s. 36.

[10] MARKOSIAN, N.: A Defense of Presentism. In: ZIMMERMAN, D. (ed.): *Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1*. Oxford: Clarendon Press 2004, s. 48.

[11] CRAIG, W. L.: *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2000, s. 149.

[12] FRIEBE, C.: *Zeit - Wirklichkeit - Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*. Paderborn: Mentis 2012, s. 43.

- [13] PETERSON, D. - SILBERSTEIN, M.: Relativity of simultaneity and eternalism: In defense of the block universe. In: PETKOV, V. (ed.): *Space, time and spacetime*, Heidelberg: Springer, s. 230.
- [14] PETKOV, V.: Relativity, Dimensionality, and Existence. In: PETKOV, V. (ed.): *Relativity and the Dimensionality of the world*. New York: Springer 2007, s. 125.
- [15] GRÜNBAUM, A.: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. London: Allen & Unwin 1968, s. 8.
- [16] REICHENBACH, H.: *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press Berkeley 1951, s. 155.
- [17] CRISP, T. M.: Presentism, eternalism and relativity physics. In: *Einstein, relativity and absolute simultaneity*, 2007, pp 262 - 278.
- [18] Pozri napríklad: HINCHLIFF, M.: A Defense of Presentism in a Relativistic Setting. In: *Philosophy of Science*. Vol. 67, 2000, Supplement: Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Sep., 2000), pp. 575 - 586.
- [19] Pozri napríklad: SAVITT, S. F.: There's no time like the present (in Minkowski spacetime). In: *Philosophy of Science*, Vol. 67, 2000, Supplement: Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Sep., 2000), pp. 563 - 574.
- [20] FRIEBE, C.: *Zeit - Wirklichkeit - Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*, s. 43.
- [21] Analýze druhého komponentu bude venovaný príspevok *Prezentizmus a prítomný moment*.
- [22] BENOVSKY, J.: *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*. Frankfurt: Ontos 2006, s. 20.
- [23] Tamže
- [24] REA, C. M.: Four-Dimensionalism, s. 246.: „Presentists say that only present objects exist.“
- [25] FRIEBE, C.: *Zeit - Wirklichkeit - Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*, s. 44.
- [26] BENOVSKY, J.: *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*, s. 20.
- [27] PETERSEN, T.: Warum Präsentisten und Äternalisten miteinander reden sollten: Zur Formulierbarkeit des Präsentismusstreits, s. 185 - 186.
- [28] BENOVSKY, J.: *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*, s. 20.: „...the class of all real objects“.
- [29] ZIMMERMAN, D.: Temporary Intrinsics and Presentism. In: HASLANGER, S. - KURZ, R. M. (eds.): *Persistence: Contemporary readings*. Cambridge: MIT Press 2006, s. 397.: „...the range of existing objects“.
- [30] FRIEBE, C.: *Zeit - Wirklichkeit - Persistenz: Eine präsentistische Deutung der Raumzeit*, s. 43.
- [31] Tamže
- [32] Táto otázka sa tradične pripisuje už Johnovi Jamieson Carswell Smartovi. Pozri SMART, J. J. C.: The River of Time. In: *Mind*, Vol. 58, 1949, Iss. 232, s. 485.
- [33] Je potrebné upozorniť, že táto otázka nie je neutrálna, ale priamo namierená voči prezentizmu. Obvykle túto otázku formulujú eternalisti, ktorí predpokladajú, že čas vôbec neplynie. Cieľom tejto otázky je preto donútiť prezentizmus k odhaleniu svojich teoretických predpokladov (predpoklad pozadia plynutia času v prezentizme), ktoré môžu byť sporné z hľadiska prezentistického (na rozdiel od eternalistického) vnímania času. Eternalisti chcú poukázať na to, že ten, kto nepredpokladá žiadne plynutie času (mimo subjektívneho), nemusí predpokladať ani žiadne pozadie plynutia času, teda žiadnu rýchlosť plynutia času.
- [34] Z hľadiska rozšírenosti tejto odpovede pozri napríklad: CRAIG, W. L.: *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2000, s. 226.; MARKOSIAN, N.: How Fast Does Time Pass? In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53, 1993, No. 4, s. 843.; PRIOR, A. N.: Time after Time. In: *Mind*, Vol. 67, 1958, Iss. 266, s. 244.
- [35] H. Price týmto výrokom poukazuje na nezmyselnosť prezentistickej odpovede na danú otázku po plynutí času. PRICE, H.: *Time's Arrow & Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*. New York: Oxford University Press 1997, s. 13.: „...the ratio of the circumference of a circle to its diameter flows at pi seconds per second!“
- [36] CRAIG, W. L.: *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2000, s. 227.

Mgr. Juraj Odorčák, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
juraj.odorcak@ucm.sk

Sound or Expression: Dilemmas in the Phenomenological Aesthetics of 20th Century Music

Phenomenology, as a philosophy of the twentieth century, is often confronted with music of the same period, which in contrast with the classical-romantic repertoire recedes from previously codified means for the organisation of musical structure (namely tonality) and holds up the actual matter of the music – sound – for admiration. So musical experience dwells more at the sound and its direct appearance rather than rushing to the musical meanings intended through sensuous moments. From this aspect music in the first decades of the twentieth century complemented the other arts undergoing a similar development. Romantic art was replaced by artistic creativity relying on the objectivity of the musical material and not on the emotional quality. The paper considers circumstances under which some of the phenomenological approaches adopt a positive approach to the music of the twentieth century (those which stress the immediacy of the perceptive presence) and some of which tend to reject it (those which apply the requirement of expressive intentionality).

Keywords: 20th century music, phenomenology, sound, expression, intentional and non-intentional music.

Phenomenology and music of the twentieth century should go together well – in his *Logical Investigations* from 1900 Edmund Husserl presented phenomenology at a time when western European music was undergoing a fundamental change. [1] And so one can draw a parallel here between the principles of new art and the phenomenological approach. Phenomenology attempted to restore the value of authentic knowledge of sensuous experience on which art is based. And so aesthetics and art theory began to apply phenomenological approaches, and musicology soon joined in. Aesthetic experience then constituted a significant field of application for phenomenology, from which many valuable philosophical observations were born in return. Phenomenologists took a particular interest in the specific objectivity of artworks and in aesthetic experience.

Phenomenological inspirations in musicology were formulated primarily on the basis of intuition, thus in terms of a method, which should ensure knowledge of essential traits. Here intuition stands in contrast to deductive reasoning, which disregards the empirical state of reality, and on the other hand against inductive reasoning, in which there is a danger of large amounts of chaotically gathered data lacking support for their arrangement. [2] Phenomenological intuition does not accept the standpoint of the intellectual premises and wishes to be guided by experience alone. It is not satisfied with the positivist stance – the arrangement of a certain concrete set of data does not create a possibility to apply findings about this arrangement elsewhere in the world because there is no generalising formulation which would define in what circuit of phenomena or things such an arrangement could also occur. In contrast with this, phenomenology believes that experience does not merely slide over the surface of things, and that perception itself ensures reliable knowledge, and it actually provides it with maximum evidence.

In art there has been a decline in the interest in depiction, in communication operating on the basis of a reliable tradition. Art has shifted away from its ability to refer beyond itself, and instead of this it has raised up for admiration sensuous material, which has ceased to be arranged according to means previously ensuring understanding. Sign lost its ability to signify, it asserted itself through its appearance alone – it has become opaque. [3] Artists and art theoreticians themselves were aware of

the changes in art.[4] Some of them directly conducted a parallel to phenomenology which wanted to be a philosophy concentrating on “how” rather than “what”. It did not want to work with meanings as they were prepared for use according to tradition, but it was seeking to observe how the meanings of things are constituted in consciousness. Phenomenology focuses on everything through which the object is given, but at the same time only on that. The contexts, which are not essential for apprehension of the object, are set aside during philosophising.

Impressionism and expressionism belong among the last musical trends to cover a large part of musical culture. In the musical environments both followed on from the romanticism of the nineteenth century, but they both moved it in different directions. In spite of this they were linked in some traits: both loosened the tenets of tonality, which up to that time had been the main factor in building musical form and musical understanding. Both also moved to the foreground musical resources, which had previously tended to complement musical expression, that is to say, *timbre*. [5] The abandoning of tonality was soon completed in the case of Schönberg, and significant independence from tonal thought marks the creativity of a great number of twentieth century composers. It appears that *the abandoning of tonality can remind the phenomenological abandoning of a general thesis of the world*. Tonality always ensured musical meaning reliably, but what constitutes it? We know tonality as a developed system, but if we truly want to understand the initial grounds of musical significance, we should not consider them to be obvious. [6] Tonality is a framework that does not allow one to discern the expressive force of delicate musical qualities from which it may have been originally constituted but which it has irreversibly swallowed up. It is no longer possible to see how musical meaning is born, how it arises. Similarly phenomenology also wants to monitor the conditions under which the object is constituted in its meaning in consciousness. Though this juxtaposition is somewhat exaggerated, [7] we can meet with phenomenological reasoning making it germane: “We live in the midst of man-made objects, among tools, in houses, streets, cities, and most of the time we see them only through the human actions which put them to use. We become used to thinking that all of this exists necessarily and unshakably. Cézannes’s painting suspends these habits of thought and reveals the base of inhuman nature upon which man has installed himself.” [8] Merleau-Ponty especially accentuated the phenomenological nature of modern art. Horia Bratu and Ileana Marculescu, remaining more faithful to the Husserlian perspective, spoke explicitly of “a sort of radical reduction of all previous aesthetic meanings” that took place in the early 1920’s artistic creativity. [9]

When writing about new music and putting it in the context of the phenomenological approach to music, Paul Bekker emphasised “a tendency towards joy from the appearance as such”.^[10] José Ortega y Gasset, [11] whose philosophy displayed a considerable closeness to phenomenology, expressed the change in artistic creativity through a more complex concept of *dehumanization*. And so phenomenological apprehension came to music. But this occurred on a relatively general level, and it is also interesting that it resulted in different consequences for phenomenological evaluation of some concrete composers. So when, for example, Moritz Geiger wrote that in the case of Debussy’s music there is a tendency for listeners to grasp it inauthentically – when listening to it, they do not allow themselves to be guided by the artistic value closely interlinked with the structure of the work, but rather they tend to use music to kindle their own emotions, just as in the case of music of the essentially romantic Wagner, [12] Ortega evaluated Debussy fundamentally differently (and also in contrast with Wagner for example). Influenced by certain aspects of his reception in Spain [13] and also the view of certain other areas of art, he saw in Debussy a personality announcing a new epoch of musical creativity. In music he pointed out the emphasis on material and welcomed the sense for the *pure artistic character* of new art. According to him *romantic art* cannot get by without overt references to extramusical reality, to experienced emotions linked with human life, and so it loses its own artistic character. New art can be dehumanized and can focus on the “how” (style) and not the “what” (eventual subject-matter). And so according to Ortega art formulates a certain manner by

which we apprehend the world. Either we are drawn into the world, by which it is imperative for us (this bears a resemblance with the natural attitude according to Husserl), or we bracket that understanding which offers itself so easily (we enter Husserl's phenomenological attitude), and we discover the foundations of our relationship to the world. For Ortega this involves the romantic (only slightly artistic) and new (authentically artistic) music of Debussy and Stravinsky.[14] But he also stressed similar differences between human and dehumanized art in other art forms while emphasising mainly Mallarmé's poetry.

Aesthetics and intentionality

Phenomenology asks what is the relationship of man to the world, what does the world mean, what does it mean to be in the world? At the beginning Husserl's phenomenology understood this question more narrowly as being focused on knowledge - on the possibilities of cognitive acts of consciousness, the conditions of every possible knowledge. Intentionality then became the central concept, representing the basic quality of consciousness - that it has some object to which it is directed, that perception or thinking is always perception or thinking about something. The acts of our consciousness bare various aspects of the perceived object, but of course it is intentionality, which ensures their joining, which is governed by the sense of the object. So the object does not appear to us as a sum of various sensuous moments but as a whole thing. The moment of unity of an object being governed by its meaning is fundamental. In this holistic aspect phenomenology approaches experience with unprecedented respect. Moreover it examines how the meaning of this object is constituted before our very eyes.[15]

How can we view the relevance of the concept of intentionality in relation to music? Primarily it is necessary to understand that music (and other arts) is the domain of perceptive experience, which in the case of Husserl has a privileged position in a certain sense because it represents "a consciousness of the *own presence "in person" of an individual Object*".[16] Such a meeting with an object in the mode of its "self-givenness" ensures evidence of knowledge, so "*every originary presentive intuition is a legitimizing source of cognition*".[17] And so it is *perception*, which *performs the original, exemplary form of intentionality*.[18] So one must understand that *aesthetic perception is the purest perception of all*, which Mikel Dufrenne emphasised in his writings: "Aesthetic perception is, in effect, royal perception, perception which wishes only to be perception without being seduced either by imagination, which invites to wander around the present object, nor by apprehending which invites to reduce it or encompass toward conceptual determinations".[19] Instead of "truth *about* the object", which can even bear a connection to real practises and to other objects, "truth outside of the immediately given",[20] aesthetic experience provides "truth *of* the object, truth, which is immediately given in the sensible",[21] and so the aesthetic object is also "given in presence and reduced to the sensible", "sensed as real without referring to the real".[22]

"Non-intentional" music[23]

So from what aspects can we draw a parallel between (new) music and phenomenology? In simplified terms some authors (Ortega, Bekker) consider new music - that which has freed itself of tonality and *exposes bare sonority*, and is mostly "autonomous" - to be close to phenomenology. But in later writings we also see opposing opinions. Roger Scruton[24] views atonal music with suspicion because it should be possible to apprehend all music as meaningful, i.e. as an intentional object. But atonal music provides few intentional clues. Ernest Ansermet, a harsh critic of Schönberg's dodecaphony, had expressed even earlier such opinions of preference.[25] And in the same vein serial music is devoid of the ability of emotional expression according to Alfred Pike,[26] who could only imagine expression here in the second place as a reaction to the detection of syntactic relations. In their apprehensions music is intentional when it is based on comprehensible expressivity carried by tonality. Thus it does not surprise that Dušan Plavša directly described new music as non-intentional.[27] We could say that these authors adopt *the standpoint of expression*. They

understand music as sounds which are transformed into a meaningful formation, an independent world which we experience primarily due to the understanding of expressive musical qualities: "if music is emotive, it is also intentional".^[28] So according to Plavša intentionality includes music with specifying extramusical references (syncretic intentionality) and also absolute music (expressive intentionality). Then according to him non-intentional music "is a product of the artist's creative relationship with the acoustic material matter as such and his exploration of its form-making potential."^[29] It does not in any way lead toward the extra-musical world, but it is created by "those formal factors whose aesthetic effect is directed at the work itself and not at the subject matter outside it".^[30] The non-intentional approach had been applied in previous centuries, but naturally it is typical for recent music and was implemented in an exemplary manner in Schönberg's dodecaphony. There exists a certain agreement on the fact that new music goes against expressive musical meaning consisting in emotional expression, i.e., leading beyond the work, beyond its sound structure, close to human feelings.^[31] Could it be phenomenology, which helps apprehend the new, i.e., non-intentional music? One of the ways would be to suppose that if the arts reflect or express man's approach to the world, than the so-called new music (and other arts as well) has not changed in this regard and is not as different as we tend to presume. It is possible to meet with this opinion concerning modern art in Patočka: "S'il ne désigne pas, s'il ne décrit pas le monde de la quotidienneté qui est le monde de tout le monde, il ne l'en exprime pas moins, par l'intermédiaire de l'artiste."^[32] And when he tries to specify his premise, he says that what new art suggests, comes from the realm of negation because such is the attitude of a man in today's world: "[...] il n'y a pas de «salut», pas de centre unique et ultime de signification auquel l'on puisse tout rapporter." On the other hand it is quite difficult to suppose that the whole mission of modern art can be reduced to revolt and negation. Though the early 20th century saw often such motivations, later they were not pronounced so strongly or even at all, they seem to have been replaced instead by efforts to find new expressive possibilities, which is quite far from being understood as a denial. Moreover there is something in the music: musical pieces exhibit unique qualities and the notion of negation can hardly convey them sufficiently.^[33]

Music and intentionality

The function of intentionality is to apprehend an object - to bind the sensual data in a whole according to the style in which the object appears to us. If we understand intentionality as a unified presentation of an object, then in relation to music two basic concepts can be suggested. Music is traditionally classified amongst temporal arts, and in Husserlian phenomenology we could then say that musical objects are temporal objects which "[...] are not only unities in time but also contain temporal extension in themselves."^[34] And so *temporality* represents a core concept of musical intentionality - consciousness is directed in many acts to the incoming music, to elapsed, sounding and anticipated tones. But of course these acts proceed according to musical meaning, intentionality joins together tones with various temporal traits into a meaningful whole. But naturally in this sense music rejecting tonality loses the fundamental means by which currently sounding tones bond with the elapsed ones. And similarly the anticipation of future events is weakened. So in the music of the twentieth century the temporal dimension and musical continuity is weakened. Then according to Adorno some music takes on the elements of painting and its spatiality increases, in particular in the Debussy - Stravinsky line.^[35] Whereas in traditional music the temporal dimension could be well apprehended with the help of tonality, which is founded on tonal functions or tensions between the individual tones, in the case of new music it is necessary to seek out new principles. And so in the twentieth century certain theoreticians close to phenomenology (e.g. Ernst Kurth and Hans Mersmann) introduced concepts based on tectonics, on a form created from the projection of temporal element into space (on categories more clearly derived from unsophisticated musical experience). Musical temporality also makes specific demands for musical experience. Although music expands in time, this quality results in a great role of the actually present moment: it is necessary to detect each sounding tone so that its relating to the previous ones is possible, as well

as their evaluation generating the anticipation. Musical presence generates a temporal field, which in the case of tonal music is more extensive compared to rather punctual structure of atonal music. The temporal progression of tonal music, labelled by Mersmann as force, was specified as motivation by Helmuth Plessner, who assumed that musical “flow is motivated through the tones themselves”.^[36] The impulse thus comes from within, it is not imposed upon the tones – there opens an inner world of the aesthetic object, for which it is characteristic, that it “is a world unto itself.”^[37] So from the aspect of musical time, in the case of atonal music it is more difficult to identify the clues for the constitution of musically meaningful wholes.

Another aspect allowing for the formulation of musical intentionality is *musical expression*. The temporal structure clearly captures important musical properties, but the inner time-consciousness by which we can describe it comes within the sphere of mental acts. If we understand music as an object which speaks to us via its meaning, we should suppose another level of musical experience which would conceive of music more as objectivity.

On the basis of a sound structure consciousness constitutes a musical object and where these acts of bestowing meaning do not occur, there arises a doubt as to whether we are truly meeting with music. And Scruton expressed just this approach to atonal music and set-theoretical music analysis: “for if it is an analysis of the intentional object of the listener’s experience, it may set that experience outside the musical sphere, or at any rate, on the margins of it. If, on the other hand, it is an analysis of the material matter organization of the sounds, regardless of our musical experience, it is not an analysis of the music. In fact, set-theoretical analysis offers a striking proof of the eccentricity of much atonal music. For it aims to describe the actual order of the music: and the result is a description of nothing that it would be interesting to hear.”^[38] In short, expressive intentionality assumes a difference of sensuous data and the object intended through it. Adorno also polarised music of the twentieth century via expressive intentionality on the figures of Stravinsky and Schönberg.^[39] According to him Stravinsky’s music presents an *absence of intentionality* – it consists in the objectivity of structure, it does not allow subjectivity as the basis of expressivity to speak. Frequent musical blocks of music marked by mechanical temporality are evidence of this. In contrast with this, Schönberg’s music is founded on such a type of expressivity, which is so individually conceived, that the intended meanings are essentially incomprehensible to anyone, although the music is meant to touch the listener most urgently. In the case of Stravinsky the meanings are accessible (with regard to the publication date of *Philosophy of New Music* it can be noted that Adorno based his appreciation on Stravinsky’s tonal music), but they are so collectivised or even stereotyped that his music loses the intended meaning. Schönberg on the other hand conceives *music as being so deeply spiritual* that it is not embedded into the musical material, so that it could be apprehended by the listener. In his writings Ernest Ansermet also offered a comparable polarity of the over-aesthetized Stravinsky and Schönberg, who had too much in his heart.^[40]

Conclusion

However great the twentieth century music’s difficulty in attaining intentional comprehensibility, the aesthetic context represents a challenge to make attempts at intentional reading. With its perceptive aesthetic character, musical experience reveals the structure of intentionality and allows us to experience the presence of the world, which is all the stronger for being given as a temporal object. In the description of the twentieth century music phenomenology heads primarily in a dual direction. On the one hand, it focuses on the articulation of musical meanings in terms of intentional unities, understood as transcending the sensuous hyle. Then it conceives a significant portion of music as non-intentional, which calls into question this music as music. Or it plays with intentionality itself – with the process of constitution – and focuses on the immediacy of musical experience and the search for those moments, which just seem to offer promise of the intentional clues that could arise

during listening to music. The extralinguistic nature of a large part of the musical repertoire bursting with perceptive experience, and the absence of another privileged model for the explanation of atonal music as was the theory of tonality for tonal music, make the phenomenological approach attractive for apprehending music, as it declares openness to that which is immediately given in consciousness (with the exhibition of the sensuous), as well as to meanings transcending the sensuous matter.

References

- ADORNO, Theodor Wiesengrund: *Philosophy of New Music*. University of Minnesota Press, Minneapolis - London 2006 [1949].
- ANSERMET, Ernest : *Les Fondements de la Musique dans la Conscience Humaine*. Neuchâtel: Editions de la Baconniere 1961.
- BEKKER, Paul: Was ist Phänomenologie der Musik? In: *Die Musik*, 1924-1925, 17(4), 241-249.
- BRATU, Horia and MARCULESCU, Ileana: Aesthetics and Phenomenology. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1979 37(3), 335-349.
- BUSONI, Ferruccio: *Sketch of a New Aesthetic of Music*. New York: G. Schirmer 1911 [1913].
- COHN, Arthur Wolfgang: Die Erkenntnis der Tonkunst. In: *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 1918/19 1(6), pp. 351-360.
- DUFRENNE, Mikel : Intentionnalité et Esthétique. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1954, 144, 75-84.
- DUFRENNE, Mikel: *Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press 1973 [1953].
- EIMERT, Herbert: Zur Phänomenologie der Musik. In: *Melos*, 1926 5(7), 238-245.
- EMBREE, L., et al.: Introduction. In: EMBREE, L., et al.: *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht - London - Boston: Kluwer Academic Press 1997, pp. 1-2.
- FINK, Eugen : L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. BRENDA, Herman Van (ed.) : *Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du colloque international de phénoménologie (Brussels, 1951)*. Paris: Desclee de Brouwer 1952, pp. 53-87.
- GEIGER, Moritz: Das Bewusstsein von Gefühlen. In: PFÄNDER, Alexandr (ed.): *Münchener philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth 1911, here pp. 160-161.
- HUSSERL, Edmund: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Translated from German by Fred Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers 1982 [1913].
- HUSSERL, Edmund: *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Dordrecht: Kluwer 1991.
- LABORDA, José María García: Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su 'circunstancia' histórica. In: *Revista de estudios orteguianos*, 2005, 10-11, 245-274.
- MERLEAU-PONTY, Maurice : Cézanne's Doubt. In: Maurice Merleau-Ponty : *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Transl. and ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith. Evanston IL: Northwestern University Press 1993, pp. 59-75.
- ORTEGA Y GASSET, José: *The Dehumanization of Art, and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. Transl. Helene Weyl. Princeton University Press 1968² [1925], pp. 3-54.
- ORTEGA Y GASSET, José: Musicalia. In: *Obras Completas. tomo 2, El Espectador (1916-1934)*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente 1966, pp. 235-244.
- PATOČKA, Jan: *L'Art et le Temps*. Paris: P.O.L. 1991.
- PIKE, Alfred: *A Phenomenological Analysis of Musical Experience and Other Related Essays*. New York: St. John's University Press 1970.
- PLESSNER, Helmuth: Zur Anthropologie der Musik. In: *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1951, 1, 110-121.
- PLAVŠA, Dušan: Intentionality in Music. In: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 1981 12(1), 65-74.

SCRUTON, Roger: *The Aesthetics of Music*. Oxford – New York: Oxford University Press 1999.
SCHÖNBERG, Arnold: *Style and Idea: Selected Writings of Arnold Schoenberg*. Ed. Leonard Stein. New York: St. Martins Press; London: Faber & Faber 1975.
STERN, Günther: Zur Phänomenologie des Zuhörens (Erläutert am Hören impressionistischer Musik). In: *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 1926–1927, 9(11–12), 610–619.
TROSCHKE, Michael von: Impressionismus. In: EGGBRECHT, Hans Heinrich (ed.): *Terminologie der Musik im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995, pp. 203–213.

Notes

[1] This article was published under the 2013–2016 project of the Research Support Foundation of the Faculty of Arts, Palacký University Olomouc, entitled Phenomenological Analysis of Music (registration number FPVC2013/14). I also thank the anonymous reviewer for his/her careful reading of my manuscript and insightful comments on behalf of which I included several improvements of the paper.

[2] COHN, Arthur Wolfgang. Die Erkenntnis der Tonkunst. *Zeitschrift für Musikwissenschaft*. 1918/19 1(6), 351–360; EIMERT, Herbert. Zur Phänomenologie der Musik. *Melos*. 1926 5 (7), 238–245.

[3] DUFRENNE, Mikel. *Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press, 1973 [1953], pp. 121–122, 145.

[4] As early as 1907 Ferruccio Busoni proposed that music should be freed from the outdated tone system and from tonality. Cf. *Sketch of a New Aesthetic of Music*. New York: G. Schirmer, 1911. The arrival of the epoch of new music was also announced by Schönberg, who expressed understanding for the arrival of new art characterised by greater objectivity and also example to sound as such. “As a reaction against the musical epoch that has just run its course, an epoch which carried to the limit the pathos of subjective feeling, one may expect a more un-pathetic kind of music.” SCHÖNBERG, Arnold. New Music [1923]. In SCHÖNBERG, Arnold. *Style and Idea: Selected Writings of Arnold Schoenberg*. Ed. Leonard Stein. New York: St. Martins Press; London: Faber & Faber, 1975, pp. 137–139, here p. 137. “Evidently, in higher art, only that is worth being presented which has never before been presented.” “*Art means: New Art.*” SCHÖNBERG, Arnold. New Music, Outmoded Music, Style and Idea [1933/46]. In: *Style and Idea*, pp. 113–124, here pp. 114, 115. Arnold Schönberg appreciated the linkage of musical thought with its acoustic portrayal and declared that he was aware of the value of sound: “‘Sound’, once a dignified quality of higher music, has deteriorated in significance since skilful workmen – orchestrators – have taken it in hand with the definite and undisguised intention of using it as a screen behind which the absence of ideas will not be noticeable. Formerly, sound had been the radiation of an intrinsic quality of ideas, powerful enough to penetrate the hull of the form. Nothing could radiate which was not light itself; and here only ideas are life.” SCHÖNBERG, Composition with Twelve Tones 1 [1941]. In: SCHÖNBERG, *Style and Idea*, op. cit, pp. 214–243, here p. 240.

[5] That’s also why in music publications during the first decade of the 20th century, we can encounter, under the heading of Impressionism, elements addressed to music, which were then subsumed under the expressionist branch of late romanticism. Cf. TROSCHKE, Michael von: Impressionismus. In: EGGBRECHT, Hans Heinrich (ed.). *Terminologie der Musik im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, pp. 203–213, here p. 207.

[6] In the music of the twentieth century we saw a wide-scale switch from tonality, which has become merely a possibility. Cf. SCRUTON, Roger. *The Aesthetics of Music*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1999, p. 490.

[7] Husserl considered aesthetic experience as similar to the phenomenological attitude, thereby realising the phenomenological reduction (or the neutrality modification).

[8] MERLEAU-PONTY, Maurice. C0}ézanne’s Doubt. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Transl. and ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith. Evanston IL: Northwestern University Press, 1993, pp. 59–75, here p. 66.

- [9] BRATU, Horia and MARCULESCU, Ileana. Aesthetics and Phenomenology. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1979 37(3), 335-349, here p. 344.
- [10] BEKKER, Paul. Was ist Phänomenologie der Musik? *Die Musik*. 1924-1925, 17(4), 241-249.
- [11] The Dehumanization of Art. In: ORTEGA Y GASSET, José. *The Dehumanization of Art, and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. Transl. Helene Weyl. Princeton University Press, 1968² [1925], pp. 3-54.
- [12] According to Geiger Debussy's as well as Wagner's music cannot be properly experienced in the so-called outer concentration, but invites toward the "inner concentration". GEIGER, Moritz. Das Bewußtsein von Gefühlen. In: PFÄNDER, Alexandr (ed.). *Münchener philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth, 1911, here pp. 125-162, here pp. 160-161. Later Geiger elaborated this notion into a revised form and explained that all music should be experienced in the outer concentration. But "subjective music", which comes mainly from the 19th century and the first two decades of the 20th century, is strongly exposed "to be misused as a stimulus to feeling" (Significance 83). Later he also did not mention Debussy in this regard and maintained only the example of Wagner's music. But a similar typology - the listening concentration on the object or the inner experience of it, is maintained in Günther Stern who characterised impressionism with the inner listening experience. Cf. Stern, Günther. Zur Phänomenologie des Zuhörens (Erläutert am Hören impressionistischer Musik). *Zeitschrift für Musikwissenschaft*. 1926-1927, 9(11-12), 610-619.
- [13] Cf. LABORDA, José María García. Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su *¿circunstancia?* histórica. *Revista de estudios orteguianos*. 2005, 10-11, 245-274.
- [14] ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas. tomo 2, El Espectador (1916-1934)*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 235-244, here p. 242.
- [15] And this interest can evidently be considered the most significant benefit of phenomenology. Cf. EMBREE, L., et al. Introduction. In: EMBREE, L., et al. *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht - London - Boston: Kluwer Academic Press, 1997, pp. 1-2.
- [16] HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Translated from German by Fred Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982 [1913], p. 83.
- [17] HUSSERL, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, op. cit., p. 44.
- [18] FINK, Eugen. L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. In: Breda, Herman Van (ed.). *Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du colloque international de phénoménologie* (Brussels, 1951). Paris: Desclee de Brouwer, 1952, pp. 53-87, here p. 83.
- [19] DUFRENNE, Mikel. Intentionnalité et Esthétique. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*. 1954, 144, 75-84, here p. 77.
- [20] Ibid., p. 78.
- [21] Ibid., p. 77.
- [22] Ibid., p. 77.
- [23] It has to be noted, that if something is music, then it is an aesthetically valuable whole of sounds (and pauses among them), e.g. a musical intentional object. And if we have sounds not bound with some musical (aesthetic) significance, then we can not speak of music, though we still have an (intentional) object, but this time just a sound object. To speak of non-intentional music thus makes this difficulty: if we have music, it (always) is intentional music. Plavša's notion of non-intentional music with regard to the twentieth century music and to our use of the term here could be taken as meaningful when following Kania's definition of music: either we take as music something which has basic musical features (much traditional music) or is listened for them (experimental, new music), the extreme example of the second case being the situation of "intending people to attend to something for features it does not possess". Kania, Andrew. Definition. In: Gracyk, Theodore, ed. a Kania, Andrew, ed. *The Routledge companion to philosophy and music*. London: Routledge, 2011, pp. 3-13, here p. 11. The constitution of the musical intentional object in the case of new music is an open process which can be compared to giving an incentive without necessary clues.

- [24] "Most music that seems meaningful to us is tonal." "Music then retreats from the intentional to the material realm; and what we hear, in hearing Stockhausen's *Gruppen*, for instance, is precisely what we do not hear in a Beethoven symphony: a series of sounds, produced by many different sources in physical space, as opposed to a movement of tones which summon and answer one another in a space of their own." SCRUTON, *The Aesthetics of Music*, op. cit., pp. 233, 281.
- [25] ANSERMET, Ernest. *Les Fondements de la Musique dans la Conscience Humaine*. Neuchâtel: Editions de la Baconniere, 1961, p. 522.
- [26] PIKE, Alfred. *A Phenomenological Analysis of Musical Experience and Other Related Essays*. New York: St. John's University Press, 1970, p. 61.
- [27] PĽAVŠA, Dušan. Intentionality in Music. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*. 1981, 12 (1), 65-74.
- [28] Ibid., p. 74.
- [29] Ibid., p. 65.
- [30] Ibid., p. 73.
- [31] This is apparent, for example, in the above mentioned treatises by Geiger, Ortega or Pike.
- [32] PATOČKA, Jan. *L'Art et le Temps*. Paris: P.O.L., 1991, p. 365.
- [33] This paradigm of positive qualities that are present in the world and exposed to our view is close to phenomenology, as can be drawn from Husserl's otherwise critical treatment of the notion of positivism: "If "positivism" is tantamount to an absolutely unprejudiced grounding of all sciences on the "positive," that is to say, on what can be seized upon originaliter, then we are the genuine positivists." HUSSERL, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, op. cit., p. 39.
- [34] HUSSERL, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Dordrecht: Kluwer, 1991, p. 240.
- [35] Cf. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Philosophy of New Music*. University of Minnesota Press, Minneapolis - London [1949] 2006, pp. 140-141.
- [36] PLESSNER, Helmuth. Zur Anthropologie der Musik. *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. 1951, 1, 110-121, here p. 115.
- [37] DUFRENNE, *Phenomenology of Aesthetic Experience*, op. cit., p. 146.
- [38] SCRUTON, *The Aesthetics of Music*, op. cit., p. 415.
- [39] ADORNO, *Philosophy of New Music*, op. cit., pp. 107-110, 47-50.
- [40] Cf. ANSERMET, *Les Fondements de la musique dans la conscience humaine*, op. cit., pp. 500, 508.

Mgr. et Mgr. Martina Stratilková, Ph.D.
Department of Musicology
Faculty of Arts
Palacký University Olomouc
Univerzitní 3
771 80 Olomouc
Czech Republic
e-mail: martina.stratilkova@upol.cz

KISS, G.: Aspects sociaux et religieux dans l'anthropologie pédagogique de Joseph Wresinski. In : *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 4.

Social and religious aspects in Joseph Wresinski's pedagogical anthropology

Joseph Wresinski founded the ATD-Fourth World Movement in France in 1957 with the aim of eradicating poverty, as well as the exclusion and the lack of rights that go with it, in order to be able to model the structure of a society that has the most disadvantaged people in its centre. As an ordained priest of the Catholic Church, he created a secular organisation whose practice and ensuing principles are shaped by this peculiar duality. In order to demonstrate this facet, the first part of the present study gives a brief overview of Wresinski's career, highlighting how the personal aspects of his life had influenced his views concerning the poorest, and more specifically, the principles and objectives of the Movement he founded. Thereafter, I address the particularities of the Movement, emphasizing its religious and social dimensions, in relation to the secular nature of French society. The two subchapters of the third part describe the two factors of the primordial relationship that constitutes the two, interdependent pillars of the Movement, emphasizing the relevant features of Wresinski's vision concerning the poorest and also the volunteers engaged in the Movement. Finally, I intend to show how the pedagogical anthropology of Wresinski, with his radical interpretation of the Gospel, positions in its centre the man who, disfigured by poverty, is still the most authentic bearer of universal humanity, as he inseparably incorporates human rights and the divine filiation.

Keywords: Joseph Wresinski, ATD-Fourth World Movement, the people of the Fourth World, human rights, the Christology of the divine filiation of the poorest

Introduction

C'est le 17 octobre 1987, au 30^e anniversaire du Mouvement ATD Quart Monde que son fondateur Joseph Wresinski inaugure une dalle au Parvis des libertés et des droits de l'homme au Trocadéro à Paris, devant une foule de plus de 100 000 personnes. Le marbre de cette dalle est gravé du texte dont voici la dernière phrase:

*Là où des hommes sont condamnés à vivre dans la misère,
les droits de l'homme sont violés.
S'unir pour les faire respecter est un devoir sacré.*[\[1\]](#)

Faire respecter donc *les droits de l'homme* est un *devoir sacré* pour Wresinski dont l'œuvre - particulière de par sa portée universelle et sa nature double exprimée par les termes mis en relief - constitue le sujet du présent travail. Pour aborder les particularités de ce devoir que Wresinski s'était fixé, il s'avère nécessaire de présenter d'abord en grandes lignes quelques caractéristiques de sa vie qui est inséparable de la population à laquelle il s'est identifié. Dans un deuxième temps, nous aborderons les discernements de base et l'activité du mouvement laïc qu'il a fondé : l'ATD (au départ Aide à Toute Détresse, aujourd'hui Agir Tous pour la Dignité) Quart Monde. En troisième lieu, nous nous attarderons aux deux piliers très étroitement liés, voire interdépendants de son Mouvement : l'unité du Quart Monde et celle des volontaires. Enfin, c'est en synthétisant les éléments pertinents des chapitres précédents que cet article se concentrera sur l'inspiration double de son œuvre qui lui donne un aspect tout particulier : sa foi en l'homme et sa façon d'interpréter l'Évangile.

1. Quelques éléments de la biographie de Joseph Wresinski

Joseph Wresinski est né à Angers en France d'un père polonais et d'une mère espagnole durant la

quatrième année de la Première Guerre mondiale dans une famille très pauvre. Ses années d'enfance et d'adolescence ont été marquées par un dépouillement absolu : faute de soins, une de ses sœurs succombe à une pneumonie, son père quitte la famille, désespéré d'être incapable de la prendre en charge et en laissant seule sa femme avec les quatre enfants. Aussi l'homme humilié et vivant à la merci des autres est-il devenu pour lui une expérience quasi physique, ce qui s'avèrera déterminant pour sa foi, sa vision de monde et son œuvre. Il a été ordonné prêtre en 1946 alors qu'il avait à peu près trente ans. Sa décision de consacrer sa vie à la population la plus déshéritée est profondément influencée par son expérience personnelle du monde de la misère et par sa sympathie pour le mouvement des prêtres ouvriers, aboutissant à une interprétation nouvelle de l'Évangile.

Dix ans après son ordination, en 1956, il demande à son évêque de l'envoyer au camp de Noisy-le-Grand pour pouvoir partager la vie avec les familles les plus démunies. C'est là qu'il commence à réaliser son projet : construire un monde qui ne se compose pas de groupes sociaux juxtaposés et s'ignorant l'un l'autre mais qui vit d'échanges multiples, de l'enrichissement des uns par les autres, enfin, un monde sans exclusion où le plus important est l'Autre avec lequel on s'engage à partager. Au début, ce projet consiste à se laisser imprégner par la vie du camp et à assurer pour les habitants les conditions de base d'une simple survie, puis, petit à petit, les cadres d'une vie humaine digne, tout en privilégiant l'intégrité des familles. À ce sujet, il convient de citer les propos par lesquels Wresinski a lui-même déterminé les enjeux de son entreprise, qui vaut une sorte de profession de foi :

Le souci de la famille qui inspire le Mouvement a été le point de départ de toute son action. La misère met en lumière le besoin absolu des hommes d'avoir la sécurité de la famille. Au camp de Noisy ce besoin était crucial : la famille était menacée de partout, cassée par les interventions de l'extérieur. (...) La dignité et la sécurité des familles exigeaient que nous posions au moins quelques bases, par rapport à ces trois objectifs : Vivre dans un cadre matériel humain, développer l'esprit et être reconnu par les autres citoyens.^[2]

Ce triple objectif marque en effet une étape décisive dans l'approche du monde de la misère, étape radicalement nouvelle au regard de la démarche caritative au sens traditionnel du terme. Dès le premier moment, le Père Joseph est anti-soupe populaire, anti-banque alimentaire, anti-logement précaire car les accepter ne serait, selon lui, que « gommer les droits »^[3]. En effet, il considère la misère comme la violation des droits de l'homme, de ces principes étroitement liés à l'État français laïc dont les débuts d'application remontent à la période de la Révolution.^[4] De notre point de vue, il est important d'y ajouter la *Déclaration universelle des droits de l'homme* adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU en 1948 et signée au Trocadéro à Paris, car à cette même place, non loin de la dalle rendant hommage au document de l'ONU se trouve la dalle du Mouvement de Wresinski avec les mots cités dans l'introduction. Par ce fait, Wresinski manifeste explicitement un lien organique et essentiel aux principes des deux documents mentionnés ci-dessus.

C'est donc à partir de ces principes qu'il s'efforce à supprimer la misère, ce qui exige un changement radical du regard, à commencer par la suppression de la mentalité d'acceptation passive des aides. Il est persuadé de la nécessité d'une nouvelle manière de penser qui ne consiste en rien d'autre qu'à mettre le plus pauvre au centre de tous les projets, de toutes les idées. Selon Wresinski, il faut partir du regard de celui-ci sur le monde pour examiner et pour aborder tout projet, toute organisation qui le concernent mais qui ont été conçus sans lui. C'est à cette condition seulement que les familles pourront devenir capables d'être les vrais acteurs de leurs vies et d'assumer la responsabilité de leurs décisions. Le camp va voir émerger plusieurs initiatives communautaires, qui vont s'efforcer, pas à pas, de s'approcher de plus près des familles, afin de leur permettre de reconquérir les droits qui leur avait été déniés : les droits au travail, à l'éducation, à l'enseignement, à la vie familiale, aux soins de santé, à la justice tout comme à la spiritualité, droit qu'il considère comme aussi vital que les précédents. Il fonde, pour et avec les familles, le

Mouvement ATD-Quart Monde et invente le service volontaire dont les membres - hommes et femmes de toutes nationalités, origines sociales et formations professionnelles - s'investissent pour lutter contre la misère partout au monde. Après les premières années pleines d'épreuves, c'est dans les années 1960 que se dessine le sentier qui mène le Mouvement vers les objectifs visés. Wresinski continue de travailler sans relâche : outre le travail acharné sur le terrain et les voyages à travers le monde, il élargit le contenu théorique et pratique de l'organisation qui atteint ainsi, peu à peu, une dimension mondiale.[5] Il écrit des livres, se fait remarquer dans les médias, participe au travail du Conseil économique et social de la République française où, en 1987, il sera le rapporteur d'un document intitulé « Grande pauvreté et précarité économique et sociale », désormais appelé « rapport Wresinski ».[6] Le 17 octobre de cette même année fait aussi date dans l'histoire du Mouvement avec le rassemblement au Trocadéro, mentionné dans l'introduction. Le Père Joseph décède en février 1988, suite à une opération du cœur. Ses funérailles ont lieu en la Cathédrale Notre-Dame, à Paris. Son corps repose à Méry-sur-Oise, sous la chapelle qu'il a fait construire. En décembre 1992, l'Assemblée générale de l'O.N.U. déclara le 17 octobre *Journée mondiale de la lutte contre la misère et l'exclusion*, marquant pour le fondateur du Mouvement une pierre blanche : c'était une reconnaissance pour l'œuvre de toute sa vie.

2. Le Mouvement ATD Quart Monde

Dans le chapitre précédent, parmi les faits biographiques, il a été fait mention de la fondation du Mouvement ATD Quart Monde qui peut être considéré comme l'incarnation du projet de Joseph Wresinski. Le présent chapitre, consacré aux particularités de cette organisation, en soulignera les caractéristiques qui sont pertinentes de notre point de vue.

Le Mouvement se veut l'organisation de la défense des droits de l'homme qui vit le jour, avec pour finalité de rendre accessibles à ceux qui vivent dans l'extrême misère tous les droits qui concernent tous les hommes sur les plans économique, politique et social, ainsi que de promouvoir l'éradication de la grande pauvreté. Il se base sur deux options fondamentales, à savoir que la recherche et la mise en œuvre de la solution ne pouvaient être menées à bien qu'avec les personnes concernées et avec leur participation active, et que personne ne peut être exclu du cercle de ceux qui « méritent » d'être aidés, en priorité les plus abandonnés. Malgré le fait que le fondateur soit prêtre consacré de l'Église catholique, l'organisation n'est liée à aucune appartenance religieuse, et de nos jours, elle déploie son activité dans une trentaine de pays.

Les principes de base du Mouvement formulent d'une manière très concise les convictions de Wresinski et de l'organisation qu'il a fondée : la dignité de tout homme, la priorité aux plus défavorisés, le volontariat militant. En voici le premier alinéa:

Tout homme porte en lui une valeur fondamentale inaliénable qui fait la dignité d'homme. Quels que soient son mode de vie ou sa pensée, sa situation sociale ou ses moyens économiques, son origine ethnique ou raciale, tout homme garde intact cette valeur essentielle, qui le situe d'emblée au rang de tous les hommes. Elle donne à chacun le même droit inaliénable d'agir librement pour son propre bien et pour celui des autres.[7]

Pour déployer cette valeur et cette liberté, Wresinski trouve fondamental d'offrir aux plus pauvres une éducation appropriée à leurs aspirations et à leurs besoins particuliers.[8] En affirmant l'importance du savoir, il s'inscrit d'une part dans la tradition de longs siècles de l'Église qui, outre son implication dans les domaines d'ordre religieux, intervenait largement dans l'organisation de la vie publique dont l'éducation. D'autre part, il affirme son appartenance à la tradition non moins forte de l'instruction publique démocratisée par l'école laïque. Il ne doute point que c'est à travers le savoir que les plus pauvres arrivent à conquérir aussi d'autres droits. Mais en insistant sur l'importance de les faire accéder au savoir, il ne cesse de proclamer que « [s]avoir ce que pensent les plus pauvres est l'expertise essentielle. » Ou encore : « *Notre pensée et notre pratique doivent*

être celles où Dieu se retrouve, où Il ne puisse pas renier. Cela nous oblige à tirer notre connaissance des populations les plus rejetées. » [9]

En effet, pour Wresinski, les exclus – qui, comme nous allons le voir un peu plus tard, sont pour lui la parfaite effigie de Dieu – détiennent un savoir unique, fondé sur l'expérience qui joue un rôle primordial dans leur émancipation. Par conséquent, parallèlement à leur accès au savoir, une transmission du savoir se réalise aussi dans la direction opposée. Wresinski reconnaît le savoir des plus pauvres comme différent de celui de la société majoritaire mais non moins valable. On peut être d'accord avec le théologien Étienne Grieu qui considère ce pari comme une « révolution copernicienne » car il renverse la perspective traditionnelle et reconnaît le savoir des plus pauvres comme cohérent et autonome, constituant ainsi l'expression et le ciment de leur identité.[10]

C'est avec le but général d'assurer et d'encourager la continuité de ces passages des savoirs dans les deux directions, motivation constante pour le Mouvement, qu'il crée des espaces où les plus pauvres peuvent s'exprimer :

... des lieux de rencontre de toute sorte, où les familles du Quart Monde, enfants, jeunes, adultes, puissent rassembler leurs idées, approfondir leur pensée, et développer leur créativité en collaboration avec des ressortissants de tous les autres milieux.[11]

Parmi tous ces lieux se distingue l'Université populaire Quart Monde dont la fondation découle de la cohérence interne du Mouvement et qui, en même temps, a été inspirée par certaines conditions socio-politiques contemporaines.[12] Elle émerge de l'institution de l'université populaire, créée en 1889 avec l'objectif de contribuer à l'émancipation sociale des adultes, surtout à celle des ouvriers industriels par le partage du savoir. Toutefois, l'Université populaire Quart Monde s'en distingue par plusieurs caractéristiques dont les plus importantes se sont clairement révélées lors des séances de travail entre Wresinski et les volontaires en octobre 1972.[13] Elle se construit sur un dialogue établi préalablement entre les deux parties et sur le refus impératif de toute sélection. Elle se veut une plate-forme accessible pour tous, une scène privilégiée pour les adultes les plus défavorisés. Les rencontres organisées prennent ancrage dans des faits, abordables pour tous, et c'est à partir d'eux qu'un passage est possible vers les idées qui les sous-tendent. Les rencontres nécessitent de la confiance qui ne se crée que sur la base de la relation interpersonnelle. C'est uniquement à partir de ces composantes que se forme la réciprocité, considérée comme fondamentale par Wresinski pour la construction d'une société juste et sans exclusion avec le but d'un échange où chacun avance grâce aux autres.

La responsabilité morale et politique et la rigueur scientifique obligent l'Université à se tourner vers le Quart Monde, non pas pour enseigner, d'abord, mais pour dialoguer et apprendre. Et quand nous disons l'Université, nous entendons l'Université avec toutes ses institutions et ramifications ; nous entendons aussi l'Université avec tous les citoyens qui, d'une façon ou d'une autre, détiennent une parcelle du savoir commun. Le temps est à la réciprocité du savoir, c'est-à-dire à la réciprocité entre tous ceux qui savent et ceux qui sont exclus. Et cette réciprocité est une exigence concrète et dure ; il ne s'agit pas de prêter une oreille bienveillante, de pratiquer un semblant d'écoute, en guise de thérapie psychologique. Il s'agit de demander à une population au pied de l'échelle sociale de nous livrer sa pensée et ce qu'elle connaît ; de lui demander de nous prendre au sérieux et de nous faire confiance.[14]

Dans le cadre des Universités populaires, des rencontres de genres très divers sont offertes: des conférences publiques, des débats, ainsi qu'un service d'information censé accueillir les intéressés. Les acteurs des débats sont les pauvres, un expert du sujet choisi et les représentants des volontaires. Certes, la plupart des rencontres traitent des sujets étroitement liés aux soucis quotidiens du Quart Monde (l'école, la politique, l'argent, la responsabilité etc.), toutefois, l'enjeu de

ces rencontres n'est pas simplement que les participants prennent position par rapport à tel ou tel sujet concernant la pauvreté mais beaucoup plus la mise en valeur de l'optique propre et de la réflexion particulière des personnes vivant dans la misère.[15] Les interactions aboutissent à la construction d'un nouveau type de savoir créé ensemble. Les objectifs principaux de l'Université populaire se déchiffrent effectivement à partir des pratiques qu'y met en œuvre le Mouvement : entamer un dialogue social, encourager et développer la prise de parole personnelle et publique, stimuler l'apprentissage et, finalement, déclencher des changements sociaux.

La priorité de la *praxis*, observée ci-dessus, est valable pour toute l'œuvre de Wresinski. Le véritable rassemblement de tous autour d'un projet commun est né « d'une vie partagée » dont le contenu et les acteurs seront présentés dans le chapitre suivant.

3. Comment s'unir autour des plus pauvres?

Le Mouvement peut donc être considéré comme l'incarnation de la vision de Wresinski. Il se crée avec le but de construire une société sans exclusion. Conformément à sa lecture radicale de l'Évangile, pour Wresinski, cela présuppose nécessairement le choix libre d'un engagement personnel des uns à la communauté de destin avec d'autres. L'identité du Mouvement repose sur ces champs de recherche étroitement liés les uns aux autres, les séparer peut donc paraître artificiel. Pourtant, nous tenterons d'en examiner les deux acteurs fondamentaux dans deux sous-chapitres consécutifs, à savoir les plus pauvres exclus de la société d'abord et, ensuite, ceux qui prennent le défi de s'engager auprès de ces premiers pour les y réintégrer : les volontaires.

3.1. L'unité des plus pauvres : ils ont une identité collective

Pour pouvoir considérer le plus pauvre comme sujet, c'est-à-dire comme quelqu'un qui est capable de participer à la vie de la société et de prendre des décisions responsables, il faut le définir par une identité exprimant *qui il est*. Or, s'agissant d'une personne vivant dans l'extrême pauvreté, ceux qui cherchent à définir cette identité, sont conduits traditionnellement à caractériser sa condition par tout ce *qu'il n'est pas* : par ses privations multiples dont les plus importantes sont d'être privé de famille, de travail, de citoyenneté, d'histoire et de spiritualité.[16] D'autre part, les plus pauvres souffrent des préjugés qui les stigmatisent comme « cas sociaux », « incapables de s'intégrer » ou « malades » - et ce qui s'ensuit : comme des « problèmes » isolés. Or, un point fondamental de l'anthropologie de Wresinski sera ce qu'il découvre dès son arrivée au camp : les pauvres *ont* une identité collective.[17]

[À Noisy-le-Grand] dès les premiers contacts avec la population, la pensée m'est venue d'avoir affaire à un peuple. (...) Je me disais : c'est un peuple, le peuple de la misère. [18]

Il voit donc les pauvres comme un « peuple », qui se définit non pas simplement par un manque de relations ou un déficit dans son accès aux droits économiques, sociaux et culturels, mais aussi par son appartenance à une entité dotée d'une détermination, par un héritage historique certain et par un projet de s'en sortir ensemble.[19] Dans la lignée d'Edward Burnett Taylor qui, à la fin du XIX^{ème} siècle, a révolutionné l'anthropologie culturelle en Europe, cette vision de Joseph Wresinski a pour logique de voir dans les pauvres un *peuple* à part entière et qui fait éclater nos schémas de pensée habituels. Si nous voulons en parler de manière appropriée, il faut entrer d'expérience dans son refus de la misère et sa lutte contre l'exclusion ; cette expérience nous mènera à oublier le langage et les mots qui ne rejoignent pas la réalité, qui en restent à l'apparence d'une langue identique mais sans rejoindre véritablement les exclus. Nous allons parcourir ainsi mentalement un chemin de solidarité pour percevoir les principes directeurs des attitudes des exclus, qui semblent certes étrangers mais sont pourtant très cohérents car ils se nourrissent de toute une sagesse de vie qui vaut la peine d'être connue.

Selon Wresinski, cette identité collective d'un peuple servira de base pour conquérir l'émancipation

socio-économique et spirituelle des familles vivant dans l'extrême pauvreté. L'accent mis sur l'identité collective des pauvres apparaît encore dans le fait qu'à travers un vocabulaire où les plus pauvres sont dénommés par de nombreux vocables, deux termes émergent surtout : la *famille* et le *Quart Monde*. Le terme *Quart Monde* est très parlant, faisant référence en même temps au *Quart État* de l'histoire de France et au *Tiers Monde* des temps modernes.[20] Mais au-delà de ces deux connotations, il veut surtout exprimer l'appartenance des personnes démunies à un regroupement social : à un peuple. En ce qui concerne l'importance du deuxième terme, celui de la famille – et celle de la réalité qu'il comprend –, Wresinski affirme :

L'expression les familles est entrée dans le vocabulaire du volontariat comme signifiant toute la population sous-prolétarienne. Ce fut même le premier terme d'un langage que nous allions abondamment développer.[21]

Par le terme « famille » il entend « *les plus pauvres, le sous-prolétariat et le Mouvement confondus* », [22] en les identifiant en même temps à la Sainte Famille persécutée, en fuite.[23] Ce terme bénéficie donc d'un statut privilégié, il est une notion décisive, un axe central dans la pensée du Mouvement car Wresinski insiste – même si sur ce point, il n'est pas suivi par les autorités – sur l'idée que pour l'homme démuné, privé de tout, la famille signifie le dernier refuge : le seul endroit où il est accepté, reconnu. La famille est l'ultime terrain de sa liberté, malgré les conflits destructeurs quotidiens, la seule chance pour qu'il puisse vivre sa dignité humaine.

En partageant sa vie avec eux, Wresinski peut affirmer par expérience que, lorsque les gens de la misère souffrent de l'indifférence que leur inflige le reste de la société, ils perdent la notion de confiance, et il s'éveille en eux un terrible sentiment de culpabilité. Celui-ci entache toutes leurs réactions aux mesures que la société prend à leur encontre et qu'ils ressentent comme autant d'intrusions. Cette exclusion universelle a un effet dévastateur sur les deux parties : bien sûr les victimes sont blessées par la souffrance qui leur est infligée, mais ces blessures marquent en effet la société elle-même. Car les droits universels de l'homme, qui sont en principe d'application pour tous, sont déformés en un privilège pour quelques-uns, ce qui les dénature même si ces droits bénéficient à un grand nombre et ceux qui en sont exclus sont peu nombreux. Pour qu'ils retrouvent leur validité universelle (si tant est qu'ils ne l'aient jamais atteinte), il faut d'abord les appliquer en faveur de ceux qui en sont les plus exclus. De cette façon, on peut considérer comme un droit naturel des plus pauvres d'être au centre des projets de civilisation et d'entraide qui se veulent universels.[24] Il faut noter que cette exigence d'universalité est valable même pour le langage utilisé par Wresinski, exempt de toute terminologie ecclésiastique, de locutions bibliques ou pieuses. Son style est beaucoup plus celui d'un militant des droits de l'homme que celui d'un prêtre catholique. Étant persuadé qu'aucun partage n'est possible sans une transparence des termes, il sollicite avec insistance la formation d'un langage commun dont les éléments correspondent aux mêmes réalités pour les deux parties, et quand il parle du « *vocabulaire du volontariat* », il convient de le comprendre au sens propre du terme.[25]

Wresinski affirme que pour arracher les plus démunis de leur exclusion et pour les réintégrer à la société, il faut les aider à devenir des acteurs de leur vie, des participants de la vie sociale, et des partenaires ayant des droits égaux dans le dialogue socio-politique. Pour donner forme à cette mentalité, le Mouvement ATD Quart Monde est une graine qui joue un rôle de levain grâce au *corps volontarial* qui anime cette organisation.

3.2. Le jusqu'au-boutisme de l'engagement : le pluralisme du corps volontarial

Comme nous l'avons vu plus haut, les volontaires se composent d'hommes et de femmes venant des horizons religieux ou idéologiques les plus divers qui mettent librement à l'arrière-plan la sécurité de vie dont ils bénéficiaient jusqu'alors et s'engagent pour une longue durée ; leur façon de penser et d'agir ensemble assure au Mouvement son ouverture et son dynamisme. Par la manière dont ils assument avec les plus pauvres une communauté de destin, les volontaires souhaitent esquisser un modèle de société où le plus important est l'Autre avec qui on s'engage à partager.

Leur rôle est celui du catalyseur et, pour accomplir cette mission, ils ne doivent être ni catholiques, ni chrétiens, ni même croyants. La seule exigence est que chaque volontaire aille jusqu'au bout sur le chemin de sa propre conviction et que ce soit un chemin qui reconnaisse d'une part le droit de l'homme le plus démuné d'être au cœur de la communauté humaine indépendamment de toute religion ou idéologie, d'autre part le droit de chacun de s'unir avec les autres.

Dans le Mouvement, nous ne sommes pas experts en œcuménisme. Nous essayons de vivre l'unité au jour le jour, non pas dans le contenu de la foi, mais dans la sincérité, dans le jusqu'au-boutisme de l'engagement de chacun aux plus pauvres. L'unité est acquise d'avance, elle est là où sont les familles les plus démunies. En mettant le cap sur elles, nous sommes sûrs de nous trouver unis et tous à égalité.[\[26\]](#)

Ainsi, l'unité des volontaires se révèle dans l'engagement inconditionnel auprès des plus pauvres, dans le choix libre d'une communauté de destin avec ceux qui sont traités par l'État providence et par ses citoyens comme des « incapables », donc inutiles. Cependant, cette unité n'exclue point le pluralisme, tout au contraire : le corps du volontariat se soude justement par l'épanouissement de ce pluralisme. Le fondateur, lui-même prêtre catholique, souligne le caractère *interconfessionnel* (et d'ailleurs *interpolitique*) - et non pas *aconfessionnel* (ou *apolitique*)[\[27\]](#) de son Mouvement. La citation suivante éclaire cette différence:

... la signification de l'interconfessionnalité comprend deux éléments indissociables : le droit à la religion et le dialogue avec les autres. ATD Quart Monde a été voulu par le Père Joseph comme un Mouvement où les personnes de religions différentes puissent s'estimer et progresser ensemble. Non seulement dans une coexistence pacifique mais encore dans le désir et le bonheur de voir l'autre devenir plus profondément humain.[\[28\]](#)

Quant au désir de l'unité des tous les humains, il est inscrit au cœur de l'Évangile.[\[29\]](#) C'est dans cet esprit que, tout au début des années 1960, des camps œcuméniques ont été organisés à Noisy dans la conviction que la lutte contre la misère pourrait constituer le premier pas vers l'unification des Églises.[\[30\]](#) Mais Wresinski va plus loin : la volonté de supprimer la misère doit nécessairement surmonter les cadres de l'Église. Il veut un Mouvement qui intègre tous, ne laisse personne à la dérive et ne limite pas le cercle des volontaires potentiels. C'est dans ce sens, en élargissant l'idée de l'unité pour toute la société que se sont formés les termes « interconvictionnel » et « pluriconvictionnel » par lesquels les volontaires de nos jours apostrophent souvent le Mouvement, et qui élargissent la nature de l'organisme au-delà de tout aspect religieux. Cette richesse, née de la pluriconvictionnalité, rend possible leur mission essentielle qui est d'entrer avec les exclus de la société dans une communauté de destin. C'est par cet engagement sans condition qu'ils deviendront pour les familles tout à la fois « *une valorisation, une référence et un tuteur* ». [\[31\]](#) Décider de manière libre et inconditionnelle de se ranger du côté des familles révèle le sens et la valeur de la condition de vie des moins privilégiés ; accepter leur capacité d'initiative et leur liberté de choix revalorise leur savoir fondé en expérience. Les volontaires donnent aux familles un exemple par leur travail et par leur vie en général en ce qui concerne les valeurs. Et tandis qu'ils reconnaissent aux familles le rôle de l'initiative, ils mettent en valeur en même temps leur exigence de se savoir membre à part entière d'une société solidaire, ainsi que leur attente d'être soutenus sur le chemin

qui mène à leur émancipation sociale.

4. La source inspiratrice de l'œuvre de Wresinski

Comme nous l'avons présenté plus haut, le Mouvement ATD Quart Monde se caractérise par une nette ouverture et un grand dynamisme, qui sont dus à l'exigence personnellement adressée à chaque volontaire d'aller jusqu'au bout de ses convictions. Mais aux yeux de Wresinski, leurs engagements – certes, résultant de convictions variées – sont finalement les manifestations les plus authentiques possibles du christianisme – dans le sens à la fois particulier et universel du terme que Wresinski lui attribue, d'après l'enseignement des versets 31-46 du chapitre 25 de l'Évangile selon Matthieu.[\[32\]](#) En effet, pour comprendre l'enjeu de motivation de Wresinski en profondeur, on ne peut pas laisser de côté son anthropologie, ancrée dans sa foi catholique, et plus particulièrement dans sa façon d'interpréter l'Évangile. Il n'explicite ces fondements de sa pensée qu'à de rares occasions (surtout dans des contextes chrétiens), ce qui ne fait qu'augmenter la valeur de ses propos.

Nous sommes appelés à nous y [dans le Mouvement] respecter mutuellement, sur le plan de nos idéaux, de nos croyances, de notre foi et de nos engagements. (...) Aux yeux des chrétiens qui sont engagés dans son combat, il n'y a pas seulement un lien symbolique entre le sous-prolétariat et l'Évangile. Pour eux, les sous-prolétaires vivent, parlent, agissent dans l'écriture, ils les y rencontrent à chaque page.[\[33\]](#)

Au centre de son anthropologie, Wresinski situe donc le sous-prolétaire, l'homme de la misère qui, comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, avec ses compagnons d'épreuve, constitue un peuple ayant une identité collective. Pour Wresinski, il est la parfaite effigie de Dieu malgré le dénuement qui le caractérise à de multiples points de vue – ou plutôt : précisément à cause du fait qu'il n'a pour seul refuge que la misère. En d'autres termes, paradoxalement, c'est cette privation multiple – étant en même temps la cause et la conséquence de l'exclusion – qui permet de voir se révéler dans le pauvre en toute pureté l'essentiel de l'être humain, sans que ne vienne s'y ajouter aucun artifice, et il devient ainsi le porteur authentique de l'humanité universelle.[\[34\]](#)

Cette intuition se nourrit de la doctrine selon laquelle le Messie a voulu assumer une communauté de destin surtout avec les exclus de tous les temps et que, par sa crucifixion, il a voulu nouer une nouvelle alliance justement en tant que « Serviteur souffrant » de Dieu. Même si les accusations contemporaines – d'après lesquelles les premiers chrétiens sont uniquement des pauvres, des femmes, des enfants ou des esclaves – s'avèrent infondées, les sources de ces temps-là prouvent que Jésus s'est fait entourer justement de ces populations. Ceux qui le suivent sont les exclus de leur communauté : des lépreux, des personnes possédées par des démons, des prostituées, des adultères, des gens prisonniers de différentes dépendances. Pour Wresinski, ce sont justement eux qui sont les premiers destinataires de l'Évangile, et ce sont toujours eux qui seront les premiers dans le Royaume de Dieu. Selon sa lecture de la Bible, c'est parmi eux que Jésus a vécu, c'est avec eux qu'il a assumé une communauté de destin, et il a attiré les mêmes regards réprobateurs sur lui-même, voire il a scandalisé « les hommes de bien », tout comme les familles vivant dans la misère. Qui plus est, il n'était pas seulement *semblable* aux rejetés, il *en était un lui-même*, devenant *le rejeté par excellence*. Toute cette vision s'enracine dans la considération christologique selon laquelle les pauvres sont dans le Fils, c'est-à-dire dans le Christ, autrement dit, ils sont d'une manière toute spéciale les fils de Dieu. Dieu se révèle dans l'état de manque comme Celui qui par l'Incarnation s'est fait affamé, assoiffé, prisonnier, nouveau-venu pour rejoindre jusqu'à l'homme le plus déshérité.[\[35\]](#) Cet enseignement de Jésus, que nous avons cité plus haut, est devenu un principe très important du christianisme, et pour Wresinski, la pierre d'angle de sa vie et de sa pensée.

La même lecture radicale de l'Évangile guide ses propos lorsqu'il parle de l'Eucharistie, de la famille ou de la responsabilité des prêtres.[\[36\]](#) Pour l'illustrer, nous citons la manière dont le fondateur du

Mouvement paraphrase la mission que Jésus confie à ces apôtres (« *Allez donc auprès des hommes de toutes les nations et faites d'eux mes disciples, baptisez-les au nom de Père, du Fils et du Saint-Esprit* », Mt 28, 19):

Allez baptiser ceux qui sont au fond des ruelles, ceux qui n'ont pas été invités au repas, à cause de leur situation et de leur vie misérables qui en font des hommes humiliés. Allez voir les chômeurs de longue durée, ceux dont les pères, déjà, n'avaient pas de travail reconnu et honoré; allez voir les enfants mal scolarisés, les mères sans le moindre argent, les familles logées dans les cités délabrées et mal famées.[\[37\]](#)

La responsabilité urgente de supprimer la misère pour le Père Joseph découle donc précisément du regard porté sur le plus pauvre en tant que l'effigie de Dieu et de la considération selon laquelle, par son Incarnation, le Christ a pris sur lui la misère avec toute son horreur.

Conclusion

S'unir autour du plus pauvre, sans théorie ni idéologie, dans la recherche d'une réponse universelle - voilà le défi de Joseph Wresinski et du Mouvement ATD Quart Monde. D'aucuns le qualifieront de rêve utopique, sentimental ou volontariste. Pourtant, comme nous l'avons vu, ce projet hors norme est profondément inspiré par la réalité. D'une part, par l'exigence primordiale d'accorder les droits de l'homme à tous ceux qui en sont privés, et, par voie de conséquence, supprimer la misère, et de l'autre, par la vocation chrétienne la plus universelle selon Wresinski : reconnaître le visage du Christ dans celui du plus misérable. Cette vision double s'incarne dans le Mouvement ATD Quart Monde qui sert de modèle pour un changement de regard, qui est en même temps aussi un changement de système de référence pour la réflexion. Au centre de ce regard et de cette réflexion se trouve alors l'homme défiguré par la misère et pourtant porteur authentique de l'humanité universelle car c'est en lui que se lient indivisiblement les droits de l'homme et la filiation divine toute particulière des plus pauvres.

Bibliographie

- BEGASSE de DHAEM, A. : *Théologie de filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*. Paris : Cerf, 2011.
- BOURDIEU, P. : *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.
- DACOS-BURGUES, M.-H. : *Agir avec Joseph Wresinski. L'engagement républicain du fondateur du Mouvement ATD Quart Monde*. Lyon : Chronique Sociale, 2008.
- DEFRAIGNE TARDIEU, G. : *L'Université populaire Quart Monde. La construction du savoir émancipatoire*. Paris : Éditions Presses universitaires de Paris Ouest, 2012.
- GRIEU, É. : *Refuser la misère, le Père Joseph Wresinski et ATD Quart Monde*. In : *Transversalités*, N° 111, 2009. juillet-septembre, pp. 91-103.
- La Bible, Pierrefitte, Société biblique française. 1982.
- LECLERC, M. : *L'anthropologie du Père Joseph Wresinski: entre Philosophie et Théologie*. In : *Colloque international Joseph Wresinski. Acteur et prophète du peuple des pauvres*. Paris : Éditions Quart Monde, 2004. pp. 43-54.
- MONFILS, T. : *Le Père Joseph Wresinski fondateur d'ATD Quart Monde*. Bruxelles : Culture et Vérité, 1994.
- WRESINSKI, J. : *Culture et grande pauvreté*. In : *Revue d'éthique et de théologie morale*. N°235, 2005. pp. 9-26.
- WRESINSKI, J. : *Écrits et paroles aux volontaires*. Paris : Éditions Quart Monde, 1992.
- WRESINSKI, J. : *Le Quart Monde. Un peuple en marche*. In : *Igloos*, N° 122, Pierrelaye, 1981. pp. 3-4.
- WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. Paris : Éditions du Cerf - Éditions Quart Monde, 2011.
- WRESINSKI, J. : *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*. Paris : Éditions du Cerf, 2005.

Notes

[1] Son texte intégral est le suivant: « Le 17 octobre 1987 des défenseurs des droits de l'homme et du citoyen de tout pays se sont rassemblés sur ce Parvis. Ils ont rendu hommage aux victimes de la faim, de l'ignorance et de la violence. Ils ont affirmé leur conviction que la misère n'est pas fatale. Ils ont proclamé leur solidarité avec ceux qui luttent à travers le monde pour la détruire. Là, où des hommes sont condamnés à vivre dans la misère, les droits de l'homme sont violés. S'unir pour les faire respecter est un devoir sacré. »

[2] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*, Paris : Édition du Cerf - Éditions Quart Monde, 2011. pp. 184-185.

[3] DACOS-BURGUES, M.-H. : *Agir avec Joseph Wresinski. L'engagement républicain du fondateur du Mouvement ATD Quart Monde*. Lyon : Chroniques sociales, 2008. p. 27.

[4] Cf. le 1^{er} article de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

[5] De ces initiatives naîtra le Forum permanent sur l'extrême pauvreté dans le monde. Le volontariat évolue aux niveaux de l'effectif et du contenu de l'engagement. Le Mouvement organise des Assises chaque année, les alliés s'y impliquent de plus en plus nombreux, aussi le travail effectué auprès des familles devient-il de plus en plus complexe. Au cours des années 1970, le Mouvement arrive dans les pays du Sud, d'abord en Amérique de Sud, puis en Asie, enfin en Afrique.

[6] Il est adopté à l'unanimité par le Conseil et s'avère un pas historique dans la lutte contre la misère : il servira de base pour le premier projet global d'action politique dans ce domaine.

[7] WRESINSKI, J. : *Le Quart Monde. Un peuple en marche*. In : *Igloos*, N° 122, Pierrelaye, 1981, pp. 3-4.

[8] Pour favoriser l'accès au savoir de différentes générations des plus pauvres, il crée des pré-écoles, des pivots culturels, des cours d'alphabétisation, des clubs de lecture et d'écriture et des clubs du savoir. Il organise des bibliothèques de rue et des bibliobus dans les bidonvilles.

[9] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*, *Op. cit.*, pp. 253-254.

[10] GRIEU, É. : *Refuser la misère, le Père Joseph Wresinski et ATD Quart Monde*. In : *Transversalités*, N°111, 2009. juillet-septembre, pp. 91-103.

[11] WRESINSKI, J. : *Culture et grande pauvreté*. In : *Revue d'éthique et de théologie morale*. N° 235, 2005. p. 10.

[12] Il s'agit surtout des révoltes de la jeunesse étudiante parisienne de 1968 et de leur projet d'établir une université alternative plus authentique que l'université institutionnelle basée sur l'autorité et sur la hiérarchie.

[13] Cité par DEFRAIGNE-TARDIEU, G. : *L'Université populaire Quart Monde. La construction du savoir émancipatoire*. Paris : Éditions Presses Universitaires de Paris Ouest, 2012. pp. 246-249.

[14] http://www.joseph-wresinski.org/IMG/pdf/Echec_a_la_misere.pdf, p. 26. (consulté le 11 janvier 2015)

[15] DEFRAIGNE TARDIEU, G. : *L'Université populaire Quart Monde. La construction du savoir émancipatoire*. *Op. cit.*

[16] WRESINSKI, J. : *Culture et grande pauvreté*. In : *Revue d'éthique et de théologie morale*. No. 235. *Op. cit.*, pp. 9-26.

[17] MONFILS, T. : *Le Père Joseph Wresinski fondateur d'ATD Quart Monde*. Bruxelles : Culture et Vérité, 1994.

[18] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, pp. 177-178.

[19] WRESINSKI, J. : *Culture et grande pauvreté*. In : *Revue d'éthique et de théologie morale*. N° 235. *Op. cit.*, pp. 9-26.

[20] MONFILS, T. : *Le Père Joseph Wresinski fondateur d'ATD Quart Monde*. *Op. cit.*

[21] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, p. 209.

[22] *Ibid.*, p. 209.

[23] *Ibid.*, p. 120.

[24] Cf. DACOS-BURGUES, M.-H. : *Agir avec Joseph Wresinski. L'engagement républicain du fondateur du Mouvement ATD Quart Monde*. *Op. cit.*, LECLERC, M. : *L'anthropologie du Père Joseph*

Wresinski: *entre Philosophie et Théologie*. In : *Colloque international Joseph Wresinski. Acteur et prophète du peuple des pauvres*. Paris : Éditions Quart Monde, 2004. pp. 43-54.

[25] Cf. notre note n° 20

[26] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, p. 200.

[27] *Ibid.*, p. 30.

[28] MONFILS, T. : *Le Père Joseph Wresinski fondateur d'ATD Quart Monde*. *Op. cit.*, p. 70.

[29] cf. Jn. 17, 21-23.

[30] cf. Igloos N° 8, 1962, numéro dédié au Volontariat.

[31] WRESINSKI, J. : *Écrits et paroles aux volontaires*, Paris, Éditions Quart Monde, 1992. p. 377.

[32] Nous n'en citons ici que l'idée centrale : « Venez, vous qui êtes bénis par mon Père, et recevez le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la création du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez accueilli chez vous; j'étais nu et vous m'avez habillé; j'étais malade et vous avez pris soin de moi; j'étais en prison et vous êtes venus me voir. »

[33] Igloos, N° 87-88, pp. 11-12.

[34] LECLERC, M. : *L'anthropologie du Père Joseph Wresinski: entre Philosophie et Théologie*. In : *Colloque international Joseph Wresinski. Acteur et prophète du peuple des pauvres*. *Op. cit.*, et MONFILS, T. : *Le Père Joseph Wresinski fondateur d'ATD Quart Monde*. *Op. cit.*

[35] BEGASSE DE DHAEM, A. : *Théologie de filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*. Paris : Cerf, 2011.

[36] « Jésus dit : *Faites-le en mémoire de moi. Chaque fois que vous célébrez l'Eucharistie, je serai là, dans ma misère. C'est de mon corps broyé, jeté dehors, dont vous serez les serviteurs. Vous célébrerez le mystère de la misère.*» (WRESINSKI, J. : *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*. Paris : Éditions du Cerf, 2005. p. 127.); «*la famille des pauvres [est] toujours semblable à la Famille en fuite, avec son enfant menacé.*» (WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, p. 120.); « *En vérité, peut-être notre souffrance de prêtre, notre inquiétude est-elle qu'au terme de notre vie, le Seigneur puisse dire : "J'étais en ceux-là, j'étais dans ce taudis, dans cette cité d'urgence. Cette famille paralysée d'angoisse, ces enfants privés d'instruction, c'était moi. Tu es passé près de moi, et tu ne m'as pas reconnu, tu ne t'es pas attardé."*» (WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, p. 81.)

[37] WRESINSKI, J. : *Les pauvres sont l'Église*. *Op. cit.*, p. 53.

Kiss Gabriella

Université de Szeged, École doctorale des sciences de l'éducation

6722 Szeged, Egyetem u. 2.

kkissg@yahoo.fr

ČIKEL, M.: Sich selbst und den anderen aus einer asymmetrischen Position verstehen – Die Kunst der Unterscheidung. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 4.

Sich selbst und den Anderen zu kennen setzt immer eine asymmetrische Position voraus. Die Person ist darauf gestellt, diese Leistung aus einer Position durchzuführen, die keine klare Orientierung ermöglicht und unsere derzeitigen Dispositionen beträchtlich übersteigt. Dem Menschen wird schließlich immer so viel gezeigt, damit er weiß und sieht, aber nicht so klar, damit er auch versteht. Die Art und Weise, in welcher eine Person mit sich selbst, mit dem Zorn, der Frustration, den Leidenschaften, der Sprache umgeht, vermittelt Informationen über individuelle Regungen der Seele, über Bewältigungsmechanismen. Man kann sie für eine gewisse Hilfestellung der Sprache selbst halten. Aber das Verständnis dieser Hilfestellung und des Ratschlags nur im Verhältnis zu sich selbst wäre zu eng. Wir wollen oder bekommen oft Ratschläge, die andere betreffen, aber wir müssen sie „aus sich selbst“ lösen. Und gerade aus sich selbst sollen wir fragen und sprechen. Im Augenblick, wenn diese Tiefe des Sprechens und Hörens erreicht wird, eröffnet sich die Möglichkeit, mit sich selbst und mit dem Anderen zu sein. Es ist jedoch zugleich ein Augenblick des Kampfes, der sich am Hintergrund des Gehörten konstituiert, das am Anfang oft als etwas Unverständliches erscheint oder das durch Vorstellungen und Schmerzen gestört wird. Die Antwort auf diesen Kampf ist die Kunst der Unterscheidung.

Schlüsselwörter: asymmetrischen Position, die Unterscheidung, Kampf

Ausgangspunkt: asymmetrische Position

Unter der asymmetrischen Position verstehe ich die Position, die ein Missverhältnis zwischen zwei oder mehreren gleichen Teilen darstellt oder einen großen Teil des Unterschieds zwischen zwei Seiten erklärt. Diese Unterschiede können oft als unüberwindbar und so kompliziert erscheinen, dass sie den Raum für Resignation und Verzicht auf jegliche Bemühung öffnen, etwas aus dieser asymmetrischen Position zu erkennen oder zu handeln. Diese Unterschiede können in verschiedenen Situationen im Leben, in der Kommunikation, in den Beziehungen, bei der Erkenntnis, in der beratungstherapeutischen Intervention erscheinen. Die Asymmetrie in den Geisteswissenschaften kann am besten durch *Temporalität* näher gebracht werden. Das heißt, am Hintergrund der Zeitlichkeit zeigt sich, dass viele Varianten des Handelns oder des Denkens in der Reihenfolge vorgenommen werden müssen, deren innerer Sinn auf die gegebene Situation adäquat reagiert, damit sie zu einer Lösung führen. Aber gerade die Frage des Sinns einer konkreten Variante des Handelns oder des Denkens ist oft unklar. Wie Viktor Frankl sagte, dort, wo es zur Frage des Sinns kommt, muss mit Handeln geantwortet werden. Ein gewisses inneres Handeln ist die Fähigkeit des Menschen – nach dem Erlangen des Sinns – vor die Kierkegaardsche Wahl Entweder – Oder^[1] zu kommen, wodurch sich der Mensch aus einem erschöpfenden Kreislauf, einer tödlichen Starre, einer neurotischen Besserwisserei oder einer nicht pathologischen Dissoziation befreit. Diesem Handeln entspricht die Kunst der Unterscheidung, die im Kampf geschieht, was eine Frage ist, die mit der Frage der Freiheit und des Leidens oder mit der Annahme des Glaubens eng verbunden ist, dass die asymmetrische Position Sinn hat, dass unsere Sehnsucht zu verstehen die eigentliche Hilfeleistung ist, die einen Sinn voraussetzt. Die asymmetrische Position wird auch durch den Spruch „Erkenne dich selbst“ dargestellt. Ich soll mich selbst erkennen, aber ich bin mir nicht sicher, wer oder was ich bin, wenn ich mir eine solche Frage stelle. Das „Erkenne-Dich-Selbst“ ruft einen Kampf hervor, der eine notwendige Bedingung für die Kunst der Unterscheidung ist, also innerlich „zu handeln“. Die Frage „Erkenne dich selbst“ ist also eine praktische Frage.

Theoretischer Rahmen

Françoise Bonardel eröffnet in der *Einführung Gegenwärtige therapeutische Sorge: Weg zur Heilung oder Krankheit des Jahrhunderts?*^[2] die Problematik durch den Essay *Du musst dein Leben ändern*. Peter Sloterdijk schreibt darin über die Moderne: „*Es ist ein Zeitraum, in dem die Menschen, die einen Ruf nach Veränderung erhören wollen, nicht wissen, wo sie anfangen sollen: bei der Welt, bei sich selbst oder bei beiden gleichzeitig*“. ^[3] Bonardel fügt treffend hinzu, dass dies ein ganz guter Grund dafür ist, damit der Mensch nie anfängt oder damit er sich immer von sich selbst zur Welt und wieder zurück bewegt, in einer Bewegung, die sowohl erschöpfend als auch sinnlos ist.^[4] Welche Natur hat der Spruch: „Erkenne dich selbst“? Geht es nicht um einen erschöpfenden Hinweis, in dem ein Erstarren droht? Einer der Aspekte, die ein breites Spektrum von Bedingungen erklären, an deren Hintergrund der Mensch mit der Größe der Botschaft „Erkenne dich selbst“ kämpft, ist die Sehnsucht. In der Erfahrung mit der Sehnsucht nach Verständnis, sei es Verständnis von sich selbst oder Verständnis des Anderen, die im Menschen auftaucht, liegt der Anfang und der mögliche Fall. Die Verfolgung der eigentlichen Sehnsucht oder der Botschaft ermöglicht uns nicht eine klare Orientierung und übersteigt beträchtlich unsere gegenwärtigen Dispositionen, also wir führen diese Leistung aus einer asymmetrischen Position durch. Diese Position wird direkt proportional größer zu Bedingungen, die sich der Mensch auferlegt. Auf der einen Seite sehnt sich nämlich der Mensch danach, verstanden zu werden oder zu verstehen, aber auf der anderen Seite ist der Mensch nicht darauf vorbereitet, was er erfährt und welches Menschenbild daraus entsteht. Oft werden also bei der Erkenntnis von sich selbst oder des Anderen die eigentlichen Feststellungen, Neigungen zum Hindernis, die aus der asymmetrischen Position als unüberwindbar oder als die asymmetrische Position vergrößernd wahrgenommen werden, bis sie den Raum für Erscheinungen wie Angst, Schmerz öffnen, in deren Folge sich die Resignation und der Verzicht auf die Bestrebung zu erkennen auftauchen. Das endet oft im Erstarren, im Schmerz auf der Ebene der Regungen der menschlichen Seele. Ein Beispiel davon kann die Angst sein. Das Phänomen der Angst verhindert im gegebenen Augenblick die Möglichkeit der Erkenntnis, die im Kampf mit Hilfe der Unterscheidung befreit werden kann. Durch Unterscheidung können wir dazu kommen, dass die von uns empfundene Sehnsucht zu verstehen schon den Sinn voraussetzt. Also die asymmetrische Position und das sich aus ihr ergebende Gefühl der Angst, das unsere Sprache lähmt, den Mut wegnimmt zu fragen, sich aufrichtig zu äußern, können durch eine Rückkehr zu dieser Wirklichkeit überwunden werden, dass sich ein Sinn auch in der Asymmetrie befindet, an dessen Hintergrund man zu einer Wende gelangen kann. Aber auch die eigentliche Annahme dieser Wirklichkeit ist eine Herausforderung, die aus einer asymmetrischen Position durchgeführt werden soll, also einer solchen, wo wir nicht verstehen. Es wird also zur Frage, wie man zu einer inneren Wende gelangen kann, an deren Hintergrund man seine eigene Tiefe erkennen kann, deren Mächtigkeit und Kraft sich anschließend in der Sprache zeigt, durch die uns unsere innere Welt gegeben ist. Im Sinne des hl. Augustinus gilt dann: Es soll so gesprochen werden, solange verstanden wird, was gesagt wird. Im Kontext der Abhandlung von Augustinus über die Zeit bedeutet dies, über die Zeit aus einer Position zu sprechen, wenn wir in die Erörterung über die Zeit wirklich eingetreten sind. Über sich selbst zu sprechen will also auch „in sich selbst treten“, und zwar über die Sprache, durch Hören. Anschließend kann im entstandenen Kampf die Erkenntnis über die Existenz des Sinns genutzt werden, und jede Erörterung, die den Mut, weiter zu suchen, nimmt, muss damit konfrontiert werden, was wir schon verstanden haben. Die Asymmetrie zwischen mir, einem Einsamen, und der Tiefe ist durch Bedingungen und Vorstellungen bedingt, die der Mensch stellt, sei es sich selbst, dem Anderen, der Freiheit. Dieses Vorgehen kann durch den Kommentar des Literaturwissenschaftlers Karlheinz Stierle näher gebracht werden, der über die fundamentale Poetik von Friedrich Hölderlin spricht, deren Zentralproblem die Freiheit wird. Dieser Kampf um Freiheit kann durch eine Unterscheidung näher gebracht werden: „*Wie kann man ohne Verlust der Identität frei sein?*“^[5] die umgekehrte Formulierung „*Wie kann man seine Identität bewahren und dabei seine Freiheit nicht verlieren?*“^[6] Diese Formulierungen deuten den Zugang zur Freiheit an, als ob der Autor sie schon besitzen würde und sie erhalten möchte, oder er stellt ihr bestimmte Bedingungen. Es werden keine Bedingungen gegenüber dem Menschen erhoben,

sondern gegenüber der Freiheit. Dadurch taucht der Mensch wieder in den Entwurf des Denkens ein, das mit der Welt „da draußen“ verbunden ist, welche aus vereinbarten Regeln besteht, die aus der Erkenntnis der Tiefe der menschlichen Seele und des Geistes abgeleitet sind. Es gilt wohl der Satz von Gilbert Keith Chesterton: „*Falls Sie einem Sklaven beibringen, sich mit der Frage der persönlichen Freiheit zu quälen, wird er sich nie befreien.*“^[7] Ich nehme an, dass der Beitrag der philosophischen Botschaft „Erkenne dich selbst“ in dem Kampf besteht, den diese Frage hervorruft, aber im Augenblick der Geburt dieses Kampfes entsteht auch die asymmetrische Position. Die Philosophie kann durch *Eliminierung der Vergrößerung* der asymmetrischen Position behilflich sein, wenn sie sich ihr selbst bewusst ist und wenn sie fähig ist, die Unterscheidung zu lehren.

Wir haben jetzt zwei Fragen:

1. *Kann einige Philosophie unterscheiden zu lernen*^[8]?

Wenn ja, welche Philosophie? Nach meiner Meinung die, die das Leiden enthält. Aber ist es noch Philosophie? Wo legen die Wurzeln dieser Rede? Nach meiner Meinung, im eigentlichem Leiden. Und glatter Kontakt mit dem Leiden sehen wir in der religiösen Rede.

2. *Kann einige Philosophie außer der Eliminierung der Vergrößerung der asymmetrischen Position auch asymmetrische Position bezwingen?*

Wir haben hier zwei Begriffe: „*Eliminierung der Vergrößerung*“ und „*die Bezwingung*“. Für die Eliminierung der Vergrößerung hat die Philosophie Fertigkeiten 1 und 2 – sieh mal das Kapitel Ergebnisse. Aber für die Bezwingung ist es *nötig eben* die Kunst der Unterscheidung^[9], weil Bezwingung der asymmetrischen Position auch asymmetrische Leistung ist. In dieser Position ist keine Philosophie nur der Kampf. Sieh mal das Kapitel Ergebnisse 3.

Relevanz für die Philosophische Praxis

Durch Einführung des Begriffes „Asymmetrie“ in den Diskurs kann man sich zu starken geistigen Regungen nähern, die unter anderen Umständen die Kommunikation mit dem Anderen verhindern. Mit diesem Begriff können wir ein Verhältnis zwischen geistigen Regungen und dem Begriff bilden, in dem diese Regungen sich explizieren, überbrücken und verstanden werden können. Das Gelangen in eine asymmetrische Position ist also kein Zustand, aus dem es keinen Weg zurück gibt, aber wir müssen uns dieser Position bewusst werden. Ein Beispiel (nicht komplexe Rede): Viele Leute sagen im Konflikt: „Du bist...“; „Das ist deiner Problem!“; oder auch eine unterschiedliche Rede mit der richtigen Realien, aber unter Einfluss die Emotionen. Ein Beispiel (die komplexe Rede): „Das ist nicht nur ein Problem von uns beiden, das ist ein Problem der Asymmetrie^[10] zwischen uns beiden. Wir verstehen uns deshalb nicht, denn (Zusammenfassung von beiden Behauptungen). Wie willst du, dass wir es lösen, wie willst du mich verstehen, wenn (Erklärung von Gefühlen, Positionen).“ Mit der Erklärung von Prinzipien, die am Hintergrund der Problematik der asymmetrischen Position zirkulieren, kann man zu einem besseren Verständnis von Schwierigkeiten und Grenzen gelangen, vor denen wir stehen, mündend in ein verantwortungsbewusstes Handeln, wobei ich vom folgenden Verständnis der Verantwortung ausgehe: „*Wissen, wie es war, in Wahrheit vor sich selbst.*“^[11]

Ergebnisse

Meine Hypothese: Die richtige Unterscheidung entsteht in der Reihenfolge Nummer drei:

1. Geltendmachung der Vernunft und der logischen Regeln

(Zum Beispiel nur das logische Denken, aber hier ist sehr großer Bereich für die Reduktion.)

2. Geltendmachung der Vernunft und der logischen Regeln und von etwas Innerem

(Zum Beispiel Logotherapie, was die Synthese Logos + Psychotherapie ist, oder die philosophische Beratung.)

3. Geltendmachung dieses „Inneren“, in Übereinstimmung mit dem wir die Vernunft und logische Regeln gebrauchen.^[12]

(Das ist der inneren Kampf des Menschen, der die Idee des Recht liebt, zum Beispiel der Christenglaube, der Gottesglaube. Dieser Kampf mit der Asymmetrie lang und schmerzlich ist. Dann

können wir sagen, dass hier die Männer und Frauen gehören, die in ihrem Leben einen Sinn im Leid sehen.)

Diskussion der Ergebnisse

Wir können uns die Frage stellen, ob die Unterscheidung die Fähigkeit der Seele ist, ob sie erworben wird und zu welchen Bedingungen. Dieser Text eröffnete die Frage des Leidens, die einen Kampf des Menschen erklären könnte. Die Botschaft „Erkenne dich selbst“ bedeutet in meiner Sicht vor allem die belehrte Vernunft über die inneren Dimensionen der menschlichen Seele, im Hinblick auf die sie unterscheidet. Es kommt also zu einer Wende von der Sicherheit der Vernunft zur belehrten Vernunft, im Hinblick auf die gehandelt und gesprochen wird.[\[13\]](#)

Bibliographie

AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava: Lúč 1997.

CHESTERTON, G. K.: *Ortodoxie*. Praha: Leda 2010.

ČIKEL, M.: *Umenie rozlišovať*. Bratislava 2016.

FRANKL, V.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta 1994.

HÖLDERLIN, F.: *Polovica života*. Výber z básní zostavil L. Šimon. Bratislava, Literárna nadácia STUDŇA 2011.

KIERKEGAARD, S.: *BUĎ - ALEBO*. Bratislava: Kalligram 2007.

PLATON.: *Sämtliche Werke. Band 1*. Berlin: Lambert Schneider 1940. [online] URL:.

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Platon/Menon>.

SLOTEDIJK, P.: *Tu dois changer ta vie*. Paris: Libella 2011.

VYDROVÁ, J., et al.: *Starosť o dušu. Životy subjektivity a podoby myslenia*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.

Bemerkungen

[\[1\]](#) Sieh mal. KIERKEGAARD, S.: *BUĎ-ALEBO*. Bratislava: Kalligram 2007, s. 611.

[\[2\]](#) BONARDEL, F.: Současná léčebná starost: cesta k vyléčení nebo nemoc století? In: VYDROVÁ, J., et al.: *Starosť o dušu. Životy subjektivity a podoby myslenia*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 17-38.

[\[3\]](#) SLOTEDIJK, P.: *Tu dois changer ta vie*. Paris: Libella 2011, s. 459.

[\[4\]](#) BONARDEL, F.: Současná léčebná starost: cesta k vyléčení nebo nemoc století? In: Vydrová, J., et al.: *Starosť o dušu. Životy subjektivity a podoby myslenia*. s. 17.

[\[5\]](#) HÖLDERLIN, F.: *Polovica života*. Výber z básní zostavil L. Šimon. Bratislava: Literárna nadácia STUDŇA 2011, s. 145.

[\[6\]](#) HÖLDERLIN, F.: *Polovica života*, s. 156.

[\[7\]](#) CHESTERTON, G. K.: *Ortodoxie*. Praha: Leda 2010, s. 130.

[\[8\]](#) Ich denke, dass für diese Problematik ist sehr gut der Dialog Platon - Menon

[\[9\]](#) Die Begriffe „Kunst“ und „Unterscheidung“ vereinen sich in diesem Fall in ihrer wechselseitigen Bedingtheit, weil der Begriff Kunst die Aufmerksamkeit eher auf das Intellektuelles richtet, d.h. auf die emotionale und intuitive Leistung, die sich auf die Unterscheidung bezieht. Also, man setzt voraus, dass die Bedeutung des Begriffs der Unterscheidung eines vom anderen, falls sie sich auf eine praktische Handlung bezieht und will sie überhaupt sein, muss immer nicht nur in der Beziehung der Distinktion desjenigen sein, zwischen was wir unterscheiden, sondern vor allem in der Beziehung zum inneren Kampf, der sich auf den Ebenen der Tiefen der menschlichen Seele abspielt.

[\[10\]](#) Der Begriff Asymmetrie tritt wie ein Hilfsmittel auf, das von der beobachteten Wirklichkeit abgeleitet ist, also vom problematischen Charakter und der Unmöglichkeit einer klaren Orientierung beim Erkennen, wobei sie ermöglicht, sich gerade auf diese Wirklichkeit zu konzentrieren, nicht nur auf Gefühle und Folgen, die diese Wirklichkeit in uns hervorgerufen hat. In einer solchen Rede wird Raum für die Suche nach einer Lösung geschaffen. Nicht selten war ich Zeuge davon, die ein Klient

das Problem in der Kommunikation selbständig folgenderweise umformulierte: „Es ist nicht so sehr das, was passiert ist, sondern das, wie sie es überhaupt machen konnte.“ Die Angst vor dem Rückfall und schon unerträglicher Schmerz ermöglichte es ihm, den tödlichen Griff von Tatsachen zu verlassen, und er ist zur Frage nach dem Sinn und der Ursache übergegangen. Auf diesem Boden können wir schon klassische Kommunikationsmethoden einer philosophischen Beratung applizieren (dialektische rede). Also, der Begriff Asymmetrie kann gleichen Effekt wie die Angst vor dem Rückfall hat.

[11] ČIKEL, M.: *Umenie rozlišovať*. Bratislava 2016, s. 2.

[12] ČIKEL, M.: *Umenie rozlišovať*, s. 3.

[13] Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 2/0048/15 Problém umenia žiť v kontexte poradenskej filozofie.

Mgr. Marek Čikel

Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV

841 04 Bratislava

Katedra školskej pedagogiky

Pedagogická fakulta TU

918 43 Trnava

m.cikel@aol.fr

Thinking and Acting, Philosophy and Life Practice

The author of the article is concerned with metaphilosophical problem of defining philosophy in the context of life practice. He investigates terms "thinking" and "acting" in ordinary language. He is pointing out that dichotomy of thinking and acting, or rather philosophy and life practice, is not strictly and clearly defined. The content of this dichotomy is in fact bound to intent, which determines its formulation.

Keywords: thinking, acting, philosophy, life practice, ordinary language, spiritual exercises

Neoddeliteľnosť filozofie a životnej praxe

Otázka súladu filozofie a životnej praxe nevyhnutne odkazuje na určité chápanie všetkých troch prvkov takto formulovanej témy: filozofie, životnej praxe a tiež súladu/nesúladu medzi nimi. V dobe, akou je tá naša, keď sú myšlienkové výkony v podobe vymedzených disciplín rámcované pevne etablovanými inštitúciami (univerzity, výskumné a vývojové centrá a podobne), sa presadzuje také chápanie filozofie, ktoré ju vníma ako vo svojej podstate teoretickú disciplínu, oddelenú – ak nie doslova odtrhnutú – od života a praxe. Takýto prístup implicitne ráta s určitým chápaním praxe a sféry praktického ako oblasti aktualizácie ľudských možností. Samozrejme, v prípade vied nie je prepojenie teoretickej a praktickej sféry celkom vylúčené: čisto teoretický výskum dopĺňa proces aplikovania teórie na predmetnú realitu (týmto spôsobom existuje napríklad etika vo svojej teoretickej podobe a aplikovaná etika, ktorá predstavuje aplikovanie postulátov etiky v určitej oblasti). Bežne však panuje presvedčenie, že v prípade filozofie takéto prepojenie buď neexistuje, alebo je natoľko nepriame a vzdialené, že jeho skúmaním by sme mohli upadnúť do neplodného teoretizovania, ktorým by sme toto presvedčenie vlastne len potvrdili. Čím je teda filozofia, prípadne čo za ňu môže byť označené, ak tvrdíme, že je – naopak – úzko spojená, ba v istom zmysle totožná so životnou praxou (alebo aspoň s *určitou* životnou praxou)? Ak je pre nás otázka povahy filozofie a životnej praxe živá, čiže hľadanie odpovede na ňu je samým pohybom tejto otázky a nesmeruje k takému druhu odpovede, ktorý by tento pohyb zastavil, ale – naopak – ho prehĺbuje a udržiava pôvodnú živosť otázky, neznamená to, že horizont filozofického výkonu a životnej praxe ostáva napriek všetkému, čo bolo kedy vyslovené/vykonané stále otvorený, rodiaci sa a umožňujúci nové objavy? Nedolieha k nám z diaľky tohto otvoreného horizontu práve ten hlas, ktorý stojí na počiatku každého skutočne platného výkonu (aj v oblasti intelektu) a ktorý je hlasom slobody?

V tomto zmysle metafilozofická otázka, čiže otázka povahy filozofie ako samostatne etablovanej disciplíny, ale predovšetkým – všeobecnejšie – filozofie ako určitého typu výkonu, ktorý si nemôžu nárokovať iba tí, ktorých možno označiť za profesionálnych filozofov, sa nemôže obísť. Oživa v nej vlastná náplň filozofického podujatia, ktorému je vlastná radikálna kritika, inak povedané, odmietnutie každej autority, ktorá by chcela zakázať kladenie otázok vo vzťahu k nejakému problému či oblasti, prípadne raz a navždy na tieto otázky odpovedať. Samotná filozofia teda podlieha neprestajnému spochybňovaniu svojich základov, ktoré sa preto nemôžu stať stavebným materiálom pre výstavbu nejakej dogmatickej katedrály. Táto základná reflexívnosť takisto odlišuje filozofiu od vedných disciplín, ktorých koncepcia nepodlieha permanentnému pohybu redefinovania vlastných základov. Domnievam sa, že je potrebné vracať sa k tejto otázke základov filozofie a že pri tomto návrate je rovnako potrebné skúmať otázku našej motivácie či orientácie, inak povedané, otvorene či skryto zamýšľaných alebo aj nechcených dôsledkov, ktoré vyplývajú z prijatia určitých východísk

a záverov a ktoré prekračujú čisto reflexívnu oblasť a formujú praktickú sféru. Práve toto prijatie východísk a záverov totižto často priamo poukazuje na úzke prepojenie intelektuálneho výkonu a praxe, pričom býva zbavené ideálu nezaujatého poznávania a odhaľuje nám neraz posesívny či manipulatívny charakter vzťahovania sa k svetu, ktorý je spojený s určitými teoretickými postojmi. Práve pre svoj radikálny kriticismus sa filozofia nemôže brať ako čisto teoretický výkon. Táto nevyhnutnosť vracat sa k otázke svojich základov filozofiu nediskvalifikuje, ale je naopak výrazom živosti jej vlastného pohybu. Bez ohľadu na koherentnosť a patričnosť určitej teórie nenastáva vari vždy okamih, keď musí byť posúdená ako určitá prax, inak povedané, keď sa jej epistemická kvalita musí manifestovať vo svojich dôsledkoch pre obraz sveta a horizont možností, ktoré sa vďaka nim sprístupňujú alebo uzatvárajú? Pri pohľade z opačnej strany zasa vidíme, že podmienky vzniku filozofickej či vedeckej teórie nie sú čisto teoretické, ale aj mimofilozofické či mimovedecké, čiže vždy zahŕňajú aj konkrétne materiálne, ekonomické a spoločenské podmienky, teda sféru praktického, v ktorej konáme. Teoretický výkon je potom vždy praktickým úkonom odohrávajúcim sa v rámci týchto podmienok. Toto prepojenie je v našej civilizácii zvlášť viditeľné v prípade vedeckých teórií vedúcich k technickým výtvorom, avšak nemožnosť radikálnej opozície medzi myslením a konaním je zrejma aj v iných civilizáciách, ktoré mysleniu prisudzovali priamu silu pôsobiť na predmetnú skutočnosť, ako je to napríklad v mágii. Napokon, ak na okamih oživíme pôvodný význam gréckeho slova *theoria* ako rozjímavého hľadania, môžu sa v zábere našej pozornosti ocitnúť aj teoretické postoje iných civilizačných okruhov, ako sú napríklad duševno-telesné disciplíny rozmanitých druhov jogy, ktorých zmyslom nie je do seba uzavretý teoretický postoj, ale naopak vybudovanie nového spôsobu vzťahovania sa k skutočnosti, to znamená premena odzrkadľujúca sa v radikálne novým spôsobom chápanej a utvárajúcej sa praxi. Práve v prípade týchto metód je zreteľné hlboké previazanie intelektuálneho, kontemplatívneho, afektívneho na jednej strane a činného, pôsobiaceho na druhej strane, alebo - inak povedané - teoretického a praktického. Zostup do hĺbky teoretického postoja, ktorý v tomto prípade nesmierne prekračuje teoretickosť v zmysle niečoho abstraktného, konceptuálneho, intelektuálneho a je príbuzným *theorie* vo vyššie uvedenom gréckom význame, môže potom v najvyššej možnej miere stáť v službe životnej praxe.

Na skok do bežného jazyka

Pre ďalšie rozvinutie zvolenej témy nebude neúčinné pozastaviť sa pri tom, ako sa v bežnom jazyku používajú výrazy myslieť a konať, respektíve myslenie a konanie. V niektorých kontextoch existuje v bežnom jazyku ohľadom týchto pojmov ostrá hranica, v iných takmer úplne mizne a oba pojmy sa preskupujú, takže sa môžeme pýtať, nakoľko je ich obsah vlastne zreteľný. Vezmime si niekoľko príkladov. Myslenie sa často chápe ako proces, ktorý musí nevyhnutne predchádzať konaniu. Človek má najprv myslieť, potom konať, alebo - ako hovorí príslovie - má dvakrát merať, aby mohol raz strihať. Myslenie je teda regulačným mechanizmom konania, prechod od premýšľania k činu je jasne ohraničený. Napokon, ako inak by ich bolo možné odlíšiť? Nie je myslenie v bežnom jazyku stotožňované s istým ne-konaním, ba nie je jeho výsostným prípadom? Konanie má následky, ktoré bývajú často nezvratné, a myslenie je nástrojom, vďaka ktorému je možné tieto následky ovplyvniť, prípadne sa im vyhnúť. Bežne sa však stretávame aj s opačnými prípadmi, keď má myslenie povahu márneho a nikam nevedúceho rojčenia, ktoré brzdí či priamo zabraňuje konaniu. Mysliaci človek je ten, ktorý zahála, vyhýba sa konaniu, prípadne sa pre svoje nekonečné úvahy nie je schopný k nemu vzopnúť alebo kto sa pred možnými rizikami činnosti skrýva v bezpečnom teritóriu úvah. Myslenie má v takýchto prípadoch povahu začarovaného kruhu, prekážky, ktorá dusí spontánnosť činu. Nie je teda funkčné vzhľadom na konanie, ale naopak ho hatí a narúša.

Možnože by sme protiklad medzi myslením a konaním mohli lepšie objasniť na základe protikladnosti charakteristík oboch kategórií. V súlade s posledným uvedeným príkladom by sme si mohli zvoliť napríklad opozíciu medzi aktivitou a pasivitou, prípadne autonómnosťou a heteronómnosťou. Hneď tu by sme však videli, že nie je jasné, ktorej sfére - či mysleniu, alebo konaniu - treba pripísať ktorý prvok opozície. Je vari konanie, vstupovanie do chodu sveta, aktívne a myslenie pasívne? Na

Slovensku napríklad zvykneme hovoriť o liptovských murároch, ktorí postavili Budapešť. Sú však tieto stovky mužov, ktorí svojimi rukami v 19. storočí budovali peštiansku časť hlavného mesta Uhorska, považovaní za autorov budapeštianskych meštianskych domov? Za ich autorov sa považujú architekti, teda tí, ktorí ich „vymysleli“, skoncipovali. Sú to oni, komu sa pripisuje hlavná zásluha na existencii týchto budov. Podobným príkladom – dokonca by sme mohli aj naďalej ostať v oblasti stavebníctva – by mohol byť prípad stavbyvedúceho, ktorý zadáva úlohy robotníkom, určuje ich povinnosti a oni ich vykonávajú. Ťažisko konania stojí v týchto prípadoch na strane myslenia, nie na strane fyzického pôsobenia, ktoré je pritom bežne príkladom par excellence pre činnosť, prax. Inak povedané, ak by sme mali slabosť pre paradoxné formulácie, mohli by sme konštatovať, že konajúcim je tu v skutočnosti práve ten, kto myslí. Dôležitým je tu totižto inštancia, zdroj, ktorý tvaruje konanie. Konanie tých, ktorí v tomto prípade fyzicky pôsobia, je viac pasívne, vykonávajú intenciu zamýšľanú niekým iným. Ak má teda konanie povahu autonómneho, sebaurčujúceho pôsobenia na skutočnosť, vzťahuje sa vo väčšej miere na tých, ktorí myslia, než na tých, ktorí „pasívne“ plnia ich zámery. Je to architekt, kto určil vzhľad stavby, liptovskí murári ju „len“ postavili podľa jeho plánov a podľa pokynov stavbyvedúcich, ktorých autonómnosť je síce na nižšej úrovni ako tá architektova, ale na vyššej než autonómnosť murárov, lebo pre nich svojimi konkretizovanými inštrukciami sprostredkujú pôvodnú autorovu intenciu. Za pôsobiaceho činiteľa je vo väčšej miere považovaný práve ten, kto priamo nepôsobil, ale myslel. Zdalo by sa teda, že autonómnosť je práve na strane myslenia. Je to však skutočne tak? Veď ten, kto koná, je pánom svojich pohybov, gest, zásahov do materiálnej reality. Platí to rovnako v prípade toho, kto myslí? Neobjavujú sa myšlienky, nápady v podstatnej miere – ako v prípade architekta alebo iného tvorcu – na základe onej tajupľnej a ovládnutiu sa vymykajúcej inštalácie, akou je inšpirácia, nevnučujú sa myšliacemu neraz s celou neodolateľnou silou rozličných skrytých vášní, neprebádaných sklonov, ktoré sú konkrétnymi okolnosťami prebúdzané k životu a nevedú ho po cestách, ktoré majú ďaleko k ich autonómnemu určeniu? Zdá sa, že o myslení i konaní môžeme v závislosti od ich „nasvietenia“ v určitom kontexte povedať oboje.

Nejde tu o to, pokúšať sa presne vymedziť, čo spadá do sféry myslenia a čo do sféry konania, ako skôr o poukázanie na skutočnosť, že v bežnom jazyku hranica medzi týmito pojmami často nie je veľmi ostrá, práve naopak. Pokiaľ by sme v bežnom jazyku na základe jednoduchého významového vymedzenia mohli súhlasiť s tým, že práve konanie zreteľne ovplyvňuje tvár sveta, už pri prvej analýze sa ukazuje, že túto funkciu môže neraz plniť práve to, čo by sme skôr označili za myslenie. Mohli by sme preto vari oprávnenne hovoriť o konajúcom myslení a o myšliacom konaní. Domnievam sa, že prostredníctvom týchto príkladov si môžeme uvedomiť niečo dôležité. Iste, nemôžeme nežiť inde než v nejako tvarovanej sociálnej realite, ktorá dnes aj na základe rôznych druhov vzdelávania či existujúcich typov profesií potvrdzuje oddelenosť medzi teoretickým a praktickým, medzi konceptuálnym modelovaním a aplikovaním, „navliekaním“ výsledkov tohto modelovania na realitu, ba by sme mohli povedať, že toto teoretické, konceptuálne je v našej civilizácii predmetom nanajvyššie oceňovaného úsilia, predstavuje najvyššiu uznanú úroveň, a to zvlášť preto, lebo umožňuje rozvoj nástrojov, určených na sprístupnenie a disponovanie rôznymi oblasťami materiálnej skutočnosti. V citovaných dvojznačnostiach bežného jazyka sa však podľa mňa skrýva vedomie nemožnosti tieto dve sféry definitívne oddeliť, ostro vymedziť a zároveň by tieto dvojznačnosti a prepletajúce sa významy oboch prvkov uvedenej dichotómie mohli poslúžiť ako prvotné odôvodnenie aspirácie na súlad medzi teoretickým a praktickým, medzi filozofiou a životnou praxou. Dichotómia teoretického a praktického, rovnako ako ich prípadný súlad, nie je ničím osebe daným, ale ukazuje sa ako produkt kultúrnej formovaného vzťahovania sa k rôznym ľudským dispozíciám.

Rozličné východiská: privlastňujúce alebo ponechávajúce vzťahovanie sa

Východiská a vývoj nášho, čiže západného spôsobu myslenia a vzťahovania sa k samému sebe a k svetu je vo vlastnom priestore tohto myslenia – v priestore západnej civilizácie – dlhodobo predmetom rôznych diagnostík, analýz. S ohľadom na filozofiu by sme sa mohli obrátiť k viacerým rozdeleniam, ktoré kladú vedľa seba dva prístupy. Jednému je vlastná reduktívnosť, zúženie či

vyčlenenie poľa záujmu vzhľadom na subjekt chápaný ako centrum, pred-stavujúce myslenie,[1] diakríza či rozpletanie alebo oddeľovanie[2] a podobne; druhý by bolo možné charakterizovať začleňujúcou otvorenosťou, myslením v mode ponechanosti,[3] synkrízou, ktorá predstavuje „nereduktívne usúvzťažňovanie sa vecí a procesov pri zachovávaní ich originality, jedinečnosti“, [4] myslením nezlučiteľných protikladov[5] a podobne.

Za jeden z kľúčových považujem motív kontinuity/diskontinuity alebo plynutia/ruptúry. Domnievam sa, že tento motív prechádza naprieč rôznymi kultúrnymi útvarmi, ako je filozofia, umenie, náboženstvo, mystika. Môžu sa ľudské myslenie a dispozície ľudskej bytosti vôbec chápať ako radikálny zlom vzhľadom na takzvanú prírodnú realitu, alebo je naopak vyvstanie mysliaceho subjektu udalosťou, ktorú by bolo pre myslenie samo výhodnejšie chápať ako súvislý prechod od takzvaného prírodného bytia k bytiu reflektujúcemu? Je pre ľudskú bytosť prospešnejšie pestovať sebachápanie, ktoré ju z ostatnej skutočnosti vydeľuje, zdôrazňuje jej jedinečnosť, mimoriadnosť, vyčleňuje ju? Nebolo by pre ňu výhodnejšie *všimnúť si* niečo iné, totiž jej do nedozernej dialky sa tiahnuce súvislé spojenie s čímkoľvek, k čomu sa obráti? Je ľudská bytosť so svojimi dispozíciami (napríklad intelektuálnymi) v kozme nejakým cudzím, akoby umelo a neznámo skade vsadeným prvkom? Alebo je jej prítomnosť súvislým prejavom toho, z čoho vyvstáva aj všetko ostatné? Neprejavuje sa zreteľne tento pre ľudskú bytosť zásadný rozdiel dôrazu takisto v celých civilizáciách? V tom - na jednej strane -, či a do akej silnej izolácie, oddelenosti uvrhujú svojich príslušníkov, alebo - na druhej strane - či ľudskú bytosť nechápu ako zvlášť stojaci prvok, ktorý je akosi ex post začleňovaný do prírodnej či kozmickej súvislosti, ale ktorý je naopak organickou súčasťou a plodom kozmického prostredia? Nie je hlbavé skúmanie otázky kontinuity/diskontinuity medzi ľudskou bytosťou a „tkaninou sveta“ putovaním za zásadnou výzvou ľudskej existencie? Ak by sme prijali, že existencia človeka vo vzťahu k celku bytia má kontinuálnu (respektíve simultánne kontinuálnu a diskontinuálnu) povahu, nie je potom skutočne namieste hovoriť o ilúzii oddelenosti, ako na to poukazujú mnohí mystici, filozofi, básnici? Domnievam sa, že tieto otázky predstavujú hlbší ponor do toho, čo som vyššie uviedol ako dichotómiu myslenia a konania v bežnom jazyku. Nie je namieste uvažovať o tom, či trvalé uviaznutie v kríze, vlastné tejto civilizácii, nekorení práve vo voľbe egoistickejšej a v konečnom dôsledku menej prospešnej odpovede na tieto otázky? Nie sú touto znevýhodňujúcou odpoveďou „zatienené“ zásadné možnosti ľudskej bytosti, ktoré sa ani poriadne neukážu, respektíve ľudská bytosť si ich *nevšimne*? Zásadné možnosti, ktoré vychádzajú z toho, že ešte predtým, než je človek bytosťou sociálnou, je bytosťou kozmickou?

Vráťme sa z tohto do dialky načrtnutého horizontu k textom, o ktoré sa môžeme pri filozofickom skúmaní oprieť a ktoré by nám mohli pomôcť preskúmať vstupný terén našej témy, ktorou je otázka súladu filozofie a životnej praxe. Napokon, tento do dialky načrtnutý horizont nie je o nič menej prítomný v samom jadre každodennej ľudskej existencie a autori, ktorí budú našimi sprievodcami na to vo svojich filozofických výpovediach, ktoré majú často povahu osobného svedectva, poukazujú. Vo vyššie uvedenom texte sa Jana Tomašovičová venuje Heideggerovej analýze predstavujúceho myslenia, ktoré „sa zameriava výhradne na to, čo sa poznávajúcemu subjektu ukazuje, teda na sprístupňovanie, tematizovanie a zaistovanie súcna“, [6] v protiklade k mysleniu v mode ponechanosti, ktoré sa vzťahuje k celku zásadne odlišným spôsobom: „Zatiaľ čo predstavujúce myslenie sa orientuje na to, čo je bezprostredne dané, a prezentuje ho s ohľadom na potreby a ciele predstavujúceho subjektu, myslenie v podobe ponechanosti je vstúpením do širšieho diania, do otvorenosti, ktorou sa necháva oslovovať, podnecovať a premýšľať o zmysle toho, čo sa deje. Ide o myslenie, ktoré je motivované a rozvrhované vo vzťahu k bytiu.“ [7] Tento prístup podľa Heideggera takisto odlišuje grécky prístup k odkrývaniu súcna od novovekého prístupu. Preto nás neprekvapí, že francúzsky filozof a filológ Pierre Hadot sa s takou vytrvalosťou roky venoval krúženiu okolo toho, čo pokladal za skutočnú podobu a poslanie gréckej filozofie: cestu k múdrosti. Podľa A. I. Davidsona, profesora filozofie na Chicagskej univerzite a dlhoročného priateľa Pierra Hadota a Michela Foucaulta, „Hadotovo dielo ukazuje vzácne spojenie ohromnej historickej učnosti a prísnej

filozofickej argumentácie a spochybňuje akýkoľvek domnelý rozdiel medzi dejinami filozofie a čistou filozofiou“. [8] Inými slovami, hoci je *homo philosophicus* vsadený do historicky konkrétnej spoločenskej, kultúrnej, politickej, ekonomickej či z akéhokoľvek iného uhla branej situácie, základná výzva ľudskej existencie, ktorá je prednostnou témou filozofie, predstavuje pre filozofujúceho vždy tlak na poznanie vzťahu medzi jeho existenciou a celkom skutočnosti. Alebo ešte inak: spoza problémov, ktorých kontúry sú dejinne tvarované, sa vždy vynára určitý postoj k celku skutočnosti. Preto životná prax jednotlivca, respektíve prax celého spoločenstva, prezrádzajú mnoho, ba všetko o spôsobe ich vzťahovania sa k celku skutočnosti. Slová Simone Weilovej sa týkajú práve tejto spätosti. V krátkom, ale dôležitom texte, nazvanom *Niekoľko úvah o pojme hodnoty*, hovorí: „Zákon ľudského života je v istom zmysle takýto: najprv filozofovať, potom žiť; vybrať si v nejakej situácii život alebo smrť zahrňa totiž porovnanie hodnôt. Pravda, ľudia takmer nikdy nereflektujú hodnoty, ktoré riadia ich úsilie; je to preto, lebo sú presvedčení, že majú dostatočné dôvody na to, aby ich prijali.“ [9] Za jednu z podstatných úloh filozofie s ohľadom na očistenie vnímania sveta a vzťahovania sa k nemu, o ktorom budem hovoriť ďalej, možno preto považovať reflexiu súboru hodnôt, ktoré riadia ľudské úsilie. Vzhľadom na to, že každé ľudské úsilie v akejkoľvek oblasti je vždy nasmerované, táto reflexia zároveň poukazuje na úzke spojenie teoretickej a praktickej sféry. Môže sa zdať, akoby išlo o uzatvorený cyklus: prax je určovaná určitým nereflektovaným teoretickým postojom/hodnotami, teoretický postoj/hodnoty sú podmienené praxou. Práve to je jeden z dôvodov prečo sa venovať dielu Simone Weilovej, v ktorom sa ukazuje, akým zásadným spôsobom vstupujú do tohto zdanlivo uzatvoreného okruhu podmienovania ľudskej bytosti prvky, ktoré ho môžu rozrušiť. Neudeje sa to však samo, práve naopak, štrbiny, kadiaľ môže do súvislého reťazca podmienenosti vstúpiť lúč transcencie, možno – ako to vidno na príklade Simone Weilovej – objaviť, stabilizovať a rozšíriť až za cenu vytrvalého, disciplinovaného a neochvejného úsilia. Vďaka nemu sa táto štrbina môže napokon stať pre filozofujúcu, tvoriacu, hlboko prežívajúcu ľudskú bytosť bránou, vedúcou k inej kvalite vzťahovania sa k sebe a k svetu.

Z tohto je zrejmé, že horizont otázky súladu filozofie a životnej praxe musí rátať s určitou minimálnou otvorenosťou, ktorá sa sprístupňuje vďaka onomu „neviem“ vo vzťahu k tomu, čím presne je filozofia, čím presne je životná prax a čím presne je ich súlad. Nejde teda o ich vopred dané pojmové vymedzenie, ale o dynamiku objavovania toho, čím by mohli byť, ako by sa mohli navzájom ovplyvňovať, ak by sme ich horizont vopred neohraničili svojou doterajšou skúsenosťou s nimi. Ak sa vrátíme k vyššie uvedenému rozlíšeniu v zásade dvoch možných prístupov, subjektom centrovaného, spredmetňujúceho prístupu a prístupu ponechanosti, otvorenosti, [10] môžeme povedať, že práve druhý uvedený prístup chápe filozofiu a intelektuálnu činnosť vôbec ako stojace v službe obnovenia jednoty bytia. Pohyb intelektu sa teda vzťahuje na celok bytia, pričom tento celok bytia však nemožno redukovať na filozoficky či intelektuálne postihnuteľné charakteristiky. Filozofia preto nevyhnutne susedí so všetkými inými pásmami ľudských aktivít, ktoré si takisto kladú za cieľ obnovenie jednoty bytia (umenie, náboženstvo, mystika atď.) a na túto výzvu odpovedajú vlastnými prostriedkami.

Podobný postoj zaujíma už spomínaný Pierre Hadot, keď poukazuje na hlbokú príbuznosť medzi formuláciami antických i novovekých filozofov a úvahami maliarov 20. storočia. Či už sú to – na strane filozofov – Seneka, Markus Aurélius, Lukrécus, Epikuros, Rousseau, Kant, Husserl, Bergson, Merleau-Ponty, alebo – ak hovoríme o maliaroch – Klee či Cézanne, všetci sa tým či oným spôsobom dotýkajú témy obnovenia jednoty bytia človeka a sveta, alebo – inými slovami – otázky, akým spôsobom môže človek, drobný zlomok kozmu, dospieť k vedomiu jednoty s kozmom. Archetypálnou je tu postava *mudrca*, o ktorej Bernard Groethuysen hovorí: „Mudrcovo vedomie sveta je niečím špecifickým. Jedine mudrc má neprestajne na mysli, nikdy nezabúda na svet, myslí a koná vo vzťahu ku kozmu (...). Mudrc je časťou sveta, je kozmický. Nedá sa odvrátiť od sveta, oddeliť od kozmického celku (...). Typ mudrca a predstava sveta tvoria istým spôsobom nedeliteľný celok.“ [11] Antický svet a moderný svet sa však v mnohom odlišujú, najmä pokiaľ ide o rozvinutie fenoménov vedy a techniky,

ktoré hlboko poznačili obraz sveta a vzťahovanie sa k nemu. Ako však poznamenáva Hadot, „náš spôsob vnímania sveta v našom každodennom živote nie je do hĺbky zasiahnutý koncepciami vedy“. Rozvinutie vedy a techniky nezmenilo základné referenčné body ľudského bytia vo svete: „slnko vychádza a zapadá a zem je nehybná“; [12] východiskom vzťahovania sa k sebe a k svetu ostáva pre človeka jeho žitý svet. Ak sa v intelektuálnej či tvorivej aktivite človeka objavuje aspirácia na obnovenie jednoty bytia, aspirácia na spoznanie a prežitie hlbokej ľudskej začlenenosti do celku bytia, východiskom pre naplnenie tejto aspirácie nie je vedou sprostredkovaný obraz sveta ani rozmanité vedecko-technické akvizície – teda taký obraz sveta, ktorý sa zakladá na rozčleňovaní, delení –, ale práve žitý svet. Neexistuje vedecko-technicky sprostredkovaná obnovená jednota bytia, keďže takpovediac vitálnym pudom vedeckého obrazu sveta je práve udržiavanie subjektovo-objektovej hranice, ktoré je určitým druhom nespochybniteľnej dogmy. Táto dogmatickosť je potom prítomná aj v reflexii dôsledkov technologických výdobytkov: pripúšťa sa etická reflexia týchto dôsledkov (napr. pokiaľ ide o biotechnológie či syntetickú biológiu), avšak hlbšie ontologické súvislosti sú z nej väčšinou vyradené, lebo by museli naraziť na otázku finality a zmyslu tohto úsilia, na otázku, ktorej položenie samo by pre rozbehnutý cval vedeckých komunit za ďalšími a ďalšími výsledkami mohol znamenať neželané zastavenie. Čo ak by sa v tomto zastavení ukázalo, že neustála honba za vedeckými poznatkami, inováciami a výkonnejšími technológiami sofistikovane prekrýva hlbokú bezradnosť, pokiaľ ide o odpovede na podstatné otázky? Nie je táto bezradnosť znakom vstupu práve do onoho priestoru, ktorý je z vedecko-technologického pohľadu na skutočnosť trvalo eliminovaný? Nemohlo by neuhýbajúce členenie tejto bezradnosti byť v našej situácii prvým krokom, na ktorý sa treba odvážiť, ak chceme daný pohľad na skutočnosť podrobiť hlbšiemu skúmaniu? [13]

Práve v rozpoznaní žitého sveta ako nemenného východiska pre prácu hľadania či objavovania súladu medzi ľudským vedomím a celkom bytia – a odvodené aj medzi teoretickým a praktickým, medzi poznávajúcim nahliadanim a postojom či konaním vo vzťahu k svetu – vidí Hadot styčný bod nielen medzi antickými a novovekými filozofmi, ale aj medzi filozofiou a inými oblasťami ľudskej činnosti, ako je napríklad výtvarné umenie. Ako totiž poukazuje, rozdiel v skutočnosti nespočíva v tom, že by antická civilizácia na rozdiel od civilizácie modernej sprostredkovala človeku pravde bližšie, autentickéjšie poznanie jeho kozmickej kondície. Citujúc Lukrécia či Marka Aurélia, ktorí konštatujú, ako sa ľudia strácajú v pozemských starostiach bez toho, aby zdvihli hlavu hore a upreli svoj pohľad na nebeskú oblohu, Hadot ukazuje, že antický človek bol podobne ako súčasný človek ponorený do účelového a pragmatického narábania so svetom. Antický adept múdrosti podobne ako ten, kto sa vydal za múdrosťou v modernej dobe, musel rovnako prekonávať svet premenený ľudským konaním a vnímaním „na súbor ‚vecí‘ užitočných pre život, predmetov záujmov, hádok, spoločenských rituálov, konvenčných hodnôt“. [14] Úloha filozofie, ako ju chápu filozofi ako napríklad Bergson alebo Merleau-Ponty, je v tomto smere totožná s úlohou umenia, ako o ňom uvažujú mnohí moderní tvorcovia: ide o „úsilie vidieť veci nanovo, aby sa človek vymanil z konvenčného ľudského, príliš ľudského sveta a zbadal svet ako svet“. [15] Človek bežne žije v stave deficitného vedomia, horizont jeho života je ohraničený obstarávaním životných potrieb: „Utilitárne vnímanie sveta v každodennom živote nám skrýva svet ako svet“. [16] Aby sa pred človekom opäť objavil kozmický rozmer jeho existencie, je nevyhnutný určitý druh konverzie, presmerovania pozornosti, keď je vnímanie upriamené na svet ako svet, a nie na inštrumentalizovaný svet ľudského obstarávania. Toto presmerovanie zároveň predstavuje decentrovanie vnímania: svet už nie je vnímaný prednostne v konfigurácii s ohľadom na individuálne ja, nepodriaďuje sa tomuto ja, naopak ja rozpoznáva, že je umiestnené v kozme ako jeden z jeho nespočetných prvkov. Toto úsilie o zaujatie takej perspektívy, ktorá by ľudskej bytosti umožnila opustiť na seba orientovaný spôsob vzťahovania sa k svetu a vnímať otvorený horizont sveta, je zreteľné aj v slovách Simone Weilovej o odpútanosti: „Vyprázdniť sa od sveta. Prijatť prirodzenosť otrocka. Obmedziť sa na bod, ktorý zaujímame v priestore a čase. Obmedziť sa na toto nič.“ [17] Rovnako ako pre filozofov a umelcov, ktorých citujeme vyššie, aj v prípade Simone Weilovej, ktorej putovanie sa vyznačovalo nielen filozofickou, ale aj mystickou a náboženskou

inšpiráciou, vystupuje do popredia moment úsilia, vzopätia, ktorý je zároveň odmietnutím či zavrhnutím určitého postoja voči svetu.

Na záver

V tomto zmysle je tou najpodstatnejšou a nádeje plnou charakteristikou ľudskej bytosti to, že civilizačne vymedzený horizont skutočnosti, ktorý sa ukazuje v tom, aké ciele a prostriedky sú príslušníkom danej civilizácie v procese ich formovania ponúkané, môže vnímať ako hlboko nedostačujúce, frustrujúce, neautentické, ba priamo zavádzajúce, okypťujúce a pripravujúce ju o príležitosť naplniť najvlastnejšiu povahu svojej existencie. Keď antickí i moderní filozofi vyzývajú k zaujatiu odstupe od bežného spôsobu vzťahovania sa k svetu, ktorý ho v skutočnosti celkom stráca zo zreteľu, ktorý je slepý voči prostej a na nijakú inštrumentálnosť neredukovateľnej skutočnosti jeho vyvstania, inými slovami: ktorý prehliada zázrak existencie sveta, ohlasuje sa v tom práve táto esenciálna charakteristika človeka, totiž možnosť alebo nevyhnutnosť vzťahovať sa k celku bytia a hľadať tomuto vzťahovaniu sa verné prostriedky vyjadrenia. Ak je teda našou témou otázka súladu teoretického a praktického, filozofie a životnej praxe, je zrejmé, že tento súlad – najmä ak má byť správa o jeho hľadani či uskutočnení komunikovaná, odovzdaná iným – sa nedosahuje – aspoň nie v počiatkovej fáze, ktorá však môže obsiahnuť roky – bez vedome vynakladanej námahy. Či už máme na mysli antických filozofov, alebo citovaných moderných autorov ako Husserl, Merleau-Ponty alebo Weilová, prípadne niektorých moderných umelcov, na začiatku vždy stojí úsilie o sprostredkovanie možnosti novým spôsobom sa vzťahovať k bytiu sveta, pričom toto úsilie – ak má byť dovedené do cieľa – musí vykazovať známky nezlomnosti, ak si chce vydobyť právo na svoj vlastný hlas. Nejde pritom o presadenie sa voči iným hlasom v nejakej pomyselnej intelektuálnej, filozofickej, umeleckej aréne. Ide o nájdenie svojho vlastného hlasu, ktorý bude používaný na rozhovor so sebou a ktorý filozof, umelec – ak je v ňom tento nárok živý – bude môcť považovať za skutočne svoj. Dovolíme si tvrdiť, že úloha objaviť vlastný hlas, výraz je nárokom prichádzajúcim k mysleniu alebo tvorbe zo strany bytia a že objavovanie či tvorenie tohto hlasu je prácou na odpovedi na túto výzvu.

Literatúra

BOSS, G.: texty prístupné na stránke: www.gboss.ca/philointrod.html.

HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002.

HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe (Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky)*. Červený Kostelec – Praha: Pavel Mervart 2010.

PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka 2014.

ŠRÍ DHJÁNĴÓGÍ Madhusúdanásdží Mahárádž: *Světlo meditace*. Praha: DharmaGaia 2002.

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum. In: *Filozofia* 2015, č. 9.

WEILOVÁ, S.: *Duchovná autobiografia*. Bratislava: Kalligram 2006.

WEILOVÁ, S.: *Tiaž a milosť*. Bratislava: Kalligram 2009.

ZÁTHURECKÝ, A.: K pojmu „odstvorení“ u Simone Weilovej. In: SUCHAREK, P., MARCHEVSKÝ, O. (eds.): *Racionálne – Iracionálne*. Prešov: Filozofickú fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV 2015.

Poznámky

[1] Pozri TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum. In: *Filozofia*, 2015, č. 9, s. 703 – 714.

[2] Pozri PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka 2014.

[3] Pozri TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum, c. d.

[4] Pozri PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*, c. d., s. 22.

[5] Pozri WEILOVÁ, S.: *Tiaž a milosť*. Preložil A. Záthurecký. Bratislava: Kalligram 2009, s. 127 – 131.

- [6] TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum, c. d., s. 706.
- [7] Tamže, s. 710.
- [8] Citované v HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe (Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky)*. Červený Kostelec – Praha: Pavel Mervart 2010, s. 123.
- [9] WEILOVÁ, S.: *Duchovní autobiografie*. Preložil A. Záthurecký. Bratislava: Kalligram 2006, s. 11.
- [10] Weilovej pojem *odstvorenia* je v istých znakoch príbuzným Heideggerovho pojmu ponechanosti, inšpirovaného Majstrom Eckhartom. Neskôr sa toho dotkneme. Pozri aj ZÁTHURECKÝ, A.: K pojmu „odstvorenia“ u Simone Weilovej. In: SUCHAREK, P., MARCHEVSKÝ, O.: *Racionálne – Iracionálne*. Prešov: Filozofickú fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV 2015, s. 131 – 137.
- [11] Citované v HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002, s. 343.
- [12] HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s. 346.
- [13] Toto subjektovo-objektové vymedzenie ako základný predpoklad vedeckého skúmania, ktoré práve pre jeho udržiavanie nemôže prekročiť samo seba, nie je iba epistemologickým stanoviskom, ale zároveň predstavuje aj ontologickú a existenciálnu voľbu: podmieňuje civilizačnú absenciu vzťahovania sa k celku bytia, keďže aj diani na strane skúmajúceho subjektu je priznaná poznateľnosť iba v tej miere, v akej je toto dianie možné objektivovať pomocou nástrojov, vytvorených na základe tohto prístupu. Skutočnosť, že opozícia spredmetňujúceho, predstavujúceho postoja a postoja založeného na ponechanosti, čiže na otvorenosti voči pôsobeniu v konečnom dôsledku nespredmetniteľného Bytia, nie je v súčasnosti iba výsadou Západu a že prvý uvedený postoj v možnostiach nájsť odpovede na základné otázky zlyháva, dokladá aj úryvok z nasledujúceho rozhovoru medzi majstrom kundalíní-mahajógy a žiakom, ktorý nám môže pripomenúť sokratovskú metódu dialógu ako maieutiky: „Sádhaka [praktizujúci – pozn. A. Z.]: ‚Nemyslíte si, že činorodé úsilie o dosiahnutie uznávaných cieľov podporuje prosperitu spoločnosti viac než mnohohodinová nečinnosť v meditácii?‘ – Šrí Dhjánjógídží: ‚Dovoľte mi odpovedať otázkou: prečo ľudia majú pocit, že sa musia zamestnávať obchodom alebo povoláním?‘ – S.: ‚Aby mali z čoho žiť, samozrejme.‘ – Šrí D.: ‚A pre čo človek žije?‘ – S.: ‚Aby bol šťastný, aby sa mal dobre.‘ – Šrí D.: ‚Prečo sa človek musí mať dobre?‘ – S.: ‚To neviem.‘ – Šrí D.: ‚To ste tak skoro v koncoch? Ak zastavíte okoloidúceho a spýtate sa ho, kam ide, a on nebude vedieť, bude to trochu neobvyklé, nemyslíte? Potom sa ho spýtate, prečo teda vôbec ide, a on odpovie, že všetci niekam smerujú a tak aj on. Ale vidíte, práve to nie je tá správna odpoveď. Keď človek nemá cieľ, je ako býk, ktorý chodí stále dokola zapriahnutý do lisu na olej.‘“ ŠRÍ DHJÁNJÓGÍ, M. M.: *Světlo meditace*. Praha: DharmaGaia 2002, s. 176.
- [14] HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s. 355.
- [15] Tamže, s. 355 – 356.
- [16] Tamže, s. 348 – 349.
- [17] WEILOVÁ, S.: *Tiaž a milosť*, c. d., s. 45.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-15-0682.

Mgr. Andrej Záthurecký
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
andrej.zathurecky@gmail.com

The Basic Aspects of Experience

The common opinion on experiential ground of human knowledge often leads to result that the problem of experience is not sufficiently addressed. For this reason this study attempts to grasp the basic aspects of experience, i.e. individual and general character of experience, pathic moment of experience, processuality, directness, mediacy and immediacy of experience, which lead to rethinking of nature and extent of experience in philosophical investigation.

Keywords: experience, knowledge, pathos, processuality, immediacy, mediacy

Úvod

Pokúšať sa vo filozofii o definitívne vymedzenie nejakej skutočnosti, sa javí ako veľmi problematické úsilie. Rovnako sa v tomto zmysle stávajú problematickými aj „filozofické poučky“, ktoré sa vďaka svojej všadeprítomnej akceptácii považujú za všeobecne platné. Často sa totiž používajú automaticky bez toho, aby boli predtým podrobené kritickej reflexii.

Ako nás upozorňuje Paul Ludwig Landsberg, medzi najčastejšie akceptované a používané poučky vo filozofii patrí tá, „... ktorá hovorí, že akýkoľvek obsah ľudského poznania pochádza zo skúsenosti. Celé takéto poznanie sa legitимуje tým, že doloží svoj pôvod v skúsenosti. Práve na tom zakladá svoju špecifickú autoritu.“^[1] Naším cieľom nie je spochybniť skúsenosť ako základné východisko poznania a zdroj jeho legitimity. Skôr by sme chceli poukázať na to, že skúsenosť sa pre svoju „samozrejmosť“ často netematizuje. Preto sa v tejto štúdii pokúsime postihnúť určité aspekty skúsenosti, t. j. individuálny a všeobecný charakter skúsenosti, pathický moment v skúsenosti, procesualnosť, bezprostrednosť a sprostredkovanosť skúsenosti, ktoré vedú k opätovnému premýšľaniu o povahe a rozsahu skúsenosti vo filozofickom skúmaní.

Prípravná analýza

Kniha nemeckého filozofa Hansa Georga Gadamera *Pravda a metóda* patrí k základným textom hermeneutickej filozofie v 20. storočí. Aj keď Gadamerovým primárnym cieľom bol predovšetkým výklad hermeneutickej skúsenosti, venoval sa aj popisu všeobecných znakov skúsenosti. Skôr ako pristúpil k analýze skúsenosti, poukázal na problém, ktorý sa dotýka samotného pojmu skúsenosti. Označil ho totiž ako *najnevyjasnenejší (unaufgeklärten)* pojem.^[2] Teda ako pojem, ktorý je nevyhnutné podrobiť starostlivej filozofickej analýze. Vzhľadom na toto vstupné „určenie“ pojmu skúsenosti, považuje Gadamer za korektnejšie vymedziť skúsenosť postupným postihnutím a vyjasnením jej základných aspektov. Jeho úsilie nesmeruje k vytvoreniu nejakej definície, ktorá by skúsenosť jednoznačne určila a uzavrela do pevne stanoveného rozsahu pojmu. Práve naopak. Chce poukázať na významovú šírku tohto slova. Na základe toho sa nám zdá byť relevantné rozhodnutie Diethmara Mietha, ktorý - v nadväznosti na Gadamera - navrhuje hovoriť o skúsenosti skôr ako o *základnom slove (Grundwort)*^[3] než ako o pojme.

Pokúsme sa predbežne vymedziť priestor, v ktorom sa naše analýzy budú pohybovať. Čo vlastne skúsenosť je? Aký je jej význam? Akú úlohu zohráva v našom živote?

So skúsenosťou sa stretávame predovšetkým v priestore nášho každodenného života. Bežne hovoríme o svojich skúsenostiach. Na základe skúseností sa rozhodujeme, niečo zariadujeme. Tvrdíme, že skúsenosti nás robia múdrejšími, že vďaka skúsenosti sme niečo pochopili.

No o skúsenosti nehovoríme len v súvislosti s nami samými. Hovoríme aj o skúsenostiach iných ľudí. O ľuďoch, ktorí sa stávajú pre nás dôležitými práve vďaka svojim skúsenostiam v istých oblastiach ľudského života, alebo v živote ako takom.

V tomto zmysle sú napríklad: skúsený rodič, skúsený učiteľ, skúsený šofér, a pod., ľudia, ktorí rozumejú svojmu povolaniu alebo nejakej činnosti, pričom práve skúsenosť sa stáva kritériom, ktorým sa odlišujú od iných – od ľudí neskúsených alebo bez skúsenosti. Podľa Mietha nám takéto porozumenie skúsenosti umožňuje rozlišovať medzi človekom, ktorý niečo iba vie a človekom, ktorý to, čo vie, zvyčajne vysokou schopnosťou uskutočniť to.^[4]

Niektoré aspekty skúsenosti nám odhaľuje aj etymologický výklad. V gréčtine skúsenosť označujeme slovom *empeireia*. Základ tohto slova tvorí *peira*, skúška. Človek nadobúda skúsenosť tak, že prejde nejakou skúškou. Zdá sa nám významná aj blízka významová súvislosť výrazu *peira* so slovom *peras*, t. j. hranica, medza. Na jednej strane hranica odkazuje na to, že skutočnosť je už nejakým spôsobom vymedzená. No pojem hranice predpokladá aj to, čo je za ňou. Prejsť za nejakú hranicu potom znamená, prekročiť oblasť známeho. V našom kontexte skúsenosť, ktorá sa môže rozširovať a prehľbovať, až na „hranicu“ našich možností, kde sa nachádza to, čo je neuchopiteľné, pretože je neurčité, nevymedzené, *apeiratické*.

Význam gréckeho slova *peira*, je prítomný aj v latinskom ekvivalente *experientia*. *Experiri* v stredovekom kontexte myslenia bežne znamená zakúšať, prežívať. Zdeněk Kratochvíl poukazuje na to, že v textoch Alberta Velkého sa pomerne často stretáme s výrokom: „*Fui et vidi experiri*“, „bol som pri tom, videl som to a zakúsil.“^[5] Vidíme, že *experiri* si uchováva pôvodný význam gréckeho *empeireia*. Mohlo by sa zdať, že k určitému významovému posunu dochádza u Rogera Bacona, ktorý prichádza s požiadavkou, aby sme využili *experimentum* v skúmaní. No ako Martin Heidegger uvádza, nemožno to chápať ako uplatňovanie novovekého experimentu vo vedeckom skúmaní. Roger Bacon len „požaduje namiesto *argumentum ex verbo*, *argumentum ex re*, namiesto diskusie o učených výrokoch pozorovanie samotných vecí, tzn. aristotelovskú *empeireia*“.^[6]

Treba podotknúť, že pojem *experimentum* v stredoveku označuje ešte aj iný druh skúsenosti. Ide o takú skúsenosť, ktorú nazývame vnútornou (duchovnou) skúsenosťou. Martin Thurner upozorňuje na to, že v mnohých stredovekých spisoch je pojem *experimentum*, prekladom gréckeho slova *pathos*. A práve výrazom *pathos* označuje Platón prapôvodný zážitok, údiv, ktorý tak ovládol človeka, že sa stal počiatkom filozofie.^[7]

V období renesancie a v počiatkoch novoveku môžeme sledovať ďalší významový posun pojmu *experimentum*. Bežne sa na označenie skúseného človeka používali výrazy ako „*expert*“, alebo „*peritus*“. Týmito slovami boli označovaní ľudia, ktorí nadobúdali poznanie za pomoci pokusu a omylu. Utvrzovali sa vo svojom poznaní takpovediac na vlastnom tele.^[8] Postupne však v novoveku dochádza k redukcii významu slova *experimentum*, len na jeho technický (inštrumentálny) charakter, ktorý sa stal určujúcim vo vedeckom skúmaní. Kým u Kuzánskeho si *experimentum* uchováva ešte aj význam intelektuálnej (duchovnej) skúsenosti, táto významová rovina bola z vedeckého, ale aj filozofického skúmania postupne vytesnená. Práve opätovné zjednanie si prístupu k tejto dimenzii skúsenosti vo filozofických konceptoch v 20. storočí, tvorí podstatnú časť našej analýzy skúsenosti.

Skúsenosť ako východisko filozofického skúmania

Ako sme vyššie naznačili, skúsenosť všeobecne prijímame ako predpoklad každého filozofického skúmania. Jedným z kritérií, ktoré by sme mohli použiť pri určovaní rozdielov medzi jednotlivými filozofickými koncepciami, by mohol byť popis typu a rozsahu skúsenosti, ktorá sa v danej koncepcii používa.

Ďalším kritériom úzko previazaným so skúsenosťou, by mohla byť dôslednosť a kvalita práce so

skúsenosťou. Landsberg zdôrazňuje, že hodnota filozofie vždy závisela a bude závisieť od toho, ako adekvátne dokáže interpretovať skúsenosť.^[9]

Treba si pritom uvedomiť, že spôsob aplikácie adekvácie, je určený charakterom oblasti skúsenosti, ku ktorej sa filozofická reflexia vzťahuje. Podľa Landsbergovo filozofii nejde o to, aby sme našli nejakú objektívnu metódu transformácie skúsenosti na všeobecne platné poznanie. Také úsilie je totiž vopred odsúdené na neúspech.^[10] Na rozdiel od vedeckej pravdy, pravdu, o ktorú vo filozofickom myslení ide, nemožno uchopiť. Vždy zostane otvoreným daniím, pokiaľ sami tento priestor neuzavrieme.

Cieľom Landsbergovho zdôrazňovania individuálnej jedinečnosti skúseností nie je príklon k subjektivismu ako opozitnej formy voči vedeckému objektivismu, ale rešpektovanie jedinečnosti a nezastupiteľnosti ľudskej bytosti v skúsenostnom dianí: „To, že je skúsenosť v súlade s jedinečnosťou osoby, vždy iná a zvláštna, a že často iba niekoľko ľudí ju môže pochopiť a zjednať si k nej prístup, nečiní obsah takýchto odpovedí sveta na ľudskú bytosť o nič menej pravdivejším a o nič ľubovolnejším. Pravda a jej eventuálne všeobecné uznanie ľuďmi nie sú nijako v jednoznačnom vzťahu“.^[11]

Bytostné uspošobenie človeka a kultúrno-dejinné predpoklady ovplyvňujú, čo a ako človek zakúšať môže a čo presahuje skúsenostný rámec. No to nie je dôvod, aby sme hovorili o nepravdivosti takých skúseností. Ak nám napr. nie sú dostupné mnohé Nietzscheho skúsenosti, nesmieme to chápať ako dôkaz proti pravdivosti výkladu skutočnosti, ktorý vo svojom myslení podáva. Naopak musí zostať pre nás otvorený. A to až dotedy, pokiaľ sami nenadobudneme také isté, alebo podobné skúsenosti.^[12] Až potom, keď si takto zjednáme prístup k skutočnosti, ktorá sa v takom výklade odhaľuje, môžeme zaujať súhlasný, alebo kritický postoj.

V takomto porozumení bytostného určenia filozofie sa odhaľuje jej ďalšia základná črta. Už grécki filozofi zdôrazňovali, že dobrý život – či už politický alebo teoretický – sa zakladá na priateľstve. Priateľstvo ako forma spolubytia, ktorá má svoj základ vo vzájomnom otvorenom postoji človeka k človeku, vytvára predpoklady pre samotné filozofovanie. Iba medzi priateľmi možno filozofovať, t.j. zdieľať s nimi svoju skúsenosť, pretože iba tam, kde je otvorenosť a pripravenosť prijímať, dochádza k dávaniu.^[13] Čo iné je hovoriť o skúsenosti ako dávať? Obdarovávať iných tým, čo sa človeku odhalilo v jeho vlastnej skúsenosti.

Individuálny a všeobecný charakter skúsenosti

V predchádzajúcej časti sme naznačili isté základné momenty skúsenosti, ktoré sú jej vlastné: individuálnosť a všeobecnosť. Akým spôsobom sú tieto momenty prítomné v skúsenosti a ako skúsenosť určujú?

Mieth hovorí, že najjednoduchšie by sme mohli popísať vznik skúsenosti tak, že človek prijíma dojmy, ktoré v ňom vyvolávajú pocity. Pre Mietha je tento aspekt skúsenosti dôležitý, pretože mu pomáha ozrejniť to, čo sa skrýva za nemeckým výrazom *die Erfahrung*: človek, ktorý na svojich cestách prijíma rozličné dojmy. Pri nadobúdaní skúsenosti je zároveň pasívny aj aktívny. Kým pasivita odkazuje na proces prijímania dojmov, pri vyhľadávaní a zbieraní dojmov sa prejavuje aktívny moment.^[14]

Aktivita človeka sa môže v podstate uskutočňovať dvoma základnými spôsobmi. Môže byť spontánnym prejavom, alebo môže ísť o kontrolovanú aktivitu. V prvom prípade ide o taký spôsob nadobúdania skúsenosti, pri ktorom nie je aktivita človeka orientovaná nejakým zámerom.^[15]

Pokiaľ ide o kontrolovanú aktivitu, tá sa prejavuje predovšetkým v metodickom postoji človeka. V tomto postoji si človek utvára priestor pre plánované vnímanie a pozorovanie skutočnosti, na

základe ktorého dokáže rozlišovať jednu skutočnosť od druhej. Zapája do procesu nadobúdania skúsenosti svoje poznávacie schopnosti. To neznamena, že poznávacie schopnosti nie sú prítomné pri konštitúcii skúsenosti v situácii, ktorú sme popisovali v prvom prípade. Poznávacia aktivita je predpokladom tvorby každej skúsenosti. To, na čo chce primárne poukázať Mieth, je však iná skutočnosť. Chce zdôrazniť podvojný charakter skúsenosti.^[16]

V čom spočíva podvojný charakter skúsenosti? Skúsenosť je na jednej strane vždy našou skúsenosťou konkrétnej veci, vzťahu, alebo udalosti. Táto skutočnosť platí aj vtedy, ak skúsenosť nadobúdame sprostredkované cez iných ľudí. Tým však, že sa na tvorbe skúsenosti podieľa aj naša poznávacia schopnosť, skúsenosť patrí súčasne do oblasti všeobecného. Mieth túto skutočnosť sformuloval takýmto spôsobom: „Skúsenosť „utrpieť“; skúsenosť „činiť“; skúsenosť ako vnímanie i ako abstrahujúce uzatváranie; na jednej strane najväčšia konkrétnosť a singularnosť, no na druhej strane najobsiahlejšia všeobecnosť – to sú problémy, s ktorými musí zápasiť pojem skúsenosti“.^[17]

Napätie medzi jedinečnosťou a všeobecnosťou skúsenosti je základným dianím, v ktorom sa odohráva zápas o podobu filozofického myslenia. Príťažlivá sila, ktorou tieto póly pôsobia na myslenie, sa často stáva rozhodujúcim faktorom, ktorý určuje jeho povahu.

Na podvojný charakter skúsenosti poukazuje aj Gadamer vo svojej analýze Aristotelovho konceptu skúsenosti. Aristoteles ukazuje ako množstvo jednotlivých pozorovaní, skrze zapamätanie si mnohých jednotlivostí, utvára jednotu skúsenosti. Táto jednota predstavuje všeobecnosť skúsenosti. Táto všeobecnosť, ktorá je vlastná skúsenosti, v žiadnom prípade nepredstavuje všeobecnosť, ktorá patrí poznaniu. V Aristotelovom koncepte má všeobecná skúsenosť zvláštnu, bližšie nešpecifikovanú prostrednú funkciu medzi jednotlivými pozorovaniami a skutočnou všeobecnosťou pojmu. Otázkou zostáva, čím všeobecnosť skúsenosti je a ako prechádza do všeobecnosti pojmu, ktorá je všeobecnosťou nového druhu.

Gadamer to vysvetľuje na analýze Aristotelovho príkladu používania lieku. „Keď nám skúsenosť poukazuje na to, že istý liek má vymedzený účinok, to znamená, že v množstve pozorovaní bolo postrehnuté niečo spoločné, a je zrejmé, že len takto zaistené pozorovanie umožňuje lekársku otázku, vedeckú otázku, teda otázku po logu“.^[18]

Vedecké poznanie na rozdiel od skúsenosti, pozná príčiny, prečo liek pôsobí uzdravujúco. V procese zovšeobecňovania skúsenosti, sa dopracovávame iba k akejsi pravidelnosti, k niečomu, čo je pre každú podobnú vec alebo udalosť typické. To však nemožno považovať za poznanie príčin. Všeobecnosť skúsenosti nám zabezpečuje iba istý stupeň istoty, na základe ktorej sme schopní predvídať dôsledky. Až keď dosiahneme všeobecnosť skúsenosti, môžeme položiť otázku po príčinách, a tým nastúpiť cestu, ktorá vedie k poznaniu.^[19]

Ako vidíme, už v antickej filozofii sa skúsenosť chápala ako rozlíšenie a integrovanie vnemov a spomienok. No ako podotýka Gadamer, tento vzťah jednotlivých skúseností a pamäte a z toho plynúcej jednoty skúsenosti, nebol ďalej rozpracovaný a aj u Aristotela zostal nevyjasnený.^[20]

Pathický moment v skúsenosti

Utrpenie je zvláštnym spôsobom prítomné na začiatku filozofického myslenia a s ním je úzko spätý aj spôsob, ako rozumieme sami sebe a ako sa s niečím môžeme stretnúť. Pri tomto našom tvrdení, vychádzame z významových konotácií gréckeho slova *pathos*, ktoré sme už naznačili v úvodnej časti štúdie. Ako píše Thurner: „U Platóna označuje *pathos* prapôvodný zážitok, ktorý vo svojej afektívnej bezprostrednosti ovládne človeka, a ktorý je počiatkom všetkého filozofovania, totiž údiv“.^[21] Vyjadruje teda základnú skúsenosť, ktorá je zdrojom filozofie.

Takýto druh skúsenosti nie je bežne prítomný. Nie je niečím, čo môže človek jednoducho a

kedykoľvek získať. Vyžaduje od neho určitú námahu, úsilie. Ako píše Platón vo svojom *Siedmom liste*, aby sme nadobudli takúto skúsenosť, je treba vydržať v pozornosti pred vecou a v narábaní s ňou, až kým v duši nevyšľahne z iskry plameň, vďaka ktorému sa poznanie stáva možné. Len tak, v čakajúcom trpení, prichádza človek k poznaniu, ktoré je náhle a prekvapivé svojou silou (*Ep.*341 c-d).^[22]

Pathický moment skúsenosti sa podľa Gadamera odhaľuje aj v skúsenosti našej vlastnej konečnosti. V skúsenosti tohto druhu nahliadame nielen hranice svojho bytia, ale aj nezrušiteľnosť hranice medzi ľudským a božským. Vedomie, že nemáme moc nad časom a budúcnosťou, je predpokladom k tomu, aby sme neskĺzli do absolutizovania nášho predvídania a našich zámerov. Udržuje v nás otvorenosť k nadobúdaniu nových skúsenosti. V tomto zmysle má skúsenosť stroskotania našich predpokladov a zámerov podľa Gadamera veľmi blízky vzťah k Aischylovej formulácii: „učiť sa skrze utrpenie“ (*patheimathos*).^[23]

K daniu, ktoré popisujú Platón a Gadamer, nedochádza iba pri tých najvyšších skúsenostiach, ale aj pri nadobúdaní bežných skúseností. Odpor, ktorý kladie vec pri poznávaní, sa tak stáva východiskom pre pochopenie pathického momentu v skúsenosti. Človek má vždy do činenia s niečím, „...čo sa mu stavia do cesty (pathos), čo je ako ingrediencia primiešané do každej skúsenosti, a to o to viac, čím podstatnejšie sú tieto skúsenosti a čím silnejšie nás premieňajú.“^[24]

Dialektika činnosti a trpnosti, s ktorou sa tu stretávame, sa hlboko zakorenila v európskej kultúre a od počiatku sprevádza filozofické myslenie. Trpnosť vždy predstavovala niečo pôvodné, čo umožňuje zmenu alebo premenu. Každá aktivita človeka je v podstate odpoveďou na to, čo ho nejakým spôsobom vyzvalo. Bernhard Waldenfels vyjadruje túto skutočnosť slovami: „Konajúci, ktorý nevyčaruje sám seba a svoje činy z ničoty, má vždy čo činiť s niečím, čo sa mu deje, prihadzuje, čo mu je učené, čo ho prekvapuje, vyzýva, vábi, poháňa, ohrozuje a nakoniec zraňuje a ničí“.^[25] Uvedomenie si tejto situácie človeka vo vzťahu ku skutočnosti, ktorá vždy nejakou prekážkou, sa na jednej strane stala východiskom postupnej transcendencie, ktorej dôsledkom je čoraz väčšie zvládnutie vlastného životného priestoru. Na druhej strane tento neustály nárok, ktorý je na človeka kladený, mu ustavične pripomína jeho vlastné ohraničenie, jeho konečnosť.

Procesuálny charakter skúsenosti

V prvej časti štúdie sme načrtli problém redukcie skúsenosti v modernej vede. Zmyslom experimentu, ako metodicky používaného postupu overovania, je opakované potvrdzovanie pravdivosti a tým aj záväznosti idealizácií, s ktorými veda pracuje.

Problémom takejto redukcie skúsenosti vo vede spočíva podľa Gadamerav tom, že sa nezohľadňuje vnútorná dejovosť skúsenosti. Veda sa totiž usiluje zbaviť skúsenosť všetkých historických momentov. Iba takto objektivizovaná skúsenosť sa môže stať východiskom jej skúmania.^[26] No je otázne, že či si môžeme pri výklade skúsenosti vystačiť iba s teleologickým aspektom, ktorý sleduje tvorbu objektívnych platností ako svoj cieľ.

Gadamer si v analýze Aristotelovho obrazu utekajúceho vojska všima dve veci. Aristoteles síce na základe tohto obrazu poukazuje na utváranie jednoty a všeobecnosti skúsenosti, no pretože je pre neho ontologicky primárna oblasť všeobecných pojmov a skúsenosť pozoruje len z hľadiska jej výsledku, preskakuje vlastný proces konštituovania jednoty skúsenosti. Práve tento procesuálny aspekt Gadamera zaujíma. Podľa neho je dialektický proces utvárania jednoty skúsenosti bytostne negatívny. V tomto procese sa totiž skúsenosť neustále zbavuje falošných zovšeobecnení. To čo bolo dovtedy považované v dani nejakej skúsenosti za typické stráca svoju platnosť a je nahradené novým porozumením.^[27]

Podobne kritický je Gadamer aj pri hodnotení príspevku Hegla k odhaleniu dialektickej štruktúry

skúsenosti. Na jednej strane síce oceňuje Heglov dialektický popis skúsenosti, v ktorom je naznačená premena predmetu skúsenosti aj samotného poznania. Zároveň však poukazuje na to, že Heglova cesta skúsenosti vedomia sa završuje v sebapoznání, ktoré už mimo seba neznesie nič cudzie: „Preto musí dialektika skúsenosti končiť prekonaním každej skúsenosti, ktoré sa dosahuje v absolútnom poznaní, t. j. v úplnej identite poznania a predmetu“.^[28]

Metodologické umŕtvenie skúsenosti, pojmové uzavretie skúsenosti, či prekonanie skúsenosti v absolútnom poznaní, tak vždy už chápe bytnosť skúsenosti v tom, v čom je prekročená. To však nezodpovedá samotnej povahe skúsenosti. Medzi vedeckým poznaním a skúsenosťou je totiž podľa Gadamera nezrušiteľný rozdiel: „Skúsenosť samotná nemôže byť nikdy vedou. (...) Pravda skúsenosti vždy obsahuje vzťah k novej skúsenosti. Preto ten, koho voláme skúseným, sa nielen takým stal skrze skúsenosť, ale zostáva pre skúsenosť otvorený“.^[29]

Ako vidíme, u Gadamera pohyb skúsenosti nekončí v uzatvorenom, disponovateľnom poznaní. Je to skôr nikdy nekončiaci proces, v ktorom každá skúsenosť otvára človeka pre novú skúsenosť.

Završenie skúsenosti - završené bytie toho, koho voláme „skúseným“ - nespočíva v tom, že tento človek už všetko pozná a všetko už pozná lepšie, ale v tom, že je radikálne nedogmatický, ktorý práve preto, že sa tak veľa zo skúsenosti naučil, práve preto, že učinil veľké množstvo skúseností, je otvorený pre „robenie“ nových skúseností.^[30] Skúsený človek je spôsobilý a disponovaný pre nové. Práve vďaka skúsenostiam nahliada bytostnú otvorenosť svojho konečného dejinného bytia, ktoré sa neuzatvára pred tým, čo prichádza a prehovára k nemu v skúsenosti.^[31]

V súvislosti s tým, že skúsenosť nie je viazaná iba na vedu, ale je súčasťou života človeka, otvára sa pred nami kvalitatívne nový moment v skúsenosti, ktorý vyjadruje pojem *celostnej skúsenosti*.^[32] Mieth - v nadväznosti na Gadamera - používa pojem *integrálna skúsenosť*. Integrálna skúsenosť - podobne ako u Gadamera celostná skúsenosť - je výsledkom reťaze základných skúseností, ktorých kontinuita sa uskutočňuje v pretvárajúcej sile ich vzťahu k jednotlivej udalosti, ktorá môže byť procesuálne koncentrovaná v jednom okamihu, alebo sa postupne uskutočňuje.^[33]

Bezprostrednosť a sprostredkovanosť skúsenosti

Robiť skúsenosť, znamená vstúpiť s niekým alebo s niečím do vzťahu. Skúsenosť je týmto vzťahom medzi tým, kto skúsenosť robí a tým, čo je zakúšané. Ak je skúsenosť vzťahom a sama participuje na vzťahoch v skutočnosti, otvára sa pred nami možnosť, aby sme skúsenosti rozumeli ako pôvodnému daniu. Ako daniu, ktoré nám umožňuje bezprostredný prístup ku skutočnosti. Bernhard Welte v tomto zmysle vymedzuje skúsenosť ako „...bezprostrednú danosť zakusovaného“.^[34] V skúsenosti sa zakúšané samo bezprostredne ukazuje tomu, kto má účasť na skúsenosti.

Bezprostrednosť pritom nie je niečo, čo je vždy prítomné vo svojej „čistote“. Ako poznamenáva Welte, môže mať rôzne stupne a prechádzať istými modifikáciami: „Môže byť napríklad úplne nepovšimnutá a zakrytá, možno dokonca zablokovaná a potlačená, a napriek tomu tu bezprostredne byť a ukazovať sa. A naopak môže takáto bezprostrednosť stáť v plnom svetle pozornosti, celkom od počiatku naplňovať jej šírku“.^[35]

Bezprostrednosť neznamená nepodmienenosť. Vždy sa totiž nachádzame v konkrétnej situácii. Skúsenosť robí konkrétny človek, ktorý vychádza z konkrétneho kultúrno-dejinného kontextu. To všetko podmieňuje skúsenosť, no to ešte neznamená, že túto bezprostrednosť ruší.

Azda najzreteľnejšie sa spomínaná podmienenosť ukazuje v reči. „Reč, ktorou hovoríme, je nám vždy sprostredkovaná z dejinno-spoločenského procesu, v ktorom všetci žijeme. Takto sprostredkovaná tvorí súčasné médium všetkých našich skúseností.“^[36] V nej sa skúsenosti stávajú zreteľnými.

Zdá sa, že naša potreba používať reč na vyjadrenie skúsenosti, by mohla evokovať podozrenie voči vyššie predstavenej bezprostrednosti. Ved' ak tu vstupujú sprostredkujúce momenty ako kultúrny kontext, reč, potom je otázne, či môžeme hovoriť o bezprostrednosti. No Welte upozorňuje, že reč túto bezprostrednosť neruší, pokiaľ sa reč rozvíja v súlade so svojou podstatou.^[37]

Podľa Welteho reč plní podobnú úlohu ako symbol. Sprostredkovateľa, ktorý je schopný utvárať vzťahovú bezprostrednosť. Zmyslom symbolu totiž nie je len ukazovať na niečo skryté, na to, čo nie je bezprostredne vidieť, ale predovšetkým vytvárať s touto skutočnosťou bezprostredný vzťah.

Jednoducho povedané, symbol vtedy funguje správne, keď sa stáva priehľadným. Keď nesústreduje pozornosť na seba, ale na to, čo je za ním. Keď „vidíme“ skrz neho. V tomto zmysle môžeme hovoriť aj o reči ako o takej, ktorá bezprostredné „videnie“ umožňuje, alebo mu bráni.

Bežne sa v živote stretávame s rozličnými spôsobmi fungovania reči. Welte, ktorý nadväzuje na Gadamerove analýzy reči, tvrdí, že ak sa reč rozvíja v súlade so svojou podstatou, potom „...nehovoríme reč, ale bezprostredne vyslovujeme veci, udalosti a vzťahy medzi nimi“^[38] Teda ak reč správne funguje, nezakrýva skutočnosť, ale sa stáva dokonale priehľadnou pre bezprostrednú danosť toho, čo sa nám v skúsenosti dáva.

Iná situácia nastáva ak reč nefunguje správne. Vtedy sa bezprostrednosť daného stráca. Nevyslovujú sa veci, udalosti, ale iba slová, ktoré sa iba znakovito spájajú s mienenou vecou. Tým sa stráca možnosť skúsenosti ako bezprostrednej danosti zakúšaného: „...všetko je sprostredkované, a tak tu zostáva reč, ktorá už nesvedčí o žiadnej skúsenosti“^[39].

Takáto reč už nemôže svedčiť o nejakej skúsenosti, pretože je zbavená obsahu. K tomu dochádza pod vplyvom postupného obsahového vyprázdňovania slov, alebo používaním takých slov, ktorých zmysel je nám zakrytý. Hovoriť prázdne slová, znamená hovoriť slová bez náplne, bez skúsenostného základu. Toto vykorenenie a vyprázdňovanie reči sa dnes prejavuje v tom, že reč (slovo) stráca svoju silu. Neoslovuje nikoho. Stretávame sa z devalváciou slova. S prázdnyimi frázami, ktoré už nič nehovoria. Akoby hodnota a záväznosť slova - a tým aj skúsenosti - prestávala byť v našej kultúre niečím dôležitým.

Záver

V rozličných myšlienkových prúdoch filozofie 20. storočia zaznieva jednak motív návratu k plnému rozsahu skúsenosti, ako aj motív legitímnej analýzy rôznych špecifických dimenzií skúsenosti, ktoré svojim charakterom, obsahom a rozsahom neumožňujú čisto vedecký výklad, iba ak za cenu veľkých redukcií a deformácií.

Pri výklade jednotlivých aspektov skúsenosti sme sa pokúsili naznačiť toto napätie medzi filozofickým a vedeckým, ktoré je v textoch vybraných autorov z fenomenologickej a hermeneutickej tradície myslenia neustále prítomné, pretože len vtedy sa stáva zrejším zmysel opätovného polozenia otázky po skúsenosti.

Náš výklad základných znakov skúsenosti samozrejme nemožno chápať ako úplný. Skôr ho ponúkame ako počiatočný náčrt. Ako otvorenie rozličných momentov skúsenosti, v ktorých analýze je potrebné aj naďalej pokračovať, no tiež aj ako vymedzenie priestoru skúmania, ktorý možno neustále rozširovať a dopĺňať.

Literatúra

GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*. Praha: Triáda 2010, 416 s.

HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. In: *Orientace*, roč. 4, 1969, č. 5, s. 59 - 64.

HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: ACADEMIA 1996, 568 s.

KRATOCHVÍL, Z.: *Mýtus, filozofie, věda*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Juza & Eva Juzová

1996, s. 314.

LANDSBERG, P. L.: Život a vnitřní zkušenost. In: LANDSBERG, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, 124 s.

MIETH, D.: Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist die Erfahrung? In: *Concilium*, roč. 14, 1978, č. 3, s. 160 – 162.

PLATÓN: Siedmy list. In: *Predsokratici a Platón. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: Pravda, 1970, s. 273 – 278.

PORUBJAK, M.: Priateľstvo ako cnosť súkromná i verejná. In: *Ostium*, roč. 4, 2008, č. 1.

PORUBJAK, M.: Problém Anamnésis a Platónov dialóg Menón. In: *Filozofia*, roč. 63, 2008, č. 1, s. 28 – 38.

THURNER, M.: Nekonečné približování. K významu osobnosti Mikuláše Kusanského. In: *Jednota a mnohost*. Vyšehrad 2002, s. 39 – 62.

WALDENFELS, B.: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH 1998, 288 s.

WELTE, B.: *Světlo z Nicoty*. Praha: Zvon 1994, 76 s.

P o z n á m k y

[1] LANDSBERG, P. L.: Život a vnitřní zkušenost. In: LANDSBERG, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad 1990, s. 13.

[2] Porov. GADAMER, H-G.: *Wahrheit und methode*, s. 324. (v českém preklade, ktorý budeme v štúdiu používať porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 301).

[3] MIETH, D.: Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist die Erfahrung? In: *Concilium*, roč. 14, 1978, č. 3, s. 160 (ďalej len MIETH, D.: *Was ist die Erfahrung?*).

[4] Porov. MIETH, D.: *Was ist die Erfahrung?*, s. 160.

[5] KRATOCHVÍL, Z.: *Mýtus, filozofie, věda*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Juza & Eva Juzová 1996, s. 198 – 199.

[6] HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. In: *Orientace*, roč. 4, č. 5, s. 61.

[7] Porov. THURNER, M.: Nekonečné približování. K významu osobnosti Mikuláše Kusanského. In: *Jednota a mnohost*. Vyšehrad 2002, s. 52 (ďalej len THURNER, M.: *Nekonečné približování*).

[8] Porov. MIETH, D.: *Was ist die Erfahrung?*, s. 160.

[9] Porov. LANDSBERG, P. L.: *Život a vnitřní zkušenost*, s. 13.

[10] Tamže, s. 13.

[11] Tamže

[12] Porov. LANDSBERG, P. L.: *Život a vnitřní zkušenost*, s. 14.

[13] Podrobnú analýzu významu priateľstva v myslení Platóna a Aristotela ponúka M. Porubjak: Porubjak, M.: Priateľstvo ako cnosť súkromná i verejná. In: *Ostium*, roč. 4, 2008, č. 1.

[14] MIETH, D.: *Was ist die Erfahrung?*, s. 160.

[15] HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: ACADEMIA 1996, s. 150.

[16] MIETH, D.: *Was ist die Erfahrung?*, s. 160.

[17] Tamže

[18] GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 304.

[19] Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 304.

[20] Podľa Gadamera k tomu došlo zrejme preto, lebo Aristoteles vychádzal v tom čase z bežne prijímaného chápania procesu utvárania skúsenosti a funkcie pamäte. Príklady takého chápania nájdeme u Anaxagora, alebo u Platóna. Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 305.

O význame skúsenosti v poznávacom procese u Platóna pozri: PORUBJAK, M.: Problém anamnésis a Platónov dialóg Menón. In: *Filozofia*. roč. 63, 2008, č. 1, s. 36 – 37.

[21] THURNER, M.: *Nekonečné približování*. s. 52.

[22] PLATÓN: Siedmy list. In: *Predsokratici a Platon*. Bratislava: Pravda 1970, s. 274.

[23] Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 309.

[24] WALDENFELS, B.: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH 1998, s. 138.

[25] Tamže

[26] Porov.: GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 324.

[27] Tamže, s. 358 – 359.

[28] Tamže, s. 361.

[29] Tamže, s. 308.

[30] Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 361.

[31] Medzi nahliadnutím a skúsenosťou existuje bytostný vzťah. Gadamer hovorí, že nahliadnutie je viac ako poznanie nejakého stavu veci, pretože je súčasne návratom z toho, čo nás držalo v zaslepenosti. Obsahuje teda v sebe moment sebazpoznania, v ktorom prichádzame vo svojom bytí sami k sebe. Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda I*, s. 362.

[32] Tamže, s. 332.

[33] MIETH, D.: *Was ist die Ehrfahrung?*, s. 161.

[34] WELTE, B.: *Světlo z Nicoty*. Praha: Zvon 1994, s. 13. Podobne skúsenosť chápe aj Landsberg: „Skúsenosť je vždy vzťahom medzi zakusujúcim a zakúšaným. Je ju nutné definovať práve v spôsobe, ako sa nám zakúšané samo prezentuje“. LANDSBERG, P. L.: *Život a vnitřní zkušenost*, s. 13.

[35] WELTE, B.: *Světlo z Nicoty*, s. 13.

[36] Tamže. s. 14.

[37] Tamže.

[38] Tamže.

[39] Tamže, s. 15.

Mgr. Branislav Motýl, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

bmotyl@gmail.com

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0416/15: *Vznik, formovanie a premeny významu pojmu frónésis v antickej filozofii*.

Political education in a liberal democracy[1]

Political education is a necessary precondition for the continuation of any political regime. In pluralist societies we face the question to what extent can a liberal democracy define the educational ideal of what "good citizenship" means. Building on the works of Michael Oakeshott and Bernard Crick, this essay shows that political philosophy can help define the parameters of this education when it is seen as a process of building political comprehension and civic dispositions. Political education should be defined by teaching politics as a practical process of living together in a community of equals and espousing the procedural values of discussion, respect for facts, equality and freedom.

Keywords: politics, political education, civics, liberal democracy, Crick, Oakeshott

Úvod

Vždy keď počujeme otázku, či patrí politika do škôl, mala by nás zaraziť. Kde sa taká otázka vôbec nabrala? Patrí do škôl chémia? Problém asi bude, že pri chémii si nikto nepredstavuje výbuchy volatilných zlúčenín v triedach, alebo vzájomné oblievanie kyselinami. Nikto sa nebojí, že deti prídu zo školy presvedčené o blahodarnosti ortuti pre zdravú výživu, alebo že doma nasypú do nedelnej polievky kyanid.

Politika však obavy vyvolávať dokáže a to hneď dvojaké. Tou prvou je obava z politiky ako takej. Politika je často vnímaná ako niečo škaredé, nečisté. Znechutenie s prežívaním drobných aj veľkých zrád, klamstiev a morálnych kompromisov, do ktorých ľudí nútil minulý režim akoby premklo celý náš slovník a spôsob uvažovania o politike ako takej. Ale ani zážitky z demokratickej politiky nestačili na úplné vyličenie, a tak aj dnes hovoríme o *namočení* sa do politiky, o pošpinení, o korupcii, o pokrivených charakteroch. Je to jazyk zhnusenia. Niet divu, že chceme deti „uchrániť“. Chceme mať zo škôl čisté, nepoškvrnené, morálne nezávadné inštitúcie, kde sa deťom dostane len faktov, porozumenia a slušnej výchovy. Predstava *apolitickej* výchovy je však, ako si ukážeme, čistou ilúziou.

Tou druhou obavou je strach z indoktrinácie. Už samotný termín politické vzdelávanie môže u starších ročníkov vyvolať rozpačitý úsmev pri spomienke nad ideologicky determinovanými povinnými kurzami o dejinách komunistických hnutí a podobne. Je to obava poučená minulým režimom, ktorý zo školstva urobil nástroj svojej moci. Prieči sa nám predstava škôl ako miesta, ktoré „šíri propagandu“, alebo dokonca „vymýva mozgy“ našim deťom, pritom ale zabúdame na skutočnosť, že každé politické zriadenie, ak chce pretrvať, musí naučiť nové generácie o princípoch, hodnotách a postojoch, ktoré umožňujú jeho prežitie. Otázka politického vzdelávania sa tak stáva otázkou legitimity samotného politického zriadenia; keď sa pýtame na politiku v školách v podstate sa pýtame na legitimitu samotného politického režimu. Rozsah legitímnej „indoktrinácie“ je tak determinovaný legitimitou politiky samotnej.

Obe tieto obavy sú vzhľadom na historické skúsenosti pochopiteľné, ale je nevyhnutné ich rozptýliť, aby naše spolužitie v slobodnej a demokratickej spoločnosti malo aj svoju budúcnosť. Prvá obava sa dá liečiť len opravou vnímania toho, čo je politika ako taká – čo samo o sebe nie je celkom malá úloha; jej rozsah je naznačený v prvej časti tejto eseje. Druhá obava predstavuje zásadnejšiu otázku, ktorá mieri k otázke legitimity politického zriadenia a venuje sa jej druhá časť tejto eseje. Pri rozptyľovaní tejto druhej obavy budeme musieť načrieť hlbšie do politickej filozofie a zamyslieť sa

nad dispozíciami občianstva a procedurálnymi hodnotami, ktoré umožňujú pretrvanie demokratického zriadenia.

Politika ako predmet vzdelávania

Sotva nájdeme tak univerzálnu ľudskú aktivitu, ktorá by bola zároveň tak málo chápaná, než je politika. Ako by nás upozornila Hannah Arendtová,[2] o politike má zmysel hovoriť v podstate zakaždým, keď je reč o oblasti ľudských vzťahov a spolunažívania. Pripomína nám, že v oblasti ľudských vzťahov nemôže nikto skutočne vykonať nič sám - nemožno dosiahnuť, že by jedinec bez spoločenstva druhých sám vytvoril zákon, alebo inštitúciu, či pravidlo, tak ako môže jedinec vyrobiť napríklad stôl, alebo stoličku. Jedinec môže síce sám zákon vymyslieť, ale bez spoločenstva druhých ostane nanajvýš len osobným mottom. Je tiež utopické si myslieť, že z ľudí možno spraviť stavebný materiál a formovať ich do žiadanej podoby jedným budovateľom, staviteľom, inžinierom. Konať a vykonávať politiku - na rozdiel od *zhotovovania* a *práce* (work & labor)[3] - možno len v súčinnosti s inými.[4]

Staroveká *polis* vzišla priamo zo spolu-konania viacerých, zo „zdieľania slov a skutkov“, nie ako fyzické mesto, ale ako priestor medzi spolunažívajúcimi ľuďmi.[5] Politika podľa Arendtovej nie je len nejaký prostriedok, nástroj, ktorým sa dopracujeme ku svojmu cieľu. Politika jednoducho *je*, lebo *my sme*. Obavy z nepredvídateľnosti a neohraničiteľnosti vzájomného spolu-konania vedú odjakživa k pokusom politiku krotiť, ohraničiť, potláčať do úzadia; či k utopickým predstavám o skonštruovaní dokonalej spoločnosti, kde by už politika nebola dôležitá. Je to istý paradox, ale veľké množstvo *politckej* filozofie sa za posledných 2000 rokov pokúšalo nájsť spôsob, ako politiku potlačiť.[6]

Podobné chápanie politiky nájdeme aj u Bernarda Cricka. Ten nám vo svojej *Obrane Politiky* odkazuje, že politika je komplexná aktivita, v rámci ktorej sa rozdielne záujmy v jednej jednotke (resp. skupine) urovnávajú a konflikty sa riešia podľa ich vzájomnej sily, ale aj podľa dôležitosti jednotlivých záujmov pre prežitie skupiny. Tak ako v medziludských vzťahoch sa tento regulatív volá etika, tak v konfliktoch „verejných“ hovoríme jednoducho o politike.[7] Politika je podľa ďalšieho britského filozofa, Michaela Oakeshotta, univerzálnou aktivitou „zveľaďovania a starosti o usporiadanie vzťahov skupiny ľudí, ktorých vôľa alebo náhoda dala dohromady“.[8]

Inými slovami, politika je manažovanie spoločenských konfliktov, ktoré nevyhnutne vznikajú pri ľudskej rôznorodosti a sledovaní našich individuálnych cieľov. Je to aktivita vlastná komunite, ktorá musí koordinovať svoj spoločný život a rozhodovať o spravodlivom zdieľaní ziskov a strát vyplývajúcich zo spoločného života. Obsahom vzdelávania o politike tak musí byť politika ako spôsob života, politika ako prax - pochopenie toho, čo politika je, prečo je nevyhnutná a ako umožňuje náš spoločný život napriek našim rozdielnym cieľom a hodnotám, ktoré riadia naše individuálne životy.[9]

Politické vzdelávanie ako pojem je však dnes často spájané skôr s ovládaním populácie, so „zmäkčovaním mysle, pomocou sily, strašením, alebo zhyponotizovaním neustáleho opakovania niečoho, čo sa neoplatí počuť ani raz“.[10] To je však nesmierne nešťastné nedorozumenie, nakoľko *správa a zveľaďovanie podmienok nášho spoluzitia* žiaľ nie je aktivitou, s poznaním ktorej by sme sa rodili inštinktívne oboznámení. Ako akákoľvek iná činnosť, aj politika si vyžaduje isté množstvo informácií a istú mieru chápania, aby sa jej človek mohol oddať. Politike sa skrátka musíme tiež priučiť. Každá aktivita obnáša istú mieru nevyhnutného poznania a oboznámiť sa s fungovaním politiky je tak z definície „politickým vzdelávaním“. Čo bude dôležité mať na pamäti aj neskôr je, že tak ako pri iných aktivitách, aj politika sa učí (najmä) praktizovaním. Učenie sa o aktivite je neoddeliteľne späté s aktivitou samotnou. Z toho tiež vyplýva, že nemôžeme celkom pochopiť politiku, bez toho, aby sme porozumeli aj tomu, ako sa jej poznávanie udržiava a šíri.[11]

Oakeshott zdôrazňuje, že k poznaniu politiky nemôžeme pristupovať ako k zbierke faktov a pravidiel, kde až po oboznámení sa s nimi môžeme pristúpiť k aktivite samotnej. Nielen pre tých, ktorí sa

obávajú politiky na školách ako indoktrinácie, je však politické vzdelávanie často len otázkou zdefinovania si istých (ne)prijateľných princípov a pravidiel fungovania spoločnosti (ideológií) a základných poznatkov o fungovaní spoločnosti (práva, psychológie a ekonómie). Takto chápané vzdelávanie z politiky ako aktivity robí čisto technickú záležitosť, pre potreby ktorej je potrebné len naštudovať si príslušný manuál. Z ideológie, ktorá v skutočnosti vzišla len z pozorovania tendencií správania sa v politike, sa robí návod. Pritom ideológia sa dá skôr pripodobniť kuchárskej knihe – aj kuchárska kniha je len abstraktom, zhrnutím poznania skúsených kuchárov, nie východiskom kuchárskeho umenia. Tak ako suroviny a kuchárska kniha neurobia z nikoho automaticky schopného kuchára, ani poznatky o spoločnosti a ideológia neurobia – nedeterminujú – politiku.[12]

Môžeme spolu s Oakeshottom poznamenať,[13] že štúdium ideológie a poznatkov o spoločnosti je inštruktívne, nie konštruktívne; sú zdrojom inšpirácie a chápania, ukážkou a vzdelávacím doplnkom, nevyčerpávajú a nedefinujú však obsah politiky, resp. politického vzdelávania. Politickú aktivitu Oakeshott slávne prirovnal k plavbe šírim a hlbokým morom, bez prístavu alebo kotviska, bez štartu alebo cieľa, kde jediným cieľom je udržať sa nad hladinou, využívajúc všetky skúsenosti a zdroje, ktoré máme k dispozícii.[14] V tomto ponímaní je politika skôr umením spolunažívania v spoločnosti než technickou vedou. Oakeshott, ktorého jeho konzervativizmus viedol k opovrhovaniu ideologickými nálepkami, vnímal politické vzdelávanie čisto ako súbor poznatkov a tendencií, tradícií správania. Na takéto poznanie neexistuje test, tobôž nie štandardizovaný. Neexistujú osnovy, ŠKVP, učebné ciele ani meradlá. Existuje len tradícia, skúsenosť a nestála dočasnosť všetkého snaženia.

To síce robí politické vzdelávanie (z pohľadu pedagogiky) nesmierne náročným, nie však nemožným. Nedá sa totiž učiť len abstraktná myšlienka, alebo rad rituálov či zručností, chápanie tradícií a skúseností, ale predovšetkým je potrebné naučiť sa „zúčastniť sa konverzácie“. Tak ako sa učíme hovoriť, aj politika je v prvom rade žitá skúsenosť, odpozorovaná a praktizovaná v spoločenstve.[15] Politiku sa neučíme v škole – teda nie *len* – ale učíme sa ju odkedy sme schopní chápať vzťahy a naše miesto v spoločenstve iných, odkedy vnímame ostatné bytosti ako jedincov s vlastnými cieľmi, záujmami a vlastným prežívaním sveta naokolo.

V akademickej oblasti Michael Oakeshott pre úspešné politické vzdelávanie odporúča zamerať sa najmä na štúdium dejín čoby prehľadu „spôsobov nášho uvažovania o politike“ a objasnením príčin existencie politických postojov a inštitúcií. Z rovnakých dôvodov odporúča aj štúdium iných politických spoločenstiev – čím viac vieme o fungovaní iných spoločenstiev, tým lepšie budeme vedieť zvelaďovať usporiadanie vzťahov komunity vlastnej. Napokon, neprekvapujúco, odporúča štúdium filozofie – ani nie pre to, že by nám odhalila správne myšlienky a ideálne spôsoby správy vecí verejných, ako skôr pre jej schopnosti odhaliť nejednoznačnosť, nepresnosť alebo pokrivenosť argumentov a konceptov.[16] V jazyku dnešného vzdelávacieho *newspeaku* by sme povedali, že okrem dejepisu potrebujeme globálne vzdelávanie a kritické myslenie.

Dobré občianstvo a medze politického vzdelávania

Vzdelanie je nevyhnutným predpokladom fungujúcej demokratickej spoločnosti. Vieme, že už samotný fakt vzdelávania prispieva k šíreniu demokratických hodnôt, že čím vyššia je úroveň vzdelania v spoločnosti, tým lepšie sa darí aj demokracii v krajine – platí to dokonca aj keď je krajina chudobná.[17] Napriek tomu netreba zanedbať ani špecializovaný aspekt vzdelávania pre demokratickú politiku ako takú. Politické vzdelávanie – tak ako vzdelávanie všeobecne – prirodzene neprebíha len na školách. Ale sú to školy, respektíve oficiálna štátna politika ohľadom politického (resp. občianskeho) vzdelávania, ktorá predstavuje zaujímavý problém. Akýkoľvek, aj demokratický režim, potrebuje zabezpečiť vlastné prežitie ako politickej komunity – z tohto dôvodu je otázka politického vzdelávania výsostne politická. Politická komunita si tak pre seba musí zdefinovať (či už vedome, alebo nie), čo predstavuje ideál občianstva pre danú politickú komunitu, akým poznaním a akými dispozíciami sa režim udržiava – čo presne treba kontinuálne odovzdávať novej generácii.[18]

Sú krajiny, kde sa tento obsah vyvinul evolučnou cestou, bez toho aby do toho niekto priamo vstúpil a určil „učebné osnovy spolužitia“. Nemusíme však teraz pristúpiť na Oakeshottovskú cestu a dúfať v benevolentnú cestu politického vývoja, ktorý by nám zhodou šťastných náhod priniesol presne tie kultúrne dispozície, zvyklosti a tendencie, ktoré napomáhajú prežitiu demokracie. Možno bude nevyhnutné sa zamyslieť a niečo naplávať.

Tu ale vyvstáva problém: je možné určiť podrobne obsah takéhoto politického vzdelávania – povinného a všeobecného – v takom rozsahu, aby nebola ohrozená legitimita demokracie? Ako presne zdefinovať politické vzdelávanie tak, aby jeho obsah nevstupoval do sféry hodnôt obyvateľov a nenútil ich si vybrať medzi vlastným presvedčením a poslušnosťou k štátu? Ako – inými slovami – zamedziť tomu, aby sa z politického vzdelávania nestala nelegitímna indoktrinácia? Je možné zdefinovať občiansky ideál prijateľný pre každého? Akákoľvek substantívna definícia ideálneho „dobrého občana“ totiž so sebou nevyhnutne nesie aj ideál „dobrej spoločnosti“.

Nesmieme zabúdať, že už ideál občianstva starovekého Grécka, ktorý by nám asi odporúčala aj Hannah Arendtová, nemusí byť každému po vôli. Vízia cnostného občana zaangažovaného do debát o osude komunity, ktorý sa aktívne podieľa na správe vecí verejných, znie honosne, ale aj trochu vyčerpávajúco. Staroveké chápanie slobody bolo plne politické – slobodným sa človek stal len ako občan *polis*, ktorý sa podieľa na svojej vláde – zdieľa moc s ostatnými – priamo rozpravou alebo vlastnou účasťou na vládnych funkciách.

Dnes slobodou rozumieme skôr sféru súkromia, ktorá ostáva politikou nedotknutá. Predstava „dobrého občianstva“ v starovekom móde dnes nie je univerzalizovateľná, povedali by sme, že od nás chce priveľa, ba že by ani nebola žiaduca, lebo pohltenie politikou by nám ubralo z vlastnej autonómie a sledovania vlastných, osobných – nepolitických – cieľov. Odmietli by sme možno víziu, podľa ktorej je „dobrý život“ len život, ktorý sa naplno venuje politike.

Kým Periklés by nám povedal, že človek, ktorý sa nezaujíma o politiku a verejné záležitosti, vlastne ani nie je plnohodnotným občanom Atén, dnes hlásame, že každý má slobodu nasledovať svoju víziu šťastného života. Venovanie sa politike je možnosťou, nie nevyhnutnosťou – nesúdime niekoho, kto sa oddá spočítavaniu stebiel trávy na lúke namiesto debatám o spravodlivej parkovacej politike mesta.

Dnes existuje viacero potenciálnych koncepcií občianstva – ako by mal vyzeráť a správať sa ideálny občan, pričom vieme, že tieto koncepcie nemusia byť vždy navzájom kompatibilné a ich výber môže viesť k rozličným výsledkom – študenti si v nich vybudujú rozličné kompetencie a občianske dispozície, každá z nich môže zdôrazňovať iné – niekedy aj protichodné – hodnoty a vízie „dobrého života“.

Výskumníci Westheimer a Kahne vo svojom vplyvnom článku *Aký druh občana?* si všímajú tri konkrétne koncepcie občianskej výchovy,^[19] pričom ani jedna z nich nie je náhodná, alebo zadaná pedagogickými obmedzeniami. Všetky sú *politickou* voľbou a každá z nich má rozličné dopady na študentov a ich širšie komunity. Každá koncepcia zdôrazňuje rozličné substantívne hodnoty a je preto otázne, či možno niektorú z nich legitímne povýšiť nad ostatné.

Prvý ideál „osobne zodpovedného občana“ zdôrazňuje dobrovoľníctvo, drobnú užitočnú prácu v komunite, a zameriava sa na charakter jednotlivca. Takáto koncepcia taktiež akcentuje vládu zákona, sledovanie pravidiel a sympatická je predovšetkým politickému konzervativizmu.

Druhým ideálom je aktívny („participatívny“) občan, kde sa vyzdvihuje aktívna účasť a organizované riešenie konkrétnych problémov. Zdôrazňuje svojpomoc, aktivitu, znalosť štruktúr vládnych inštitúcií a stratégií na dosiahnutie vytýčených cieľov.

Napokon, tretím je ideál „občana zameraného na dosiahnutie spravodlivosti“. Táto koncepcia vyzdvihuje kritický prístup a analýzu politických, sociálnych a ekonomických štruktúr spoločnosti, hľadanie zdrojov nespravodlivosti a hľadanie systémových riešení. Ideálny občan sa pýta, diskutuje, pranieňuje nespravodlivosť a analyzuje, ako dosiahnuť zmeny súčasného stavu.[\[20\]](#)

Tieto tri koncepcie určite nevyčerpávajú všetky možnosti a kombinácie, ale predstavujú ľahko rozoznateľné ideálne typy. Všetky tri môžu mať svojich proponentov a každá z nich môže úspešne naplniť osnovy politického vzdelávania iným spôsobom. Je však otázne, či má politické vzdelávanie štátu monopolizovať len jednu z nich. Každá predstavuje iný modus občianstva. Parafrázujúc jazyk Rawlsa, každá je istou *súhrnnou vzdelávacou doktrínou* a je otázne, či štát, ktorý si je vedomý toho, že jeho občania majú rozmanité vnímanie toho, čo je „dobré“ a „žiaduce“, by mal vybrať jednu z nich za definičnú pre všetkých.

Tieto koncepcie môžu byť inšpiratívne a určujúce pre konkrétne školy alebo pre konkrétnych pedagógov, v závislosti od hodnôt ktoré vyznávajú, alebo ku ktorým sa chcú prihlásiť. Ich výber je však potenciálne zdrojom politických a hodnotových sporov. Navyše by bolo obmedzujúce zdefinovať ako žiaducu len jednu z nich, najmä keď mladí ľudia môžu v dnešnom digitálnom veku prísť s novými, inovatívnymi poňatiami, s ktorými zatiaľ nikto nerátal.[\[21\]](#) Preto ak má byť reč o zdefinovaní politického vzdelávania pre demokratický štát, budeme musieť postúpiť na vyššiu úroveň abstrakcie.

V slobodnej, demokratickej spoločnosti zrejme predmetom politického vzdelávania musí byť politika samotná. To neznamená výlučne vlajky, symboly, politikov, ani ústavy. Politické vzdelávanie nesmie začínať ako pedagogicky neplodné sledovanie vzniku zákonov a memorovanie inštitúcií, či hláv ústavy. Nemožno začínať štúdiom politiky prehľadom inštitúcií, či zákonov, alebo ľudských práv. Nemôže byť napokon ani horšej voľby než vnucovať vždy skeptickej mládeži frázy o „zvrchovanej vláde ľudu“ a poučky o zásluhnej práci volených zástupcov – slovami Bernarda Cricka, dôsledkom bude jedine, že u nich „vyvoláme nudu miernenú opovrhnutím“.[\[22\]](#)

Ak má niečo zmysel, tak je to učenie sa o základných politických konceptoch – spôsoboch, akým poňať a chápať svet politiky. Reč by tak mala byť o skôr o „autorite“, „moci“, „spravodlivosti“, ilustrovaných na konkrétnych problémoch relevantných (aktuálnych) pre danú komunitu. Samozrejme, takýto prístup sa nevyklučuje s požadovaním znalosti ústavy a základných politických inštitúcií a práv, tieto však nesmú byť jej východiskom, resp. jediným obsahom (ako tomu často býva).

Ak má byť politické vzdelávanie namierené na výchovu slobodných a mysliacich občanov demokracie, potom nemožno postupovať zdôrazňovaním ideologických alebo patriotických prvkov, ale výchovou smerom k procedurálnym hodnotám, ktoré umožňujú prežitie demokratického režimu.[\[23\]](#)

Bernard Crick medzi prvými procedurálnymi hodnotami menuje slobodu. To znie nesmierne vágne, ale Crick má na mysli *slobodu k*, slobodu, ktorá je podmienkou akejkoľvek politickej aktivity a ktorá, napriek tomu, že ňou každé dieťa v momente, ako to slovo spozná, rado manévruje, nepredstavuje nevyhnutne vrodenu rozlišovaciu schopnosť. Slobode k aktivite, ku slobodnému konaniu, k prevzatíu iniciatívy a zodpovednosti za vlastný osud musíme byť vedení. Sloboda ako procedurálna hodnota sa musí učiť ako schopnosť rozlišovať a hľadať alternatívy, je to hodnota, ktorej sa priučame za pochodu. Z tohto dôvodu musí byť „sloboda“ nevyhnutným definičným znakom aj učenia sa o nej – sloboda v pedagogike a sloboda vo výbere tém a problémov, o ktorých sa na hodinách diskutuje.[\[24\]](#)

Keď je reč o hodnote tolerancie, nemyslí sa tým nič iné, ako schopnosť akceptovať názory alebo postoje, s ktorými nesúhlasíme. Neznamená však nevyhnutne zdržanie sa nesúhlasu, naopak, patrí k vzájomnému rešpektu, že si v rámci diskusie vyjasňujeme svoj nesúhlas. Tolerancia je len reakciou

na vzájomnú odlišnosť, ktorá sa zdržiava neférového alebo silového prejavu odporu. Podľa Cricka[25] je nevyhnutné, že o politike sa človek učí od ľudí, ktorí majú názor – neutralita je v podstate nemožná a jej predstieranie priam nezdravé, nakoľko zaujatosť je nám všetkým vlastná a predstieraná objektivita maskuje túto nevyhnutnú skutočnosť o spoločnosti.

K tolerancii patrí aj znalosť postojov a hodnôt, ktoré sa v spoločnosti vyskytujú – ideálom politickej gramotnosti v danej spoločnosti by podľa ekonóma Bryana Caplana[26] mohol byť akýsi ideologický Turingov test, kde je občan schopný predostrieť v presvedčivej podobe aj názor s ktorým nesúhlasí, tak, že to proponent daného názoru nerozpozná. Ako poznamenal aj J. S. Mill, človek, ktorý pozná len vlastnú stranu diskusie, vie veľmi málo, lebo bez znalosti názorov a zdôvodnení druhej strany, nielenže nebude vôbec schopný ich argumentačne vyvrátiť, ale nedokáže ani zdôvodniť, prečo preferuje vlastný názor.[27]

Koncepty rovnosti a férovosti, resp. spravodlivosti tiež patria medzi nevyhnutné[28] – viac než rozprava o zákonoch a právach, ktorých obsah môže byť predmetom diskusie, je nevyhnutné rozprávať sa o spôsobe posudzovania týchto práv a zákonov. Rawlsovská férovosť nám naznačuje, že za spravodlivé možno považovať také rozhodovanie, na ktoré by sme pristúpili aj nevediac, či nám výsledok bude naklonený, alebo nie.

Napokon úcta k faktom, a požadovanie rozumového dôvodu postojov je zdravým jadrom politickej gramotnosti. Ako poznamenáva Crick,[29] politicky vzdelaná osoba sa bude pýtať aj nepríjemné otázky a dožadovať sa dôvodov pre zaujaté postoje alebo rozhodnutia. Nevyargumentované a nezdôvodnené postoje si nemôžu nárokovať úctu v demokracii, ale ani v škole.[30]

Znamená to tiež, že ak chceme hovoriť o výchove k občianstvu, sotva dokážeme úspešne vychovať slobodných občanov v zošňurovaných trestniciach, t.j. školách modelovaných ešte podľa rakúsko-uhorskej spoločnosti príkazov a poslušnosti,[31] kde neexistuje sloboda prejavu sa. Otázka, ktorá nás musí trápiť je, ako môžu neslobodné a často aj duchom normalizácie presiaknuté školy, kde chce málokto učiť, a tí ktorí v nich ešte učiť vládzu, často nevládzu alebo nechcú zmeniť zavedené postupy, ako môžu takéto inštitúcie prispieť k výchove demokratického ducha inak než nedopatrením, alebo šťastnou zhodou okolností.

Pedagogika ceniaca si len poslušnosť a zručnosť slobodného občana vychová len ťažko. Vzdelávanie totiž neprebíha len v explicitnej rovine – v obsahu osnov, ale aj vo forme otvorenej diskusie, simulácie konfliktov, angažovanosti v škole i mimo nej. Bez pocitu otvorenosti a bezpečia v triede a v škole – bez slobodnej možnosti prejavu vlastný názor a naučiť sa rešpektu iných, bez prejavu dôvery a možnosti spolupodieľať sa na vlastnom osude v rámci vyučovacieho procesu a života školy,[32] len ťažko môžeme hovoriť o politickom vzdelávaní k demokratickému občianstvu.[33]

Školy by mali mať slobodu v tom, ako sa rozhodnú previesť tieto hodnoty do pedagogickej praxe, aj akým ideálom občianstva sa pri svojej práci nechajú inšpirovať. Štát, pokiaľ školy a rodičia dokážu zabezpečiť všeobecné blaho detí a dosiahnuť, že z nich budú plnohodnotní členovia spoločnosti, do tohto nemusí príliš zasahovať.[34] Je ale legitímne, aby štát zasiahol v momente, keď je kurikulum nastavené spôsobom, ktorý ohrozuje tieto demokratické hodnoty a spochybňuje rovnosť a slobodu všetkých občanov.

Liberálne demokratický štát tak musí byť predovšetkým garantom toho, že politické vyučovanie na školách presadzuje, že dané politické spoločenstvo má byť chápané ako „férový systém spolupráce pre vzájomný prospech“, v ktorom sú občania slobodní a navzájom si rovni a v ktorom rozpoznávame nevyhnutný fakt plurality hodnôt. V tomto rozsahu presadzovanie demokratických hodnôt nie je nelegitímne, hoci by išlo *sensu stricto* o indoktrináciu.[35] Naopak, ak sa v škole vyučuje na základe doktríny, ktorá by popierala niečo z týchto princípov, štát má legitímnu povinnosť zasiahnuť.[36]

Záver

Politike sa nevyhneme. Náš život v civilizovanej spoločnosti, vo vzájomnom mieri, si nevyhnutne žiada politiku. Naše vzdelávanie to musí reflektovať. Tak ako pri akejkoľvek výchove ani pri politickom vzdelávaní však nejde o presvedčenie, že škola dokáže dieťa poučiť lepšie ako rodič. Zmyslom je garantovať jednotný štandard minimálnej kvality, nevyhnutný pre spoločný život v demokratickej komunite.

Samozrejme nesmieme od škôl očakávať priveľa. Školy samotné rozhodne nedokážu vykompenzovať zlyhania politického systému a politickej kultúry. Lekcie o morálnej reciprocite, férovosti a autorite budú zrejme podkopané pri každom kontakte s realitou v štáte, kde tieto hodnoty dlhodobo absentujú na najvyššej úrovni.^[3] Na druhú stranu, bez vzdelávania v duchu týchto demokratických hodnôt sotva môžeme očakávať zlepšenie.

Ak má zmysel pýtať sa na podobu politického vzdelávania v demokracii, tak je to pri otázke rozsahu, do akého naše školstvo zabezpečuje výchovu v duchu týchto procedurálnych hodnôt demokracie. Sloboda, tolerancia, diskusia, úcta k faktom, rovnosť a férovosť nesmú byť len heslá z učebných plánov. V tomto je otázka politického vzdelávania v demokracii sebazáchovnou, pričom výsledky ostatných parlamentných volieb u prvo-voličov naznačili mieru urgentnosti tejto otázky.

Literatúra

- ALEMÁN, E., KIM, Y.: The democratizing effect of education. In: *Research & Politics*, Vol. 2, 2015, No. 4. Dostupné na internete: <http://rap.sagepub.com/content/2/4/2053168015613360>
- ARENDR, H.: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 2013.
- BENNETT, L., WELLS, C., RANK, A.: Young citizens and civic learning: two paradigms of citizenship in the digital age. In: *Citizenship Studies* 13, 2009, No. 2, s. 105 – 120.
- BRIGHOUSE, H.: *On Education*. London: Routledge 2006.
- CALLAN, E.: *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press 1997.
- CAPLAN, B.: The Ideological Turing Test. In: *EconLog*, 2011. Dostupné na internete: http://econlog.econlib.org/archives/2011/06/the_ideological.html
- CRICK, B.: *Essays on citizenship*. London: Continuum 2000.
- CRICK, B.: *In Defence of Politics*. London: Continuum 2005.
- FERTEK, T.: *Co je nového ve vzdělávání*. Praha: Nová Beseda 2015.
- MILL, J. S.: *On Liberty*. New Haven: Yale University Press 2003.
- LEVINSON, M.: Citizenship and Civic Education. In: PHILLIPS, D. C. (ed.): *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2014, s. 134 – 138.
- OAKESHOTT, M.: *Rationalism in Politics and Other Essays (new and expanded edition)*. Indianapolis, IN: Liberty Fund 1991.
- QUONG, J.: *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press 2010.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993.
- WESTHEIMER, J., KAHNE, J.: What kind of citizen? The politics of educating for democracy. In: *American Educational Research Journal*, Vol. 41, 2004, No. 2, s. 237 – 269.

Poznámky

[1] Esej vznikla ako prednáška pre diskusné fórum *Európa hodnôt 2015* – „Patrí politika do školy?“ organizované Centrom pre európsku politiku 26. a 27. 11. 2015 v Trenčianskych Tepliciach. Ďakujem anonymným recenzentom za cenné pripomienky a postrehy. Všetky nedostatky textu možno aj naďalej pripísať autorovi.

[2] ARENDR, H.: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 2013.

[3] Ďakujem anonymnému recenzentovi za postreh o zaužívaných slovenských prekladoch Arendtovej pojmov.

[4] Tamže, s. 188 – 189.

- [5] Tamže, s. 198.
- [6] Tamže, s. 222.
- [7] CRICK, B.: *In Defence of Politics*. London: Continuum 2005, s. 7 – 10.
- [8] OAKESHOTT, M.: *Rationalism in Politics and Other Essays (new and expanded edition)*. Indianapolis, IN: Liberty Fund 1991, s. 44.
- [9] CRICK, B.: *Essays on citizenship*. London: Continuum 2000, s. 150.
- [10] OAKESHOTT, M.: *Rationalism in Politics and Other Essays*, s. 44.
- [11] Tamže, s. 46.
- [12] Tamže, s. 49 – 52.
- [13] Tamže, s. 58.
- [14] Tamže, s. 60.
- [15] Tamže, s. 62.
- [16] Tamže, s. 63 – 66.
- [17] Porov. ALEMÁN, E., KIM, Y.: The democratizing effect of education. In: *Research & Politics* [online] Vol. 2, 2015, No. 4. Dostupné na internete: <http://rap.sagepub.com/content/2/4/2053168015613360>
- [18] LEVINSON, M.: Citizenship and Civic Education. In: PHILLIPS, D.C. (ed.): *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy*. Thousand Oaks, CA: Sage 2014, s. 134 – 138.
- [19] WESTHEIMER, J., KAHNE, J.: What kind of citizen? The politics of educating for democracy. In: *American Educational Research Journal*, Vol. 41, 2004, No. 2, s. 237 – 269.
- [20] Tamže, s. 240.
- [21] BENNETT, L., WELLS, C., RANK, A.: Young citizens and civic learning: two paradigms of citizenship in the digital age. In: *Citizenship Studies* 13, 2009, No. 2, s. 105 – 120.
- [22] CRICK, B.: *Essays on citizenship*, s. 151.
- [23] Tamže, s. 156.
- [24] Tamže, s. 156 – 157.
- [25] Tamže, s. 158.
- [26] CAPLAN, B.: The Ideological Turing Test. *EconLog* [online] 2011. Dostupné na internete: http://econlog.econlib.org/archives/2011/06/the_ideological.html
- [27] MILL, J. S.: *On Liberty*. New Haven: Yale University Press 2003, s. 104.
- [28] CRICK, B.: *Essays on citizenship*, s. 159.
- [29] Tamže, s. 162.
- [30] Podľa Harryho Brighousa takéto vzdelávanie k občianstvu zahŕňa aj správanie sa v súlade s princípom morálnej reciprocity a rešpektu ku spoluobčanom, tým, že pri verejnej diskusii sa argumentuje v súlade s *public reason*, t. j. bez odvolávok na morálne presvedčenia, o ktorých môže jestvovať nezhoda. Porov. BRIGHOUSE, H.: *On Education*. London: Routledge 2006, s. 67 – 68.
- [31] FERTEK, T.: *Co je nového ve vzdělávání*, Praha: Nová Beseda 2015, s. 10 – 12.
- [32] Tu nie je reč len o nejakých formálnych cvičeniach na hodine alebo simulácii volieb na škole. Toto očakávanie môže zahŕňať napr. aj otázku študentskej samosprávy a jej reálnu spoluúčasť na rozhodovaní o zásadných otázkach školy.
- [33] LEVINSON, M.: Citizenship and Civic Education, s. 138; BRIGHOUSE, H.: *On Education*, s. 72 – 73.
- [34] CALLAN, E.: *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press 1997.
- [35] Hoci ich nazývame procedurálnymi hodnotami demokracie, sú to stále hodnoty, normatívne ideály politického liberalizmu, ktoré je legitímne presadzovať. Obavy z indoktrinácie tu však nie sú na mieste, nakoľko sú to hodnoty *prekrývajúceho sa konsenzu*, ktoré umožňujú spolunažívanie v rozmanitosti. Porov. RAWLS, J.: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993.
- [36] QUONG, J.: *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press 2010, s. 302.
- [37] BRIGHOUSE, H.: *On Education*, s. 72.

Pavol Hardoš, PhD.
Ústav európskych štúdií a medzinárodných vzťahov
Fakulta sociálnych a ekonomických vied UK
Mlynské luhy 4
821 05 Bratislava
pavol.hardos@fses.uniba.sk

Autorstvo dialógu *Milovníci* (Ἐρασταί), ktoré je minimálne už od Thrasylových čias (1. stor. n. l.) prisudzované Platónovi, považujú moderní historici filozofie za sporné. Napriek tomu, že dialóg vykazuje množstvo spoločných tematických prienikov s Platónovým dielom, štylistická úroveň jazyka a filozofická prepracovanosť ústredného problému nedosahuje Platónovo majstrovstvo. Dialóg sa situovaním, formou, charakterovým vykreslením postáv, ako aj preberanými otázkami nápadne podobá na „pravý“ Platónov dialóg *Charmidés*.

Tieto dva dialógy sú akoby „priestorovo“ prepojené s prostredím, v ktorom sa realizovala tradičná grécka *paideia*. V *Charmidovi* sa ocitáme uprostred *palestry*, v *Milovníkoch* zase Sókratés vstupuje do školy gramatika Dionýsia a obrazne – prostredníctvom dvoch milovníkov – sa stáva rozhodcom súboja, ktorý sa odohráva medzi gymnastickým a múzickým umením. Spoločnou črtou dialógov je tiež ich nepriama forma. Sókratés referuje na udalosti, ktoré sa odohrali v minulosti a jeho postava v dialógu má najmä naratívnu úlohu. Táto forma dialógu, ktorú Platón využíval až vo svojom neskoršom období, vytvára bohaté možnosti na autentické vykreslenie prostredia, postáv a celkových okolností, v ktorých sa fiktívna diskusia odohráva. Na druhej strane je štylisticky diskriminovaná neustálym uvádzaním spojení, ako sú napr. „povedal som“, „odpovedal“, či „súhlasil“.

Obidva dialógy sa začínajú tým, ako Sókratés stretáva mladíkov, ktorí sú v búrlivej slovnej polemike – *Milovníci* (ἐτυγχανέτην οὖν δύο τῶν μειρακίων ἐρίζοντες) a *Charmidés* (ἰδιῶν τινας νεανίσκους εἰσιόντας καὶ λοιδορουμένους) – a následne aj ich starších milovníkov. Samotný Sókratés je vykreslený ako ten, kto si nadovšetko vychutnáva prítomnosť krásnych mladíkov. Tematicky sa dialógy stretávajú v centrálnom probléme „poznania seba samého“, ktorý prostredníctvom delfského imperatívu ústi do definície filozofie ako rozumnosti, teda *sófrōsyné*. Za zmienku stojí istá podobnosť medzi tým, ako je v tomto dialógu vykresľovaný milovník múzického umenia (filozofie) – muž, ktorý stále bdie, neje a neláme si krk cvičením a je vychudnutý, pretože stále nad niečím medituje –, a tým, ako Aristofanés v *Oblakoch* popisuje Sókrata a jeho žiakov.

Milovníkov v roku 1915 preložil do češtiny František Novotný. V zhode s týmto prekladom sme podržali názov dialógu napriek tomu, že niektoré zahraničné preklady uprednostňujú aj iné názvy (napr. v anglickom jazyku *Rival Lovers*). Podobne ako aj iné „nepravé“ Platónove dialógy (*Kleitofón*, *Hipparchus* a.i.), nebol ani dialóg *Milovníci* doposiaľ preložený do slovenského jazyka. Pri preklade sme vychádzali z Burnetovho kritického vydania.^[1]

* * *

Sókratés: „Vošiel som do školy učiteľa^[2] Dionysia a uvidel som tam 132a

mladíkov, ktorí sa zdali byť urodzení výzorom, ako aj svojím rodom, s ich milovníkmi.^[3] Dvaja z týchto mladíkov sa akurát hádali, no nepočul som, čo presne hovoria. Zdalo sa, že diskutovali o Anaxagorovi alebo o Oinopidovi:^[4] kreslili kruhy a veľmi zanietené spolu spájali ruky akoby napodobňovali nejaké uhly.^[5] Keďže som 132b
sedel pri milovníkovi jedného z nich, drgol som ho laktom a spýtal som sa ho: O čom sa títo mladíci tak horlivo rozprávajú? Bude to asi niečo veľmi dôležité a krásne, keďže sa tomu venujú s takým zanietením.

On mi nato odpovedal: Veľmi dôležité a krásne? Márnia svoj voľný čas rečami o veciach, ktoré sú nad zemou, a filozofujú o nezmysloch.

Takejto odpovedi som sa vskutku začudoval a povedal som: Mladý 132c
muž, ty si vari myslíš, že zaoberať sa filozofiou je niečo hanebné?

Prečo to hovoríš tak podráždene?

Vtom nás otázkou prerušil súper tohto milovníka,[\[6\]](#) jeho rival v láske, ktorý stál vedľa nás a počul, o čom sa zhovárame: Sókratés, prečo sa ho pýtaš, či považuje filozofiu za niečo hanebné? Vari nevieš, že si celý život iba láme krk v zápasoch, napcháva sa a vyspáva? Akú inú odpoveď môžeš od takéhoto človeka očakávať? Tento druhý milovník sa zaoberal múzickým umením, zatiaľ čo ten, ktorého hanil, 132d
gymnastikou. Keďže sa mi zdalo zbytočné klásť ďalšie otázky tomu, kto sa považuje za skúseného skôr v činoch ako v rečiach, tak som sa obrátil na tohto druhého, ktorý sa považoval za múdrejšieho v schopnosti viesť rozhovor. Domnieval som sa, že aspoň takto budem mať z rozhovoru nejaký prospech.

Odpovedal som mu teda, že tú otázku som kládol vo všeobecnosti: Ak sa domnievaš, že by si vedel lepšie odpovedať, tak sa teraz pýtam na to isté aj teba ako predtým jeho: Myslíš si, že zaoberať sa filozofiou je niečo krásne alebo nie?

Hneď ako mládenci spozorovali, že sa rozprávame, tak stíchli, prestali sa hádať a stali sa našimi poslucháčmi. Nevieť, čo pociťovali milovníci, ale ja sám som bol vyvedený z miery – pri krásnych mladíkoch som takýto vždy. Zdalo sa mi však, že ani ten druhý milovník nie je o nič menej pripravený viesť zápas než ja. A naozaj, odpovedal mi veľmi ctižiadostivo: Keby som si myslel, Sókratés, že filozofia je niečo hanebné, nemohol by som ani seba a ani nikoho iného, kto rovnako zmýšľa, považovať za človeka. Pri týchto slovách sa obracal na svojho rivala a hovoril dostatočne hlasno na to, aby to chlapci počuli. 133a

Ja som sa ho však spýtal: Domnievaš sa teda, že filozofovanie je niečo krásne?

Isteže, odpovedal.

Ako teda, povedal som, zdá sa ti, že je možné o akejkol'vek veci vedieť, či je krásna alebo hanebná bez toho, aby sme poznali jej pôvod? 133b

Odpovedal mi, že to nie je možné. 133c

Potom ale iste vieš, povedal som, čo znamená filozofovať?

Isteže.

Čo to teda je?

Čo iné ako to, o čom hovorí Solón? Ten kdesi hovorí – *aj keď starnem, vždy sa mnohým veciam učím.*[\[7\]](#) Aj mne sa zdá, že ak sa chce niekto venovať filozofii – či už v mladšom alebo staršom veku – musí sa neustále niečomu učiť, aby v živote poznal čo najviac vecí.

V prvom momente som mu chcel na to niečo namietiť, no potom som

si to rozmyslel a radšej som sa ho spýtal, či považuje filozofiu za mnohoučenosť.

Samozrejme.

Položil som mu teda ďalšiu otázku: Myslíš si, že filozofia je vec len krásna, alebo aj dobrá? 133d

Isteže aj dobrá, povedal.

Je to niečo, čo je vlastné iba filozofii, alebo to pozoruješ aj pri iných veciach? Myslíš si napríklad o filogymnastike, [8] že je nielen krásna, ale aj dobrá?

On mi však odpovedal veľmi neúprimne a dosť neurčito: Hovorím, že nie je ani taká, ani onaká, avšak tebe, Sókratés, sa priznám, že je aj krásna, aj dobrá, pretože považujem za správne takto sa vyjadriť. 133e

Spýtal som sa teda, či si myslí, že filogymnastika je vykonávaním mnohých námah v telocvičniach.

Samozrejme, podobne ako v prípade filozofie považujem mnohoučenosť za lásku k múdrosti.

A ja som mu na to povedal: Myslíš si, že tí, ktorí sa venujú gymnastike, túžia po niečom inom, ako je to, čo im spôsobuje dobrý stav tela? 134a

Po tomto.

Je tomu teda tak, že mnoho cvičení spôsobuje dobrý stav tela?

Ako by mohol mať niekto telo v dobrom stave z mála námahy?

A tu sa mi zazdalo, že by som mal rozhábať onoho filogymnastu, aby mi pomohol svojou skúsenosťou v gymnastickom umení. Hneď som sa ho preto spýtal: Prečo mlčíš, môj drahý priateľ, keď sa hovorí o твоjich veciach? Nože povedz, zdá sa ti, že ľudia majú telá v dobrom stave z mnohých námah, alebo z primeraných? 134b

On nato odvetil: Ja som si myslel, Sókratés, že aj divá sviňa by vedela, že dobrý fyzický stav vzniká z primeraných námah. Prečo by to teda nepoznal muž, ktorý neustále bdie, neje a neláme si krk cvičením a je vychudnutý z toho, že stále nad niečím medituje? Tomu, čo povedal, sa mladíci veľmi tešili a smiali sa jeho slovám, ale milovník múzického umenia sa začervenal.

A ja som povedal: Už teda pripúšťaš, že ani veľa, ani málo, ale primerané množstvo námah spôsobuje u ľudí dobrý stav tela? Či chceš vari podniknúť ohľadom tohto tvrdenia s nami dvoma zápas? 134c

S týmto tu, povedal, by som sa veľmi rád pustil do zápasu a dobre viem, že by som si patrične vedel obhájiť svoj predpoklad, aj keby som

vychádzal z ešte slabšieho – veď to nie je žiadny problém. S tebou však nepotrebujem súťažiť v žiadnom názore, aj keď priznávam, že nie veľa, ale primerane veľa námah spôsobuje zdravý stav tela u ľudí.

A aj pokrmy majú byť primerané, alebo mnohé? Spýtal som sa ho ďalej.

Aj pokrmy, súhlasil.

134d

A tak som na neho ešte tlačil, aby súhlasil tiež s tým, že aj vo všetkých ostatných veciach týkajúcich sa tela je najprospešnejšia primeraná miera, a nie veľmi veľa ani veľmi málo. Súhlasil so mnou, že najprospešnejšia je primeraná miera.

A čo sa týka duše, povedal som, prospievajú jej veci, ktoré majú mieru, alebo skôr tie bez miery?

Primerané, odpovedal.

Sú jedny z vecí, ktoré duša prijíma, aj náuky?

Súhlasil.

A aj z týchto nám teda prospieva primerané množstvo a nie ich mnohosť?

134e

Koho by sme sa teda správne pýtali, aké cviky a pokrmy sú primerané pre telo?

Všetci traja sme sa zhodli na tom, že lekára alebo trénera.

Koho by si vyhládal, keby si chcel zasiať semená v správnej miere?

Aj v tejto veci sme sa zhodli, že roľníka.

Koho by sme sa pýtali na sadenie a rozosievanie náuk do duše, koľko ich má byť a aká je ich správna miera?

135a

V tej chvíli sme už boli všetci plní pochybností, a tak som sa ich zo žartu spýtal: Keďže si ďalej nevieme dať rady, páčilo by sa vám, aby sme sa spýtali týchto mládencov? Alebo sa azda hanbíme, podobne ako pytači u Homéra,^[9] ktorí nechceli, aby niekto iný okrem nich napol luk?

Keď sa mi zdalo, že nemajú dostatočne veľa odvahy na to, aby začali viesť rozhovor o tejto veci, začal som sa pýtať inak: Akým náukám by sa mal najviac učiť ten, kto sa chce venovať filozofii, pokiaľ nie mnohým a všetkým?

135b

Odpovedal mi ten múdrejší: Najkrajšie a najvhodnejšie z náuk by boli tie, vďaka ktorým by niekto dosiahol čo najväčšiu slávu vo filozofii. Tú by nadobudol, ak by bol skúsený vo všetkých umeniach. Keby ich však všetky dokonale neovládal, tak by sa mal aspoň snažiť byť

skúsený v čo najväčšom počte a najviac v tých najhodnotnejších umeniach. Mal by sa z nich naučiť tie veci, ktoré má vedieť slobodný občan, teda tie, ktoré nesúvisia s ručnou prácou, ale naopak s dômyselnosťou.

Hovoriš teda, povedal som, že to má byť ako v stavitelstve? 135c

Tam by si si hocijakého staviteľa mohol kúpiť za päť alebo šesť mín, ale najlepšieho architekta si nekúpiš ani za desaťtisíc drachiem. Veď takýchto vynikajúcich architektov je pravdepodobne málo aj medzi všetkými Grékmi. Myslíš azda niečo takéto? Milovník ma vypočul a súhlasil, že aj on sám by to takto povedal.

Spýtal som sa ho, či by bolo možné, aby sa jeden človek sám naučil dve umenia, a nieto ešte mnoho. Tamten mi odpovedal: Nechcem povedať, Sókratés, že filozof by mal poznať všetky umenia tak presne, ako to vie len odborník. No má sa v nich vyznať tak, ako náleží slobodnému a vzdelanému mužovi, aby dokázal sledovať to, o čom odborník vlastne hovorí. Takýmto spôsobom by sa odlišoval od zhromaždeného davu a rovnako by bol schopný prispieť svojim vlastným názorom, takže by sa vždy zdal najpôvabnejší a najmúdrejší zo všetkých prítomných pri teoretizovaní, ako aj pri praktickom vykonávaní jednotlivých umení. 135d

Ja som si však stále nebol istý tým, čo chce povedať.

Azda som konečne porozumel tomu, povedal som, za akého muža považuješ filozofa. Zdá sa, že hovoriš o niečom takom, ako je vzťah päťbojár[10] k bežcom alebo k zápasníkom. Veď oni tiež zaostávajú za týmito v súťažení a sú voči nim druhí, no spomedzi ostatných zápasníkov sú prví a víťazia nad nimi. Možno si myslíš, že niečo podobné spôsobuje filozofovanie tým, ktorí sa ním zaoberajú - zaostávajú síce za prvými v dômyselnosti a sú druhí, avšak nad ostatnými vynikajú. Takýmto spôsobom sa človek, ktorý sa venuje filozofii, stáva „takmer dokonalým“ vo všetkých umeniach. Myslím si, že takto nejako nám opisuješ filozofa. 136a

Vidím, že dobre chápeš, Sókratés, ako je to s filozofom, keď ho pripodobňuješ k zápasníkovi v päťboji. Je teda niekým takým, kto neslúži žiadnej veci a ani sa v ničom nedopracuje k dokonalosti. Kvôli starostlivosti o túto jedinou vec však neopustí všetky ostatné, tak ako to robia odborníci - z tohto dôvodu má filozof primeranú účasť na všetkých umeniach.[11] 136b

Keďže som si chcel byť už úplne istý tým, čo hovorí, pýtal som sa ďalej, či považuje dobrých ľudí skôr za užitočných, alebo za neužitočných.

Bezpochyby za užitočných, Sókratés.

Myslíš si, že dobrí ľudia sú užitoční a zlí neužitoční?

Súhlasil.

Ako teda? Budeš považovať filozofov za ľudí užitočných, alebo nie?

Ten prikývol, že za užitočných a dodal, že ich pokladá dokonca za tých najužitečnejších.

136c

Ak je to pravda, povedz, čo si myslíš, v ktorej oblasti sú pre nás užitoční títo takmer dokonalí muži? Je totiž jasné, že filozof je v konkrétnych umeniach horší než akýkoľvek odborník.

Súhlasil.

Nato som mu povedal: Keby si bol ty sám – alebo niekto z tvojich priateľov, ktorých si veľmi vážiš – slabý a chcel by si opäť nadobudnúť zdravie, dal by si do domu priviesť tamtoho skoro dokonalého filozofa alebo skôr lekára?

136d

Priviedol by som oboch, odpovedal.

Nehovor mi, že obidvoch, povedal som, ale ktorého z nich by si priviedol skôr?

Nikto by ani nediskutoval o tom, že skôr lekára, odpovedal.

A keby si bol na lodi zmietanej búrkou? Komu by si skôr zveril seba a svoj majetok, kormidelníkovi alebo filozofovi?

Jednoznačne kormidelníkovi.

Nie je to tak aj vo všetkých ostatných umeniach – pokiaľ máme nejakého odborníka, filozofa nepotrebujeme?

Zdá sa, že je to tak.

136e

Nie je pre nás filozof nejakým úplne zbytočným človekom? Predsa odborníkov máme vždy k dispozícii a zhodli sme na tom, že dobrí sú užitoční a zlí neužitoční.

Nemohol inak než súhlasiť.

Čo ďalej? Mám sa ťa ešte pýtať alebo je to už nevhodné?

Pýtaj sa, čo len chceš.

Nič iné nechcem, povedal som, len to, aby sme sa zhodli na tom, čo už odznelo. Vec sa má asi takto – dohodli sme sa, že filozofia je krásna a že sami sme filozofi. Následne, že filozofi sú dobrí a dobrí sú zas užitoční, zlí naopak neužitoční. Potom sme o filozofoch vyhlásili, že ak by sme mali odborníkov, tak by nám boli filozofi nanič a odborníci naopak užitoční. Na tomto sme sa zhodli?

137a

Isteže.

Všetci sa teda zhodneme na tom, že ak sa venovať filozofii znamená poznať umenia takýmto spôsobom, tak potom, pokiaľ u ľudí existujú

umenia, sú filozofi zlí a neužitoční. No v žiadnom prípade, priateľu, by však takí nemali byť. Filozofovať neznamená totiž horlivo sa zaoberať umeniami ani žiť zhrbený pod ťarchou náuk a v mnohoučenosti, ale niečo celkom iné. Domnieval som sa totiž, že takéto konanie by bolo hanebné a že tých, ktorí sa venujú umeniu predsa nazývame remeselníkmi. Hneď nám to celé bude jasnejšie, ak mi odpovieš na túto otázku: Kto vie, ako sa správne krotia kone? Sú to tí istí, ktorí ich robia čo najlepšimi, alebo iní? 137b

Tí, ktorí ich robia najlepšimi.

Čo tí ľudia, ktorí aj psov robia čo najlepšimi, nevedia ich tiež správne cvičiť? 137c

Zdá sa, že vedia.

A vari to isté umenie, ktoré ich robí čo najlepšimi a správne ich cvičí, rozoznáva tiež veci užitočné a škodlivé, alebo je to iné umenie?

To isté, odpovedal.

Povedal by si to isté aj čo sa týka ľudí? Je to to isté umenie, ktoré robí ľudí najlepšimi, správne ich vychováva^[12] a zároveň rozoznáva užitočné od škodlivého? 137d

Isteže, povedal.

Je teda isté, že ak pôsobí na jedného, tak pôsobí aj na mnohých a ak na mnohých, tak aj na jedného?

Áno.

Je to tak aj pri koňoch, aj pri všetkých ostatných veciach?

Tak by som povedal.

Teda akým poznatkom správne trestáme tých ľudí v obci, ktorí konajú nemorálne a protizákonne? Nie sú to azda poznatky, ktoré používa súdnictvo?

Áno.

Nazývaš nejakú inú znalosť spravodlivosťou, alebo iba túto?

Iba túto.

Tou istou znalosťou, ktorou správne krotíme, rozpoznávame aj užitočné veci od vecí škodlivých? 137e

Tou istou.

Kto pozná jednu, pozná aj mnohé?

Áno.

A kto nepozná mnohé, tak ani jednu?

Tak hovorím.

Keby existoval kôň, ktorý by nerozpoznával užitočné kone od zlých koní, nevedel by poznať ani sám seba?

Áno.

Keby existoval býk, ktorý by nerozpoznával užitočných býkov od tých zlých, nevedel by tiež spoznať ani sám seba?

Áno.

Podobne by to bolo aj so psom?

Súhlasil.

Čo keď je to človek, kto nerozoznáva užitočných ľudí od zlých? Ved' potom by nevedel poznať ani to, aký je on sám človek - či užitočný, alebo zlý? 138a

Priklonil sa k tomu názoru.

Nepoznať seba samého znamená byť rozumný, alebo byť nerozumný?

Býť nerozumný.

Naopak, poznať seba samého znamená byť rozumným?

Takto by som to povedal.

Zdá sa, že práve toto prikazuje nápis v Delfách, [\[13\]](#) cvičiť sa v rozumnosti a spravodlivosti.

Zdá sa.

Touto istou vlastnosťou vieme aj správne vychovávať?

Áno.

Nie je pravda, že ak vieme správne trestať, je to spravodlivosť a ak vieme spoznávať seba aj iných, je to rozumnosť? 138b

Zdá sa, že je to pravda, povedal.

Spravodlivosť a rozumnosť je teda to isté?

Javí sa to tak.

Rovnako aj obce sú dobre spravované, pokiaľ sa trestajú tí, ktorí páchajú bezprávie.

Hovoriš pravdu, povedal.

O toto sa stará štátnické umenie.

Súhlasil.

Pokiaľ obec správne riadi jeden muž, nenazývame ho tyranom a zároveň kráľom?

Tak je.

Neriadi ju kráľovským umením a zároveň aj umením, ktorým vládne tyran?

Týmito umeniami.

Aj tieto umenia sú totožné s tamtými?

Zjavne.

138c

Ako nazývame muža, ktorý sám náležite riadi domácnosť? Nie je to azda hospodár alebo pán?

Áno.

Tento muž krásne spravuje svoj dom vďaka spravodlivosti, alebo vďaka inému umeniu?

Vďaka spravodlivosti.

Zdá sa, že kráľ, tyran, štátnik, hospodár, pán, rozumný a spravodlivý človek je všetko to isté. A rovnako je iba jedno umenie kráľovské, tyranské, štátnické, umenie byť pánom a správcom v domácnosti, alebo byť spravodlivým a rozumným.

Zdá sa, že je to tak.

Pre filozofa je teda hanebné, kedykoľvek lekár hovorí niečo o chorých, nesledovať jeho výklad, nepomôcť mu ani v hovorení, ani v konaní a takisto pokiaľ ide o ktoréhokoľvek iného odborníka. Ale pokiaľ ide o sudcu alebo kráľa, alebo iného z práve teraz menovaných, nie je hanebné byť neschopný ich nasledovať ani im poradiť?

138d

Ako by nemohlo byť hanebné, Sókratés, nepomáhať v takýchto dôležitých záležitostiach?

Povedali by sme, že v týchto odboroch má byť filozof ako zápasník v päťboji alebo ako „skoro dokonalý“, teda vo všetkom na druhom mieste a neužitočný, ak máme k dispozícii nejakého z odborníkov? Vari nemá najskôr svoj dom zverovať niekomu inému a ani nemá mať v tejto veci druhé miesto, ale správnym trestaním má súdiť, ak má byť jeho dom dobre spravovaný?

138e

Súhlasil so mnou.

A tiež by bolo hanebné, môj druh, keby mu jeho priatelia zverovali

úlohu sudcu alebo keby mu obec prikazovala o niečom rozhodovať či dokonca rozsudzovať, ak by zdalo, že je v týchto umeniach druhý alebo tretí a nie prvý? 139a

Tak sa mi zdá.

Vôbec to teda nie je tak, môj najdrahší, že venovať sa filozofii znamená byť mnohoučený alebo zaoberať sa umeniami. Keď som toto povedal, ten múdry milovník sa zahanbil pre svoje predchádzajúce slová a stíchol. Ten nevzdelaný povedal, že je to tak a ostatní pochválili to, čo sme povedali.“

P o z n á m k y

[1] Plato: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press 1903.

[2] V gréckom vydaní sa stretávame s pomenovaním γραμματιστής, teda nie všeobecný učiteľ, ale učiteľ gramatických disciplín (písania, čítania).

[3] Starší milovník (έραστής) bol v starogréckom kontexte dôležitou súčasťou gréckej výchovy, počas ktorej bol mladík začlenený do sociálnopolitického života. Tento typ združovania (Sókratova filozofická činnosť ako forma najvyššej erotiky, por. Platónov dialóg *Symposion*) mohol, ale i nemusel nadobúdať sexuálny rozmer.

[4] Oinopidés z Chiu (490 – 420 p. n. l.) bol astronóm, matematik a prírodný filozof, ktorý je považovaný za vykladača mýtov. Zaoberal sa sklonom ekliptiky a predpokladá sa, že ako prvý podal ucelený geometrický výklad ročných cyklov v geocentrickej projekcii. Ovplyvnil ho najmä jeho súčasník Anaxagorás a pravdepodobne aj pýthagorovci.

[5] Pravdepodobne ide o problém, ktorý sa dotýka sklonu ekliptiky.

[6] Pozri DL *Vit.* IX, 37, kde sa uvádza, že podľa Thrasylla ide o Démokrita z Abdér.

[7] Solon *Fr.* 18.

[8] Rozhodli sme sa používať v zhode s prekladom F. Novotného latinskú transkripciu gréckeho pojmu φιλογυμναστία namiesto opisného prekladu „láska k telesnému cvičeniu“.

[9] Sókratés vo svojej reči odkazuje na známú pasáž z Homéra, v ktorej Penelopa prináša pred pytačov Odysseov luk a vyhlasuje, že sa vydá iba za toho, komu sa podarí luk napnúť a prestreliť ním uchá dvanástich sekier. Nikto z pytačov nie je schopný splniť túto úlohu. Napnúť luk a prestreliť sekery dokáže iba samotný Odysseus, ktorý je však prezlečený za žobráka. Por. Homér, *Od.* XXI, 285.

[10] Päťboj (πένταθλον) pozostával z bežeckých pretekov, zo súťaže v skoku, zo zápasenia a zo súťaže v hode diskom a oštepom.

[11] V originálnom gréckom texte sa stretávame s pojmom τέχνη. Tento pojem v sebe zahŕňa oveľa viac významov ako slovenský výraz „umenie“. Označoval širokú oblasť remeselnej zručnosti, umenia, rozličných schopností, systém pravidiel či rôznych návodov.

[12] Vzhľadom na princíp kontextuálnej koherencie prekladáme grécke sloveso κολάζω v tomto prípade (Sókratés hovorí o ľuďoch) ako „vychovávať“. V preklade F. Novotného sa stretávame s prekladom „krotiť“. Anglický prekladateľ volil sloveso „to punish“. Čitateľa by sme radi upozornili, že v našom preklade uvádzame rôzne varianty prekladu (správne krotiť, správne cvičiť, správne vychovávať či dokonca správne trestať) tohto slovesa s dôrazom na celkový význam vety.

[13] Gnóma „Poznaj seba samého“ sa tradične považuje za výrok Siedmich mudrcov a pravdepodobne bola napísaná nad vchodom do Apollónovho chrámu v Delfách, kde veštila Pýthia.

Zuzana Zelinová

Katedra filozofie a dejín filozofie

Šafárikovo nám. 6

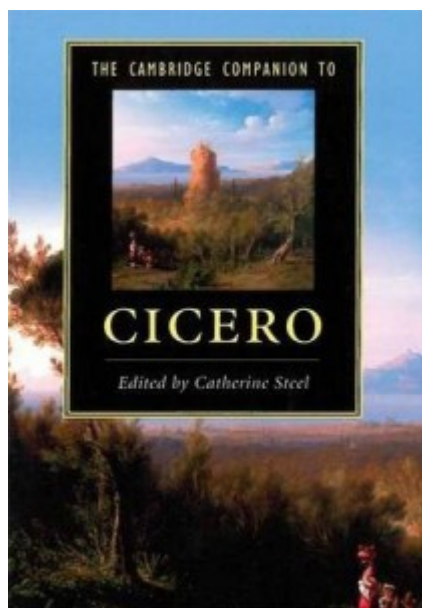
818 01 Bratislava 1

e-mail: zelinova13@gmail.com

Samuel Púll
Katedra klasickej a semitskej filológie
Gondova 2
814 99 Bratislava 1
e-mail: pullsamuel@gmail.com

FRAŇO, P.: Cicero: *vir multiplex*. In: *Ostium*, roč.12, 2016, č. 4.

Catherine Steel (ed.): *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. 422 s.



Od Marca Tullia Cicerona sa nám do dnešných čias zachovali diela, ktorých žánrový (próza, poézia, reči, listy), ako aj tematický (filozofia, rétorika, politika, právo) rozsah pôsobí naozaj obdivuhodne. Keďže podať ucelený výklad takéhoto širokého spektra záujmov nie je vždy jednoduché, väčšina odborných kníh sa zameriava skôr na podrobnejšiu interpretáciu niektorých parciálnych častí z Ciceronovej literárnej produkcie. Zostavovatelia populárnej edičnej rady *Cambridge Companions* si však vytýčili ťažší cieľ. Oslovili devätnástich bádateľov z rozličných univerzitných pracovísk, aby prostredníctvom odborných štúdií čo možno najkomplexnejšie zmapovali Ciceronovu osobnosť, dielo, ako aj neskoršiu reflexiu autorovho intelektuálneho odkazu. Vznikla tak publikácia, ktorá svojím tematickým rozsahom výrazne prevyšuje podobný typ kníh, ktoré doteraz vyšli.

Dielo sa po obsahovej stránke delí na tri veľké časti. V prvej časti, ktorá celkovo zahŕňa sedem štúdií, sa do popredia dostáva problematika interpretácie Ciceronových intelektuálnych záujmov. Anthony Corbeill (University of Kansas) sa vo svojom prvom príspevku venuje analýze autorovho vzdelania a dobových intelektuálnych pomerov v Rímskej ríši (s. 9 - 24). Každá z následných piatich štúdií sa potom zaoberá výkladom jednej partikulárnej oblasti z Ciceronovej literárnej činnosti. John Dugan (University at Buffalo) najskôr skúma autorovu rétorickú teóriu (s. 25 - 40), J. G. F. Powell (University of London) štýl (s. 41 - 72), Malcolm Schofield (University of Cambridge) filozofickú spisbu (s. 73 - 87), Emma Gee (University of St Andrews) poetické umenie (s. 88 - 106) a Jill Harries (University of St Andrews) právnickú teóriu (s. 107 - 121). V poslednej siedmej štúdií sa napokon Emma Dench (Harvard University) venuje rozboru Ciceronovej rímskej identity v kontexte dobovej literárnej a kultúrnej tradície (s. 122 - 137).

Druhá časť, pozostávajúca zo šiestich štúdií, sa už zaoberá interpretáciou špecifických aspektov autorovej politickej činnosti. Ann Vasaly (Boston University) skúma politický charakter Ciceronových rečí (s. 141 - 159). Catherine Steel (University of Glasgow) sa zaoberá rečníctvom a verejným

životom (s. 160 - 170). Andrew Bell (University of Nevada) sa vo svojom príspevku sústreďuje na otázku Ciceronovho spôsobu prednášania rečových prejavov (s. 171 - 180). James E. G. Zetzel (Columbia University) rozoberá autorovu politickú filozofiu v dielach *De re publica* a *De legibus* (s. 181 - 195). Ruth Morello (University of Manchester) zas analyzuje pisateľov a adresátov listov, ktorí sa objavujú v štyroch Ciceronových epistulárnych zbierkach *Ad familiares*, *Ad Atticum*, *Ad Quintum fratrem*, *Ad Brutum* (s. 196 - 214). A Jon Hall (University of Otago) nakoniec skúma autorovo správanie sa a charakter počas troch krízových udalostí rímskej republiky, t. j. Catilinovho sprisahania, občianskej vojny a bojových stretov s Marcom Antoniom (s. 215 - 229).

Tematickou náplňou poslednej, tretej časti je recepcia Ciceronovho literárneho dedičstva v rámci neskorších dejín myslenia, ktorá je na základe časového rámca rozdelená do šiestich celkov. Alain M. Gowing (University of Washington) sa venuje analýze autorovej osobnosti a diela v období cisárstva (s. 233 - 250). Sabine MacCormack (University of Notre Dame) pokračuje obdobím neskorkej antiky (s. 251 - 305), David Marsh (The State University of New Jersey) renesanciou (s. 306 - 317), Matthew Fox (University of Glasgow) osvietenstvom (s. 318 - 336), Nicholas P. Cole (University of Oxford) devätnástym storočím (s. 337 - 349) a Lynn S. Fotheringham (University of Nottingham) dvadsiatym a dvadsiatym prvým storočím (s. 350 - 373).

Z uvedeného stručného náčrtu vyplýva, že publikácia sa zaoberá naozaj širokým spektrom problémov. Čitateľ preto môže túto knihu čítať jednak ako celok, t. j. ako základnú príručku, ktorá sumarizuje do jedného koherentného celku väčšinu aspektov Ciceronovho intelektuálneho dedičstva. A jednak sa dá používať aj separátne, ako zdroj samostatných vedeckých štúdií, ktoré môžu bádateľom pomôcť pri skúmaní špecifických otázok spätých s reflexiou autorovej osobnosti a jeho diela.

Veľmi podnetné sú najmä kapitoly, ktoré sa venujú rozboru neskoršej recepcie Ciceronovej osobnosti a diela. Ak sa cez prizmu tohto problému pozrieme napríklad na dielo druhého veľkého rímskeho filozofa, Lucia Annaea Senecu, tak dôjdeme k pomerne prekvapujúcim záverom. Napriek faktu, že obidvoch mysliteľov spájali nielen podobné literárne záujmy (obaja písali dialógy, listy, poéziu, filozofiu), ale aj osobné životné skúsenosti (obaja zažili exil a museli sa z politických dôvodov stiahnuť z verejného života), Seneca sa vo svojich spisoch o Ciceronovi takmer vôbec nezmieňuje. Dôvody tejto zvláštnej mlčanlivosti treba pravdepodobne hľadať v autorovom odmietaní Ciceronovho politického a morálneho pragmatizmu. Seneca ako stoik sa totiž domnieval, že takýto postoj musí nevyhnutne viesť k strate záujmu o rozvoj seba samého, čo sa v konečnom dôsledku nezlučovalo so stoickým etickým rozmerom politika. Cicero tak pre Senecu nepredstavuje ideálny model nasledovania, a preto ani nepovažuje za nevyhnutné ho častejšie citovať, a ak sa má na niekoho odkázať, tak skôr na myšlienky nejakých starších autorov.

Na záver môžeme konštatovať, že predkladaná publikácia predstavuje úspešný pokus o syntetizáciu našich poznatkov o živote a diele Marca Tullia Cicerona. Mala by sa stať základnou literatúrou pre toho, kto sa chce na odbornej úrovni zoznámiť s hlavnými obrysmi autorovho literárneho dedičstva. Vzhľadom na široký tematický rozmer ju zároveň môžu pri svojej práci veľmi dobre využívať nielen klasickí filológovia a historici, ale aj filozofi a právnici.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

peter.frano@ucm.sk



Lukáš Hadwiger Zámečník: *Nástin filozofie vědy. Empirické základy vědy v analytické tradici*. Brno: Host - vydavatelství, s.r.o. 2015. 412 s.

Vstupom Willarda Van Ormana Quina do problematiky krízy logického empirizmu s jeho zásadným príspevkom k etablovaniu naturalizovanej epistemológie vznikol v dejinách analytickej filozofie priestor pre dojem, že „filozof vedy“ pre kritickú analýzu prírodných vied nedisponuje už žiadnou špecificky filozofickou metodológiou, ktorou by mohol normatívne usudzovať o nejakej prírodovedeckej práci. Kniha *Nástin filozofie vědy* z roku 2015 vychádza práve z mapovania krízy filozofie, ktorá vyplynula z jej rezignácie na normatívnu úlohu voči vedám, a to dokonca nielen prírodným, ale už aj voči humanitným a spoločenským, nakoľko i tie sú a boli zasiahnuté nekritickým preberaním ontologicko-axiologického a epistemologického rámca naturalizmu, neodarwinizmu a fyzikalizmu.

Vo svojej publikácii sa český filozof a lingvista Lukáš Hadwiger Zámečník zamýšľa, či spomínaná rezignácia filozofov vedy a ich obdivné pritakávanie k údajnej samoregulácii vied nie je chybou. V štyroch kapitolách knihy obhajuje stanovisko, že filozofia vedy nesmie upustiť od svojho normatívneho poslania. Postupne prezentuje, ako sa filozofia vedy vyvíjala od čias logického empirizmu a ako v nej dominovali rôzne prístupy k všeobecným determinantom vedeckej činnosti (pravda, jednota, cieľ atď.). Filozofi sa vyznačovali v priebehu 20. storočia najmä tromi výraznými tendenciami reflektujúcimi to, ako usudzovať a hodnotiť štruktúry vedeckých teórií, vedecké vysvetlenia a metafory a náhľad na spoločné menovatele testovania vedeckých teórií, ktoré určujú ich ďalší vývoj i aplikáciu. Tieto tri tendencie sa prejavili v podobe syntaktickej, sémantickej a napokon pragmatickej úrovni vývoja filozofie vedy, pričom autor uvádza čitateľa do systematického prehľadu, ako sa na jednotlivých úrovniach vývoja vedecké teórie vytvárali a následne interpretovali.

Autorovým inšpirátorom pri tvorbe publikácie bolo dielo Alexa Rosenberga *Philosophy of Science* (2005). V knihe sa Zámečník profiluje ako erudovaný mysliteľ, ktorého *Nástin filozofie vědy* je nielenže dobre argumentačne premyslený, ale od začiatku obsahuje okrem zmapovania vývoja filozofických prístupov k vede aj zreteľne zmysluplné rámcovanie. Poslaním knihy je ukázať najmä to,

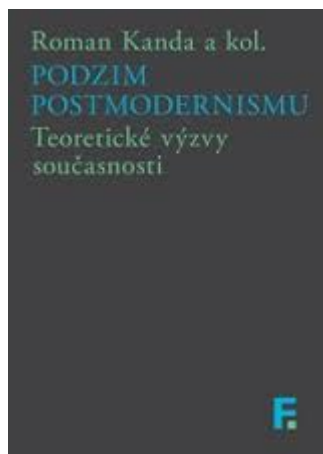
že filozofia vedy nachádza naďalej svoje normotvorné uplatnenie, pretože aj kategorické odmietanie jej normativity vedie k rozporu, keďže už toto odmietanie je normou, ktorú si nemôže veda definovať sama osebe, ale je jej prisudzovaná filozofickou pojmovou analýzou. Návrat k pojmovej analýze, k hodnoteniu axiológie, ontológie a epistemologických prístupov v rôznych vedeckých aplikáciách, teóriách a konceptoch je aj v metódach logiky, argumentácie a reflexie naďalej zmysluplné, čo možno podľa Zámečníka vidieť aj na potrebe opäť rekonštruovať vedy o človeku. Bežné predstavy o realizme, fyzikalizme, neodarwinizme, materializme – to všetko sú koncepty, ktoré totiž nemôžu byť šírené paušálne do všetkých druhov vied bez náležitej kritickej reflexie vykonávanej dnešnými filozofmi vedy. V knihe autor ukazuje, že vôbec nie je samozrejmé, aby logika alebo iné filozofické prostriedky spadali do základov prírodnej vedy – naopak, meniace sa formulácie problémov syntaktických, sémantických a napokon pragmatických prístupov ukazujú, aký zmysel má externá reflexia o vedeckej činnosti. Som presvedčený, že autor dôsledne rozoberá jednotlivé koncepcie práve preto, aby čitateľovi dokázal, že filozofia vedy zostáva naďalej samostatná a jej pojmová regulácia vedeckej práce, resp. kritické spytovanie sa na jej základy a na jej predpoklady je tak oprávnené, ako je aj užitočné a zmysluplné.

Kniha je veľmi dobre napísaná, pričom napriek množstvu odborných termínov nenastala ujma na miere jej zrozumiteľnosti. Jednotlivé state ukazujú kvalitnú hĺbku autorových vedomostí aj vo filozofii, ale aj špecificky vo fyzike. Dielo je na záver dokonca obohatené appendixom, v ktorom je čitateľovi k dispozícii sumárny prehľad dôležitých fyzikálnych teórií. Text využíva viaceré ilustrácie, sprehladňujúce tabuľky a autor prezentuje kritické prístupy práve na celkom konkrétnych fyzikálnych teóriách, čím dielo uvádza čitateľa do veľmi zaujímavých filozoficko-vedeckých implikácií. Autor totiž dodáva dielu napokon v štvrtej kapitole aj ďalší rozmer, a síce pertraktuje filozofiu súčasnej fyziky na základe programu filozofie vedy tak, ako ju prezentoval a pochopil v hlavnej línii celej knihy.

Dielo predstavuje pre knižný trh významnú pridanú hodnotu, priamo nadväzuje na Zámečníkovu doterajšiu filozofickú tvorbu (napr. *Filosofie vedy*, 2014) a pre analytických filozofov nášho regiónu má potenciál stať sa vplyvným, doporučeným a kvalitným čítaním.

Bc. Roman Gemela
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
roman.gemela@gmail.com

Roman Kanda a kolektív: *Podzim postmodernismu. Teoretické výzvy súčasnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 2016. 316 s.



Pojmy sa najčastejšie vyprázdňujú vtedy, keď sa stávajú frekventovanými. O pojme postmoderna to platí mnohonásobne. Odkedy prenikol do jazyka žurnalizmu a stal sa v podstate módnym, nikto už nevie, čo znamená. K prehľadnosti neprispieva ani to, že postmoderna sa musí vyhnúť jednotiacej definícii, ak nechce sama seba vyvracať. Vo výsledku je tento pojem zlomený pod ťarchou významov, ktorými ho podľa momentálnej potreby môže ktokoľvek obťažkať. S touto slabosťou pojmu, vyplývajúcou z inflácie definícií, sa museli autori monografie vysporiadať. Najlepšie ju využil (zneužil?) Michael Hauser, ktorého kniha *Cesty z postmodernismu* celú polemiku odštartovala. Pod jeho perom sa prívlastok „postmoderný“ účelovo pridružuje k tým aspektom súčasnej spoločnosti, ktoré sú v nejakom zmysle odsúdeniahodné alebo dekadentné. Flexibilita daného pojmu takýto prístup legitimizuje. Postmodernu chápe Hauser ako vyzdvihovanie partikulárneho na úkor univerzálneho, rozptýlenosti na úkor jednoty, interpretácie na úkor faktu, prispôsobivosti na úkor emancipačného zápasu, relatívneho na úkor absolútneho, cynického na úkor heroického atď. V týchto intenciách ďalej rozvíja svoju kritiku postmodernej doby, kultúry či subjektu. Opiera sa pritom o dvojicu súčasných postmarxistických mysliteľov: Slavoj Žižeka a Alaina Badiou. Kolektívna monografia *Podzim postmodernismu* ho núti konfrontovať sa s odlišnými interpretáciami; napríklad od autorov, ktorí sa snažia pojem postmoderna obhájiť a dať mu pozitívny zmysel (Bělohradský, Škabraha). Práve pluralita interpretačných rámcov pridáva knihe na príťažlivosti a paradoxne ju radí k postmoderne, ktorej koniec chce uchopiť. Napriek tomu existuje najmenší spoločný menovateľ, ktorého sa držia všetky príspevky. Je to predpoklad, že postmoderna je doba, v ktorej žijeme. Pre obhajcov je to éra, v ktorej sa môžeme konečne emancipovať od ideológií, náboženstiev a metafyzického ponímania pravdy. U Hausera je to doba relativizmu, cynizmu a roztrieštenosti, dokonale vyhovujúca samopohybu kapitalistického stroja. Obe strany sa však postupne dostávajú do protirečení. Obhajcovia vychádzajú z predpokladu, že postmoderna je cesta k solidárnej spoločnosti, reflektujúcej názorovú rozmanitosť, ako aj ľudské utrpenie, ktoré už nesmie byť zatienené žiadnym metafyzickým či ideologickým projektom. Zároveň tvrdia, že v postmodernej dobe sa práve nachádzame. Hauser správne poukazuje na to, že obhajcovia by teda logicky mali vyjadriť spokojnosť so súčasným stavom. To sa však nedeje, pretože si chcú zároveň udržať pozície kritikov systému.

Sám Hauser sa však nevyhol rozporom. V jeho podaní sa postmoderný projekt zlieva s projektom neoliberálneho kapitalizmu. Ten je však typicky moderným projektom, založeným na pokroku,

rozpínavosti, efektívite, technokracii, nadvláde človeka nad prírodou, masovej výrobe a hlásaní jediného veľkého príbehu o ekonomickej slobode, raste, prosperite. Pripúšťa jediný pohľad na spoločenské vzťahy cez prizmu tovarovej výmeny súkromných vlastníkov. Vytvára to, čo všetky moderné spoločenské projekty – ilúziu jedinej prirodzenej cesty vývoja, akejsi druhej prírody, kde sa všetko, čo neprítakáva súdobým trendom, javí ako neprirodzené, archaické či extrémistické. Kapitalizmu sú teda imanentné viaceré rysy, nezlučiteľné s konceptom postmodernity, nehovoriac o skutočnosti, ktorú Hauser sám priznáva, že takmer všetci významní autori označovaní za postmodernistov boli mimoriadne kritickí voči kapitalizmu a neoliberalnej ideológii.

Ak sa chceme vyslobodiť z protirečení, musíme spochybníť aj prvotné predporozumenie autorov, teda presvedčenie, že žijeme v postmodernej dobe. Mohlo by to vyriešiť nielen rozpory v ich príspevkoch, ale aj ich spoločný rozpor o povahe postmodernity. Táto doba nie je postmoderná napriek nekonečnej proklamácii opaku. Definuje ju prevládajúci socioekonomický model, ktorý je výsostne modernistický. Nie je ani náhodou postindustriálna, ekonomiky stále stoja a padajú na veľkovýrobe (trend jej presúvania zo Západu do tretieho sveta na tom nič nemení). Nežijeme ani v ére vzdelanostnej spoločnosti, ako sa mnohí nadejajú. Nežijeme ani v postideologickej spoločnosti deterritorializovaných subjektov, ktoré by stále znovu prežívali krízu vlastných hodnôt a postojov. Tak ako kedykoľvek predtým si väčšina ľudí hovie v názorových schémach, ktoré sa menia počas dospelého života minimálne. Čoho jeseň teda chceme hlásať? Nie je postmoderna sama jeseňou moderny, jeseňou umenia, jeseňou racionality? A môžeme vôbec vnímať postmodernu ako časový úsek?

Skúsme si ju radšej predstaviť ako určitý typ myslenia, ktorý však nikdy nenabral dostatočnú silu, aby strhol na svoju stranu rozhodujúce spoločenské inštitúcie. Typ myslenia, ktorý nikdy nezískal skutočnú hegemoniu a nediktoval spoločenské smerovanie. Takáto interpretácia by uspokojila apologetov postmodernizmu, ako aj jeho kritikov. Je to riešenie, vďaka ktorému by sa Marx nažral a aj postmoderná filozofia zostala celá. Postmoderna by mohla byť obhájená ako protiklad doby, ako bezčasie, v ktorom sa myseľ ocitne, keď je už všetko povedané aj spochybnené, keď sa poriadok sveta rozpadol a my sme konfrontovaní s falošnosťou každého nároku na všeobecne platnú transhistorickú pravdu. V takom prípade by sa obhajcovia postmodernity vyhli kolaborácii s kapitalistickou spoločnosťou a mohli ďalej rozvíjať dedičstvo postmodernej kritickej teórie. Spochybnenie konceptu postmodernity ako časového úseku, ktorý práve prežívame, by otvorilo cestu aj marxistickej kritike. Je predsa zrejmé, že ak má byť niečo z Marxovej kritickej ekonomickej teórie aplikovateľné dnes, musíme ponímať súčasnú dobu ako stále industriálnu a ideologickú.

Isté pasáže knihy sa venujú aj perspektívam ľavice v súčasnom svete a hľadaniu alternatív voči kapitalizmu. Poukazujú na krízu alternatívneho myslenia a zdanlivú nemožnosť zmeny. Práve odmietnutie definície postmodernity ako prítomnosti by mohlo byť prvým krokom k produktívnejšej spoločenskej kritike, integrujúcej prínos postmodernity aj marxizmu. Inak budú hlásatelia ľavicovej alternatívy ako Badiou, Žižek alebo Hauser naďalej filozofovať kladivom, netušiac, že ním mlátia po hlave svojich potenciálnych spojencov.

Bc. Jakub Huba
Staroturský chodník 1
811 01 Bratislava
hugohuba@yahoo.com

KAŠČÁKOVÁ, S.: Majte sa na pozore pred partnerom, kňazom, ale najmä sami pred sebou. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 4.

Petra Dvořáková: *Sítě. Příběhy (ne)sebevědomí*. Brno: Host 2016. 320 s.



„Vše, co se nám stává, je pouze ozvěnou toho, kdo jsme (J. Gebser)“ (s. 137). Zrejme nie je práve najsprávnejším prístupom recenzenta napísať hneď na úvod, že kniha Petry Dvořákovéj (1977) je výborná, a jednako, nedá mi takto nezačať. Petra Dvořáková je presvedčivá od prvého písmena po posledné. Jej kniha *Sítě* si ma okamžite chytila ako čitateľku na svoju stranu.

Dvořáková sa venuje, ako na to upozorňuje aj nenápadný podtitul knihy, príbehom, ktoré nazvala *Příběhy (ne)sebevědomí*. V knihe umiestnila tri prózy a v každej z nich vystupuje jedna žena (Kristýna, Karolína a Naďa) so svojou cestou a vlastným príbehom. Každý príbeh vypovedá o tom, ako nízke sebavedomie ovplyvňuje náš život.

Kým prejdem k textu celkom na dotyk, je potrebné autorku predstaviť. Spisovateľka a scenáristka sa dostala do povedomia čitateľskej verejnosti už svojím debutom *Proměněné sny*. Ide o knihu rozhovorov o viere, za ktorú získala v roku 2007 v kategórii publicistika cenu Magnesia Litera. V knihe vedie rozhovory s desiatimi osobami, ktoré spája viera v kresťanského Boha. Ich životy sa odohrávajú v oficiálnom katolíckom prostredí a vypovedajú o obyčajnej ľudskej snahe poznávať vlastnú životnú cestu a poslanie. Z jednotlivých rozhovorov je zrejme, že títo ľudia, ktorí nie sú žiadnymi celebritami (rozvedená žena, ženatý muž, kňaz, bývalý kňaz, bývalá rehoľná sestra a i.), hľadajú a strácajú vieru, bojujú proti nej, ale zároveň aj o ňu. Ich vnútorné drámy a komplikovaný vzťah k Bohu a katolíckej cirkvi zobrazila Dvořáková s naliehavosťou, v ktorej sa tradičné kresťanské pojmy ocitli v aktuálnych podmienkach a snažia sa nájsť svoje nové, pravé mená.

Až po vyjdení knihy a udelení ceny sa autorka priznala, že jeden z rozhovorov viedla sama so sebou. Dozvedáme sa tak, že sama Dvořáková bola v kláštore, kláštor opustila a vydala sa. V jej druhej knihe *Já jsem hlad - příběh o zápasu s mentální anorexií, hledání, cestě a návratu k ženské duši* (2013) si o jej osobnom príbehu prečítame ešte viac a dozvieme sa aj o jej boji s anorexiou, ktorou dlho trpela. Ako vydatá mala milostný vzťah s kňazom, ktorý však prerušila, keď zistila, že jej milenec má vzťah aj s inou vydatou ženou. Bez toho, aby som chcela parazitovať na týchto mediálne prítažlivých kontroverzných témach, je potrebné tieto fakty spomenúť, lebo životná cesta autorky je v jej tvorbe

neodškriepiteľne prítomná a stopa jej vlastného sebaodhalenia je až zarážajúco úprimná. V roku 2013 vydala svoju prvú knihu pre deti *Julie medzi slovy* a získala za ňu ocenenie Zlatá stuha. V roku 2015 vydala ďalšiu knihu pre deti *Flouk a Lila*. Píše rozhlasové rozprávky a scenáre k programom pre deti a mládež.

Recenzovaná, Dvořákovéj najnovšia kniha *Sítě* je o pasciach, ktoré chytajú, väznia a ubližujú. Sieť je obrazom a zároveň dôsledkom chýbajúceho sebavedomia hlavných protagonistiek, no jeho deficit sa často týka aj vedľajších protagonistov, tých zdanlivo len dotvárajúcich priestor príbehu. Dvořáková v knihe varuje: majte sa na pozore pred partnerom, kňazom, psychopatom, priateľom, rodičom, ale najmä sami pred sebou. *„Jste ohroženi jen do té míry, do jaké sami sobě nevěříte. Kde je nízké sebevědomí, tam stojí nablízku i manipulátor. A hledá, jak by vás využil ve svůj prospěch.“* (prebal). Autorka ponúka chirurgicky presné obrazy situácií, v ktorých sa rozozvučia dialógy ľudí tak veľmi podobných nám. V knihe nejde o lútostivé ženské sebaodhalovanie, kontraproduktívne vracanie sa do minulosti či nekonečné pitvanie sa v psychike postáv. Dvořáková svieti do reality akoby reflektorom, ktorého svetlo je nelútostné tak, ako často býva nelútostná aj realita.

Kristýna z prvého príbehu žije s novým priateľom len pár mesiacov. Je iný, ako bol jej bývalý muž. Je to pozorný, finančne zabezpečený krásny chlap so sebavedomým a elegantným vystupovaním. Muž vidí, že Kristýna si málo verí a navrhne jej psychoterapiu, ktorá má skvalitniť jej vklad do ich partnerského vzťahu. Dvořáková využíva v príbehu rozprávanie dvoch postáv, vnútorné monológy Kristýny a psychoterapeuta. V texte sa objavujú aj ďalšie hlasy, schované iba v Kristýnovej hlave a vytvárajú obraz vnútorných protirečení človeka, jeho váhaní a najintímnejších myšlienok. Lekár-muž sa na Kristýnu pozerá, všíma si prameň vlasov, ktorý jej padá do tváre, alebo sleduje, ako si napráva okraj sukne. Cez sledovanie reči tela z odstupu necháva Dvořáková čitateľovi možnosť vlastnej interpretácie obrazov. Psychoterapeut býva po sedeniach s Kristýnou unavený, vedomý si faktu, že dnes jej veľmi nepomohol, nedokázal jej vrátiť do tváre *„to okouzľujúci zaujetí“* (s. 70). Lekár je v ostrom kontraste s Kristýniným priateľom. Dôležité je spomenúť, že Dvořáková sa nevyhla ani opisu erotických scén, aj keď ich v skutočnosti viac-menej len jemne naznačuje. Väčší priestor vyhradila len jednej intímnej scéne, ale neťaží z nej prvoplánovo jej lukratívnosť. Opis vášnivého styku, napriek tomu, že je potrebný pre vierohodné vykreslenie príbehu ženy ako celku, aby bol príbeh úplný a bez cenzúry, obchádzania a alibizmu, je opisom vášnivým, takmer trojstranovým.

Formálna stránka prózy je popretkávaná prepismi SMS správ a krátkymi odporúčaniami, ako sa zachovať v situácii, ktorá v knihe patrí Kristýne, ale mohla by byť pokojne aj naša. Odporúčania majú rázny tón, aj keď je ich jazyk metaforický. Vyvolávajú otázky a stupňujú napätie: *„Vy vyprávíte. Vy modelujete svůj příběh. Nepodceňte to, že se děje něco podstatného. Přeblikáváte světla na scéně. Díváte se na svůj svět s různých úhlů pohledu. Sledujte síť. Zkuste mezi záblesky lamp zachytit, kde právě je. A kde stojíte vy.“* (s. 59).

V druhom príbehu obklopujú hlavnú hrdinku Karolínu traja muži: manžel, starý kňaz – otec Ambrož a Vojtěch, muž-kňaz v stredných rokoch. Text sa v prevažnej miere skladá z e-mailovej komunikácie Karolíny a otca Ambroža. Karolína je znova tehotná a sama sebe nápadne pripomína vlastnú matku, na ktorej nenávidela presne to isté – večné tehotenstvo. Skúša sa vymaniť z vplyvu fanaticky veriaceho muža, ktorý odmieta antikoncepciu, a preto začne komunikovať s kňazom Ambrožom. S každým ďalším e-mailom sa stupňuje čitateľská zvedavosť, lebo súkromná pošta len postupne odкрýva obsah príbehu. Vždy na začiatku e-mailu je uvedený čas jeho odoslania a čitateľ sa môže zorientovať v intenzite, vo frekvencii písania. Vzniká priestor, aby si sám vytvoril názor na to, ako rýchlo mal/nemal kto z dvoch pisateľov odpovedať a moment záznamu času odoslania môže prezrádzať aj narastajúce strácanie dôvery medzi Karolínou a otcom Ambrožom. V tejto próze znova nájdeme krátke odporúčania, sú skôr informačné a metaforickosť tu autorka už nevyužila. Informujú o tom, ako sa správa človek, ktorý prežije náboženskú konverziu: *„Připravte se na to, že jakmile váš protějšek prožije své dosavadní partnerské soužití považovali za šťastné a kvalitní, jakmile váš protějšek prožije*

obrácení k víře, začne svůj, a tedy i váš život rozdělovat na dobu před obrácením a po něm. Bude přehodnocovat svoji minulost a na své obrácení k víře bude nahlížet jako na bod, kdy se stal lepším, kvalitnějším a opravdovějším člověkem.“ (s. 184). Další kněz, Vojtěch, zohráva v próze celkom inú úlohu a Karolíne jeho prítomnosť vo farnosti len všetko viac komplikuje, napriek tomu však túži hrdinka po uzdravení, úniku z vnútorného väzenia.

Pre tretiu ženskú postavu, Nadu, je telo najväčšou zbraňou aj životnou témou. A niekde v týchto miestach sa dá nahmatať aj sieť, ktorá je už rozprestretá a chvíľami sa nad ňou pevne sťahuje. Chce väčšie prsia, aby mohla mať moc nad svojím životom. Napriek tomu, že sa ako zdravotná sestra stretla s obrovským utrpením a smrťou, bez rozpakov priznáva, že zmysel má pre ňu iba táto plastická operácia. Nechce ustúpiť. Ale komu? Nevidí nič iné, len túžbu ovládnuť a zmeniť svoj život k lepšiemu týmto jediným spôsobom. Pre splnenie svojho cieľa je schopná urobiť veľmi veľa, aj keby nešlo o práve najmorálnejšie kroky. Autorka sa na nízke sebavedomie Nadě napája cez jej túžbu po moci, keď ako zdravotná sestra v nemocniciach pri pacientoch cíti, že ona je tá, ktorá môže rozhodnúť o ich stave, o tom, či im podá lieky včas, či bude dobrá alebo zlá. Má nad nimi moc, ale zároveň sa stále utvrdzuje vo svojom presvedčení: „Cizí bezmoc mě utvrzuje v tom, že musím dokonale ovládnout svůj život. A neriskovat vůbec nic. Žádnéj stav bezmoci. Nenadbíhat mu.“ (s. 293). Naďa smeruje ďalej, nestačí jej len moc nad pacientom: „Stojím o pohledy. O muže, který budu dráždit a pak je odkopnu. (...) Tohle je ta pravá zábava. Výjimečnost. (...) Problém moci je ten, že chcete pořád víc.“ (s. 311). Aj keď je príbeh podkutý medicínskymi reáliami, ktoré sú Dvořákovkej blízke (sama absolvovala strednú zdravotnú školu a jej dieťa prekonalo leukémiu), predsa v texte zostáva pocit, že problém malých/velkých prs je len ilustráciou na odhalenie ďalšej podoby ľudského (ne)sebavedomia, ktoré sa v čitateľskej recepcii môže rozvinúť do mnohých iných, jemu blízkych a dotýkajúcich sa podob na základe vlastných životných pocitov a skúseností.

Dvořáková nezneužíva literárny text na osobné vybavovanie si účtov so svojim vnútorným svetom, so svojimi partnermi a ranami, aj keď sa chtiac-nechtiac odrážajú v ranách, ktoré utržili hrdinky jej próz. Nie je ani chronickým sťažovateľom sa na cirkev a nehľadá v nej vinníka, vie sa dopracovať k vnútornej slobode. Vždy obracia pozornosť do vnútra, aj keď ukazuje prstom na mnohé veci vonku. Sila jej rozprávania je v trpezlivosti záznamu a v jeho schopnosti vypovedať. Rozprávania sa nezužuje iba na zvládnutie spisovateľsko-publicistického remesla, ktorým si už autorka českú odbornú literárnu verejnosť získala, ale rukopis je bravúrny aj na miestach, kde Dvořáková dokáže byť poetická. Prozaička má moc pracovať so slovom tak, že vie zastaviť prúdenie vzduchu a ten sa stáva nedýchatelným, až kým to ona sama nebude chcieť zmeniť. Myšlienku, ktorú vyslovil na adresu Kristýny jej psychoterapeut, by som ja na tomto mieste priradila jej: „Energie, se kterou nyní vyprávěla, byla okouzující.“ (s. 57).

Mgr. Silvia Kaščáková, PhD.

Katedra predškolskej a elementárnej pedagogiky PF KU

Hrabovská cesta 1

034 01 Ružomberok

kascakova@gmail.com

Kurkinová, Z.: Úroveň kvality domácej opatrovateľskej starostlivosti v Bratislave a vo Viedni. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 4.

Das Niveau der Qualität des Hausbetreuungsdienstes in Bratislava und Wien

Dieser Erforschung ist auf das Niveau der Qualität des Hausbetreuungsdienstes in Bratislava und Wien ausgerichtet. Durchgeführt wurde zwischen die Anbieter und Empfänger des Pflegedienstes in Bratislava und in Wien. Ziel der Erforschung ist, nähere Informationen darüber zu gewinnen, wie nimmt man die Qualität der sozialen Dienstleistungen in der häuslichen Betreuung wahr. Wir ermitteln den Einfluss über physischer Barrieren in einer häuslichen Umgebung die Pfleger auf Ihre Arbeitsleistung. Es wurde noch analysiert, wie hält man die mobilen Zusatzdienste d.h die gesundheitlichen, sozialen, therapeutische für ausreichend zugänglich.

Schlüsselwörter: Anbieter, Empfänger, Hausbetreuungsdiensten, die Qualität der häuslichen Betreuung

Úvod

Starustie populácie nielen na Slovensku, ale aj v Rakúsku má v sledovanom období stúpajúcu tendenciu. Opatrovateľská služba v domácom prostredí klienta na Slovensku je forma terénnej sociálnej práce určená chorým, zdravotne postihnutým a starším klientom. Jej význam spočíva v udržaní klienta v prirodzenom sociálnom prostredí a podporuje činnosti, ktoré sú zvlášť prispôsobené fyzickým osobám, ktorí vyžadujú opatrovateľskú starostlivosť. Prikláňame sa k názoru F. Nightingaleovej[1], ktorá tvrdí, že „domáce prostredie je činnosť využívajúce prostredie klienta na pomoc pri jeho uzdravovaní“.

Hlavným cieľom je zistiť, aká je úroveň kvality domácej opatrovateľskej služby v Bratislave a 24-hodinovej opatrovateľskej starostlivosti vo Viedni. Z metodologického hľadiska sme sa rozhodli pre komparatívne štúdium založené na kvantitatívnom výskume. Výskum sme realizovali medzi dvomi cieľovými skupinami. Prvou boli manažéri domácej opatrovateľskej služby v Bratislave a vo Viedni. Druhou boli opatrovatelia poskytujúci opatrovateľskú starostlivosť o imobilných seniorov v Bratislave a vo Viedni. Predpokladáme, že úroveň kvality 24-hodinovej domácej opatery vo Viedni je vyššia ako úroveň kvality opatrovateľskej služby v Bratislave. Domnievame sa, že subjektívny pocit spokojnosti opatrovateľov závisí okrem iných faktorov od priaznivých životných podmienok v domácnostiach imobilných seniorov.

1 Fungovanie manažmentu domácej opatrovateľskej služby na Slovensku

„Spektrum poskytovaných služieb musí reagovať na potreby zdola – od občanov, budúcich poberateľov sociálnych služieb. V rámci domácej opatrovateľskej služby sa na jej efektívnom fungovaní podieľajú najmä koordinátori opatrovateľskej služby, ktorí vykonávajú odborné činnosti v oblasti poskytovania opatrovateľských služieb v teréne. Opatrovateľ – manažér si spravidla určuje v časovej pracovnej snímke týždňa čas na vykonávanie návštevy u klienta v domácnosti“.[2] Ako tvrdí M. Kilíková a kolektív, „kvalita služieb je výsledkom tímovej práce.“[3] Na dosiahnutie želaného spektra poskytovanej starostlivosti zaraďujeme do interdisciplinárneho tímu najmä domácich lekárov, terénnych sociálnych pracovníkov, opatrovateľov, ale aj rodinných príslušníkov. Súčasťou manažmentu ľudských zdrojov je podľa T. Hangoni, A. Imrichovej, „interpersonálna komunikácia, výber členov opatrovateľského tímu, plánovanie personálnych zmien, rozmiestnenie a adaptácia pracovných síl“.[4] V zákone o sociálnych službách sú podrobne upravené povinnosti poskytovateľa sociálnej služby.

Keďže medzi človekom a prostredím, podľa B. Cakovej a kol., [5] existuje vzájomná väzba - interakcia, súhlasíme, že prostredie ovplyvňuje človeka. „Problémy s bývaním, ako je vlhkosť, poškodená sanitácia, alebo jej zlá úroveň, môžu priamo vplývať na zdravotné podmienky a veľký pokles kvality života“. [6] Predchádzanie chybám a možným rizikám je z pohľadu riadenia veľmi dôležité. Ako uvádza M. Kovalová, „manažér rizík riadi proces identifikácie rizík, vyhodnocovania rizík, vytvárania preventívnych stratégií a kontrolu efektivity nápravných opatrení“. [7] Sme názoru, že úroveň produktivity práce majú vo svojej moci v prvom rade manažéri.

1.1 Prístupnosť prepravných služieb na Slovensku

„V rámci komunitného plánovania sociálnych služieb hlavného mesta SR Bratislavy k hodnoteniu dostupnosti sociálnych služieb poukazuje J. Pagáčová, B. Bleha na tvrdenie, že ľudia s ťažkým zdravotným postihnutím v ich prirodzenom prostredí užívajú iba *prepravnú službu alebo Senior taxi*, v čom sa odráža aj ich spokojnosť s kvalitou týchto poskytovaných sociálnych služieb.“ V tejto výskumnej správe sa vyjadrilo 648 respondentov, z ktorých je spokojných len 35 %, a až 52 % je nespokojných“. [8] Vo výskumnej analýze K. Repkovej, D. Sedlákovej sa ukázalo, že „respondenti zo Slovenska v porovnaní s krajinami EÚ vyjadrili vyššiu nespokojnosť s prístupnosťou sociálnych služieb“. [9]

2 Domáca tzv. 24-Stunde Betreuung v Rakúsku

Na základe novej úpravy rakúskeho zákona o domácej opatere možno poskytnúť domácu opatrovateľskú starostlivosť formou 24-hodinovej opatery. Starostlivosť je orientovaná na individuálne potreby seniorov, na zachovanie ich súkromia, na zachovanie a zlepšenie kvality života seniorov v čo najvyššej miere.

Domáca 24-hodinová starostlivosť je v Rakúsku poskytovaná cez viaceré sprostredkovateľské agentúry ako napr. Volkshilfe, Hilfswerk, Caritas, Rotes Kreuz a Diakonie Österreich, ktoré sa snažia uplatňovať vysoké štandardy kvality. Od 1. januára 2008 sa v Rakúsku zaviedla vládna podpora 24-hodinovej starostlivosti. Zákon o domácej opatere - HbeG je základným nariadením pre opatrovateľov. [10]

Viacerí autori M. Filipová a kol., [11] S. Kozoňová et al. [12] sa zhodujú, že práca za tak nízky plat nie je príťažlivá pre rakúskych domácich občanov. Priamu súvislosť s uprednostnením práce opatrovateľa v zahraničí pred Slovenskom má však aj lepšie finančné ohodnotenie.

V Rakúsku je mesačne realizovaný dohľad nad domácou opatrovateľskou službou formou návštevy, ktorú manažuje spravidla regionálna zdravotná sestra.

2.1 Doplnkové mobilné sociálne služby

Pomoc v domácnosti - „Heimhilfe“ ide o podporu seniorov v jednoduchých úkonoch každodenného života a vedenie v starostlivosti o domácnosť zabezpečenú na niekoľko hodín počas dňa opatrovateľkami. Jedlo na kolieska - „Essen auf Rädern“, ide o mobilnú službu, ktorá sa poskytuje dovozom priamo domov, pričom ponúka obedné menu aj pre diabetikov a vegetariánov. Spoločenská návšteva - „Besuchdienst“ prispieva veľkou časťou k sociálnym kontaktom imobilných seniorov v rôznych oblastiach života. Prací donáškový servis - „Wäscheservice - Zustellung“ táto doplnková služba sa kompletne stará o prádlo, to znamená že vyzdvihne, operie, vysuší, ožehlí a donesie. Čistiace služby - „Reinigungsdienst“ - popri domácej opatere si môžu prijímatelia služby uplatniť nárok na čistiace alebo na špeciálne čistiace služby - „Sonderreinigungsdienst“ v údržbe o svoju domácnosť. [13]

V rámci domácej starostlivosti (Hauskrankenpflege) poskytuje sociálny fond mesta Viedeň - FSW aj doplnkové mobilné služby zdravotníckeho charakteru. Klienti tak majú na výber rôznorodú ponuku mobilnej fyzioterapie, ergoterapie, logopédie a poradenstvo o terapii. Na lekársky predpis prídu

mobilní terapeuti ku Vám domov a koordinujú konkrétne ciele cvičenia.[14]

3 Metodológia

Hlavným cieľom v empirickej časti výskumu je zistiť, aká je úroveň kvality poskytovanej opatrovateľskej služby v Bratislave a 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni. Nadväzujeme na porovnanie, aké sú nároky manažérov na kvalitu poskytovaných opatrovateľských služieb v Bratislave a vo Viedni. Zisťujeme a porovnávame, do akej miery sa odrážajú (ne)priaznivé pracovné podmienky opatrovateľov na kvalite ich pracovného výkonu v Bratislave a vo Viedni. Zisťujeme, aká je prístupnosť prepravnej služby pre imobilných seniorov v Bratislave s prístupnosťou mobilnej doplnkovej sociálnej služby vo Viedni.

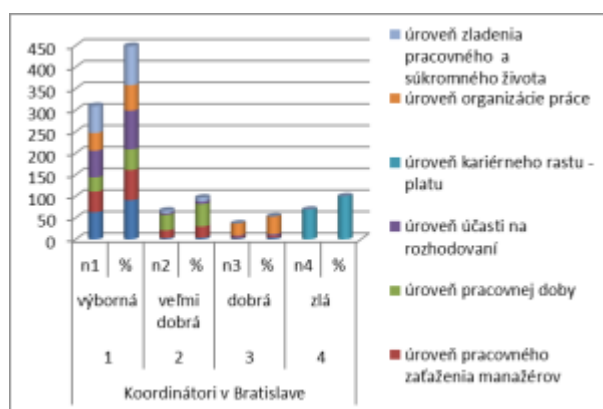
V spracovaní údajov kvantitatívneho výskumu sme vychádzali z výskumných otázok - deskriptívnych (popisných), ktoré sme si rozdelili na dve formy a štyri cieľové skupiny - skupinu C tvoria opatrovatelia opatrovateľskej služby v Bratislave a skupinu D zahŕňajú opatrovatelia 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni. Ako druhú formu predstavuje skupina E, čiže koordinátori opatrovateľskej služby v Bratislave a skupina F, ktorou sú manažéri 24-hodinovej služby vo Viedni.

V kvantitatívnej časti výskumu sme zvolili, na vzorke (N=300), metódu dotazníka. Výskum sme realizovali v období od 18. apríla 2015 do 28. septembra 2015. Pri spracovaní výsledkov sme sa rozhodli pre metódu indukčnej štatistiky - Spearmanovho korelačného koeficientu. Testovali sme vzťahy medzi premennými na hladine významnosti $\alpha = 0,05 = 5\%$ a sledovali sme p-hodnoty. Pre väčšiu prehľadnosť sme analyzované ordinálne premenné spracovali v programe IBM SPSS 17 ŠTATISTIKA.[15]

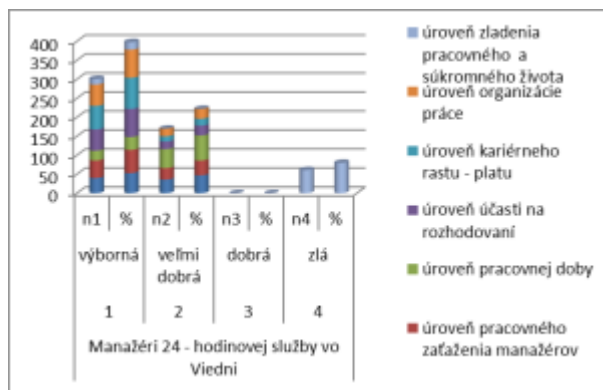
4 Zistenia

Cieľom predmetnej otázky (18e, 18f) je zistiť a porovnať, aká je spokojnosť participantov s kvalitou poskytovaných sociálnych služieb v Bratislave a vo Viedni, podľa 4 - stupňovej škály. Znenie prvej hypotézy bolo, že úroveň kvality 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni je vyššia ako úroveň kvality domácej opatrovateľskej služby v Bratislave. Prvú hypotézu overujeme 18 otázkou určenou pre dve cieľové skupiny, ktorými sú koordinátori opatrovateľskej služby v Bratislave a manažéri 24-hodinovej služby vo Viedni.

Otázka 18e: Ako vnímate úroveň kvality Vami riadenej opatrovateľskej služby?



Graf 1e Vnímanie úrovne kvality poskytovanej opatrovateľskej služby v Bratislave



Graf 1f Vnímanie úrovne kvality poskytovanej 24-hodinovej služby vo Viedni

Ak porovnávame medzi sebou obidve cieľové skupiny, tak z ich odpovedí vyplývajú tieto hodnoty: Prvú (1) tvorí *úroveň manažmentu kontroly v rodinách*, pričom 91 % participantov v Bratislave uvádza výbornú úroveň v porovnaní so 100 % výbornými a veľmi dobrými odpoveďami vo Viedni. Druhú (2) tvorí *úroveň pracovného zaťaženia manažérov*. 70 % participantov v Bratislave ju vníma výborne v porovnaní so 100 % výbornými a veľmi dobrými odpoveďami vo Viedni. Tretia (3) zahŕňa *úroveň pracovnej doby*. 52% participantov v Bratislave ju hodnotí ako veľmi dobrú v porovnaní s veľmi dobrým hodnotením u 64 % participantov vo Viedni. Do štvrtej (4) patrí *úroveň účasti na rozhodovaní*, ktorú až 90 % participantov v Bratislave považuje za výbornú v porovnaní so 100 % výbornými a veľmi dobrými odpoveďami vo Viedni. Piatou (5) je *úroveň kariérneho rastu - platu*, ktorú jednotne 100 % participantov v Bratislave ohodnotilo za veľmi zlú v porovnaní s 82 % zlými odpoveďami vo Viedni. Šiestou (6) bola *úroveň organizácie práce*. 59% participantov v Bratislave ju vníma výborne v porovnaní s 74 % výbornými odpoveďami označených vo Viedni. Siedmou (7) je *úroveň zladenia pracovného a súkromného života*. 91 % odpovedí participantov v Bratislave ju považuje za výbornú v porovnaní s 20 % výbornými odpoveďami vo Viedni.

Z výsledkov vyplýva, že práca opatrovateľov v Bratislave je finančne nedocenená a potrebovala by sa zefektívniť organizácia práce. Platnosťou vzťahu $p < \alpha$, pričom ide o hodnoty menšie ako 0,0001, sa preukázal štatistický významný rozdiel a platí, že vyššia spokojnosť participantov je s kvalitou 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni.

V hypotéze 2 sme určili, že nároky manažérov na kvalitu poskytovaných opatrovateľských služieb vo Viedni sú vyššie ako nároky manažérov na kvalitu terénnej opatrovateľskej služby v Bratislave. Prostredníctvom otázok 6e, 6f a 8 overujeme platnosť druhej hypotézy.

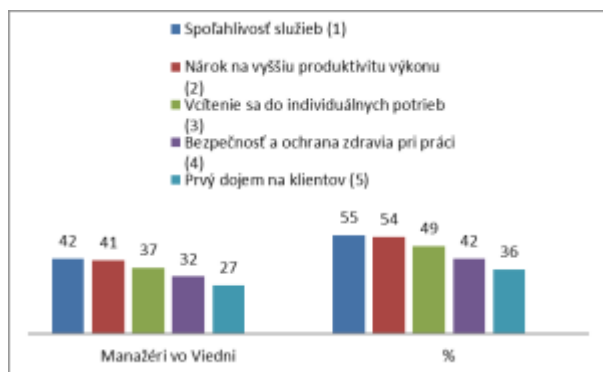
Otázka 6e: Aké nároky vynakladáte na kvalitu poskytovanej opatrovateľskej služby?



Graf 2a Nároky koordinátorov na kvalitu opatrovateľskej služby v Bratislave

V grafe 2a sú zobrazené údaje, z ktorých vyplýva, že nároky koordinátorov na kvalitu opatrovateľskej služby v Bratislave zoradujeme v tomto poradí: U koordinátorov v Bratislave je zreteľne viditeľný 100 % postoj k bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci. 74 % participantov vyjadrilo súhlas s tvrdením, že opatrovateľské služby sú spoľahlivé. 72 % participantov usudzuje, že sa dokážu vcítiť do individuálnych potrieb klientov. Podľa 48 % participantov je presvedčených, že treba zanechať prvý dojem na klientov. Nárok na vyššiu produktivitu výkonu uvádza 9 % participantov.

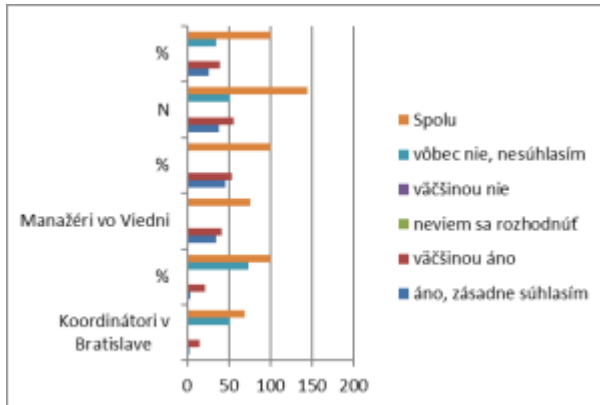
Otázka 6f: Aké nároky vynakladáte na kvalitu poskytovanej opatrovateľskej služby?



Graf 2b Nároky manažérov na kvalitu 24-hodinovej opatrovateľskej služby vo Viedni

V grafe 2b je zobrazené poradie, v ktorom kategorizujeme nároky manažérov na kvalitu 24-hodinovej opatrovateľskej služby vo Viedni. Na základe hodnotenia, podľa 5 - stupňovej Likertovej škály, z nej vyplývajú nasledovné hodnoty: 55 % participantov považuje služby za spoľahlivé, ďalších 54 % participantov skóruje v nároku na vyššiu produktivitu zamestnancov. 49 % uvádza, že sa dokážu vcítiť do individuálnych potrieb svojich klientov. 17 % participantov tvorí postoj k bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci. Zanechať prvý dojem na klientov uvádza celkovo 16 % participantov vo Viedni.

Otázka 8: Do akej miery súhlasíte s výrokom „čím vyššie nároky na produktivitu zamestnancov, tým viac sa zlepšuje kvalita života seniorov?“



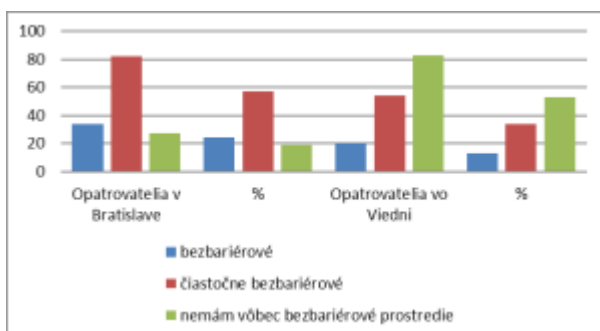
Graf 3 Súhlas/Nesúhlas s výrokom „čím vyššie nároky na produktivitu zamestnancov, tým viac sa zlepšuje kvalita života seniora“

V grafe 3 sa koordinátori opatrovateľskej služby v Bratislave sa vyjadrili tak, že 74 % participantov ho označilo, na 5-stupňovej Likertovej škále, negatívne v porovnaní so 100 % zásadnými alebo čiastočnými kladnými odpoveďami manažérov 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni.

Na základe platnosti vzťahu $p=0,000 < \alpha=0,05$ sa nám potvrdil štatistický významný rozdiel, teda v prípade nárokov manažérov 24-hodinovej služby na vyššiu produktivitu výkonu opatrovateľov vo Viedni. Zo zistení môžeme konštatovať, že nároky manažérov 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni na produktivitu výkonu zamestnancov sú vyššie ako nároky koordinátorov v Bratislave, avšak len čiastočne sa nám potvrdila platnosť druhej hypotézy.

V hypotéze 3 sme stanovili, že opatrovatelia v Bratislave majú pri výkone práce priaznivejšie pracovné podmienky ako opatrovatelia, ktorí pracujú vo Viedni. Hypotézu sme vyhodnotili prostredníctvom otázok 6c, 8a a 12.

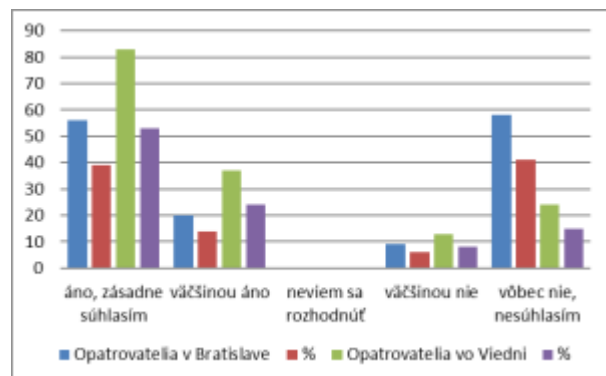
Otázka 6c: Za aké prostredie považujete pracovné prostredie u prijímateľa?



Graf 4 Komparácia pracovného prostredia opatrovateľov u prijímateľov sociálnej služby v Bratislave a vo Viedni

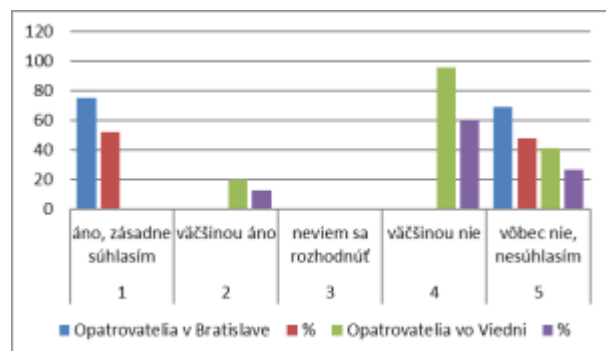
V grafe 4 uvádzame hodnotenie pracovného prostredia u prijímateľov sociálnej služby medzi participantmi v Bratislave a vo Viedni. Komparáciou týchto dvoch skupín sme zistili, že bezbariérové pracovné prostredie má 24 % opatrovatelov v Bratislave v porovnaní s 13 % odpoveďami opatrovatelov vo Viedni. 57 % participantov v Bratislave vníma prostredie u prijímateľa služieb za čiastočne bezbariérové prostredie v porovnaní s 34 % odpoveďami opatrovatelov vo Viedni. Možnosť, v ktorej participant nemajú na pracovisku vytvorené bezbariérové podmienky, označilo 19 % odpovedí participantov v Bratislave a 83 % participantov vo Viedni.

Otázka 8a: Vplývajú rizikové faktory v zamestnaní na Vaše zdravie?



Graf 5a (Ne)vyhovujúce pracovné prostredie u participantov v Bratislave a vo Viedni

Z výskumu vyplýva, že nevyhovujúce pracovné prostredie u 53 % odpovedí participantov v Bratislave, zásadne alebo väčšinou, vplýva na výskyt ich zdravotných problémov v porovnaní s až 77 % zásadnými alebo čiastočnými pozitívnymi odpoveďami participantov vo Viedni. Z vyššie uvedených zistení vyplýva, že lepšie podmienky v zamestnaní majú opatrovatelia v Bratislave.

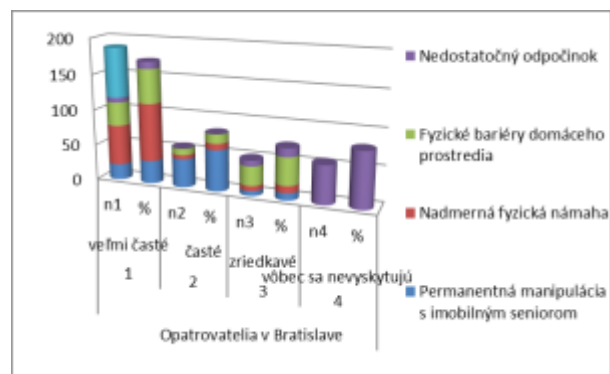


Graf 5b Zlý dizajn kompenzačných pomôcok u participantov v Bratislave a vo Viedni

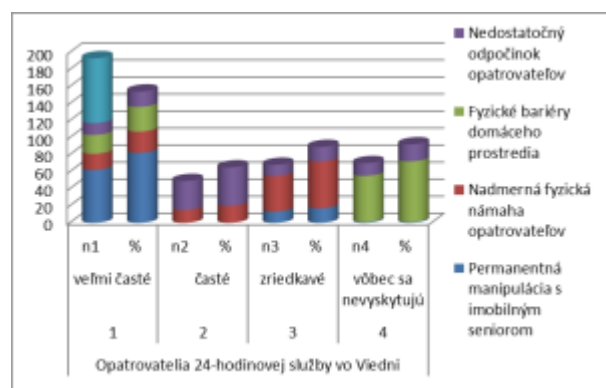
V grafe 5b je zrejmé, že zlý dizajn kompenzačných pomôcok sa viac dotýka prvej skupiny participantov v Bratislave. Svedčí o tom 52 % odpovedí v Bratislave, ktorí kladne posúdili výskyt

zlého dizajnu pomôcok v ich zamestnaní. 60 % odpovedí participantov vo Viedni, zvolilo možnosť 4 – väčšinou nie, čiže nesúhlasili s možnosťou zlého dizajnu pomôcok v ich zamestnaní.

Otázka 12: Ktoré rizikové faktory v zamestnaní ovplyvňujú Váš pracovný výkon?



Graf 6e: Vplyv rizikových faktorov na pracovný výkon u opatrovateľov v Bratislave



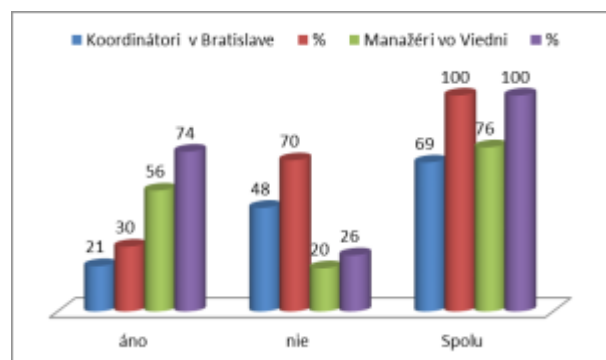
Graf 6f Vplyv rizikových faktorov na pracovný výkon u opatrovateľov 24-hodinovej služby vo Viedni

V prvej cieľovej kategórii z rizikových faktoroch na pracovisku vplýva najviac permanentná manipulácia s imobilným seniorom a nadmerná fyzická námaha na ich pracovný výkon, pretože sa objavuje u 90 % participantov v Bratislave. Druhá skupina 82 % participantov vo Viedni okrem permanentnej manipulácie s imobilným seniorom uviedla, že 63 % participantov trpí nedostatočným odpočinkom. Zistili sme, že 61 % participantov v Bratislave vníma fyzické bariéry domáceho prostredia podstatne intenzívnejšie ako 29 % participantov vo Viedni.

Platnosťou vzťahu $p=0,000 < \alpha = 0,05$ v prípade priaznivejšieho vnímania pracovného prostredia opatrovateľmi u prijímateľov opatrovateľských služieb vo Viedni, usudzujeme, že hypotéza 3 sa nám nepotvrdila. Z vyššie uvedených zistení vyplýva, že lepšie podmienky v zamestnaní majú opatrovatelia 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni.

V hypotéze 4 konštatujeme, že úroveň prístupnosti mobilnej doplnkovej sociálnej služby vo Viedni je vyššia ako úroveň prístupnosti prepravnej služby v Bratislave. Otázkou 11e overujeme platnosť hypotézy.

Otázka 11e: Poskytujete pre prijímateľov služieb aj mobilné doplnkové služby?



Graf 6e Porovnanie poskytovania doplnkových služieb v Bratislave a vo Viedni

Z výskumu vyplýva, že existujú značné rozdiely, ktoré sa prejavujú hlavne vo finančnej (ne)dostupnosti. 70 % participantov v Bratislave neposkytuje žiadne prepravné služby pre prijímateľov týchto služieb v porovnaní s 74% odpoveďami participantov vo Viedni, ktorí poskytujú svojim klientom viaceré mobilné doplnkové služby napr. prepravnú službu - sociálny taxík, donášku jedla, služby telekomunikačných zariadení, pomoc pri výkone opatrovnických práv a povinností, poradenské - terapeutické služby a iné. Na základe platnosti vzťahu $p=0,000 < \alpha=0,05$ sa potvrdil štatistický významný rozdiel, a potvrdila sa aj platnosť štvrtej hypotézy.

Záver

Predstavili sme problematiku rizikových faktorov ovplyvňujúcu kvalitu pracovného výkonu u opatrovatelov v Bratislave a u opatrovatelov 24-hodinovej starostlivosti vo Viedni. Analýzou nasledovných rizikových faktorov akými sú *zlý dizajn kompenzačných pomôcok, permanentná manipulácia s imobilným seniorom a nadmerná fyzická námaha v domácom prostredí imobilných seniorov* poukazujeme na zistenie, že tieto rizikové faktory pôsobia viac na zdravie u opatrovatelov v Bratislave ako vo Viedni. Potvrdili sme, že pracovné prostredie je jedným z významných faktorov, ktorý ľudia zvažujú pri výbere povolania, aj pri zotrvaní v ňom.

Na základe štyroch predstavených hypotéz môžeme sformulovať niekoľko zovšeobecňujúcich zistení. Výskumom sme zistili, že kvalita užívaných 24-hodinových opatrovateľských služieb je vo Viedni vyššia ako v Bratislave. Z výskumu vieme, že rozhodujúci vplyv na kvalitu života imobilných seniorov v Bratislave má okrem terénnej opatrovateľskej služby aj dostupnosť zdravotníckych a sociálnych služieb. Pretože kompenzačné pomôcky u imobilných seniorov v Bratislave v našich zisteniach ukázali značný deficit, odporúčame: rozvíjať partnerstvo a spoluprácu na všetkých úrovniach z pozície lokálnych samospráv, aby sa zabezpečila dostupnosť podporných mobilných služieb napr. 24-hodinový lekár na telefóne, sociálny taxík - Senior taxi, donáška liekov, ako aj zariadení uľahčujúcich mobilizáciu seniora s obmedzeným pohybom t.j. elektromechanické zdvíhacie zariadenie, otáčacie schodíky, ergonomické pásy a elektrický prístroj posilňovania dolných končatín.

Pretože, súhlasíme s výrokom autora W. Dyera: „*Nie svet, ale naše myslenie, určuje kvalitu nášho života*“[\[16\]](#) odporúčame, aby koordinátori opatrovateľskej služby v Bratislave zoorganizovali semináre na tému starostlivosť opatrovateľov o ich duševné zdravie, čím sa prispeje nielen k udržaniu dobrého psychického zdravia u opatrovateľov, ale aj svojou dobrou náladou a optimizmom budú zvyšovať úroveň spokojnosti imobilných seniorov v Bratislave.

Literatúra

- CAKOVÁ, B. a kol.: *Realita a vízia sociálnej práce. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej pri príležitosti 20. výročia založenia prvej katedry sociálnej práce na Slovensku v dňoch 10. - 11. 2. 2011.* Bratislava: Univerzita Komenského, katedra sociálnej práce, s. 48 - 53.
- DYER, W.: *Ändere deine Gedanken und dein Leben ändert sich.* München: Wilhelm Goldmann Verlag 2008. 502 s.
- FILIPOVÁ, M. a kol.: *Decentralizácia sociálnych služieb, posilnenie roly samospráv a financovanie.* Ružomberok: VERBUM - Katolíckej univerzity 201, s. 117.
- FTÁČNIK, M.: *Komunitný plán sociálnych služieb hlavného mesta Slovenskej republiky Bratislavy.* Bratislava: Montarry n.o. 2012.
- HANGONI, T. - IMRICHOVÁ, A.: *Manažment a jeho aplikácia v sociálnej práci.* Gorlice: Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS 2010, 136 s.
- HUNDSTORFER, R. et al.: *24-Stunde Betreuung.* Wien: Ministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz 2013.
- CHAJDIK, J.: *Štatistika v exceli 2007.* Bratislava: STATIS 2009. 304 s.
- KIEREIN, M. - WEISS, S. et al.: *Gesundheits- und Krankenpflegeberufe Bundesministerium für Gesundheit.* 2013.
- KILÍKOVÁ, M. a kol.: *Teória a prax manažmentu v ošetrovatelstve.* Martin: Osveta 2008, 148 s.
- KONTOVÁ, L. - KRISTOVÁ, J. a kol.: *Základy ošetrovania a asistencie.* Martin: Osveta 2006.
- KOZOŇOVÁ, S. a kol.: *Migrácia za prácou zo Slovenska ako opatrovateľ/ka seniorov v Rakúsku.* Praha: Vysoká škola aplikovanej psychologie, s.r.o. 2013.
- KOVALOVÁ, M. a kol.: *Riadenie rizík v sociálnych službách.* Bratislava: Prohuman. Vedecko - odborný časopis 2011.
- MIKULIČKOVÁ, D. a kol.: *Príprava na vysokoškolskú výskumnú prácu.* Skalica: Elisabeth 2010. 139 s.
- PAGÁČOVÁ, J. - BLEHA, B. a kol.: *Komunitný plán sociálnych služieb hlavného mesta SR Bratislavy.* Bratislava: Montarry n.o. 2012.
- REPKOVÁ, K. - SEDLÁKOVÁ, D.: *Zdravotné postihnutie - vybrané fakty, čísla a výskumné zistenia v medzinárodnom a národnom kontexte.* Bratislava: Kancelária Svetovej zdravotníckej organizácie na Slovensku 2012. s. 74.
- SAMOVÁ, M. a kol.: *Tvorba bezbariérového prostredia. Základné princípy a súvislosti.* 1.vyd. Bratislava: EUROSTAV, spol. s.r.o. 2008. 139 s.
- WEHSELY, S. - HACKER, P. et al.: *Pflege und Betreuung in Wien. Das Angebot im Überblick.* Wien: Fond soziales Wien 2013.

Poznámky

[\[1\]](#) Starý človek žije ďalej v známom prostredí, komunikuje so svojimi najbližšími. U svojich príbuzných a blízkych nachádza pomoc, radu, lásku, oporu a pocit spolupatričnosti, v rodinnom kruhu ne stráca pocit bezpečia.

[\[2\]](#) FTÁČNIK, M.: *Komunitný plán sociálnych služieb hlavného mesta Slovenskej republiky Bratislavy.* Bratislava: Montarry n.o.

[\[3\]](#) Označenie „kvalita služieb je výsledkom tímovej práce“ sa spája so zaistením primeranej podpory, starostlivosti a ochrany klienta. Ideálna je tímová spolupráca triády: imobilný senior a jeho príbuzní - profesionálny opatrovateľ - zdravotnícki, sociálni a iní nezdravotnícki pracovníci. Význam tímovej práce spočíva v asistencii, podpore a pomoci imobilnému seniorovi.

- [4] HANGONI, T. - IMRICHOVÁ, A.: *Manažment a jeho aplikácia v sociálnej práci*. Gorlice: Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS 2010.
- [5] Označenie vzájomná väzba - interakcia, t.j. človek vplýva na prostredie a naopak.
- [6] SAMOVÁ, M. a kol.: *Tvorba bezbariérového prostredia. Základné princípy a súvislosti*. 1.vyd. Bratislava: EUROSTAV, spol. s.r.o. 2008.
- [7] KOVALOVÁ, M. a kol.: *Riadenie rizík v sociálnych službách*. Bratislava: Prohuman. Vedecko - odborný časopis, 2011.
- [8] PAGÁČOVÁ, J. - BLEHA, B. a kol.: *Komunitný plán sociálnych služieb hlavného mesta SR Bratislavy*. Bratislava: Montarry n.o. 2012.
- [9] REPKOVÁ, K. - SEDLÁKOVÁ, D.: *Zdravotné postihnutie - vybrané fakty, čísla a výskumné zistenia v medzinárodnom a národnom kontexte*. Bratislava: Kancelária Svetovej zdravotníckej organizácie na Slovensku 2012. s. 74.
- [10] HUNDSTORFER, R. et al. *24-Stunde Betreuung*. Wien: Ministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz 2013.
- [11] Jednou z vyhľadávaných pracovných možností v Rakúsku je poskytovanie 24-hodinovej opatrovateľskej služby, pričom za bezprostredný dôvod odchodu za prácou do Rakúska sa považuje nemožnosť nájsť si doma prácu, strata zamestnania alebo dlhodobá nezamestnanosť na Slovensku.
- [12] Riešením je rozsiahly neformálny trh starostlivosti založený na opatrovateľoch - migrantoch prevažne zo susedných krajín, ktorí poskytujú starostlivosť za cenu, ktorá zodpovedá výške príspevku na dlhodobú starostlivosť.
- [13] WEHSELY, S. - HACKER, P. et al.: *Pflege und Betreuung in Wien. Das Angebot im Überblick*. Wien: Fond soziales Wien 2013.
- [14] KIHEREIN, M. - WEISS, S.: *Gesundheits- und Krankenpflegeberufe Bundesministerium für Gesundheit*. 2013.
- [15] CHAJDIK, J.: *Štatistika v exceli 2007*. Bratislava: STATIS 2009.
- [16] DYER, W.: *Ändere deine Gedanken und dein Leben ändert sich*. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2008.

PhDr. Zuzana Kurkinová
Hilfswerk Österreich als selbständige PersonenbetreuerIn
Apollogasse 4/5
A-1070 Wien
zazanka01@gmail.com

Emil Malecký (1990) študoval na Katedre sochy, objektu, inštalácie na VŠVU v Bratislave, kde obhájil bakalársku prácu „Nicole“ v ateliéri doc. J. Hoffstädtera, akad. soch. Z tejto práce vzišla v roku 2013 výstava „Mira Podmanická – Sleep / Emil Malecký – Nicole“. V diplomovej práci sa venoval téme identity, figurálnemu sochárstvu a ako materiál vo svojich prácach používa prevažne drevo. Vystavoval aj v rámci medzinárodného podujatia SOCHA a OBJEKT XIX. V roku 2012 absolvoval študijnú stáž na Univerzite v Porte. Zúčastnil sa sochárskych sympózií v Zlíne (CZ) a Oronsku (PL) a rezidenčnom pobyte v GLO-ART Centre v Belgicku.

Snímka vašej práce ruiny tvorila titulnú stranu predchádzajúceho čísla *Ostia* (3/2016), ktoré bolo venované téme sna. V tomto prípade cez otvory stavby, ktorá je ponorená v tme, preniká svetlo, na iných záberoch túto stavbu inštalujete aj v otvorenom priestore v prírode. Denné a nočné osvetlenie, ako aj postupne sa „rozkladajúca“ stavba pre nás predstavovali výstižné prepojenie s témou snenia. Aký bol však váš pôvodný zámer a pri akej príležitosti vznikol tento cyklus?

Jedným z impulzov k vytvoreniu tohto hlineného objektu boli situácie na budovách, ktoré ma zaujali v meste Tivoli neďaleko Ríma. Nemohol som prehliadnuť, ako minulé generácie jeho obyvateľov na priečeliach a bránach starých domov počas storočí sekundárne použili antické torzá stĺpov a iných súčastí budov. História mesta som vnímal aj pod dlažbou ulíc. Tam som si hlbšie uvedomil, po čom kráčam. V starých mestách, ale aj na poliach ma vždy fascinujú nánosy vrstiev – to, ako sa dvíha terén, ulice, ako nové generácie obyvateľov stavajú svoje domy na ruinách domov svojich predkov. Pôvodná úroveň miest spočíva niekedy až niekoľko metrov pod tou súčasnou. Na Blízkom východe narástli hromadením privezeného materiálu a z odpadu celé kopce, tzv. telly. Moja stavba vznikala podobným princípom, nakladaním viacerých hlinených vrstiev, plátov a tehličiek spôsobom, akým sa nanášajú kultúrne vrstvy. Vznikol akoby rez terénom, v ktorom sú stopy po živote predkov.

Vo svojej tvorbe pracujete so sadrou, hlinou a najmä drevom (čomu ste sa venovali najmä v diplomovej práci, ktorá mala podtitul „Drevo ako klasický aj súčasný materiál vo figurálnom sochárstve“). Prečo ste si zvolili práve tento materiál, v čom ho považujete za dôležitý?

Už v detstve som rád „majstroval“. Kamaráti občas žartovali, že detský seriál Emil z Lönnebergu je o mne. K manuálnej práci mám hlboký osobný vzťah. Na strednej škole som prvé dva roky pracoval s drevom, počas ďalších dvoch som študoval kameňsochárstvo. Siaham aj po iných materiáloch, ale drevo ma láka najviac. Či už jeho náročnosťou opracovania a možno trochu aj preto, že sa ním nezaobera veľa sochárov. Je to médium, ktoré si vyžaduje poznanie jeho správania sa, aj určitú manuálnu zručnosť. A vyžaduje si veľa času, čo nie je príliš v súlade s rýchlym tempom dnešnej doby. Aj pre tieto znaky je pre mňa drevo prvoradým materiálom v mojej tvorbe.

Vystupuje tu do popredia v širšom zmysle vzťah k tradičným materiálom a figuratívnosti, v užšom zmysle sú to aj odkazy na ľudové remeslá. Ako sa vyrovnávate so vzťahom klasické - súčasné? Respektíve je pre vás táto dichotómia dôležitá?

Súčasná figurálna tvorba nesie v sebe riziko, že bude považovaná za nemodernú, neaktuálnu. Mnohí ľudia stále nazerajú na drevenú figurálnu sochu s akousi nedôverou a nevedia sa zbaviť porovnávaní predovšetkým s ľudovým umením a drevenou gotickou plastikou. Táto tradícia je skutočne významná. Drevená socha nemôže a možno ani nechce zabudnúť na svoj severoeurópsky pôvod, starobylú tvrdosť rezbárskej práce, statickosť v jej naratívnej výpovedi. Tieto činitele v praxi do určitej miery dištancujú drevenú plastikú zo súčasného prúdu, ktorý je nesmierne dynamický a premenlivý.

Obdivujem genialitu ľudových tvorcov a stotožňujem sa s ich nekomplikovaným nazeraním na svet. Myslím si, že život je v podstate jednoduchý, ak si ho človek sám nekomplikuje. No aj napriek môjmu obdivu k starým majstrom netvorím ani v duchu gotiky, ani v duchu ľudových rezbárov. Moje práce

sú mojou vnútornou výpoveďou. Tým, že žijem v tejto jedinečnej dobe a prežívam jedinečne – nakoniec tak ako každý –, moje výpovede prostredníctvom výtvarného diela sú svedectvom o mojom živote, ktorý žijem sám za seba tu a teraz. Tak chápem aj pojmy klasické – súčasné. Striktne ich nerozdeľujem ani nespájam.

V teoretickej časti diplomovej práce ste predstavili okrem iného zaujímavý exkurz do súčasnej drevenej figurálnej sochy (G. Baselitz, S. Balkenhol, A. Demetz, Š. Papčo). Zároveň poukazujete na aktuálnosť i perspektívnosť práce s drevom, a to najmä vo vzťahu k prírode. Ak by ste mohli zhrnúť, v čom považujete tento prístup za aktuálny aj inovatívny? Čo vás z toho najviac oslovuje vo vašej tvorbe?

Drevo vďaka jeho dostupnosti a vlastnostiam človek využíval na tvorbu sôch naprieč všetkými obdobiami. Mohlo by sa zdať, že sa už spracovalo v každej forme, čo však určite nie je pravda. Každý autor je individualita a ponúka jedinečný pohľad na svet. Je pravdou, že na súčasnej výtvarnej scéne je drevená figurálna socha naozaj málo zastúpená. Napriek tomu sa dá hovoriť o určitom znovuzrození, možno malej renesancii. Jej aktuálnosť vnímam práve v tom, čo ju vzdaluje od súčasných prúdov umenia, a to je spätosť dreva s prírodou. Zaiste takto tvoriaci sochári vyjadrujú aj svoj názor o nevyhnutnosti rešpektovania zákonitostí prírody. Preto v ich dielach vidím i ekologický rozmer, ktorý je v súčasnosti s diskusiou o ochrane prírody taký aktuálny. Príroda a šetrnosť k nej zohrávajú veľkú úlohu aj u mňa. Aj môj vzťah k drevu do značnej miery vychádza zo vzťahu k prírode a ku krajine. Každý z nás, či je veriaci, alebo nie, má istú dávku religiozity. Práca, ktorú s drevom robím (v prepojení dreva s prírodou a silnou tradíciou), má pre mňa aj duchovný význam, čím je pre mňa tiež aktuálna. Drevo aj napriek tisícročiam využitia stále ponúka nové možnosti, napríklad nástupom 3D technológií, pomocou ktorých je možné drevo po formálnej, ale aj ideovej stránke spracovávať novými spôsobmi. Môžeme to vidieť napríklad v tvorbe Arona Demetza.

Tematická stránka vašej tvorby sa odvíja od otázky vzťahov medzi ľuďmi (priateľka, rodina, známi a pod.), identity, individuality i jedinečnosti. Ako túto tému problematizujete zo svojej perspektívy?

Rád skúmam ľudí – mojich známych, kamarátov, členov rodiny, ktorí sa medzi sebou nie vždy poznajú, ale ako celok tvoria moje sociálne prostredie, zázemie, kde sa pohybujem, z ktorého som vyšiel a ktoré ma ovplyvňuje. Sám v sebe analyzujem vzťahy medzi nimi a mnou. Napríklad v praktickej časti diplomovej práce som vytvoril objekty z už používaného dreva, hranolov, kusov nábytku, okien, do ktorých som vyrezal figúrky jednotlivých osôb. Každá figúrka je vytvorená zo samostatného kusa dreva, ktoré som následne pospájal do skupiniek. Každý z aktérov je buď samostatná jednotka, alebo člen nejakej skupiny, podľa čoho som ich v objektoch rozmiestnil. Postavy som spracoval v geste, činnosti, ktorá z môjho pohľadu vystihuje ich individualitu. Priatelia a rodina sú pre mňa najväčšími hodnotami, aké máme.

Čomu sa aktuálne venujete alebo chystáte venovať?

Počas leta som mal pauzu od sochárčenia, keďže som pomáhal rodičom pri zvelaďovaní rekreačného strediska v Slovenskom raji. Bolo to akútne. Mimochodom, je to zaujímavá lokalita, kde sa priamo v areáli strediska nachádzajú zreteľné stopy po pravekom osídlení. Cez zimu mám v pláne pokračovať v práci s drevom a figúrou.

Na ďalší rozbeh či pre zmenu aktuálne sekám do pieskovca. Potrebujem eliminovať moje staršie nedorobky a chcem dokončiť už dávnejšie načatú hlavu Picassa.

Za rozhovor ďakuje Jaroslava Vydrová.

2. *Identita*, detail
3. *Identita*, detail
4. *Identita*, detail
5. *Identita*, detail
6. *Identita*, detail
7. *Identita*, detail
8. *Identita*, detail
9. *Ruina*, 2012, 105 x 105 x 118 cm, hlina
10. *Nicole*, 2013, inštalácia, drevo, sadra
11. *Nicole*, 2013, výška 70 cm, drevo
12. *Laco*, 2014, výška 67 cm, drevo

