

Tento *Úvodník* je netradičný. Je netradičný, pretože jeho autorom nie je iba jeden človek. Je netradičný, pretože – pre nás, ktoré ho píšeme – nie je *Úvodníkom*, ale skôr *Záverom*, vyvrcholením a klimaxom našej takmer ročnej práce. V istom slova zmysle však stále zostáva *Úvodníkom*, pretože reflektuje naše východiská a ideály, s ktorými sme vstupovali do prípravy konferencie.

Na konci marca 2017, presnejšie 23. a 24. marca, sa na pôde Filozofického ústavu Slovenskej akadémie uskutočnil 14. ročník medzinárodnej konferencie *Povaha súčasnej filozofie a jej metódy*, ktorá je už vo filozofických kruhoch známa ako *Mladá filozofia*. Pre nás, organizátorky, sa začala konferencia oveľa skôr a do celého projektu sme vstupovali s niekoľkými víziami a predstavami.

Naším hlavným cieľom bolo prinavrátiť zmysel adjektívu „medzinárodná“, ktoré sa v súvislosti s touto konferenciou uvádza a ktoré je zvyčajne zdôvodnené hŕstkou prednášajúcich z Čiech. Z týchto dôvodov sa preferujúcim jazykom konferencie stala prirodzene angličtina a pozvánku na konferenciu sme rozoslali na viac ako 30 katedier a vedeckých pracovísk na Slovensku a v zahraničí. Naš ďalší cieľ – zvýšenie všeobecnej vedeckej úrovne – predstavoval aj pre nás samé výzvu. Rozhodli sme sa, že prijaté abstrakty podrobíme prísnemu recenznému procesu. Tak sme zredukovali počet potencionálnych prednášajúcich približne o 20 percent. Na základe akceptovaných abstraktov sme vytvorili päť sekcií: *Analytic Philosophy*, *History of Philosophy*, *Interdisciplinary Overlaps*, *Continental Philosophy*, *Ethic and Political Philosophy*.

S našimi snahami súvisel aj výber pozvaných prednášajúcich. Zamerali sme sa na to, aby ich plenárne prednášky a odborné zameranie konceptuálne korešpondovalo s väčšinou nasledujúcich sekcií. Mali sme tú česť, že prvý deň otvorila analytickú sekciu maďarská filozofka Zsófia Zvolenszky, ktorá pôsobí na Katedre logiky na Eötvös University v Budapešti a ako Marie Curie Fellow hostuje na Oddelení analytickej filozofie FiÚ SAV. Zsófia Zvolenszky vystúpila s prednáškou *Who is Afraid of Inadvertently Created Fictional Characters?* (Kto sa bojí neúmyselne vytvorených postáv?). Fenomén neúmyselne vytvorených fiktívnych (či mýtických) postáv je tvrdým orieškom pre jednotlivé teórie fikcie. V skratke ide o to, že niekedy sa mylne domnievame, že určitý predmet je skutočný (napríklad planéta Vulkán), a potom, čo sa náš omyl preukáže, hovoríme naďalej o danom objekte, no už ako o fiktívnom. Zvolenszky argumentovala, že pre teóriu abstraktného artifaktualizmu (ktorú sama zastáva a obhaja v množstve článkov) tento fenomén problémom nie je.

Druhý konferenčný deň zas patril Andrému Scalovi z Francúzska, ktorý hosťoval na Oddelení sociálnej filozofie FiÚ SAV. S prednáškou *L'ontologie plébéienne de Michel Foucault* (Plebejská ontológia Michela Foucaulta) otvoril kontinentálnu sekciu. Scala netradične prostredníctvom Foucaultovej filozofie upozornil na možný vzťah medzi filozofiou a ontológiou prítomnosti. Pracoval s tvrdením, že filozofia je ontológia prítomnosti. Podľa Scalu Michel Foucault definuje filozofiu ako postoj, ktorý je pýtaním sa na to, kým sme. Táto otázka sa nepýta na identitu filozofa, ktorý sa podujal na filozofickú reflexiu, ale na to, čo je plebs – lebo „v človeku to myslí“. Plenárna prednáška odznela vo francúzskom jazyku s prekladom Alžbety Kuchtovej.

Počas dvoch dní odznelo v spomínaných piatich sekciách 46 príspevkov od mladých filozofov zo Slovenska, Čiech, Maďarska, Poľska a Nemecka. Ako organizátorky nás potešil pomerne veľký záujem a návštevnosť jednotlivých sekcií zo strany odbornej verejnosti, študentov, ale aj pedagógov. Príspevky vyvolali zanietenu diskusiu a niekedy aj medzinárodnú polemiku, ktorá pretrvávala do neskorých nočných hodín.

Máme nesmiernu radosť, že práve časopis *Ostium* pomohol *Mladej filozofii* sprostredkovať túto živú a zanietenu diskusiu, ktorá sa však tentokrát dostáva k čitateľovi v písanej forme – v podobe kvalitných vedeckých príspevkov.

Daniela Glavaničová, Katedra logiky a metodológie vied FiF UK

Alžbeta Kuchtová, Filozofický ústav SAV
Zuzana Zelinová, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Podujatie Mladá Filozofie možno sledovať aj na týchto stránkach:

<https://www.facebook.com/mladafilozofia>

<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/?q=sk/youngphilosophy>

Kékesi, B.: The narrative mind. Embodied narratives in the light of conceptualization hypotheses. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4.

Abstract: Narrative psychology claims that autobiographical, verbal narratives are crucial for constructing our selves. In philosophy, Daniel Dennett posits that the Self is a result of narrative activity. The former hardly explains how verbal, autobiographical narratives cause a felt, continuous Self via the psychological world of the human being in direct way. The latter's assumption is that Self is only an abstraction, it does not really exist, but it would have to explain how having a Self can be felt, if it is only a fiction. In my suggestion, the conceptualization hypothesis of the embodied cognition movement can help solve these problems. This hypothesis is combinable with the narrative theory of self, but it claims that if language and thinking is embodied, then verbal narratives must be embodied too. In this approach, narratives come from the organism-environment interaction, and later these narratives as small, bodily stories can assist thinking and give structural basis to understand verbal narratives.

Keywords: Antonio Damasio, George Lakoff, Mark Johnson, Mark Turner, embodied cognition, narratives, cognitive linguistics, simulation semantics, images schemas, philosophy of cognitive science

What is a narrative?

Narratives are usually defined as tools of verbal communication, which are used to serve the expression of events. Narration is based on the ability of language use and they have important role in understanding the events that inevitably happen with us in our everyday, personal lives. Furthermore, narratives give us moral guidance, personal integration and even entertainment and pleasure owing to the huge amount of stories in culture and art, from folk tales to Hollywood movies.

The central thesis of narrative psychology is that the person lives and gives meaning to his life in a narrative way. The person is always in the middle of a life-story, he wants to find his own role in this story and he needs to find the reasons of events happening to him. The autobiographical narratives – where the narrator and the central figure of the narration are inseparable – help understand and build the inner world of the person. In the form of autobiographical narratives, we share stories about our past, our habits, motivations and our anticipated future with each other, therefore this kind of communicational activity points out that narratives have an intersubjective nature. We also use folk psychological narratives to understand the acts and motivations of other persons. All kind of narratives are inseparable from the interpersonal, intersubjective communicational situations unfolding in the relation of infants and caregivers. Around the age of two, during the processes of acquiring language use, infants start to initiate dialogues with the environment, including events and stories.

The famous cognitive psychologist Jerome Bruner claims that the functioning of the mind can be separated into two parts (Bruner 2001). The first is the paradigmatic part, pertaining to the formal description of the world, operating with abstract concepts and using categorization. The other part, the narrative way of thinking is tied to the world of intents and acts and has a deep connection with the psychological dimensions of human consciousness. Dan P. McAdams shares this view and claims that the Self is not a subject, which is above or beyond the experience, rather, the Self is a result of the narrative way of thinking, which is rooted in the emotional, psychological domains of human beings. McAdams refers at Vaihinger's 'as-if' philosophy, which is among the first fictionalist

approaches trying to explain the Self as a result of some kind of narrative activity. Vaihinger claims that human beings structure their lives around ideas, which are empirically unverifiable, but we act like 'as if' they were true. Narratives are certainly among these ideas.

Daniel Dennett has similar position according to the Self. In his famous article, *Self as a Center of Narrative Gravity* (1992) he determines the Self as an abstract agent, which is the result of narrative activity, but is also a fiction, like the center of gravity in mathematics. There is no center of gravity as an entity in the outer world, but in spite of this fact, mathematicians can calculate with it, 'as-if' it really existed. But it is quite problematic to explain how an abstract agent as a Self can possess felt, phenomenological states if it is only an abstraction. On the other hand, narrative psychologists, like McAdams still have to answer the question: how can the Self set up from the emotions and feelings - the psychological world -, what makes the Self a phenomenologically felt, continuous unity, if it is only an aggregate of - verbal - narratives?

To answer these questions, we need a theory, which is able to blend the verbal and the emotional dimensions of narrativity. In my suggestion, the embodied approach of contemporary cognitive science can give a possible solution to this problem. This kind of approach is complementary to cognitive psychology, it supports the idea that the Self is a result of narrative activity (Damasio 2010, Turner 1996, Gallegher 2006, Gallegher-Zahavi 2008, Lakoff 2008), but it holds that Self is not an abstraction, it is not an abstract agent. Self is an embodied agent, and "Narratives arise directly from the lived experience of the embodied subject."^[1] In the context of embodied cognition, language, thinking, senses, emotions and other aspects of the body are inseparably tied to each other because they are only aspects of cognition, without any hierarchical distinction. As a result of this approach, verbal narratives are necessarily felt, and feelings and emotions can activate narratives in an ongoing circuitry where the Self emerges within via huge amount of cognitive tasks like problem solving or deliberation, where decision-making is necessary.

The theory of embodied cognition, in brief

Before explaining the theory of the Self as an embodied agent, expanding the connectivity among language, thinking, body and the Self, it is necessary to discuss some details of the embodied cognition theory. The idea of embodied cognition appeared in the 1980's in cognitive science. Lakoff-Johnson's *Metaphors We Live By* (1980) was one of the forerunners of this view. In the late 1980's, Rodney Brooks's successful innovation in robot moving systems had been based on the embodied, situated approach of cognition, rejecting the standard, computational view. In 1991, Varela, Thompson and Rosch published the book called *The embodied mind*, which is a grandiose attempt to combine phenomenology and cognitive science in some kind of naturalized phenomenology^[2]. This book became the basis of the enactive approach in embodied cognitive science. In the 1990's, Antonio Damasio's works endorsed this view proving that processes of deliberation are inseparably tied to emotions and feelings, in other words, processes of thinking are at least partly based on emotions (somatic marker hypothesis). Then Andy Clark started to develop his philosophical view upon the embodied, situated and extended mind theories. In 1999 Lakoff-Johnson published the *Philosophy in the Flesh*, which was an attempt to integrate cognitive linguistics, neuroscience and philosophical phenomenology. After the Millennium, philosophers started to systematize the embodied view^[3] and discuss its philosophical consequences (Rowlands 2010, Chemero 2009, Shapiro 2011).

The main theoretics of embodiment mostly reject the computational theory of mind, in the sense that the mind operates over amodal symbols. According to this view, cognitive tasks need an information adapting process, which begins with inputs to the brain, carried by the sense organs, that sensory information is transformed to representations and after implementing computational tasks on these, it ends with an output from the brain. That view holds that cognitive science only has to study the

brain itself alone, which is the starting and ending point of cognitive tasks, declining to include anything from the world, outside the organism, or even outside the brain (like the other parts of the body). The embodied view of cognition posits that we are situated beings, and our interaction with the environment literally forms and constitutes our cognition. That means our body, which is a vehicle for the mind to act on the world, is represented in the mind, furthermore, these organism-environment interaction patterns play crucial role in the functioning mind. Cognition is rather the prolongation of the body than the obligate product of the brain's own activity. Cognition is not only what brains do, cognition arises from the extended, coupled brain-body-environment system and "its intrinsic dynamics both determines and is determined by the way brain is coupled to the rest of the body and the way the body coupled to the environment."^[4] As Lawrence Shapiro nicely puts it: „Cognition is embodied insofar as it emerges not from an intricately unfolding cognitive program, but from a dynamic dance in which body, perception, and world guide each other's steps”^[5].

The main tenet of embodied cognition is that body is not peripheral to understand the nature of mind. Mind is not a software which is running on a hardware (body). Bodily aspects, like emotions, feelings, the sensorimotor system are constitutive and literary parts of cognition. As a result of that, cognitive processes cannot be reduced to neural processes, the embodied view rejects this kind of strict reductionism. It reunites the mind with emotions and other aspects of the cognitive system. After all, the view of embodied cognition can still be a computationalist approach, but it tries to replace the amodal representations, which are required to computation, to modal, so called perceptual or action-oriented representations.^[6] The effort of this kind of replacement is called wide computationalism (Shapiro 2011). But there are still radical embodied cognitive scientists (like Varela, Thompson, Rosch, Barwise, Perry, Zahavi, Gallegher) holding that there aren't any representations at all and the cognitive system can function without representations. According to Chemero (2009), a possible way to steady this view is to combine the gibbonian theories of affordances^[7] and the dynamical stance, which means cognition is a dynamical system and new properties can emerge within it, caused by the ongoing brain-body-environment interactions.

Henceforth, I'm willing to demonstrate an embodied approach on explaining the connection of narratives and the mind. First, I will discuss how the world is represented in the brain, based on Antonio Damasio's works (1996, 1999, 2010). Then I show how Lakoff-Johnson (1999) and Turner (1996) explain narrative, so called literary mind works in the terms of embodied cognitive linguistics. These works explicitly refer to Damasio's books, where Damasio also mentions Lakoff and Johnson as expanders of his view in the field of cognitive linguistics and philosophy.

Body, mind, simulation

Damasio in his book, *Self Comes to Mind* (2010) presents neuroscientific evidences that all body states (including feelings and emotions and motor activities etc.) are mapped in the brain by neural patterns, or mental images, furthermore the higher levels of consciousness, like problem-solving is able to use these patterns as sources to achieve various goals. Body maps can be defined in terms of modal representations, but - as we will see - higher levels of cognition, like problem solving, or deliberation equally use these maps and they are also constituted by these maps.^[8] That means Damasio's cognitive system is close to the dynamical stance, which claims that "the higher-level (i.e. cognitive) entity acts causally on the lower-level (i.e. physical) phenomena that make it up"^[9].

Damasio claims that the human brain has very serious map-making addiction. The world can only come into the brain via the body itself and the changes caused in the body by the body-world interaction are inevitably mapped in the brain by neural patterns. The mapped patterns constitute what we have come to know as sounds, touches, smells, tastes, pains, pleasures - in brief: maps, neural patterns or images^[10]. The brain does not stop making maps at this level. The brain 'talks to itself': map making addiction leads it to map its own work^[11]. The brain's maps of its own doings are

the sources of abstract images describing movements of objects, relationships between objects, patterns of occurrence of objects in time and space. These abstractions are in fact consequences of the recurring, simultaneous activation of different modalities. In cognitive linguistics, the image making addition and multimodal property of perception lead to suppose nonverbal kinds of images, like image schemas (Talmy 1988, Johnson 1987) that help mentally display the concepts that correspond to words as verbal images.

The abstract images of event structures are crucial to understand the bodily base of narratives in the context of embodied cognition. Because we are situated beings, we are always in the middle of some events. For example we have to coordinate our movement or we have to monitor and anticipate possible homeostatic or emotional states. It is true in case of bodily homeostasis (i.e. maintaining the level of blood sugar level) or at higher levels of cognition (involving language and thinking), for example when we vote to a party at an election, which promises better future for us in which we can maintain our sociocultural homeostasis easier. To predict any process it is necessary to deliver it in an event structure. As Damasio puts it, we are always in a story at numerous level: „....storytelling is something brains do, naturally and implicitly. Implicit storytelling has created our selves and it should be no surprise that it pervades the entire fabric of human societies and culture.”^[12] The bodily based, implicit storytelling is where embodied narratives come from.

But how can higher levels of consciousness, like problem solving use those maps or images to execute their tasks if not in an old fashioned, computational^[13] way? In *Six Views of Embodied cognition* (2002), Margaret Wilson finds that the strongest claim beside embodied cognition is if we can prove that cognition in 'off-line' mode, decoupled from the environment acts as-if it were actually coupled to the environment: “Mental structures that originally evolved for perception or action appear to be co-opted and run “off-line,” decoupled from the physical inputs and outputs that were their original purpose, to assist in thinking and knowing.”^[14] Antonio Damasio's 'as-if body loop' hypotheses is supporting this claim: „...the brain can simulate, within somatosensory regions, certain body states, as if they were occurring, and because our perception of any body state is rooted in the body maps of the somatosensory regions, we perceive the body state as actually occurring even if it is not”^[15] According to Damasio (1996, 2010) deliberation, as a cognitive task is highly based on mental simulation. In the simulation, possible, anticipated, incomplete future situations are flashing, which are results of stories: if I act like this, that is supposed to happen in the future. Damasio's somatic marker hypotheses proves that this kind of narrative imagination is inseparably connected to emotions and feelings, simply because it couldn't be possible to choose among those competing stories, if we wouldn't feel the result. In other words, we wouldn't be able to decide what is good or bad for us in case of bodily or sociocultural homeostasis either. This view also supports the radical view of embodiment, where „ ... cognition is not the representation of a pre-given world by a pre-given mind, but is rather the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs.”^[16]

To summarize, modal representational theories need to complete with theories of offline simulation to explain how thinking, problem solving, deliberation or language work, how higher levels of cognition use the perceptual representations of bodily systems and the consequences of acting in the world, where we discover categories of similarities (like the image schemas), abilities or limits to perform acts (like the affordances).

Toward embodied narratives

The best evidence beside mental simulation is the theory of mirror neuron circuits. It was discovered by Rizzolatti and his colleagues in the 1990's and it had a fast and loud carrier, although it hasn't become the Holy Grail of cognitive science as several scientists supposed, but it is still a very strong hypothesis, supported by empirical evidences. Ramachandran, who is one of the most influential

spokesmen of mirror neuron circuits simply draws up, what is their function: “Anytime you watch someone doing something, the neurons that would use to do the same thing become active – as if you yourself would doing it.”^[17] If I see someone raise his hand, my sensorimotor domains in connection with hand raising become active. The mirror neurons are connected to the Broca area of the brain, which is also an important domain for language and motor-skills. This activation is inevitably felt, because sensory and motor domains are included. Furthermore, when we are thinking of raising our hand, without experiencing hand-raising in the outer world, the same areas become active as if we actually raised our hands. The latter property of mirror neuron circuits make mental simulation possible decoupled from the physical inputs and outputs and in terms of embodied cognition, where thinking is also embedded in bodily processes, mirror neuron based mental simulation helps accomplish cognitive tasks in a simulative manner. According to Damasio, problem-solving is executed by narrative imagination, which is the off-line simulation of events in the world via mirror neuron circuits. Damasio (1996) claims that during problem solving processes, there are competitive narratives or stories flashing in the background of our consciousness. These stories predict possible states in the future: if I do it this way, that would be the result. But these predicted states must be felt, because the felt dimension of the problem solving process gives us the opportunity to choose from the competing stories. In other words, without predicted, but actually felt emotional states of imagined events, we could not know which state would be salutary or harmful to us.

Let’s discuss how cognitive linguistics combine the nonverbal and verbal narratives via mental simulation theory to explain meaning-making. In the embodied cognition based cognitive linguistics, semantics is often defined as a kind of mental simulation (Johnson 2014, Turner 1996) executed in mental spaces Kövecses-Benczes (2010), Fauconnier-Turner (2003). The point is, the simulative thinking processes use some consequences of the brain-body-world interaction. Lakoff-Johnson (1999) claims that the cognitive structures assisting thinking and language making arise from the organism-environment interaction. According to mental simulation, thinking can use those structures in an off-line mode to execute some tasks. The consequences of the brain-body-world interaction are in fact – as we mentioned above – cross-modal abstractions, so called image schemas (Johnson 1987, 2007), or (Talmy 1988). As Johnson describes these hidden structures of cognition: during the recurrent organism-environment interaction, through the brain’s ability to interconnect different modalities, bodily stories cause image patterns so called image schemas, for example: blockage, enablement, path, near-far, contact, container etc. If we take a closer look at these schemas we can see that image schemas are built up from several kinds of images through cross-modal connection. Shaping the schema blocking, it is necessary to involve at least seeing, moving, touching including several maps and neural patterns, and the “blocking” experience must have an event structure, because it is a part of a process, which has a beginning and it is headed for something, it has an end, and there are also roles in it. Simply, the experience of blockage is a bodily story and the schema of blockage is the neurally, cross modally realized consequence of the recurrent blockage experiences in the world.

Mark Turner (1996) claims – based on Damasio – that the image schemas are nonverbal narratives that provide basis for understanding narratives as primarily inter-subjective devices that are used to tell stories to others. Turner claims that simple, nonverbal bodily events, like image schemas can be projected onto verbally expressed complex events via cognitive processes. This ability is called ‘parabola’ by Turner. The connection of nonverbal and verbal narratives is evident in the embodied view of cognitive linguistics, because it holds that cognition is a dynamical system. That means higher levels of cognition, like language are constituted by lower levels of cognition, and higher levels can use lower level entities that they consist of^[18]. As a result of this approach, in the context of embodied cognitive linguistics, during verbal communication – even interpersonal, or inner speech – verbal narratives always awake nonverbal narratives, which are simulated, ‘off line’ bodily stories made lived by mirror neurons. This theory is called “conceptualization” hypotheses by

Shapiro, citing Lakoff-Johnson: “the peculiar nature of our bodies shapes our very possibilities for conceptualization”^[19]. The strongest empirical evidences of it are the mirror neurons of Broca area, which have crucial role in motor-skills and language. This property of this area also implies that language has an evolutionary development starting from the gestures toward verbal ability, but is always based on the ability of mirroring the outer world by mirror neurons (Ramachandran 2011). The embodiment of verbal narratives makes possible that feelings, senses and emotions that the nonverbal narratives awake - insomuch as they are also images, maps or neural patterns belonging to the somatosensory regions - help make up the felt background of every mental instant - which is executed by simulation via mirror neurons.

Let’s take a closer look at what we usually think of what thinking is and how we conceptualize this. Lakoff-Johnson (1999) claims that we can’t say anything about what the processes of thinking and even thinking itself are without the sense bases and body-world interactions:

THINKING IS SEEING: “I see what you are saying.”

THINKING IS SMELLING: “Something doesn’t smell quite right here.”

THINKING IS TASTING: “Appetite for learning.”

THINKING IS HEARING: “Being deaf to what your father tells you.”

IDEAS ARE LOCATIONS: “We have arrived at the crucial point in the argument.”

UNDERSTANDING IS GRASPING: “He can’t grasp the meaning of what you are saying.”

THINKING IS MOVING: “My mind wandered for a moment.”

INTEREST IN IDEAS IS APPETITE FOR FOOD: “Thirst for knowledge, appetite for learning.”

Let’s pick up the sentence: “He can’t grasp the meaning of what you are saying.”, where understanding is grasping, metaphorically. According to Turner (1996), grasping is a nonverbal narrative and also an image schema. We have several experiences in physically grasping something. Grasping is a small, bodily story which is also a consequence as a result of bodily interaction in the world. The story of grasping has various scripts. In case of an unavailing grasp we are not able to reach, hold and manipulate the object of grasping. And that non-success has a felt dimension too: the feeling of failing to grasp and manipulate the object targeted. This is an intentional state that the sentence activates. The activation process is executed in mental spaces, through mental simulation: the utterance awakes the intentional, felt state of unsuccessful grasping. The recipient, hearing this utterance, automatically simulates his own experiences about non-success of grasping via mental simulations, in an off-line mode, with the help of mirror neuron circuits, involving somatosensory regions. Understanding this sentence is understanding the situation and the one of the various possible events in the situation. Think it over: ‘meaning’ is an abstraction, it doesn’t have physical body, it is impossible to grasp an abstraction. In spite of that, we act like if it was graspable. We express this abstraction with a metaphor, but it is not only a metaphor, it is a cognitive metaphor, where the source domain is always a part of the numberless consequences of bodily interaction in the world. Among these consequences are the nonverbal narratives which, like a hidden hand, help us understand cognitive tasks including verbal narratives, like problem solving, deliberation^[20] and the construction of meaning.

Conclusion

The embodied approach of narratives declares that it is not verbal narratives that shape experiences but, rather, it is experiences that structure narratives via interaction with the world: “Narratives arise directly from the lived experience...”^[21]. The results of the latter are the nonverbal narratives, which give basis to understand verbal narratives in the context of conceptualization hypotheses. Cognitive Linguistics is capable to analyze the hidden, body based structures of thinking, which are crucial for understanding: image schemas, cognitive metaphors, conceptual frames, narratives and processes like conceptual blending, mental simulation and the construction of meaning.

In the context of conceptualization hypotheses, narratives are embodied, therefore autobiographical narratives must be embodied too. Our selves consist of autobiographical narratives, but “The self is primarily an embodied consciousness that engages with the world, only later does it attempt to weave together the subjective embodied experiences, intersubjective communication with others and the objective public and shared world in which this all takes place, via narratives.”^[23] Menary’s claim implies that the Self can’t be an abstract agent – like Dennett’s Self –, but it is rather an embodied agent. The Self is inseparable from autobiographical narratives and conceptualization hypotheses enlightens that these mostly verbal narratives are partly built up from nonverbal narratives. As a result of that, autobiographical narratives have direct connection with the body, which is constitutive part of the meaning of those narratives. The interconnected relation of verbal and nonverbal narratives means that the narrator and the one, who lives the narration is the same, because without the embodiment of narratives they wouldn’t be lived for the narrator.

In my suggestion, studying the embodiment of narratives has a lot of consequences for moral philosophy – how we make moral decisions –, political philosophy – how we vote at an election – and the philosophy of language – simulation semantics can give new light for theory of meaning. Furthermore, narratives – considered as embodied – give us the opportunity to understand the reason of our own acts, faults, and recurrent problems in our psychological world, because this theory gives a deeper understanding how emotions and rationality affect each other.

References

- BROOKS, RODNEY: *Flesh and Machines*. Vintage, 2003.
- BRUNER, JEROME: *A gondolkodás két formája*. In: *Narratívák 5*, Kijarat Kiadó, 2001.
- CHEMERO, ANTHONY: *Radical Embodied Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2009.
- CLARK, ANDY: *A Megismerés Építőkövei*. Osiris, Budapest, 1999.
- CLARK, ANDY: *Being There – Putting Brain, Body, and World Together Again*. The MIT Press, 1997.
- DAMASIO, ANTONIO: *Self Comes to Mind – Constructing The Conscious Brain*. William Heinemann, 2010.
- DAMASIO, ANTONIO: *The Feeling of what Happens*. Vintage Books, 1999.
- DAMASIO, ANTONIO: *Descartes tévedése*. Aduprint Kiadó, 1996.
- DENNETT, DANIEL: *The Self as a Center of Narrative Gravity*. In: F. Kessel, P. Cole and D. Johnson, eds, *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992.
- FAUCONNIER, GILLES – TURNER, MARK: *The way we think – Conceptual blending and the mind’s hidden complexities*. New York, Basic Books, 2003.
- GALLAGHER, SHAUN: *The narrative alternative to theory of mind*. In Richard Menary (ed.) *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative (223-29)*, Amsterdam: John Benjamins. 2006.
- GALLAGHER, SHAUN – ZAHAVI, DAN: *A fenomenológiai elme – Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Lélekben Otthon Kiadó, 2008.
- GALLESE, VITTORIO – LAKOFF, GEORGE: *The Brain’s Concepts: The Role of Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge*. *Cognitive Neuropsychology*, 2005.
- GRODAL, TORBEN. *Elbeszélés, játék és szimuláció a digitális médiában*. *Narratívák 7*. 226-257. Kijarat Kiadó Budapest, 2008.
- JOHNSON, MARK: *The Meaning of the Body – Aesthetics of human understanding*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007.
- JOHNSON, MARK: *The Body in the Mind*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1987.
- JOHNSON, MARK: *Morality for Humans – Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 2014.
- KÖVECSES ZOLTÁN: *A metafora*. Typotex Kiadó, Budapest, 2005.
- KÖVECSES ZOLTÁN – BENCZES RÉKA: *Kognitív Nyelvészet*. Akadémiai Kiadó, 2010.

LeDOUX, JOSEPH: *The Emotional Brain*. Simon & Schuster Paperbacks, 1996.

LAKOFF, GEORGE - JOHNSON, MARK: *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980.

LAKOFF, GEORGE - JOHNSON, MARK: *Philosophy in the Flesh*. Basic Books, 1999.

LAKOFF, GEORGE: *The Political Mind*. Viking, 2008.

LAKOFF, GEORGE: *The Neuroscience of Form in Art*. in: *The Artful Mind - Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*. Oxford University Press, 2006.

LAKOFF, GEORGE: *Woman, fire and dangerous things*. University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, GEORGE: *More than Cool Reason*. The University of Chicago Press, 1989.

LUTZ, ANTOINE - THOMPSON, EVAN: *Neurophenomenology*. *Journal of Consciousness Studies*, 10, No. 9-10, 2003. pp. 31-52.

McADAMS, DAN P.: *A történet jelentése az irodalomban és az életben*. In: *A gondolkodás két formája*. In: *Narratívák 5*, Kijarat Kiadó, 2001.

MENARY, RICHARD: *Embodied Narratives*. *Journal of Consciousness Studies*, 15 (6):63-84, 2008.

RIZZOLATTI, G., FADIGA, L., FOGASSI, L., and GALLESE, V.: *Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions*. *Cognitive Brain Research*, 3, 131-141, 1996.

ROWLANDS, MARK: *The New Science of Mind - From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. A Bradford Book, The MIT Press, 2010.

SHAPIRO, LAWRENCE: *Embodied Cognition*. Routledge, London, 2011

STEWART, JOHN: *Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science: From the Origin of Life to Consciousness of Writing*. In: *Enaction*: The MIT Press, 2010.

TALMY, LEONARD: *Force Dynamics in Language and Cognition - Toward a Cognitive Semantics*. MIT Press 2011, first published in 1988, *Cognitive Science*, Volume 12, Issue 1, p. 1-138.

THELEN, ESTHER - SMITH, LINDA B.: *Development as a dynamic system*. *Trends in Cognitive Sciences Vol. 7 No. 8.*, 2003.

RAMACHANDRAN, V. S.: *The Tell-Tale Brain - A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. W. W. Norton And Company, New York, 2011.

SZIGETI ATTILA: *Megtestesült interszubsztívitás*. In.: *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Pro Philosophia, Kolozsvár, 2010.

TOLCSVAI NAGY GÁBOR: *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe*. Osiris Kiadó, Budapest, 2013.

TURNER, MARK: *The Literary Mind*. Oxford University Press, 1996.

TURNER, MARK: *The Art of Compression*. in: *The Artful Mind - Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*. Oxford University Press, 2006.

VAIHINGER, HANS: *The Philosophy of 'as-if'*, 1925. Martino Fine Books, 2009 (reprinted edition).

VARELA, FRANCISCO J. - THOMPSON, EVAN - ROSCH, ELEANOR: *The embodied mind*. The MIT Press, 1991.

WILSON, MARGARET: *Six views of embodied cognition*. *Psychonomic Bulletin & Review*, 2002, 9 (4), 625-636.

WILSON, ROBERT A.: *The Boundaries of the Mind*. Cambridge University Press, 2004.

Notes

^[1] MENARY, RICHARD: *Embodied Narratives*. *Journal of Consciousness Studies*, 15 (6): 63-84 , 2008.: 76.

^[2] See in: SZIGETI ATTILA: *Megtestesült interszubsztívitás*. In.: *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2010.

^[3] In contemporary philosophy, the embodied approach is often called '4e' cognition, which refers to the four bases of this view: the mind is embodied, embedded, enacted, extended.

^[4] CHERMERO, ANTHONY: *Radical Embodied Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2009: 182.

^[5] SHAPIRO, LAWRENCE: *Embodied Cognition*. Routledge, London, 2011: 61.

^[6] Andy Clark is one of the spokesman of these kind of representations in philosophy.

^[7] – It is J. J. Gibson’s term “for a property of an object that invites opportunities for particular sort of action. A branch affords perching for a bird, but not a pig.” (SHAPIRO, LAWRENCE: *Embodied Cognition*. Routledge, London, 2011: 211)

^[8] – Damasio’s description of representations makes him get in line with the spokesman of modal representations. But Damasio’s model does not close off amodal representations. In this model, sensory based multimodal representations emerge in the convergence zones of the brain, but it does not close off the possibility of amodal representations of them in higher convergence zones. If Damasio’s model wants to reject the existence of amodal representations, it is necessary to reconsider it involving the dynamical stance.

^[9] – CHEMERO, ANTHONY: *Radical Embodied Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2009: 199.

^[10] – These expressions can be used interchangeably in Damasio’s the terminology.

^[11] – This property of the maps as Damasio explains it, also implies that Damasio’s describes cognition as a dynamical system.

^[12] – DAMASIO, ANTONIO: *Self Comes to Mind – Constructing The Conscious Brain*. William Heinemann, 2010: 293.

^[13] – Good Old Fashioned Artificial Intelligence, or GOFAI, as Haugeland describes the computational view of early cognitive science.

^[14] – WILSON, MARGARET: *Six views of embodied cognition*. *Psychonomic Bulletin & Review*, 2002, 9 (4), 625-636: 633.

^[15] – DAMASIO, ANTONIO: *Self Comes to Mind – Constructing The Conscious Brain*. William Heinemann, 2010: 102.

^[16] – VARELA, FRANCISCO J. – THOMPSON, EVAN – ROSCH, ELEANOR: *The embodied mind*. The MIT Press, 1991: 9.

^[17] – RAMACHANDRAN, V. S.: *The Tell-Tale Brain – A Neuroscientist’s Quest for What Makes Us Human*. W. W. Norton And Company, New York, 2011.

^[18] – The latter is implemented in the form of mental simulation.

^[19] – LAKOFF, GEORGE – JOHNSON, MARK: *Philosophy in the Flesh*. Basic Books, 1999: 19.

^[20] – George Lakoff in his book, *The Political Mind* (2008) tries to melt the explanation of narratives outlined here with the theories of narrative psychology. This is a very exciting proposition because it points out that narratives are guiding our lives, narratives determine our decisions but narratives are lingual expressions and language is deeply embedded in the body. That means our leading, autobiographical narratives have an emotional structure and when we have to make a decision, we often think that we make it rationally, but we rather make it emotionally, because senses, emotions and feelings are the basis of understanding the world.

^[21] – MENARY, RICHARD: *Embodied Narratives*. *Journal of Consciousness Studies*, 15 (6):63-84, 2008: 76.

^[22] – MENARY, RICHARD: *Embodied Narratives*. *Journal of Consciousness Studies*, 15 (6):63-84, 2008: 77.

Kékesi Balázs

Doctoral School of Philosophy, University of Pécs

H-7622 Pécs, Vasvári Pál utca 4.

balazs.kekesi@gmail.com

Abstract: In our everyday discourse, most of us use modal statements to express possibility, necessity, or contingency. Logicians, linguists, and philosophers of language tend to use the possible world discourse to analyse the semantics of this kind of sentences. There is a disadvantage of this method: in the usual Quinean meta-ontology it commits the users to the existence of possible worlds. Even though there are many theories on metaphysics of these possible worlds, I will focus on the fictionalist approach, which aims to suspend the undesired ontological commitment. Therefore it is an anti-realist theory. The fictionalist strategy is based on the idea that according to our common-sense ontology, fictions and fictional entities do not exist, and one can treat the possible world discourse as a fiction, and the possible worlds as fictional entities. However, in the last two decades, realist theories about fictions and fictional entities have arisen, especially the abstract artefact theory. In this paper I try to revise the fictionalist approach to modality by keeping the main idea that possible worlds are fictional entities, while accepting that fictional entities are abstract artefacts. The result is a new realist theory of modal fictionalism.

Keywords: analytic philosophy, metaphysics, philosophy of language, fictionalism, modality, possible worlds

The aim of this paper is to provide a revised version of the so-called fictionalist approach to modality.^[1] Proponents of this view hold that realist theories about possible worlds, and therefore the whole possible world discourse is just a useful fiction, and – at least I suppose that – possible worlds are fictional entities. It seems that with this strategy fictionalists can use the possible world discourse without the undesired ontological commitment to the worlds. However, according to a widespread analysis of fictional discourse, fictions, as well as fictional entities, are actually existing abstract artefacts, despite our common-sense intuitions about the non-existence of them. If this analysis is correct, then the modal fictionalist can't maintain her antirealist position towards possible worlds: she must accept that possible worlds are abstract artefacts too. But this is certainly not a problem for her: I will argue in favour of this new, *realist* modal fictionalism.

In Section 1.1, I introduce a set of background assumptions from the field of philosophy of language and ontology, to restrict the domain of my investigation. I call this sketched meta-theory the “Kripkean framework”, assuming that most followers of Kripke share these assumptions. In Section 1.2, I point out one major problem for the Kripkean framework, which is the improper treatment of sentences containing empty names. Probably the best solution for this problem is the complete elimination of empty names, introducing artificial reference-surrogates for every proper name. It means that, accepting this solution, fictional characters – like Emma Woodhouse or Sherlock Holmes – are existing abstract artefacts. In Section 2, I put forth an analogue between the analysis of fictional discourse and the fictionalist treatment of the possible world discourse, concluding that if one accepts that Jane Austen's *Emma*, and the fictional character Emma Woodhouse in it exist, then she must accept that David Lewis's *On the Plurality of Worlds*^[2], and the possible worlds in it also exist. This analogue is a key component in my argument. In Section 3, I try to elaborate a realist modal fictionalist theory in detail, contrasting it with extant variations in the modal fictionalist theory.

1.1 The Kripkean Framework

In the following, I am going to define a theoretical framework for our current investigations, called

the Kripkean Framework (KF).^[3] I suppose that most followers of Kripke accept this set of beliefs, and that its assumptions are widely held in contemporary analytic philosophy. KF is going to be summarised in six points, from (a) to (f).

(a) The Quinean meta-ontology.^[4] Instead of something like the Meinongian approach to metaphysics, I will use a Quinean meta-theory, relying on its two basic features. Firstly, the ontological system is not hierarchical, every entity exists on the very same level, e.g. if one says that abstract entities exist, she means that they exist in the same sense as chairs, tables, trees, mountains and so on, except that abstract entities lack spatial or spatiotemporal extension. Secondly, one's ontological commitments are indicated by the bounded variables of the existential quantifier, and nothing else.

(b) The neo-Russellian theory of propositions.^[5] Expressing a proposition is a necessary condition for a sentence to be meaningful. I consider propositions to be structured entities, containing different types of entities. For example, in KF, the sentence "Peter is taller than David" expresses a proposition, containing Peter and David as physical entities, and the "x is taller than y" binary relation which can be considered a universal. Although the metaphysical nature of these propositions is an important question, especially when their constituents include physical and abstract objects together, it won't be elaborated here, because this problem does not affect the current aims of this paper.

(c) The Millian semantics of proper names. As J. S. Mill put forth, proper names have only denotation, without any connotation.^[6] It means that, contrasted to a descriptivist approach,^[7] the only semantic value of a given proper name is its referent. Think of them as tags. From this theory, (d) and (e) follow.^[8]

(d) The direct-reference theory (DR). According to the DR, a proper name's only semantic contribution to a given proposition – expressed by a sentence containing that name – is its reference. While there is a certain similarity between (c) and (d), they are not the same: the Millian account is a semantic theory about proper names, while DR is about a relation between proper names and propositions. These two theories together need not give an exhaustive semantics for proper names.

(e) Kripke's rigid designation thesis.^[9] A rigid designator refers to the very same individual in every possible world (PW) where the individual exists, and worlds where the individual doesn't exist, the name fails to refer. According to Kripke, every proper name is a rigid designator. The concept of PW and the PW discourse itself are important notions for this paper, so further clarification follows.

(f) Analysis in terms of the PW discourse. During our ordinary discourse, the most of us use modal statements to express possibility, or necessity. See for example the following statement:

(1) It is possible that Richard Nixon had a green hair.

To analyse these kind of statements, logicians, linguists, and philosophers tend to use the PW discourse, which aims to paraphrase modal sentences. In this particular case, from (1) we can get

(2) There is a possible world where Richard Nixon had a green hair.

Technical advantages of this method would be the topic of another paper, what is important here is that PW discourse is a useful tool for semantic investigation.

1.2 The Problem of Empty Names

While KF works well with the usual cases of our ordinary discourse, sentences containing empty names raise a challenge to the view. Empty names – proper names without reference – have three

types: names of mythical entities (e.g. "Zeus"), names of hypothetical entities (e.g. the planet "Vulcan"), and names of fictional characters (e.g. "Emma Woodhouse"). To illustrate the problem of empty names, consider the following sentence:

(3) Emma Woodhouse lives in Hartfield.

The problem is that, according to (d), the contribution of the proper name "Emma Woodhouse" to the proposition expressed by (3) would be the reference of the name - Emma herself -, who doesn't exist. So, a full-fledged proposition cannot be expressed, and taking (b), one can conclude that (3) is meaningless and therefore without any truth value in the KF. But (3) is considered as true, and can be understood by any competent speaker of English - so something is wrong in the analysis. This problem raises a trilemma for the proponents of KF.

Firstly, one could solve the problem by denying the universality of the framework. It means that although we analyse the semantics of our ordinary discourse within the KF, for fictional discourse, and for other sentences containing empty names, we need a different theory with the assumption that fictional names are not Millian. However, giving up the universality of KF wouldn't be the best choice to solve this problem since having one general theory for describing the very same phenomena is always better than having two.

Secondly, one might assume that sentences containing empty names express gappy propositions.[\[10\]](#) The gappy proposition view is indeed compatible with (b) and (d), but it has its own disadvantages. One major problem is the evaluation of gappy propositions: how can one assign truth-value to these structures? Moreover, some philosophers argue that gappy propositions are not propositions at all. Here, I'm not going to argue against this view,[\[11\]](#) from now on I just assume that propositions must be full-fledged.

Thirdly, the remaining option is to eliminate all empty names from KF. It means that artificial reference-surrogates are introduced into our ontology: fictional characters, mythical entities and hypothetical entities are now considered as actual existing objects. This includes the existence of fictions and theories in which these entities appear. I think this is the best option which one can choose to save KF, but this one also comes with a compromise: the cost is the extended ontology.

If one can accept the existence of fictional characters, then she should ask in what metaphysical category they fit. There are three options which are compatible with the meta-ontological presumption (a) in KF. These are Platonism, Lewisian concretism, and abstract artefact theory. The latter is the most popular version of realism about fictional characters, assuming that, in agreement with our common-sense intuitions, fictional characters are made by their authors. With this intuitive assumption, most of the problems of Platonism and concretism can be avoided.[\[12\]](#) So, from now on, I suppose that fictions and fictional characters are existing abstract artefacts.[\[13\]](#)

2. The Analysis of Fictional Discourse and Modal Fictionalism: An Analogue

In this section, I put forth an analogy between the usual analysis of fictional discourse in KF, and the fictionalist approach to modality. I think from this analogy follows an important conclusion, namely, if one treats the theory of modality as fiction, and the possible worlds in this fiction as fictional entities, then the ontological categorization must be the same as in the case of "regular" fictions. It means that from a fictionalist point of view, possible worlds are existing abstract artefacts, despite the original goal, which is antirealism.

Let's see a typical analysis of fictional discourse by Nathan Salmon.[\[14\]](#) This approach is based on two important distinctions. The first is about the interpretation and truthmaker of sentences.

Consider again sentence (3). It is obvious that taking literally, as it's about our actual world, (3) is a false sentence, because Emma is just a fictional character, an abstract entity, which lives nowhere. Call this interpretation the *external reading* of (3). But we have a strong intuition that in some contexts we rather take (3) as a true sentence. The reason is that in the book *Emma*, we can find information about the protagonist's home: she lives in Hartfield indeed. When we rely on the fiction evaluating the sentence, we are in the *internal reading*.

So, sentences of the fictional discourse are ambiguous. A convenient tool to explain this ambiguity is the so-called story operator: "according to fiction *f*". This leads us to a distinction between *object-fictional* and *meta-fictional* sentences. Object-fictional sentences are the regular sentences of fictional discourse, like (3). But one can compose a meta-fictional pair of every object-fictional sentence, by taking it into the scope of the story operator. Thus, the meta-fictional pair of (3) looks like the following:

(4) According to *Emma*, Emma Woodhouse lives in Hartfield.

Using meta-fictional sentences, we can explain our intuitions about the truth-value of the internal reading of (3). According to this analysis, in the internal contexts we use the object-fictional sentences as a shorthand for their meta-fictional pairs. This provides a plausible explanation of the ambiguity of the sentences about fictional entities.

After this very brief introduction, I'm going to sketch the main idea behind the fictionalist approach to modality.^[15] The starting point is sentence (2). Remember that, according to (a), we accept a Quinean meta-ontology, which means that (2) is an existentially committing sentence, because the term "possible world" is in the scope of the existential quantifier "is". Of course, there are a lot of philosophers who not satisfied with the idea that using the PW discourse they must accept the existence of possible worlds. The main aim of modal fictionalism is to provide a theory which allows them to use the PW discourse, without undesired ontological commitments.

This aim can be reached by considering the PW discourse as a fictional discourse, and the possible worlds as fictional entities in this "story". The account is driven by the intuition that fictions and fictional entities do not exist in our actual world.

Fictionalists also appeal to the story operator. In fact, the fictionalist treats sentences of PW discourse, like (2), literally false in the external interpretation, while in the internal contexts she considers it an abbreviation of the sentence:

(5) According to Lewis 1986, there is a possible world where Richard Nixon had a green hair.

It may look arbitrary to choose David Lewis's theory as *the* fiction, on which the fictionalist relies on, but this is just a practical choice: Lewis had the most detailed elaboration of the theory of possible worlds.

This approach seems to work at first sight: putting the existential quantifier behind the scope of the intensional story operator leads to the suspension of the undesired ontological commitments.

My concern here is that in KF the existence of fiction and fictional characters are taken for granted – without these abstract artefacts KF is not able to handle the problem of empty names. For those who choose KF as the general framework in philosophy of language, modal fictionalism also can't provide an antirealist account. The reason is if one accepts the existence of the fiction *Emma*, and of the fictional entity Emma Woodhouse in this fiction, then she must accept the existence of the "fiction" Lewis 1986, and the fictional entities in it. It would be an arbitrary choice to say that some fictions and fictional entities exist but others do not. So, for advocates of KF, classic modal fictionalism

seems an unsuccessful theory.

One question arise here: what's the point of this whole investigation? One can immediately reply to my critique: "those who have already accepted the existence of Platonic objects (propositions are assumed in KF), moreover, the existence of abstract artefacts, are just not the ones who would willingly accept the fictionalist approach to modality. They don't want to be antirealist about possible worlds, because they are already working with a broad ontology." It looks like my objection misses the target, no actual philosopher would ever meet such a problem.

Here comes the positive part of my project: I think the objection I raised above leads us to a new theory of modal fictionalism, which is realist, and considers possible worlds as abstract artefacts. I also think that this realist version of modal fictionalism is a better choice than other variations, especially for those who has already accepted the existence of abstract artefacts. In the final section I will develop a detailed version of this account, called the hybrid modal fictionalism (HMF).

3. Hybrid Modal Fictionalism

Let the variations of "classical" modal fictionalism be our starting point to differentiate between them and HMF. Two questions will help to do this job.

The first question is what makes our everyday modal sentences like (1) true? Or more accurately: what are the truthmakers of these sentences? Advocates of *timid modal fictionalism* are agnostic about this question. They don't aim to build a robust metaphysical theory about modality, all they want is a "permission" to use the PW discourse without the undesired ontological commitments. On the other hand, *strong modal fictionalists* (SMF) assume that the truthmaker of our ordinary modal sentences is the fiction itself, e.g. the truthmaker of (1) is Lewis 1986.[\[16\]](#)

The second question: what is the ontology of the fiction on which the fictionalist relies, in this case Lewis 1986? There are also two answers here. According to the *Platonist* version of modal fictionalism, Lewis 1986 is a Platonic entity, discovered by David Lewis, while the *artefactualist* view considers the theory as a human-made entity. Of course, the possible worlds described in the stories don't exist, because the classic versions of modal fictionalism are antirealist views.

To sum up, there are three versions of modal fictionalism, the strong Platonist, the strong artefactualist and the timid modal fictionalism. Advocates of the timid version are not concerned with metaphysical issues, even though it would be possible to distinguish between them regarding the other aspect too.

In the previous section, I presupposed that if fictions and fictional characters exist, then they should be treated as abstract artefacts. Because of this assumption, I am not going to consider the Platonist version from now on, which means that only two options remained to keep the possible world discourse without the undesired ontological commitments.

But a certain doubt arises about the success of this kind of antirealism. The main idea behind the fictionalist's programme is that fictional entities, like Emma Woodhouse or Sherlock Holmes don't exist, and possible worlds can be considered as fictional entities. But in KF, there are good reasons to treat fictional entities as existing, human-made abstract objects. Otherwise, the theory cannot explain the semantics of fictional discourse.

My main thesis is that if a KF theorist chooses the fictionalist view about possible worlds, she chooses a realist option, because it would be an *ad hoc* decision to accept the existence of one type of fictional entities (the fictional characters), but deny another type, e.g. the existence of hypothetical entities (like the possible worlds). So, for those who accept KF, modal fictionalism can't

be the antirealist position which it aims to be.

But does it mean that modal fictionalism is not a feasible choice for KF theorists? Not at all. My positive project aims to develop a realist account of modal fictionalism, which considers possible worlds as abstract artefacts.

Someone can raise certain doubts about the significance of this project. There are already two fine options to be realist about possible worlds: genuine realism and ersatz realism, both developed in detail, and can explain the metaphysics of modality. Moreover, realist modal fictionalism seems like a twisted idea: the aim of modal fictionalism was to provide an antirealist account about possible worlds. The account which I would like to develop just seems at least suspicious, so let's see what we can say in favour of such a realist modal fictionalism.

To motivate the idea, I will sketch a descriptive picture of the early history of modality in a nutshell. I do this for strengthen certain intuitions, and to show that there is a place for a theory which considers possible worlds as abstract artefacts.

The idea to analyse modal sentences in our ordinary discourse is not a new one: Aristotle wrote about it already. However, the rapid expansion of the topic was in the mid 20th century, when modal logic arose, and different systems of it were developed. It is essential to consider these systems as a *creation* of logicians, which I think matches our pre-philosophical intuitions. So, logicians tried to model these kind of sentences, and for the formal models they coined the concept of „possible world“, to help us understand the semantics by getting an intuitive picture of what's going on in these mathematical structures. Unfortunately, they weren't careful enough, and curious philosophers asked the question: what are the possible worlds? This innocent question led to a whole segment of mainstream analytic philosophy, modal metaphysics – leading to some wild theories, e.g. genuine realism, which assumes that possible worlds represent *possibilia*, and they are natural entities like mountains, rivers or forests.

According to the account presented here, keeping in mind this description from an external perspective of what happened, possible worlds are not representing *possibilia*. They do not exist like mountains, rivers or other natural, mind-independent objects. Possible worlds are creations of logicians and philosophers, they use them to solve semantic problems. I think this approach has a greater intuitive power than ersatz realism.

Maybe one can worry about the inflation of ontology: isn't it the case that ersatz realism is more parsimonious than HMF? The answer is no, we already accepted the existence of abstract artefacts to solve the problem of empty names. Accepting that possible worlds are also abstract artefacts, doesn't inflate further the ontology.[\[17\]](#)

Now, let's see the general features of HMF. In the following, I will elaborate the theory, summarising five important properties of it.

(i) Realism about possible worlds, and (ii) possible worlds are abstract artefacts. These points are already explained by the analogy between the novel *Emma*, the fictional character Emma Woodhouse, and the fiction of Lewis 1986, the fictional entities, which are the possible worlds. It's worth noting that while “Emma Woodhouse” is a singular referring term, “possible world” refers to a natural kind. We can distinguish a weaker and a stronger argument supporting the analogy sketched above. According to the weaker argument, we don't suppose that the semantics of proper names and natural kind terms are the same. In KF, using the term “possible world” does not necessitate the existence of possible worlds as we saw in the case of proper names. But according to the fictionalist's viewpoint, we put these terms into the very same category, both refers to a fictional

entity, or a kind of fictional entities. It would be an *ad hoc* decision to consider one of them an abstract artefact, while the other a Platonist or even a non-existent entity. The stronger version of this argument is when we suppose that singular terms and natural kind terms have the same semantics, i.e. both are directly referring terms.[\[18\]](#) If this stronger claim is true, then the existence of possible worlds is a consequence of KF.

(iii) Paraphrasing ordinary language sentences using PW discourse can be considered as an *explication* in the Carnapian sense.[\[19\]](#) By paraphrasing I mean the translation of (1) to (2). To understand the concept of explication, it is useful to draw a distinction between ordinary language and scientific language. Expressions of ordinary language are imprecise, ambiguous, subjective and qualitative – expressions with these properties are inappropriate for scientific purposes. If one examines the expressions of scientific language, she will find precise, univocal, objective and quantitative expressions, because these are required for scientific investigations.

Explication is a process, in which we substitute the explicandum, which is usually an ordinary language expression, or an outdated expression of scientific language, with the explicans: an adequate expression for scientific usage. For example, in our ordinary discourse, all of us say things like “*x* is hotter than *y*”, “the Earth is round”, or “*x* is red”; things which we perfectly understand. However, these expressions are rough for the sophisticated scientific discourse. Scientists usually express these properties as “*x* has a higher temperature than *y*”, “the Earth has a geoid shape”, “*x* reflects a light with a wavelength between 620 and 740 nanometres”. These scientific expressions describe the same phenomena, but in a more precise manner, better suited for scientific discourse.

We can also think about the PW discourse as an explication.[\[20\]](#) In this case, the explicanda are the modal terms of our ordinary language: “necessarily *p*”, “possibly *p*”, and “impossibly *p*”, and the explicantia are “according to Lewis 1986, it is true in every possible world, that *p*”, “according to Lewis 1986, there is at least one possible world where it is true, that *p*”, and “according to Lewis 1986, there isn’t any possible world where it is true, that *p*”. While our modal intuitions can be different about what is the meaning of the word “necessary”, logicians adequately defined it as “is true in every possible world”.

(iv) HMF is agnostic about the truthmakers of modal sentences used in ordinary language. Practically, it means that we simply don’t apply the story operator to these statements. We take them literally, and assign a truth-value to them, but when it comes to the truthmakers – just like the timid fictionalists – we are silent about the issue. If we recall, proponents of SMF think in a different way: the fiction – Lewis 1986 – is the truthmaker of sentences like (1). This is a very strong claim, which also not a plausible one, if we consider the consequences of such a view. Let’s see the two main objections against SMF.

The first one is Daniel Nolan’s argument about artificiality.[\[21\]](#) Usually, we think about modalities as natural, objective properties of things, which are rather independent of what we think about them. The fact that the table in front of me could have been painted red, doesn’t depend on people’s activities. According to Nolan, if SMF is true, then modalities must be some artificial properties, which only exist because David Lewis wrote a book in 1986. If he hadn’t existed, and nobody else thought up a theory of possible worlds instead of him, then nothing would have been possible. In addition to this, before 1986, there weren’t any modalities at all, because the truthmaker wasn’t available back then. This seems to be false. Moreover, there is a modal argument in the same manner, according to which it is a contingent fact that Lewis wrote his book in 1986. But it seems that the existence of our objective modal truths cannot depend on contingent facts.[\[22\]](#)

The second one is an epistemological issue. If Lewis 1986 underpins the semantic value of our ordinary modal claims, then epistemic access to this theory – or fiction – is required to understand

sentences like (1). It means that, if someone is not familiar with Lewis's theory, then she is not able to evaluate the truth-value of (1), and maybe she can't understand it at all. Given the fact that only very few people – probably philosophers – are familiar with genuine PW realism, most speakers of language are in trouble – who otherwise are considered as competent language users. This consequence doesn't seem like an acceptable one.

These two roughly sketched arguments aim to show that SMF is in trouble: the idea that Lewis 1986 has any role in our ordinary modal discourse is not a viable one. The objections can arise because of this broader application of the story operator. Since HMF doesn't extend it to the ordinary language, it can avoid the problems. But I think the story operator *certainly* has a role in PW discourse, in fact, the story itself is the truthmaker of its sentences, like (2). This leads us to the last property of HMF.

(v) The truthmaker of the PW discourse is Lewis 1986. Unlike in the timid version of modal fictionalism, I admit that, there is some semantic role for the story operator “according to Lewis 1986”; but I don't think this role is as broad as in SMF. The assumption that Lewis 1986 is the truthmaker of the sentences of the PW discourse, analytically follows from the semantics story operator. If we look at sentence (5), it exactly means that the sentence is true according to the fiction, basically *because of* Lewis 1986. Another motivation for this assumption can be reached if one takes the “external viewpoint”, [23] which was introduced in the descriptive picture of modality above. Users of the PW discourse created the theory to get a model of our ordinary language discourse, to use it for semantic analysis. Because PW discourse is an artificial linguistic structure with semantic rules given by logicians and linguists, it is natural to see in a way that these rules are chosen by a theory, a “fiction” which they consider as a good model. Of course, one can decide that Lewis 1986 is not the best story which can be applied as a theory of modality, but this is not the point here – it can be replaced with any other fiction.

Note that the arguments against SMF do not hold for HMF. Nolan's artificiality problem can't be raised, because PW discourse is admittedly an artificial linguistic tool, which wouldn't exist without the activity of philosophers like David Lewis. Similar things can be said about Sauchelli's epistemic problem: if one is not familiar with Lewis's work, or at least she doesn't have a grasp of what possible worlds are, she won't be able to evaluate the truth-value of (5) – maybe she wouldn't understand what this sentence says at all. One interesting thing about HMF is that it not just avoids these problems, but I think these two objections even strengthen the account, showing that it matches our intuitions.

So, according to HMF, in contrast with the weak version, Lewis 1986 has an important role as a truthmaker, but in contrast with the strong version, this role extends only to PW discourse, the ordinary modal sentences are not involved in this picture. This is why Hybrid Modal Fictionalism got its name: the account is between the two versions of modal fictionalism with respect to this semantic aspect. But from a metaphysical point of view, there is another difference: while the fictionalist's main project is to keep the PW discourse without the ontological commitments, HMF is a realist theory. Accepting that possible worlds are abstract artefacts doesn't mean that we inflate our ontology since its already accepted in KF to provide a solution for the problem of empty names.

4. Summary

In this paper, I introduced a new approach to modal metaphysics, which I called Hybrid Modal Fictionalism. The main idea was presented by an analogy between the analysis of fictional discourse in the Kripkean Framework, and the fictionalists' usual treatment of modality.

In section 1.1, I sketched a general framework for the further investigations, including the neo-Russellian theory of propositions and the direct reference theory. These assumptions led to a problem (section 1.2) with empty names, which can be eliminated by extending the ontology,

providing reference-candidates for empty names. In section 2, the aforementioned analogy was sketched between the fiction *Emma* and Lewis 1986, and between the fictional character Emma Woodhouse and the fictional entities, the possible worlds. If one accepts the existence of the first kind, she should accept the existence of the second also. Finally, in section 3, I tried to elaborate further the idea of HMF. The finer details are still missing, but it seems that there is a good prospect for extending the classical taxonomy of modal metaphysics to include the new option presented in this paper.

Bibliography

- CARNAP, R.: *Meaning and Necessity*. University of Chicago Press: Chicago, 1947.
- CARNAP, R.: *Logical Foundations of Probability*. University of Chicago Press: Chicago, 1950.
- EVERETT, A.: Empty Names and 'Gappy' Propositions. In: *Philosophical Studies*, Vol. 116, No. 1, 2003, pp. 1–36.
- FITCH, G. – NELSON, M.: Singular Propositions. In: ZALTA E. N. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/propositions-singular>.
- FREGE G.: Sense and Reference. In: *The Philosophical Review*, Vol. 57, 1948, pp. 209–230.
- KAPLAN, D.: Demonstratives. In: ALMOG, J. (ed.): *Themes from Kaplan*. Oxford University Press: Oxford, 1989, pp. 481–563.
- KIM, S.: Modal Fictionalism and Analysis. In: KALDERON, M. E. (ed.): *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford University Press: Oxford, 2005, pp. 116–133.
- KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*. Harvard University Press: Cambridge, 1980.
- KRIPKE, S.: *Reference and Existence*. Oxford University Press: New York, 2013.
- LEWIS, D.: *On the Plurality of Worlds*. Basil Blackwell: Oxford, 1986.
- MARTÍ, G.: The Question of Rigidity in the New Theories of Reference. In: *Nous*, Vol. 37, No. 1, 2003, pp. 161–179.
- MILL J. S.: *A System of Logic*. John W. Parker: London, 1893.
- MOUSAVIAN, S. N.: Gappy Propositions. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. 1, 2011, pp. 125–158.
- NOLAN, D.: Three Problems for 'Strong' Modal Fictionalism. In: *Philosophical Studies*, Vol. 87, No. 3, 1997, pp. 259–275.
- ROSEN, G.: Modal Fictionalism. In: *Mind*, Vol. 99, No. 395, 1990, pp. 327–354.
- SALMON, N.: Nonexistence. In: SALMON, N. (ed.): *Metaphysics, Mathematics and Meaning*. Oxford University Press: New York, 2005, pp. 50–90.
- SEARLE J.: Proper Names. In: *Mind*, Vol. 67, 1958, pp. 166–173.
- SEARLE, J.: The Logical Status of Fictional Discourse. In: SEARLE, J. (ed.): *Expression and Meaning*. Cambridge University Press: New York, 1979, 58–75.
- SOAMES, S.: *Beyond Rigidity*. Oxford University Press: New York, 2002.
- THOMASSON, A. L.: *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.
- VAN INWAGEN, P.: Meta-Ontology. In: *Erkenntnis*, Vol. 48, No. 2, 1998, pp. 233–250.
- WOODWARD, R. Is Modal Fictionalism Artificial? In: *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 92, No. 4, 2011, pp. 541–548.
- ZVOLENSZKY, Zs.: Against Sainsbury's Irrealism About Fictional Characters. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 54, No. 4, 2012, pp. 83–109.
- ZVOLENSZKY Zs.: Artfactualism and Authorial Creation. In: *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Vol. 6, No. 1, 2014, pp. 457–469.
- ZVOLENSZKY Zs.: An Argument for Authorial Creation. In: *Organon F*, Vol. 22, No. 4, 2015, pp. 461–487.

Notes

[1] I am grateful to Andrea Komlosi, Zsolia Zvolenszky, and the participants of the *Characters of*

Current Philosophy and Its Methods conference in March 2017 for discussions of the issues raised in this paper. This research has been supported by the UNKP-17-2 New National Excellence Program of the Ministry of Human Capacities.

[2] LEWIS, D.: *On the Plurality of Worlds*. Basil Blackwell: Oxford, 1986.

[3] This tag doesn't mean that KF actually represents Kripke's standpoint.

[4] In the way as its presented in VAN INWAGEN, P.: Meta-Ontology. In: *Erkenntnis*, Vol. 48, No. 2, 1998, pp. 233-250.

[5] See for an introduction to proposition theories: FITCH, G. - NELSON, M.: Singular Propositions. In ZALTA E. N. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/propositions-singular>.

[6] MILL J. S.: *A System of Logic*. John W. Parker: London, 1893, pp. 34-41.

[7] According to the descriptivist picture, proper names has another semantic value, identical with a description (FREGE G.: Sense and Reference. In: *The Philosophical Review*, Vol. 57, 1948, pp. 209-230.), or a set of descriptions (SEARLE J.: *Proper Names*. In: *Mind* Vol. 67, 1958, pp. 166-173.).

[8] If one thinks that the only semantic value of a proper name is its reference, then she should think that that reference is the only contribution to the proposition. The other choice is to think that proper names doesn't contribute to propositions, which is not a plausible option. In the case of (e), see MARTÍ, G.: The Question of Rigidity in the New Theories of Reference. In: *Nous*, Vol. 37, No. 1, 2003, pp. 161-179.

[9] KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*. Harvard University Press: Cambridge, 1980.

[10] The idea of gappy propositions comes from KAPLAN, D.: Demonstratives. In: ALMOG, J. (ed.): *Themes from Kaplan*. Oxford University Press: Oxford, 1989, pp. 496.

[11] Others have done it. See EVERETT, A.: Empty Names and 'Gappy' Propositions. In: *Philosophical Studies*, Vol. 116, No. 1, 2003, pp. 1-36, and MOUSAVIAN, S. N.: Gappy Propositions. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. 1, 2011, pp. 125-158.

[12] For the arguments, see ZVOLENSZKY, Zs.: Against Sainsbury's Irrealism About Fictional Characters. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 54, No. 4, 2012, pp. 83-109; ZVOLENSZKY Zs.: Artfactualism and Authorial Creation. In: *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Vol. 6, No. 1, 2014, pp. 457-469; ZVOLENSZKY Zs.: An Argument for Authorial Creation. In: *Organon F*, Vol. 22, No. 4, 2015, pp. 461-487.

[13] Most important advocates of the abstract artefact theory are KRIPKE, S.: *Reference and Existence*. Oxford University Press: New York, 2013; SALMON, N.: Nonexistence. In: SALMON, N. (ed.): *Metaphysics, Mathematics and Meaning*. Oxford University Press: New York, 2005, pp. 50-90.; SEARLE, J.: The Logical Status of Fictional Discourse. In: SEARLE, J. (ed.): *Expression and Meaning*. Cambridge University Press: New York, 1979, 58-75.; and THOMASSON, A. L.: *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.

[14] SALMON, N.: *Nonexistence*.

[15] Originally introduced by ROSEN, G.: Modal Fictionalism. In: *Mind*, Vol. 99, No. 395, 1990, pp. 327-354.

[16] These versions are differentiated by NOLAN, D.: Three Problems for 'Strong' Modal Fictionalism. In: *Philosophical Studies*, Vol. 87, No. 3, 1997, pp. 261-264.

[17] For the explanation of this idea, and the case of the false ontological parsimony, see THOMASSON A. L.: *Fiction and Metaphysics*, pp. 137-145.

[18] There are good arguments for this, see for example the last three chapters of SOAMES, S.: *Beyond Rigidity*. Oxford University Press: New York, 2002.

[19] See CARNAP, R.: *Logical Foundations of Probability*. University of Chicago Press: Chicago, 1950, pp. 1-18.

[20] This viewpoint is not my own, Carnap also thought it as an explication process, however, he hasn't use the term "possible world" back then. See: CARNAP, R.: *Meaning and Necessity*. University of Chicago Press: Chicago, 1947.

[21] NOLAN, D.: *Three Problems for 'Strong' Modal Fictionalism*, pp. 264-266.

[22] Contingency problem is discussed further in WOODWARD, R.: Is Modal Fictionalism Artificial? In: *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 92, No. 4, 2011, pp. 541-548; and in KIM, S.: Modal Fictionalism and Analysis. In: KALDERON, M. E. (ed.): *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford University Press: Oxford, 2005, pp. 116-133.

[23] This „external viewpoint” is somehow essential for HMF: I don't consider possible worlds as representations of counterfactual situations, I consider them as merely theoretical tools of linguists, logicians and philosophers. The easiest way to understand this is to look at they discourses, they papers, they works, and describe your experiences. Without this changed viewpoint, it would be hard to accept for example the idea that possible worlds are abstract artefacts, which explains why this option haven't arise yet. Consider an analogy with the hammer: for the users, the hammer is an instrument with a function, it can be used to drive a nail into the wall, like the possible worlds are representations of counterfactual situations for a philosopher. On the other hand, from an “external viewpoint”, e.g. for a physicist, the hammer is not an instrument, just a physical thing, a construction of particles, as I think possible worlds are just artificial abstract artefacts. In this project, I try to regard possible worlds as a physicist regards an ordinary object.

Áron Dombrovski
Department of Logic
Institute of Philosophy
Eötvös Loránd University
Budapest
e-mail: d_aron@outlook.com

Ingarden's Interpretation of Husserl

My research aim is to point out and clarify the characteristics of Ingarden's interpretation of Husserl's phenomenology. The first point of analysis lies in Ingarden's accent on realistic tendency towards original phenomenological stance in *Logical Investigations*. Second point deals with Husserl's shift from realistic to idealistic orientation in his later works. The last and peculiar point is Ingarden's interpretation of *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* in which he sees no principal difference in Husserl's phenomenological orientation.

Keywords: Ingarden, Husserl, Phenomenology, Realism, Idealism

Roman Ingarden bol žiakom a významným interpretátorom Edmunda Husserla,[\[1\]](#) ale zároveň jedným z členov göttingenského krúžku fenomenológov, ktorí Husserlov príklon k transcendentálnemu idealizmu odmietli. Po vypuknutí 1. sv. vojny a po Husserlovom presunutí do Freiburgu (1916) prestáva tento krúžok existovať. Zo študentov z Göttingenu prichádza do Freiburgu (okrem kratších pobytov) len R. Ingarden a E. Steinová, čo prispelo k intenzívnejším a čoraz častejším diskusiám v tejto „malej göttingenskej kolónii“.[\[2\]](#)

V československom jazykovom prostredí je Ingarden vnímaný predovšetkým ako fenomenológ estetiky. Málo zdôrazneným faktom pritom zostáva, že jeho hlavný filozofický problém – spor *idealizmu* a *realizmu* – je vyvolaný Husserlovým príklonom k transcendentálno-idealistickej podobe fenomenológie.[\[3\]](#) Prvýkrát svoje námietky adresoval Husserlovi v liste v roku 1918.[\[4\]](#) Ingardenovu najucelenejšiu interpretáciu predstavuje prednáškový cyklus *Úvod do Husserlovej fenomenológie* (Oslo, 1967), v ktorom je tento motív stále jedným z najdominantnejších.

Špecifikum Ingardenovho prístupu spočíva predovšetkým v jeho vnímaní Husserlovho transcendentálneho idealizmu, ktorý bude predmetom druhej a tretej kapitoly. V úvodnej časti sa zameriame na možné realistické stanovisko *Logických skúmaní*,[\[5\]](#) v záverečnej na problém súvisiaci s možnou zmenou Husserlovho idealizmu v období písania *Krízy európskych vied*. Napriek tejto postupnosti nepôjde o historický, ale ani o systematický výklad Husserlovej fenomenológie. Ingardenova vlastná *inklinácia k realizmu* a *neistota*, či Husserl nespravil krok k idealizmu na základe nevyhnutných výsledkov svojich skúmaní, je jednou z príčin takto zameranej interpretácie.[\[6\]](#)

Realistická tendencia Logických skúmaní

Predtým ako prejdeme k samotnej interpretácii je potrebné načrtnúť fenomenológiu rozvíjanú göttingenským krúžkom,[\[7\]](#) pričom v centre mladých fenomenológov bol asi od roku 1907 Adolf Reinach.[\[8\]](#) Jeho ontologické analýzy je možné považovať za typický príklad skúmaní celého krúžku. V tomto období bola fenomenológia chápaná v zásade ako *metóda* skúmania, rozvíjaná v rôznych oblastiach viacerými osobami, ale zároveň tvoriaca jeden celok.[\[9\]](#)

V prednáške *O fenomenológii* Reinach zastáva zdánlivo jasné realistické stanovisko, prejavujúce sa aj

v ponímaní apriórnych štruktúr: to „*stavy vecí* sú apriórne ... *A priori* samé osebe a pre seba nemá nič spoločné s myslením a poznaním. To si treba uvedomiť úplne jasne.“^[10] Je nepochopiteľné, prečo by mala príroda podliehať apriórny zákon nášho myslenia. Jeden zo záverov, ktorý je v tejto prednáške jasne deklarováný, spočíva v kritike idealizmu, aký nachádzame napr. v Kantovej teórii poznania, čo však nutne neznamená zaujatie realistického postoja. Aj keď Reinach *inklinuje* k realizmu, zámerom ontologických analýz nie je skúmanie reálnej predmetnosti, ale nahliadanie *podstaty* a vyvodzovanie apriórnych, nutných zákonov a podstatných súvislostí (budovanie eidetickej fenomenológie). Conrad-Martiusová, ktorá citovanú prednášku pripravila do tlače, kladie na tento fakt osobitný dôraz: „tak, ako to predstavuje Reinach, nemá fenomenológia vôbec dočinenia s otázkou reálnosti. Ide jej o esenciu a nie existenciu ... Či sa [v göttingenskom krúžku - dopl. M. K.] venovalo podstate čistých duchov, démonov, alebo anjelov, nikdy sa nestaralo o to či jestvujú alebo nie - to vôbec nebolo nutné.“^[11] Existenciálny zmysel fenomenológie sa ukazuje práve v skúmaní *možnosti* a *nemožnosti* existencie skúmaného objektu a to na základe analýzy súvislostí medzi jednotlivými jej zložkami, ideálnymi kvalitami.^[12] Nebolo to teda realistické stanovisko napriek tomu, že je v ňom prítomná kritika idealistických pozícií. Ontologické skúmania členov fenomenologického krúžku stoja mimo „metafyzické“ rozhodnutia o skutočnom jestvovaní skúmaného objektu, čo zásadne prispelo k rozkolu medzi nimi a ich Majstrom.^[13] Napriek tomu je pre nich prijateľný realistický tón Husserlových skúmaní, ktoré Ingarden vnímal v diskusiách a v prednáškach pred vydaním *Ideí I.*^[14] V spôsobe akým vykonávali mladí fenomenológovia ontologické analýzy, treba hľadať jednu z príčin Ingardenovho dôrazu na idealistický moment Husserlovej fenomenológie.

Logické skúmania sa v mníchovskom a neskôr göttingenskom krúžku analyzovali v realistickom duchu. Niektorí interpretátori, ako napr. H. Van Brenda „tvrdia, že vôbec nikdy nebolo také obdobie, v ktorom by bol Husserl realista ... a len jeho göttingenský žiaci ... ktorí boli pod vplyvom A. Reinacha ... interpretovali Husserlove názory v realistickom duchu.“^[15] Ingarden sa voči takémuto postoju jednoznačne vyhradil aj napriek tomu, že sa v žiadnej publikovanej práci pred *Ideami* Husserl priamo nevyjadril k spôsobu jestvovania reálneho sveta, (Ingarden tvrdí, že sa týmto problémom špeciálne nezaoberal), je potrebné zaujať stanovisko na základe vyvodzovania dôsledkov z iných, súvisiacich tvrdení.

Primárnym východiskovým bodom pre realistické čítanie *Logických skúmaní* je podľa Ingardena problém *pravdy* v *Prolegomene k čistej logike*, kde je Husserlovým cieľom preskúmať relevanciu dobových východísk v chápaní základných logických útvarov, pričom najdominantnejšou pozíciou, ktorú sám zastával vo svojej *Filozofii aritmetiky*, bol *psychologizmus*.^[16] Východiskom psychologických koncepcií je vyvodzovanie bytnosti všetkých logických a matematických útvarov, ako sú napr. číslo, počet, alebo súd, z psychických aktov. Vzhľadom na prvotnosť empirickej skúsenosti, spracováanej psychickou aktivitou tak, aby bolo možné vôbec myslieť logické a matematické kategórie a zákony, je platnosť logiky a matematiky priamo závislá na konkrétnej skúsenosti a psychickej aktivite, ktorá ju spracováva. Tie však nespĺňajú požiadavku nevyhnutnosti a o to menej ich následok, teda psychologicky ponímaná logika. Spoľahlivosť logiky je pre vedu ako takú nesporne zásadná a Husserl uznáva aj nevyhnutnosť psychológie pre jej celkové založenie. Východiskom z tejto situácie sa pre neho stáva *čistá logika*, „ktorá má mať ... své vlastní bytí nezávislé na veškeré psychologii jakožto přirozeně vymezena, v sobě uzavřená věda.“^[17] Čistá logika má svoju platnosť a nevyhnutnosť vďaka svojmu *apriórnemu charakteru*. Zákony a základné kategórie logiky sú nezávislé na špecifickom obsahu, ktorý sa do nich privádza ich konkrétnou aplikáciou. Charakter týchto zákonov a pojmov sa vyznačuje tým, že sú *ideálne* v zmysle ich všeobecnosti, ale aj nemennosti a nutnosti. Týmto spôsobom sa vyčleňuje ideálna oblasť čistej logiky, umožňujúca potvrdiť svoju platnosť osebe.

Zamerajme sa teraz na dôsledok takéhoto ponímania *osebe čistej logiky* v súvislosti s pravdou.

Husserl na začiatku poslednej kapitoly *Prolegomeny* píše: „Objektívni súvislosti, ktorá v ideálnom smyslu prochádza vedyckým myšlením a ktorá tomuto myšleniu, a teda i vedy ako takej dodáva ‚jednotu‘, môžeme rozumieť dvojí: jednak *souvislost věcí*, k nimž se intencionálně vztahují myšlenkové prožitky ... jednak *souvislost pravd*, v níž věcná jednota jako to, čím je, dochází objektívni platnosti.“ Všetko čo je, je určené, a práve táto určenosť je „*pravda o sobě*, jež je nutným korelátom *byťi o sobě*.“^[18] Súvislosti právd a súvislosti vecí sú podľa Husserla a priori dané spoločne a vzájomne nedeliteľné, no napriek tomu tu nejde o jedno a to isté. Platnosť vecí a vecných súvislostí sa konštituuje v súvislostiach právd, ktoré v tomto prípade znamenajú logické zákony patriace do čistej logiky. Oddelenie aktov myslenia od ich obsahov je nutným predpokladom pre pochopenie vyššie uvedených formulácií. Práve preto nezáleží na tom, či dosadíme za pojem veci reálny predmet, alebo ideálny (napr. číslo), súvislosti právd sú aplikované rovnakým spôsobom. Rozdiel medzi týmito dvoma druhmi súvislostí je možné vnímať len v abstrakcii, nie v praxi. Tým sa Husserl dostáva k problému poznania, resp. rozlíšeniu poznávajúceho aktu od jeho obsahu, ktoré sa nám prekrývajú dokonca aj pri pokuse o reflexiu poznávacieho aktu vzhľadom na skutočnosť, že sa stáva „daným“ a preto musí byť zároveň nesený iným poznávajúcim aktom. Ideálna a záväzná povaha oblasti čistej logiky je nesená sama v sebe a práve z nej je možné odvodiť platnosť aplikovanej, resp. konkrétne danej súvislosti.

Ingarden sa vo svojej argumentácii zameriava na túto pasáž, pričom zdôrazňuje Husserlovu charakterizáciu určenosti reálneho, ale rovnako tak aj ideálneho jestvujúcna ako niečoho, „čo v sebe túto určenosť obsahuje a to, čo je pravdou, zodpovedá tomu jestvujúcnu a je samo osebe rovnako určené, je tým a takým, akým je.“^[19] Pravdy osebe sa potom zdajú zodpovedné skôr stavom vecí, teda že skutočne sú vo veciach a nie len v logických útvaroch. Dôsledkom je chápanie toho, čo *jestvuje*, ako *toho*, čo je osebe tak či inak určené. Pozícia zastávaná v *Prolegomene* teda smeruje k realistickým dôsledkom.

To, že takúto formuláciu, či presnejšie takýto výklad, už v neskoršom vývoji Husserlovej fenomenológie nie je možné nájsť, je zrejmé. Problémom ostáva, či si sám Husserl uvedomoval a prijímal dôsledky realistickej tendencie svojich formulácií, a či sa voči nim vyhradil. Ingarden sa pri svojej argumentácii o vedomej zmene postoja odvoláva na list, ktorý mu v roku 1918 poslal,^[20] ako aj na Husserlovu osobnú výpoveď o chybe, ktorej sa v tejto kapitole dopustil.^[21] Z toho vyvodzuje jednoznačný záver: „Súdím, že na základe toho mám právo tvrdiť, že pokiaľ ide o reálne predmety, zastával Husserl v čase *Logických skúmaní* ‚realistické‘ stanovisko vo vyššie uvedenom zmysle a že ho potom sám uznal za chybné.“^[22]

Idealizmus Husserlovej fenomenológie

Spor o idealizmus v Husserlovej fenomenológii Ingarden neidentifikuje len s jestvovaním reálneho (materiálneho) sveta vôbec, dôležité je objasniť to, „akým spôsobom *jestvuje svet* a aký je jeho *existenciálny vzťah* k aktom vedomia, v ktorých sú poznávané predmety patriace do sveta.“^[23] Ide o premýšľanie závislosti jestvovania reálneho sveta (a jeho častí) na aktoch vedomia, resp. na vedomí, a z tohto vzťahu sa má vyvodiť spôsob ich jestvovania. Ingarden sa cielene venuje možným charakterizáciám Husserlovho idealizmu v článku *O transcendentálnom idealizme u E. Husserla*.^[24]

Základné Husserlovo východisko tvorí protikladnosť *čistého vedomia* ako niečoho, čo je dané priamo vo svojom vlastnom bytí a toho, čo je *reálne*, ktoré je dané v mnohosti názorov a len v nich vykazuje svoje bytie. Zásadnejší problém však prichádza v momente, keď spolu s Husserlom prijmeme predpoklad, že: „Všetko, čo je reálne (všeobecne, čo je transcendentné), je bytím ‚náhodným‘, ‚čisto intencionálnym‘, bytím *pre* vedomie a samo osebe je zbavené – a to zo svojej podstaty – samostatnosti (*Selbständigkeit*). Čisté vedomie (to, čo je imanentné vôbec) je naopak ako také, absolútnym bytím, nutným ... bytím obsahujúcim v sebe svoje absolútne samostatné jestvovanie.“^[25] K tejto situácii nás priamo privádza transcendentálna redukcia, ktorá ostáva zbavená pôsobnosti len pred čistým vedomím.^[26] Rozlíšenie týchto spôsobov bytia sa nutne orientuje v prospech čistého

vedomia aj pri probléme konštitúcie. Reálne jestvujúcno sa v tejto časti Husserlovej fenomenológie stáva čím ďalej tým viac bytostne relatívnym v porovnaní s absolútnosťou bytia čistého vedomia, v ktorom sa konštituuje. Jadro Husserlovho idealizmu v Ingardenovom ponímaní smeruje k takým výpovediam, aké môžeme nájsť napr. v *Karteziánskych meditáciách*: „svět jako celek, a tak vůbec všechno přirozené bytí je pro mne pouze tak, že pro mne platí spolu se svým smyslem, jako *cogitatum* mých střídajících se ... *cogitationes* ... Podle toho mám ... za téma svých univerzálních deskriptivních zjištění, jednotlivě a také v univerzálních souborech, předměty výlučně jako intencionální koreláty příslušných způsobů vědomí.“[27]

Husserlov idealizmus je podľa Ingardena možné chápať a) čisto *eideticko-ontologicky* alebo b) *metafyzicky*. V prípade prvej možnosti je 1) *každý možný reálny svet*, bez ohľadu na to, ako je materiálne určený, *vo svojej idei* (osebe, resp. v podstate každého možného reálneho sveta), alebo 2) reálny svet konkrétne toho druhu „ktorý je ‚nám‘ daný, je zo svojej podstaty bytostne relatívny vzhľadom na nám dostupné čisté vedomie.“[28] Obe možnosti sa týkajú idey (podstaty) reálneho sveta a sú to len ontologické tézy vo vyššie spomínanom zmysle. V tom sa zásadne odlišujú od *metafyzického* chápania idealizmu, vypovedajúceho rovnakú tézu o reálnom svete, ktorý je aj v skutočnosti priamo závislý na vedomí. Ingarden v citovanej prednáške neponúka jednoznačné riešenie v prospech ontologického ani metafyzického idealizmu. Zdá sa, že je skutočne možné čítať Husserlove texty, predovšetkým *Idey*, *Karteziánske meditácie* a *Formálnu a transcendentálnu logiku* oboma spôsobmi a to aj napriek tomu, že v nich existujú tvrdenia prikláňajúce sa skôr k metafyzickej interpretácii.

Nutné jestvovanie čistého vedomia preto „môže mať nie len charakter špeciálneho prípadu čisto eidetického potvrdenia, ale - v zásade minimálne - charakter istého faktu“ pretože „jestvovanie takýmto spôsobom dezorganizovaného vedomia by bolo možné a neohrozené aj napriek nejestvovaniu sveta.“[29]

Ešte väčší dôraz na radikálnosť Husserlovho idealizmu nachádzame v *Úvode do Husserlovej fenomenológie*, kde Ingarden pripomína zásadné vedecké fakty, ako napríklad fungovanie centrálnej nervovej sústavy, bez ktorej by neexistovali zážitky vedomia a ak by došlo k jej narušeniu či zániku, filozofické ťažkosti miznú. „Husserl na to odpovedá: Nie, veď anatómia i fyziológia človeka boli predsa vylúčené. Je to teda úplne nezmyselná myšlienka. Keďže - to hovorí Husserl úplne vážne! - vedomie nie je a nemôže byť príčinne podmienené čímkoľvek iným, čo samo nepatrí do priebehu vedomia ... Tento priebeh je úplne svojbytnou, nutnou jednotou, zvonku uzavretou.“[30]

Treba ešte dodať že reálny, ale aj ideálny predmet, sú chápané ako intencionálne predmety špeciálneho druhu. Svoj zdroj bytia v podobe, v ktorej ich Husserl podrobuje fenomenologickým analýzám, čerpajú z čistého vedomia. V najjasnejšej podobe nachádzame tieto myšlienky vo *Formálnej a transcendentálnej logike*. Platnosť logiky a teda aj celej vedy je stále zachovaná, no zdrojom jej platnosti už nie je v sebe uzavretá oblasť toho čo je *ideálne*, ale transcendentálna subjektivita. Z toho dôvodu nie je možné hovoriť o žiadnych „osebe“ platných pravdách korešpondujúcich v dvoch rôznych oblastiach a už vôbec nie o akejkoľvek oblasti nezávislej od transcendentálnej subjektivity, resp. od čistého vedomia.

Motívy transcendentálneho idealizmu

Východisko pre rekonštrukciu príčin Husserlovho príklonu k idealizmu predstavuje článok *Hlavné fázy rozvoja filozofie E. Husserla*, v ktorom Ingarden predstavuje 8 takýchto momentov: 1) Zavrnutie ponímania transcencie predmetov v tej podobe, v akej bola vnímaná v *Logických skúmaniach*, teda ako niečo „osebe“. Dôvodom je principiálna nepoznatelnosť toho, čo je transcendentné. 2) Husserl sa vo svojich fenomenologických skúmaniach zameral na také jestvujúcna, ktoré sa zo svojej podstaty môžu stať predmetmi poznania. Tento krok znamená príklon k predmetom skúsenosti v podobe, v ktorej sú nám dané, teda prostredníctvom aktov a obsahov

vedomia. 3) Vďaka fenomenologickej redukcii je možné pracovať so všetkými druhmi predmetností len ako s intencionálnymi predmetmi. 4) Následne je všetko bytie vzťahnuté do oblasti čistého vedomia, ktorá je ponímaná ako v sebe uzavretá oblasť. Nemohla by takou byť, ak by aj reálnemu svetu ostal atribút samostatného bytia. Zároveň by medzi oboma oblasťami neexistovala nutná spojitosť, ktorá je integrovaná v Husserlovej fenomenológii aj s ohľadom na zachovanie vedeckého charakteru fenomenológie. 5) Istú úlohu tu zohral aj protiklad vnútorného a vonkajšieho vnímania vzhľadom na problém určenosti. Čokoľvek transcendentné (teda aj reálny predmet) je nám dané neúplne. Túto vlastnosť nie je možné definitívne odstrániť a napokon poznávame len *noémy* čoraz vyššieho stupňa. 6) Proces dourčovania reálneho predmetu neplynie z ničoho, čo je transcendentné, ale len z ďalších aktov vedomia, v ktorých je predmet predstavený. Metodologickým predpokladom pritom je, že každý reálny predmet je určovaný skúsenosťou – má len tie vlastnosti, ktoré mu pripisuje skúsenosť prostredníctvom aktov vedomia. 7) Dochádza pritom k istému stotožneniu „zmyslu“ reálneho predmetu (ako sa nám javí po transcendentálnej redukcii a po konštitúcii v priebehu zodpovedajúcej skúsenosti) s ponímaním reálneho predmetu samého. 8) Následkom bodu č. 6 sa čisté vedomie „stáva akoby *tvorivým*; tvoriac v priebehu skúsenosti zmysel predmetu, sa akosi stáva zdrojom jestvovania a charakteru predmetov reálneho sveta.“[\[31\]](#) Všetky tieto tézy sa u Husserla vzájomne prelínajú.

V článku *O motívoch, ktoré priviedli Husserla k transcendentálnemu idealizmu* analyzuje Ingarden štyri konkrétne principiálne motívy, pričom si kladie otázku, či všetky vedú nevyhnutne k zaujatiu pozície transcendentálneho idealizmu. Vzhľadom na rozsah a cieľ príspevku sa zameriame len na ich stručné predstavenie.

Prvým je koncepcia *filozofie ako prísnej vedy*. Vypracovanie metódy, ktorá by umožnila rozvinúť filozofiu ako prísnu vedu, stálo aj za Husserlovou kritikou psychologizmu. Táto myšlienka aktívne určovala charakter celého jeho filozofického smerovania. Vzhľadom na to môžeme pochopiť aj jeho záujem o vyjasnenie povahy základných pojmov a metódy matematiky a logiky. Pre neskoršie „utváranie fenomenológie ako ‚transcendentálnej filozofie‘ bol v čase hľadania ‚prísnej vedy‘ položený dôraz na získanie ‚trvalého základu‘ vo filozofii.“[\[32\]](#) Tým sa stala *transcendentálna subjektivita*, ktorá podľa Husserla ako jediná zabezpečuje skutočnú vedeckú prísnosť filozofie.[\[33\]](#)

Druhý motív nazval Ingarden *postuláty určujúce správnu metódu teórie poznania*. Týka sa predovšetkým epistemologickej chyby *petitionis principii* (požiadavky základu). V tomto prípade ide konkrétne o vyvodzovanie záverov o reálnych predmetoch na základne nám danej zmyslovej skúsenosti napriek často mylným predstavám, ktoré nám poskytuje. Husserl sa tejto chybe vyhol vďaka transcendentálnej redukcii, avšak následne „každé jestvujúcno (reálne, ideálne alebo čisto intencionálne) treba vyvodiť z podstaty operácii (aktov) čistého vedomia.“[\[34\]](#) Pre budovanie nepochybnnej teórie poznania sa skutočne zdá byť prvoradým skúmanie toho čo je imanentné, avšak táto prvotnosť, konkrétne prvotnosť vedomia, začína naberať charakter výpovede o spôsobe jestvovania a to v metafyzickom zmysle.

Ďalší motív sa týka *skúmania vnútorného vnímania a analýz konštitúcie reálnych predmetov*. Výsledkom týchto skúmaní dospel Husserl k záveru, že reálne jestvovanie predmetu nie je podmienkou pre zážitky vedomia, v ktorých napokon máme jediné poukazy na jeho jestvovanie, teda vôbec jediný priamy kontakt s ním. Zohráva pritom úlohu aj nepoznatelnosť vonkajšieho predmetu (jeho úplná transcendencia), ktorá sa netýka aktov vedomia, ale skôr akéhosi ich spoločného predpokladaného korelátu. Je to nevyhnutný dôsledok toho, že úplné poznanie všetkých vlastností a určenosti predmetu predpokladá nevyčerpatelné množstvo vedomých aktov, preto by bolo možné uchopiť reálny predmet len teoreticky. „... veci dané vo vonkajšej skúsenosti sú len intencionálnymi korelátmi vnímaní, fenoménmi. Sú niečím ‚pre‘ subjekt ... nie niečím ‚samým osebe‘.“[\[35\]](#)

Posledný bod sa týka *transcendentálnej* (fenomenologickej) *redukcie*, ktorá stojí na samom začiatku

Husserlovej fenomenologickej metódy. Redukciu[36] Ingarden často interpretuje ako jednotnú metódu, pričom (vychádza v prvom rade z *Ideí*) oddeľuje epoché a transcendentálnu redukciu väčšinou len pri priamych poukazoch na konkrétne diela. „Husserl ju privádza v *Ideách I* s jasne určeným cieľom, ktorý nemá nič spoločné, aspoň *expressis verbis*, so záležitosťou správnej metódy epistemologických úvah. Ide konkrétne o spôsob odhalenia špeciálnej oblasti individuálneho (jednotlivého) jestvujúcna, ktorú podľa Husserla predstavuje čisté vedomie.“[37] V tejto oblasti je možné získať nespochybniteľné poznanie vďaka imanentnému nazeraniu. Pomocou nej sa „očisťuje“ jav, teda to, čo sa nám ukazuje napr. ako nejaká predmetnosť v prirodzenom nastavení, od súdov o jeho skutočnom jestvovaní. Zameriame sa pritom len na spôsob, akým sa nám daný objekt ukazuje vo vedomí a ako je našimi poznávajúcimi vedomými aktmi nesený. Takto dosahujeme jeho očistenú podobu – *fenomén*.

Vo *formálno-ontologických* príčinách Husserlovho príklonu k idealistickému nachádzame na jednej strane zásadný rozdiel medzi *reálnym predmetom* a *vedomím zážitkom*, na strane druhej ich vzájomný vzťah. V prvom prípade je dôsledkom nemožnosť adekvátneho stotožnenia reálneho predmetu s obsahom, v ktorom je vedomiu prístupný, pretože „žiadna časť, ani vlastnosť predmetu vnímania (veci) nie je súčasťou, či vlastnosťou vnímaného zážitku, v ktorom je daný.“[38] Husserl rozlišuje reálne predmety a vedomé zážitky na základe toho, že podstatu prvých určuje ich *priestorový* charakter, zatiaľ čo vedomé zážitky majú *intencionálnu* povahu. V tejto situácii sa ukazujú dve možné previazanosti oboch oblastí: „a) ako vedomie reálnych živých, telesných bytostí, ktoré ostávajú v príčinných súvislostiach s ich obklopujúcim svetom reálnych vecí, b) prostredníctvom toho, že je reálny vzťah medzi vnímaným zážitkom a jeho subjektom“[39] – teda, že vnímanie je príčinne podmienené fyzickými vnemami na fyziológiu tela. Husserl následne vykonáva fenomenologickú redukciu, dôsledkom čoho sa reálne predmety, iné subjekty (spolu s ich vedomými zážitkami)... stávajú *špeciálnym predmetom aktov čistého vedomia*. Samo čisté vedomie sa touto operáciou vytrháva z previazanosti s príčinnosťou reálneho sveta, čo znamená vyhrotenie radikálnej rôznosti podstaty týchto dvoch oblastí. Ukazujú sa tri možné riešenia: buď rezignujeme na ich zjednotenie, vzdáme sa tohto rozlíšenia, alebo pochopíme vzťah sveta a subjektu inak. Husserlova odpoveď spočíva v tom, že sa reálne predmety stávajú len tým, čo „zo svojej podstaty jestvuje len ‚pre‘ vedomý subjekt“[40] a okrem neho nie sú ničím. Zachovanie jednotnej podstaty celku zohráva rozhodujúcu úlohu (spoločne s dôrazom na spoľahlivosť imanentného vnímania) v ďalších fenomenologických analýzach, na úrovni formálno-ontologických úvah je však zachovaná *radikálna transcendencia* reálnych predmetov. „Tohto podstatného rozdielu sa Husserl nevzdáva ani v poslednom období svojej tvorby, v ktorom sa vo svojom pohľade na svet veľmi približuje k Leibnizovej monadológii. Naopak, tento rozdiel stále zdôrazňuje, následkom čoho dospieva ku svojmu materiálne a existenciálne pozoruhodnému *dualistickému* transcendentálnemu *idealizmu*“.[41]

K tomu Ingarden dodáva, že vzhľadom na uznanie jestvovania ideálnych predmetov, aj keď len v intencionálnej podobe, vedie v poslednej fáze Husserlovej fenomenológie určenie tejto formy idealizmu (z pohľadu *existenciálnej ontológie*) k *pluralitnému idealizmu*. Je pritom nutné opäť zdôrazniť, že Ingarden pod *ontologickým* skúmaním rozumie skúmanie podstaty, alebo idey, ktoré nemá nič spoločné s *metafyzickými* tvrdeniami o faktickej existencii danej predmetnosti. Záver o dualistickom či pluralistickom idealizme v oblasti ontológie nepotvrďuje ani nevyklucuje konečnú podobu Husserlovho stanoviska. Tieto úvahy tvoria len istý stupeň celistvejšej ontológie, dôležitý aj pre Ingardenove vlastné skúmanie.

V uvedenej Ingardenovej interpretácii Husserlovho idealizmu je v princípe možné často a bez väčších ťažkostí zamieňať pojmy „reálny predmet“ a „reálny svet“. Príčinu možno hľadať aj v súvislostiach jeho vlastných analýz, kde sa pokúša vypracovať ontologické chápanie *reálneho, ideálneho* a *intencionálneho* jestvujúcna osobitne a následne ukázať ich rozdielnosť a špecifickosť.[42]

Vypracovanie formálnej štruktúry čisto intencionálneho predmetu v spomínanom rozlíšení bolo hlavným účelom písania knihy *Umelecké dielo literárne*. Dôležitým aspektom Husserlovej vlastnej fenomenologickej pozície je aj chápanie sveta ako *horizontu horizontov*, či neskoršie úvahy o *Lebenswelt*, ktoré prekračujú problém súvisiaci s jestvovaním reálnym predmetom. Akú veľkú rolu zohrali tieto skúmania napr. v Patočkovej interpretácii Husserla nie je potrebné osobitne zdôrazňovať.

Kríza európskych vied

V Ingardenovej analýze posledného Husserlovho diela sa vyskytujú dva momenty, na ktoré sa v tejto kapitole zameriame. Prvý sa týka otázky zmeny v Husserlovej fenomenológii od jej prvej systematickej podoby predstavenej v *Ideách*. Druhý problém sa týka vyššie spomenutej monadológie a miesta transcendentálneho idealizmu *Kríze*.

Ingarden vo svojom článku *Čo je nové v poslednej práci Husserla?* reaguje na interpretácie, ktoré predstavujú *Krízu európskych vied* ako novú etapu Husserlovho myslenia. Pre objasnenie celej situácie Ingarden rozlišuje predovšetkým dve rozdielne otázky: „Po prvé sa pýtam, či a aké problémy, alebo ich riešenia sa ukazujú v *Kríze*..., ktoré v predtým ním publikovaných dielach vôbec nie sú. Po druhé sa pýtam, či sú v *Kríze* prítomné také tvrdenia, ktoré by narušili predtým ním zaujaté zásadné filozofické stanovisko.“^[43] Na prvú otázku samozrejme odpovedá kladne a menuje desať takýchto nových bodov.^[44] Pre odpoveď na druhú otázku je potrebné bližšie určiť Husserlove zásadné stanovisko. Ingarden menuje tri zložky, ktorých podstatná zmena môže znamenať zmenu Husserlovej pozície: 1) metóda fenomenologickej analýzy podstat, 2) postulát transcendentálnej redukcie, ktorá privádza k čistému transcendentálnemu vedomiu a 3) fenomenologický transcendentálny idealizmus, podstatou ktorého je, že každé jestvujúcno mimo transcendentálnej subjektivity je chápané ako „intencionálny korelát istých vybraných aktov čistého vedomia.“^[45]

Husserl svoje posledné dielo nedokončil, preto sa v ňom nenachádzajú žiadne eidetické analýzy, ale naznačený postup úvah sa podľa Ingardena neodkláňa od spôsobu, akým Husserl viedol svoje skúmania v predošlých dielach. Dochádza síce k istému vyjasneniu vzťahu *epoché* a fenomenologickej redukcie, avšak toto rozlíšenie nachádzame už v *Karteziánskych meditáciách* a ich funkcia ostáva v princípe rovnaká. Napriek niektorým tézám, ktoré sa zdajú byť písané v realistickom duchu keďže popierajú možnosť spochybnenia reálneho sveta, Ingarden tvrdí, že „je to len dojem. V *Kríze* to, o čom nemožno pochybovať (patrí) do sveta ako intencionálny korelát istých náležite vybraných a vzájomne prepojených poznávajúcich aktov, ktoré sú vo svojej podstate také, že nutne vyznačujú práve taký a nie iný, v nich mienený ‚reálny svet‘.“^[46] Ani podstata Husserlovho idealizmu teda nepodlieha žiadnej zásadnej zmene.

Husserl označuje za zdroj krízy aj realistický objektivismus. Ten má svoju príčinu v odklone vied od sveta v ktorom žijeme (*Lebenswelt*) k tomu, ktorý sa stáva akousi *mysliteľnou projekciou* skutočného sveta. Cestu von z tohto stavu vidí Husserl v radikálnom odkrytí „neraz už pocítenej čistej subjektivity a ukázať ju v jej konštitutívnej aktivite predovšetkým názorného reálneho sveta, v ktorom žijeme, sveta skutočne jestvujúceho len pre vedomé subjekty, sveta aj stvoreného len pre zodpovednosť monád.“^[47] Fyzikálna skutočnosť je len fázou konštitutívnej objektivizácie a cieľom je ukázať čitateľovi, že tvorivé a zodpovedné subjekty (monády) zážitkov čistého vedomia nie sú len nejaké psycho-fyzické „animalia“ nachádzajúce sa v reálnom svete, ktoré plne podliehajú jeho priebehu. Je potrebné ukázať čitateľovi predovšetkým radikálne odkrývajúcu *subjektivitu* prostredníctvom *transcendentálnej fenomenológie*. Absolútna subjektivita „má odkryť nie len konečný zdroj všetkého vedenia, ale aj zdroj objektívneho, reálneho sveta (v ktorom žijeme) a na ňom vybudovaného sveta fyziky a sveta kultúry“.^[48] V tom vidí Ingarden hlavný zmysel *Krízy európskych vied* v roku 1967, čím sa Husserlovo presvedčenie o správnosti idealistického stanoviska len potvrdzuje.

* * *

Zvláštnost Ingardenovho prístupu sa ukazuje hlavne v dôraze na analýzu a podobu Husserlovho idealizmu a to predovšetkým kvôli jeho vlastnému presvedčeniu, že „rovnako určenie celého problému ‚idealizmus-realizmus‘, ako tiež výpoveď každého fenomenologického uvažovania závisí na tom, akú koncepciu ‚vedomia‘ prijmeme v základe našich úvah. A po druhé, že riešenie sporu medzi idealizmom a realizmom, napr. v duchu tzv. ‚idealizmu‘, musí ostať v súlade s koncepciou ‚vedomia‘.“^[49] Tým sa dostávame k ešte zložitejším problémom analýzy vedomia a chápania samotnej fenomenológie a zároveň k možnosti priamej konfrontácie Ingardenovho stanoviska s neskorším vývojom tohto filozofického smeru.

Literatúra

BLECHA, I.: *Husserl*. Olomouc: Votobia 1996.

CONRAD-MARTIUS, H.: Co to jest fenomenologia? Przedmowa. Prel. J. Machnac. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnac. Wrocław: Papiieski Wydział Teologiczny 2014.

HUSSERL, E.: *Formální a transcendentální logika*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2007.

HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Pětríček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2015.

HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.

HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Svoboda – Libertas 1993.

HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*. Prel. O. Kouba. Praha: Academia 1996.

HUSSERL, E.: *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Prel. K. S. Montagová, F. Karfík. Praha: Oikúmené 2009.

INGARDEN, R.: Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla? In: *Studia Filozoficzne*, 1970, č. 4-5.

INGARDEN, R.: Filozofia Edmunda Husserla, zarys encyklopedyczny. In: *Fenomenologia Romana Ingardena. Studia Filozoficzne. Wydanie specjalne*, 1972.

INGARDEN, R.: Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.

INGARDEN, R.: Kritické poznámky dr. Romana Ingardena, Krakov. In: Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Prel.: M. Bayerová. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas 1993.

INGARDEN, R.: List do Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.

INGARDEN, R.: Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu. Prel. Z. H. Mazurczak, S. Judycki. In: *Studia Filozoficzne*, 1981, č. 2.

INGARDEN, R.: O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.

INGARDEN, R.: O spostrzeżeniu zewnętrznym. In: Ingarden, R.: *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN 1995.

INGARDEN, R.: O idealizme transcendentalnym u E. Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.

INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata. Ontologia egzystencjalna T.1*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985.

INGARDEN, R.: *Umělecké dílo literární*. Prel. A. Mojkrejš. Praha: Odeon 1989.

INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Prel. A. Pótlawsky. Warszawa: PWN 1974.

MACHNACZ, J.: Wprowadzenie. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnac. Wrocław: Papiieski Wydział Teologiczny 2014.

PATOČKA, J.: Epoché a redukce. *Několik poznámek*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

REINACH, A.: O fenomenologii. Prel. J. Machnac. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-*

monachijska. Źródla. Red. J. Machnac. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014.
SOBOTA, D. R.: *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*. Warszawa: IFiS Pan 2017.

P o z n á m k y

- [1] Por.: INGARDEN, R.: Kritické poznámky dr. Romana Ingardena, Krakov. In: Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Prel.: M. Bayerová. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas 1993.
- [2] INGARDEN, R.: Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu. In: *Studia Filozoficzne*, 1981, č. 2, s. 13. O význame týchto rozhovorov z hľadiska riešených problémov, ale aj o tom, ako aktérom pomáhali vyrovnávať sa s udalosťami vojny pozri: tamže, s. 13-24.
- [3] „Ačkoliv má zkoumání činí svým hlavním tématem literární, případně umělecké dílo, jsou poslední motivy, které mně k práci přivedli, obecně filosofické povahy ... Souvisejí velmi těsně s problémem idealismu a realismu, jímž se již dlouho zaměstnávám.“ INGARDEN, R.: *Umělecké dílo literární*. Prel. A. Mojkrejš. Praha: Odeon 1989, s. 8.
- [4] INGARDEN, R.: List do Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.
- [5] Pozornosť bude venovaná prvému dielu: HUSSERL, E.: *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Prel. K. S. Montagová, F. Karfík. Praha: Oikúmené 2009.
- [6] Ingarden spomína svoj nepokoj a následný vývoj svojich skúmaní v úvode prvého dielu *Sporu o jestvovanie sveta*: INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata. Ontologia egzystencjonalna* T.1. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985, s. 10-12.
- [7] Pôsobili v ňom samozrejme aj členovia mníchovského krúžku, žiaci T. Lippsa.
- [8] Zatiaľ čo Husserl bol pre mladých fenomenológov „Majster“, Reinach bol „Učiteľ“. Por. MACHNACZ, J.: Wprowadzenie. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródla*. Red. J. Machnac. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014, s. 14.
- [9] O premenách fenomenológie ako skúmaním v prvej osobe a kolektívnou prácou v kontexte Husserlovej flozofie a fenomenologického prúdu pozri: SOBOTA, D. R.: *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*. Warszawa: IFiS Pan 2017, s. 55-68.
- [10] REINACH, A.: O fenomenologii. Prel. J. Machnac. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródla*, s. 68. Všetky citáty v slovenskej podobe z poľských textov sú prekladom autora.
- [11] CONRAD-MARTIUS, H.: Co to jest fenomenologia? Przedmowa. Prel. J. Machnac. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródla*, s. 54-55.
- [12] Pojem „Wesenheiten“ prekladá Ingarden ako „jakości idealne“, doslovne „ideálne kvality“.
- [13] Husserlovi žiaci vnímali citlivo to, že „redukcia modifikuje reálne jestvovanie ako jestvovanie v jeho vlastnom charaktere ... Husserl hovorí: To, čo je reálne, nie je ničím samostatným, je len nejakou mienené, len intencionálne. Na rozdiel od vedomia nemá absolútnu podstatu, nie je nezávislé na vedomí, tzn. nemôže jestvovať bez neho. Naproti tomu Conrad-Martiusová odpovedá: Čo je základný fenomén byť reálnym? Je to, ako tvrdí, ‚bytostná autonómia‘ ... Pripisovať skutočnosti autonómii – hovoril Husserl – to je jej absurdné absolutizovanie. Vo vlastnom zmysle je autonómne len vedomie.“ INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Prel. A. Pótlawsky. Warszawa: PWN 1974, s. 207.
- [14] Idealistické smerovanie Husserlovej fenomenológie je naznačené už v piatich prednáškach z roku 1907 (HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Pětříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2015), ale diskusie vzťahnuté priamo na túto tému viedol predovšetkým s Reinachom a Conradom, pozri: MACHNACZ, J.: *Wprowadzenie*, s. 14-15. Otvorenejšia a intenzívnejšia diskusia sa o probléme Husserlovho idealizmu strhla až po vydaní *Ideí I*.
- [15] INGARDEN, R.: O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 552.
- [16] Ingarden chápe Husserla ako samostatného mysliteľa (samouka), ktorý vychádzal predovšetkým z vlastných skúmaní a stav vtedajšieho poznania (či problémy s ním spojené) tvorili skôr vonkajší popud k ich riešeniu. Pozri: INGARDEN, R.: *Filozofia Edmunda Husserla, zarys encyklopedyczny*. In:

Fenomenologia Romana Ingardena. Studia Filozoficzne. Wydanie specjalne, 1972, s. 15.

[17] HUSSERL, E.: *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, s. 66.

[18] Tamže. s. 202.

[19] INGARDEN, R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, s. 555.

[20] INGARDEN, R.: Głównie fazy rozwoju filozofii E. Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 391.

[21] INGARDEN, R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, s. 557.

[22] Tamže.

[23] Tamže, s. 553.

[24] Ingarden mal pre *Medzinárodné kolokvium fenomenológov* (1956) pripravený iný príspevok, ale vzhľadom na diskusiu z predošlého dňa, v ktorej zaznieval „z rôznych strán názor, že v stanovisku Husserlovej fenomenológie mizne problém idealizmus-realizmus“ usúdil, že je potrebné vyjasniť tento problém a rozhodol sa radšej predstaviť „Husserlov pohľad, ktorý môže byť nazvaný jeho idealizmom.“ INGARDEN, R.: *O idealizme transcendentalnym u E. Husserla*. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 471.

[25] Tamže, s. 474.

[26] HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 71.

[27] HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*, s. 39.

[28] INGARDEN, R.: *O idealizme transcendentalnym u E. Husserla*, s. 476.

[29] Tamže, s. 477-478. Ingarden sa odvoláva na niektoré tvrdenia z *Ideí I* ako: „Tedy žádné reálné bytí ... není pro bytí vědomí samého ... nutné.“ HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 101. Autor *Ideí* sa neskôr stal ostražitejší voči takýmto tvrdeniam, por.: INGARDEN, R.: *O idealizme transcendentalnym u E. Husserla*, s. 478.

[30] INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 222-223.

[31] INGARDEN, R.: *Głównie fazy rozwoju filozofii E. Husserla*, s. 433.

[32] INGARDEN, R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, s. 559.

[33] „Husserl přiznává, že patří do staré generace, pro kterou věda platila ještě za cosi posvátného, co budí úctu a naději: kostelem byla pro něho posluchárna, kazatelem profesor.“ BLECHA, I.: *Husserl*. Olomouc: Votobia 1996, s. 60.

[34] INGARDEN, R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, s. 561.

[35] Tamže, s. 569. Tento motív nie je načrtnutý úplne, pozri: tamže, s. 562-578.

[36] V predkladanom článku sa budeme venovať len transcendentálnej redukcii, aj keď je dôležité rozlíšiť aj eidetickú redukciu. Jej analýzu podáva Ingarden predovšetkým v: INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 143-154. V závere dodáva, že sám verí v možnosť fenomenológie ako eidetickej vedy o vedomí a to napriek tomu, že si v roku 1967 uvedomoval problémy, do ktorých sa dostal vo svojej vlastnej koncepcii *ontológie* v *Spore o jestvovanie sveta*.

[37] INGARDEN, R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*, s. 587.

[38] Tamže, s. 558.

[39] Tamže, s. 579.

[40] Tamže, s. 581.

[41] Tamže, s. 583.

[42] Ingarden v prvej časti svojej teórie poznania prijíma mnohé prvky Husserlovej fenomenológie. Osobitne treba uviesť analýzy vedomia, ale aj myšlienku *epoché*, (aj keď ju na tomto mieste nazýva fenomenologickou redukciou) pričom sa po jej vykonaní neutralizujú tézy o faktickej existencii, ale reálny predmet, teda predmet predtým vnímaný *ako reálny*, nie je zbavený charakteru svojej

„reálnosti“. Až v poslednej časti Ingardenovej teórie poznania nachádzame metafyziku poznania vybudovanú na predošlých dvoch, už aj v spojitosti so špeciálnymi vedami. Samostatný charakter a smerovanie ontologických skúmaní je však vedený tak, že nemôže dôjsť k zaradeniu troch druhov predmetností pod kategóriu intencionálny predmet. INGARDEN, R.: O spostrzeżeniu zewnętrznym. In: Ingarden, R.: *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN 1995, s. 171. Dodajme ešte, že napr. Patočkov pokus o dôsledné vykonanie epoché smeruje k uznaniu sveta ako podmienky možnosti zjavovania reality a jestvujúcna vôbec. Por.: PATOČKA, J.: Epoché a redukce. *Několik poznámek*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

[43] INGARDEN, R.: Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla? In: *Studia Filozoficzne*, 1970, č. 4-5, s. 5.

[44] Pozri tamže, s. 6-12.

[45] Tamže, s. 6.

[46] Tamže, s. 9.

[47] INGARDEN, R.: *Filozofia Edmunda Husserla, zarys encyklopedyczny*. 1972, s. 14.

[48] Tamže.

[49] INGARDEN, R.: *O idealizme transcendentálnym u E. Husserla*, s. 485 - 486.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0715/16 Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia.

Mgr. Michal Kručko
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
michal.krucko@gmail.com

Montesquieu & Voltaire as an Inspiration for Utilitarianism

The aim of the study is to consider the extent in which utilitarianism was influenced by Charles-Louis Montesquieu and Voltaire. These two philosophers were eminent personalities of the Enlightenment. The study will focus on Voltaire's contribution to the theory of utility and on Montesquieu's position on reform of criminal law, which aimed to prove the need to use common sense - one of the aspects coveted even among utilitarians.

The study will attempt to prove the decisive influence the philosopher and the jurist had on the utilitarian concept of freewill and the reform of criminal law in work of Jeremy Bentham. The purpose of the presentation is to introduce the topic, which has been generally neglected and did not receive attention it certainly deserves.

Keywords: Jeremy Bentham, John Stuart Mill, freewill, criminal law, utilitarianism, Voltaire

Cílem předkládané eseje je posoudit, do jaké míry byl utilitarismus ovlivněn dvěma vlivnými osobnostmi osvícenské éry, Charles-Louis de Montesquieu a Voltairem. Smyslem práce je přiblížit téma, které je celkově opomíjeno a není mu věnována taková pozornost, kterou by zcela jistě zasluhovalo.

Podobně jako jiné směry, byl i utilitarismus ovlivněn mnoha mysliteli a teoretiky. V práci se zaměříme na dva z nich, kteří takovýto přínos ztělesňují. Jeden představuje politickou ctinnost a lásku ke svobodě a republice, druhý zosobňuje filosofické dialogy, satiru popularizačního rázu a veřejné mínění. Oba však mají několik věcí společných - osvícenství, morální filosofii a prokazatelný vliv na utilitarismus, jak se budeme snažit dokázat.

Nejprve se zaměříme na Voltaireův přínos k teorii užitku prostřednictvím jeho nejslavnějšího díla románu *Candide*. Přínosem tohoto románu je nejen satira a kritika společnosti, ale zejména se jedná o filosoficko-politické pojednání s cílem dokázat společnosti potřebu používat rozum, což je jeden z aspektů, po kterém toužili i utilitaristé.

V další kapitole se budeme snažit dokázat, že utilitarismus byl Voltairem i Montesquieuem ovlivněn zejména v otázce náboženství. Nejdříve se u Voltairea zaměříme na jeho vztah k víře a věřícím a postavíme jej do protikladu k Jeremy Benthamovi a John Stuart Millovi.

Další kapitola bude věnována Charles-Louis de Montesquieuovi a jeho programu reformy trestního práva, který se u něho, spolu s kritikou křesťanství, stal jakousi konstrukcí utilitarismu. V této části budeme sledovat jeho dvě významná díla *Perské listy* a o třicet let později vydaný spis *O duchu zákonů*.

Candide versus Utilitarianism

V osmnáctém století byl ve Francii významných rysem revolučních úvah sociální a morální stav člověka a kolem roku 1750 se tyto úvahy proměnily v úvahy spekulativní. Jednalo se o jeden kontinuální související racionalistický posun v myšlení. V době Racinea a Perraulta[1] si lidé byli vědomi osvícenského věku, ve kterém žili, ale jak šel čas, toto vědomí se stávalo silnějším a naléhavějším - tím započala doba Voltairea.

Kontext Benthamova myšlení hodně závisí na porozumění jeho myšlenek a záměrů, o kterých píše ve

svých spisech. Když bylo Voltaireovi osmdesát čtyři let byl naplněn revolučním vzruchem myšlenek a posedlostí boje proti institucím a filosofii nepřátel. Jeho literární sláva se vyznačovala polemickými akcemi a neustálým pohybem ve snaze o osobní svobodu. Bentham naopak představoval filosofa, který žil obecně vzato klidný, přesto impozantní život s tvrdou disciplínou a pracovitostí. Bentham celý svůj život pracoval na široké škále témat, byť zdaleka ne tak obsáhle jako plodný Francouz, kterého nesmírně obdivoval a přál si jej napodobit.[2]

Voltaireovo pojednání o svobodné vůli v jeho nejslavnějším románu *Candide* představuje konfrontaci dvou postav, které jsou zosobněny osobami Panglosse a jeho dobrovolným optimismem a Martina s věčně dobrovolným pesimismem.[3] Optimismus a pesimismus předkládané v románu poukazují na svobodnou vůli, na kterou je možné dívat se dvěma pohledy. Ten první pohled je založen na myšlence, že z každé situace a každého rozhodnutí vzejde nějaké dobro. Podle druhého pohledu, každý čin vyvolává negativní důsledky, ať člověk udělá cokoli. Tyto dvě pozice pak po celou dobu stojí proti sobě a snaží se vyvrátit jedna druhou.[4]

O dvacet osm let později se narodil budoucí slavný britský politický ekonom, politik a filosof a oficiální zakladatel utilitarismu, Jeremy Bentham. Ačkoli je Bentham stěžejní osobnost tohoto filosofického směru, nesmíme zapomínat, že nebýt vlivu svých předchůdců, jistě by slavná podoba utilitarismu vypadala zcela jinak. Bentham se explicitně a záměrně vyhýbá adjektivům jako je „dobrovolné“ či „nedobrovolné“, která považuje za jednoznačná. Jednání rozumu je podle něho buď intelektuální dovedností, nebo vůlí. Jednání intelektuálních dovedností někdy spočívá pouze v chápání, aniž by mělo vliv na jednání vůle.[5]

Utilitarismus je obecně založen na přesvědčení, že jednání je správné za předpokladu, že přispívá k podpoře štěstí a špatné, když přispívá k neštěstí. Je zajímavé, že ústřední otázkou utilitarismu je to, co by měl člověk dělat a John Stuart Mill věřil, že to, co je správné, je nezávislé na jednání a spojené pouze s dobrým důsledkem. Mill zastával myšlenku o optimalizaci potěšení a zmírnění bolesti. S podobnou teorií se setkáváme i u Voltaira v jeho románu, kde zkoumá bolest a potěšení, dobré i špatné úmysly, tragédii a komplot.

Názorným příkladem nám může být zmiňovaný Panglossův optimismus jako určitá forma pesimismu. Pokud je tento svět opravdu nejlepší ze všech možných světů, tak neexistuje žádný způsob k získání něčeho lepšího, a proto bychom neměli usilovat o dosažení více štěstí pro sebe a ostatní.[6] Když Pangloss řekne, aby se společníci rozhodli pro práci na zahradě a poté je každý z nich spokojen s výkonem své práce, Candide na to odpoví: „To jste řekl velmi správně,... nicméně musíme obdělávat svou zahradu.“[7] Pro pochopení této věty je důležité znát události, které této „zahradě“ předcházely. Těmito událostmi máme na mysli ohromné peripetie, kterými musel Candide v celém příběhu proklíčekovat a nespravedlnosti, které na něm byly páčány, ať už to bylo vyhnání z domu jeho pánů, či fyzická bolest, kterou zakusil po obvinění nespravedlivým soudem. Po tom všem nakonec získává něco svého, a to v podobě vlastní nemovitosti. Candide touto větou téměř učinil utilitární tvrzení, protože více štěstí může být získáno prostřednictvím práce. Podle Voltaira to, co člověk dělá správně a jakým způsobem jedná, je jen proto, aby byl užitečný.

A takováto dobročinnost vůči bližnímu svému je nazývána ctností. Podle Voltaira mají lidé v ideálním případě uznávat takové ctnosti, které upřednostňují kolektiv lidí před jednotlivcem. Je to z toho důvodu, že člověk je tvor společenský a ve společnosti žije, proto není jiného skutečného dobra kromě toho, které prospívá společnosti. Voltaire udává příklad poustevníka, který je zbožný a střídavý, nicméně nevykonává žádný šlechetný skutek pro jiné lidi, tudíž pro společnost není užitečný, ani škodlivý – neznamena nic.[8]

Voltaire píše v *Candide*: „Pracujme a nechme mudrování,“ řekl Martin. „To je jediný prostředek, jak učinit život trochu snesitelný.“[9] Podstatné je i tvrzení, že „člověk se narodil proto, aby buď žil

v křečovitém neklidu, nebo v ospalé nudě.“[\[10\]](#) Na to lze navázat známým Millovým citátem, který nám říká, že „je lepší být nespokojeným člověkem než spokojeným prasetem; lepší být nespokojeným Sókratem než spokojeným hlupákem.“^[11] Jak Voltaire, tak Mill zpochybňují hodnotu toho být schopen plnohodnotně prožít život, když rezignujeme na schopnost poznání a spekulace. Nakonec se v románu ukáže, že jak Martinův charakteristický pesimismus, tak Panglossův slepý optimismus jsou stejně prázdné. Neexistuje žádný správný způsob života a ani peníze, štěstí, láska nebo volný čas nepřináší Candidovi štěstí. Voltaire tak uzavírá román tím, že Candide dosáhl svého konečného zdání o stavu štěstí pomocí obdělávání své zahrady.

Otázka náboženství

Bentham stejně jako Voltaire se ohrazoval proti všem druhům výmyslů a předsudků. Bentham dokonce Voltairea přesahoval v mnoha prohlášeních ve prospěch, nebo dokonce ještě lépe v obraně, Židů jako utlačované menšiny, která je obětí všeobecných předsudků.[\[12\]](#)

Obecně platí, že náboženská nesnášenlivost je zdrojem mnoha zel, a proto, pokud je to alespoň trochu možné, je lepší se jí vyhnout. Později má totiž za důsledek útlak a utrpení. Nejen z utilitárního pohledu mohou náboženské spory poškodit bezpečnost státu. Na rozdíl od Hobbesova řešení této otázky v podobě jednoho státního náboženství, obhajoval Bentham náboženskou toleranci a poukazoval na pěstování dobročinnosti jako prostředku, kterými by všechny tyto spory mohly být omezeny. Podle Benthama je dobročinnost lék na náboženskou nesnášenlivost, která rozděluje národy. „Existují některé principy antipatie, které jsou občas protkány politickými konstitucemi států, které je obtížné vymýtit. Taková jsou náboženská nepřátelství, která povzbuzují své stoupence, aby se nenáviděli a pronásledovali navzájem. Učinit je benevolentními je nutné pro zmírnění strachu a útluaku... Zničení těchto předsudků povede k jedné z největších služeb, která může přinést dobrou morálku.“[\[13\]](#)

Na tomto základě je možné poukázat na vlivy ve Voltaireově díle, které silně působily na Benthama. Voltaire byl velkým prorokem moderního antiklerikálního antisemitismu a Benthamem je považován za člověka bez benevolence. „Když má někdo číst Voltairea, cítí autorovy sklony k upřednostňování Židů? Byl snad posedlý větší shovívavostí, pokud jde o ně v odhalování hanby, ve které jsou drženi?“ Dalo by se říci, že Bentham sám při zachovávaní shovívavosti neprojevoval sympatie k Židům, což mu na druhou stranu umožnilo ponechat si od věci odstup.[\[14\]](#)

Podle J. B. Buryho byl Voltaire deista, ale jeho Bůh představoval více než jen tvůrce a organizátora, ztělesňoval odměnitele i pomstu.[\[15\]](#) Přesto jeho víra nebyla příliš silná jako u jiných osvícenců, protože zatímco jiní věřili v nesmrtnost duše, nebe a peklo, Voltaire věřil v tresty a odměny tohoto života. Věřil ale i na svobodnou vůli: „Soud na něho [na Candide] snesl dotaz, zda by se mu více líbilo běžet šestatřicetkrát uličkou celého pluku, nebo dostat najednou dvanáct olovených do hlavy. Chtěl [Candide] poznamenat, že člověk má svobodnou vůli a že tedy nechce ani jedno, ani druhé.“[\[16\]](#) Bůh je podle Voltairea všemohoucí, ale člověk má svobodnou vůli. Ve světě je zlo, protože Bůh dal člověku svobodnou vůli a on si zvolil zlo - člověk má vždy možnost volby.

Současně s existencí nejlepšího z možných světů[\[17\]](#) se objevuje u Voltairea myšlenka o rovnosti lidí, která nemůže nastat, dokud bude existovat bída. Právě chudoba podřizuje člověka jinému člověku, skutečným neštěstím tudíž není nerovnost, ale závislost jednoho člověka na druhém. Podle Voltairea to byl právě rozum, který učinil otroka téměř ze všech lidí.[\[18\]](#) Voltaire však takovýto stav rovnosti považuje za nerealistický, jelikož rozum přispívá k udržování nerovnosti, ale rozumného ekonomického postavení.

John Stuart Mill vyložil svůj program o svobodné diskusi, která měla konfrontovat křesťanskou víru.[\[19\]](#) Mill se tak snažil obhajovat svobodu slova. Proto v díle *O svobodě* uvedl: „Nikdy jsem nic nepsal v žádném nepřátelském duchu vůči křesťanství.“[\[20\]](#) Nepřátelský duch zaměřený proti

křesťanství je patrný z celého spisu *O svobodě*. Mill zde napsal, že křesťanská nauka byla v rozporu s rozumem, což bylo důsledkem toho, že náboženství bylo otázkou víry. Argumentoval tím, že „lidé útočící na platné názory... by mohli mít příležitost zničit racionální základ nauky, aniž by odhalili svoji nenávisť a své přímé popření nauky.“^[21] Mill to nazval „pouhým donašečstvím“ (*a mere fetch*).^[22] Podle Milla, kdyby veškeré lidstvo zastávalo jeden názor a pouze jediný člověk by jej nezastával, lidstvo by nemělo větší právo zakázat mu mlčet, stejně jako jednotlivec by neměl právo zakázat mlčet celému lidstvu – za předpokladu, že by k tomu měl potřebnou pravomoc. Pokud by se potlačila svoboda slova, jednalo by se o krádež spáchané na těch, kteří se od tohoto názoru odchyľují ještě více než na jeho zastáních. Je-li tvrzení pravdivé, okrádají se o příležitost vyměnit omyl za pravdu, a pokud je nepravdivý, přicházejí o hlubší porozumění a o pojetí pravdy, které plyne ze sporu pravdy se lží. Nikdy si nemůžeme být jistí, že názor, který chceme potlačit, je nesprávný.^[23]

Jsou věci, které někteří lidé říkají a dělají, a které jsou pro většinu ostatních lidí opovrženímhodné. Ve svobodné spíše než autoritářské společnosti existuje zásadní rozdíl, který je nejlépe výmluvně vyjádřen Voltairem, který prohlásil, „nesouhlasím s tím, co říkáte, ale budu do smrti bránit vaše právo to říkat.“ A podobně John Stuart Mill obhajoval ve své knize *O svobodě* rozdíl mezi kontroverzními názory, které vyvolávají intelektuálové, a emocionální nespokojeností mnoha lidí, kteří chtějí někoho poškodit či jinak ublížit. Tak či tak se jedná o důsledky svobodné vůle.

Charles-Louis de Montesquieu a konstrukce utilitarismu

Když se řekne Montesquieu, bezpochyby se většině lidí vybaví nauka o dělbě moci zákonodárné, moci výkonné a moci soudní. Jistě, toto je bezesporu Montesquieovo největší přispění k právní, politické i filosofické teorii, tento člověk také ale významně ovlivnil utilitarismus, zejména Jeremy Benthama.

Montesquieu se zpočátku nezabýval tím, jaké postihy by bylo vhodné udělit za konkrétní činy, zaměřil se na různé druhy zločinů, které rozdělil na čtyři druhy. V první řadě to byly zločiny proti náboženství, poté zločiny proti zvyklostem, dále pak zločiny proti klidu a nakonec zločiny proti bezpečnosti občanů.^[24] Nás nyní budou zajímat zločiny proti náboženství, protože právě tento bod nejvíce zaujal Benthama. Důvodem, proč byly zločiny proti náboženství tak aktuální, bylo to, že víra, potažmo církev byly po celá staletí součástí každodenního života. Provázanost s obyčejným životem byla převeliká, a tak není divu, že jak Montesquieu, tak Bentham chtěli upozornit na to, že pro kvalitnější bytí je třeba modifikace systému, v tomto případě stavu církve.

Za zločiny proti náboženství byla považována svatokrádež, čarodějnictví atd. Montesquieu věděl, že tradiční tresty v mnoha společnostech, a to zejména ve Francii, byly mírnými slovy řečeno, přehnané. Právo útrpné, které zažilo svůj rozmach ve středověku, bylo právně vymezeným schématem během výslechů a vyšetřování. Právní instituce katolické církve zavedla pro vypořádání se s herezí svatou inkvizici. V tomto směru se jednalo i o samotné vyšetřování v otázkách mravů a víry, které příslušná církevní autorita vykonávala.

Montesquieu se proti těmto trestům snažil vymezit, a tak jednoduše odmítl většinu z těchto tak zvaných trestných činů, jelikož porušovaly svobodu jednotlivce.^[25] Podle všeho byl Montesquieuův pohled na náboženství spíše negativní a v řadě svých děl ho kritizuje. Nejpalčivěji je tato kritika zřetelná v *Perských listech*, ve kterých napsal několik sžíravých poznámek o katolické církvi s jasným záměrem podrýt její autoritu.^[26] Takovým příkladem je rozvláčná úvodní část textu s objasňujícím obsahem. Předmětem tohoto úvodního příběhu je Satí, hindský zvyk, podle něhož nedávno ovdovělá žena bude upálena na pohřební hranici spolu se svým manželem.^[27] Tento list lze číst různými způsoby, pro některé autory je účelem příběhu pouze ilustrace s jistou dávkou ironie v úvodní diskusi v tom smyslu, že definice nebeského blaha často spíše odrazuje, než aby přilákala věřící. Jiní, a těch je většina^[28], si přejí, aby byl účel listu hlubší.

V Listě 46 navrhuje velmi progresivní myšlenku, aby náboženství působilo ve jménu člověka a respektování lidí k sobě navzájem.[29] V Listě 75 zase zpochybňuje náboženské spory a věčné spory mezi věřícími a nevěřícími.[30] Prostřednictvím takovýchto názorů, jakož i prostřednictvím nepřímých odkazů na církve a náboženství vykresluje Montesquieu negativní obraz církve.

Je třeba dodat, že přes extrémní anti-katolické názory přidává Montesquieu několik doporučení s ohledem na to, jak by měla být náboženství upravena, aby se změnila k lepšímu, zejména pokud jde o toleranci jednoho náboženství k druhému. Na první pohled je z jeho děl totiž jasné, že jeho záměrem nebylo kritizovat veškerou víru, ale vyličít absurditu jednoho konkrétního náboženství. Právě v *Perských listech* poukazuje na morální a sociální potřeby, se kterými je náboženství spjato. Takovou potřebu zdůrazňuje v Listě 85, kde je uvedeno, že všechna náboženství obsahují předsevzetí, která jsou společensky užitečná, a je dobře, že jsou horlivě dodržována.[31] Montesquieu zastával názor, že náboženství může být použito jako sociální konstrukt k udržení klidu a pořádku. Je patrné, že tyto názory spojují spis *O duchu zákonů* s *Perskými listy* prostřednictvím těchto utilitárních ideálů.

Nicméně jeho názory se o třicet let později změnil v pojednání *O duchu zákonů*, kde věnuje několik kapitol tomu, jak náboženství úzce souvisí s politikou. Prezentoval zde velmi utilitární mínění, že náboženství může být užitečným prostředkem pro prosazování moci a stability státu. Oddělení církve od státu je něco, co by mělo existovat v přísné formě a co je třeba přijmout, aby se zajistilo přežití státu. Sentiment, vyjádřený v *Perských listech* je s největší pravděpodobností jeho vlastním osobním anti-katolickým názorem, zatímco názory vyjádřené v *O duchu zákonů* jednoduše představují utilitární hledisko. „Budu tedy zkoumat různá světová náboženství pouze vzhledem k dobru, které z nich člověk získává v občanském stavu; ať již mluvím o náboženství, které má své kořeny v nebi, či o těch náboženstvích, která mají svůj původ na zemi.“[32] Právě z tohoto tvrzení, kterým Montesquieu začíná oddíl o náboženství, vyplývá z *O duchu zákonů*, že oddělil případné své osobní názory od psaného textu. Podle významného francouzského historika Alberta Sorela toto vlákno utilitarismu kupodivu spojuje všechny jeho práce od náboženství po jeho poslední spisy.[33] Můžeme si povšimnout, že se v *Perských listech* nikdy takovéto varování neobjevuje.

V *O duchu zákonů* Montesquieu zastává názor, že lidské zákony by měly obsahovat příkazy a ne jen doporučení, protože vznikají, aby promlouvaly k lidskému duchu. Na druhou stranu náboženství má udělovat mnohá doporučení a málo příkazů, poněvadž promlouvá k srdci. Pokud přináší náboženství pravidla pro to, co je dokonalé a ne jen pro to, co je řádné, mělo by se jednat o pouhá doporučení nikoli o zákony, protože dokonalost se netýká celku lidí ani celku věcí. Nicméně jak lidské zákony, tak náboženství mají vést především k tomu, aby z lidí tvořily dobré občany. To znamená, že pokud se jeden od tohoto cíle odchýlí, druhý k němu musí o to více směřovat; čím méně usměrňují náboženské zákony, o to více musí usměrňovat zákony lidské. Montesquieu upozorňuje na náboženská dogmata, která mohou vést i k velmi špatným důsledkům, pokud nejsou provázána s principy společnosti. Připouští ovšem, že i ta nejfalešnější dogmata mohou mít obdivuhodné důsledky, pokud dojde k tomu, že se vztahují k zásadám společnosti.[34]

I když obě díla pocházejí z různých časových období a jsou psány jiným stylem, obě sdílejí společný základ utilitárního náboženství. Stěžejní myšlenka ohledně náboženství obou spisů je jasná: bez vyznání, vlády a obyvatelstva, lidská existence není možná. *Perské listy* pokládají otázku, co by mohlo být lepší než katolicismus, podle Montesquieua stačí pouze vylepšené křesťanství. Ve spise *O duchu zákonů* čteme, že zlepšené křesťanství by pomohlo zároveň také vládě udržet ji stabilní a pod kontrolou, aby dělala z lidí dobré občany.[35]

Reforma trestního práva

Dědictvím osvícenství ohledně reformy trestního práva bylo naléhání na lidstvo, aby se od krutosti despotismu, přiklonilo ke svobodě. V první řadě to byly právě spisy Voltairea, které poskytly

důležitou předlohu. Jeho úsilí v Calas, Sirven a La Barre svědčí o jeho humanismu. Ve srovnání s jeho *Commentaire sur le livre des délits et des peines* s pojednáními od Beccarii, které komentuje, se ve Voltairově díle objevuje mnohem méně teorie, za to více pocitů rozhořčenosti nad nespravedlností, nelidským a zhoubným charakterem právních systémů většiny evropských států, zejména ve Francii.[36]

Znepokojení nad svobodou je zřetelnější ve spisech Cesare Beccarii a Montesquiea, zastávajících svobodu jednotlivých občanů v tom smyslu, že reforma trestního práva měla být úzce spjata se svobodou. Otázkou ale zůstávalo, jak by bylo možné na základě teorie svobody vytvořit nějakou teorii trestu. Tedy s výjimkou členů společnosti, kteří byli chráněni před různými trestnými činy a systémem trestního řízení. Teorie svobody nejenže podporovala tyto důležité aspekty trestního práva, ale také pronikla do samotné myšlenky trestu. Tento trest by jinak mohl být definován jako trest odnětím svobody.[37]

Montesquieu ustavil program pro reformu trestního práva v době osvícenství, a v souladu s předchozí kapitolou (viz kap. 3) by mělo být jasné, že šel mnohem dál než tehdejší opozice vůči přísným trestům, které byly založené spíše na náboženském nadšení než na skutečném potrestání jednotlivce.[38] Vyzval proto k pečlivému vymezení trestných činů založených na ideji individuální svobody jako bezpečnosti. Hledal poměr trestů s ohledem na závažnost činu ohrožující bezpečnost, pokusil se spojit trest s povahou samotného trestného činu (jako druh odplaty). Poukázal na souvislost mezi zvyky, morálkou a formou vlády na jedné straně a zločinem a trestem na straně druhé. Toto vymezení mělo za cíl podpořit diferencovanější přístup ke kriminalitě, u které kladl větší důraz na prevenci než na striktní trest. Montesquieuův význam byl zaznamenáván v diskusích o trestním právu v celé druhé polovině osmnáctého století, v roce 1764, šestnáct let po vydání *O duchu zákonů* byl zveřejněn slavný spis *Dei delitti e delle pene* (*O zločinech a trestech*) od Cesare Beccarii.[39]

Bentham byl ovlivněn jak Montesquiem, tak Beccariem zejména v oblasti trestů a práva. Vlastně to byl Beccaria, kdo jako první učinil první pokus uplatnit princip užitku do reformy trestního práva. Uvedl, že mnoho z tehdejších zákonů bylo jen pouhým nástrojem vášní některých náhodných a současných nouzí.[40] Beccaria zdůrazňoval, že místo toho, aby zákony byly vytvářeny na základě vášní, je důležité utvářet zákony pro největší štěstí pro co největší počet. Pro to, aby byl tento cíl zajištěn, měl by zákony tohoto druhu vytvářet vzdělaný a osvěcený člověk. Výsledkem by byly zákony prospěšné pro celou společnost a ne jen pro prospěch jednotlivců.[41] Bentham, který byl přitahován k takovýmto přístupům, v návaznosti na četbu Helvétia, začal tyto myšlenky rozvíjet.[42] Je důležité zmínit, že Bentham jako jediný učinil nějaký významný pokrok s odkazem na Montesquieuovy a Beccariovy myšlenky ve filosofické oblasti. Montesquieu a Beccaria požadovali tresty v poměru k trestné činnosti, Benthamova analýza se zakládala na velmi složitých propočtech utilitarismu se začleněním myšlenky svobody do této etické teorie. Svoboda, podle Benthama, spočívala na kalkulaci důsledků s minimálním zásahem státní moci a tím i bolesti, což bylo nezbytné pro potlačení některých jednání, které by byly považovány za zločinné. Kdyby někdo podle takového jednání konal, mohlo by to mít neblahé účinky na bezpečnost ostatních a žádný jiný způsob než udělený trest by jim v tom nemohl zabránit.

Vliv Beccarii a Montesquiea přivedl Benthama na myšlenku týkající se nevyhnutelnosti trestu, a tak s využitím poměru a analogie navrhl klasifikaci trestů. Bentham, s ohledem na tolik diskutovaný poměr mezi trestnými činy a tresty, poznamenal: „Zavést poměr mezi trestnými činy a tresty bylo již navrženo Montesquiem, Beccariem a mnoha dalšími. Mravní zásady jsou bez pochyby dobré principy, ale zatímco se tyto zásady omezují pouze na obecný výraz, musí se přiznat, že jsou spíše věštecké než naučné.“[43]

Myšlenka odstupňování trestů se stala nejdůležitějším pokusem o získání svobody prostřednictvím

státní moci. Stupnice trestů znamenala, že každý člověk má právo na bezpečnost, pokud by toto právo bylo porušeno, trest by byl odstupňován podle výše přestupku. Nižší trest by se ukládal pachatelům, kteří se dopustili drobného deliktu, jako je krádež. Cílem tohoto trestu by bylo odradit další potenciální pachatele od podobného trestného činu. Jakýkoli vyšší přestupek by znamenal zbavení svobody.^[44] U Montesquiea a zejména Benthama byla tato doktrína jednoznačně utilitární. Oba tuto myšlenku svobody umístili do centra svého utilitárního pojetí trestu, kdy pracují s dvěma způsoby trestů. Tím prvním je trest preventivní v podobě hrozící sankce, kdy si lidé uvědomují protiprávní jednání, a proto jej nechtějí spáchat. Druhým je trest retributivní, který je vázán na čin.

Voltaire věnoval pozornost svobodné vůli, protože poskytuje možnost volby, nebývá ovšem bez následků, protože přináší dobré ale i zlé úmysly, pletichaření ale i tragédii, slast ale i bolest. Zejména poslední dva pocity jsou stěžejním bodem utilitarismu. Voltaire na ně upozorňuje v jednom svém románu, utilitaristé na ně odkazují ve všech svých hlavních pracích. Základním předpokladem v chování člověka (v případě utilitarismu jakékoli cítící bytosti) je teze, že všichni mají jednat podle toho, aby byli užiteční. V tom se Voltaireovy myšlenky zcela shodují s myšlenkami utilitaristů. Voltaire jako osvícenský myslitel však naléhavě spatřuje potřebu ve schopnosti poznání a spekulace, u klasických utilitaristů tato potřeba není rozhodně tolik výrazná.

V čem se ale myšlenky Voltaira a zakladatele utilitarismu Jeremy Benthama zcela protínají, je společný názor na boj proti předsudkům a potřebě vyhnout se nesnášenlivosti. Bentham byl bezesporu ovlivněn Voltaireovým přístupem k rozumu a náboženství. Na rozdíl od Voltaira však Bentham dokázal zachovat nestrannost a nezaujatost svých postojů, čímž získal větší objektivitu a odstup.

Montesquieu ovlivnil utilitarismus druhem zločinu, který nazval zločinem proti náboženství. Jednalo se především o skutečnost, že jak Montesquieu, tak utilitaristé se zaobírali rolí jednotlivce, což je stěžejní počin demokratických principů.

Montesquieu bezesporu patří k největším kritikům církve, tento fakt je nejvíce patrný v *Perských listech*. Nicméně utilitární pojetí náboženství je zřejmý až v díle *O duchu zákonů*, kde ho prezentuje jako užitečný nástroj pro udržení stability státu. Jeho pohled na křesťanství je podobný s Benthamovým, a to v tom, že je třeba silné a stabilní vlády pro to, aby z lidí dělala dobré občany.

Bentham své názory formoval nejen na základě duchovních a filosofických hodnot, velkou měrou jej ovlivnil stav právních věcí. A proto byl Montesquieu silnou předlohou utilitarismu, jeho právní řád a reforma trestního práva úzce souvisela s pojetím svobody. Montesquieu a Beccaria inklinovali ke kritickému analyzování trestů, čímž ovlivnili Benthama v myšlence o nevyhnutelnosti trestu s využitím stupnice trestů. A byla to právě tato reforma, která přivedla Benthama na myšlenku o kalkulu důsledků, která je však na utilitarismu nejvíce kritizována a to i ze strany jiných utilitaristů.

Jak Montesquieu, tak Voltaire vstoupili díky svým pokrokovým a převratným názorům do historie, oba měli velký vliv na mnoho teorií a pozdější myslitele. Je škoda, že v dnešní době se jim už nevěnuje přílišná pozornost a to i přes to, že dílo *O duchu zákonů* je stále aktuální a dílo *Candide* je nesmrtelný počin, který snad až navěky ponese naléhavý ohlas jako před dvě stě padesáti lety.

Literatura

BECCARIA, C.: *On Crimes and Punishments*. London: Transaction Publishers 2009.

BENTHAM, J. - BURNS, J. H. - HART, H. L. A.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press 1996.

BENTHAM, J.: *An Introduction to the principles of Morals and Legislation*. New York a London: Dover Publications, INC 2007.

BETTS, Ch.: *Constructing Utilitarianism: Montesquieu on sutee in the Lettres Persanes*. French

Studies, Vol. 51 Issue 1, Jan. 1997, s. 19-29.

BORALEVI, L. C.: *Bentham and the Oppressed*. New York: Walter de Gruyter 1984.

BOWRING, J.: *The works of Jeremy Bentham*. Vol III, part I. Edinburgh: William Tait, 1838-1843). 11 vols. Vol. 3. 28. 3. 2017. Dostupné na:

<http://oll.libertyfund.org/titles/bentham-the-works-of-jeremy-bentham-vol-3>

BURY, J. B.: *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth*. New York: Cosimo Classics 2008.

CRIMMINS, J.: *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*. London: Continuum 2011.

GOLDIE, M. – WOKLER, R.: *The Cambridge History of Eighteenth – Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

HAMBURGER, J.: *John Stuart Mill on Liberty and Control*. New Jersey: Princeton University Press 1999.

KESSLER, S.: *Religion and Liberalism in Montesquieu's Persian Letters*. Polity 1983, 15, 380-396.

MILL, J. S.: *On Liberty*. London: John W. Parker and son, West Strand 1859.

MILL, J. S.: *Utilitarianism. Chapter 2: What Utilitarianism is*. [online]. 1863, [cit. 8. 11. 2016].

Dostupné z: <https://www.utilitarianism.com/mill2.htm>

MONTESQUIEU, Ch. – L.: *O duchu zákonů I*. Praha: Oikoymenth 2010.

MONTESQUIEU, Ch. – L.: *O duchu zákonů II*. Praha: Oikoymenth 2010.

MONTESQUIEU, Ch. – L.: *Perské listy*. Praha: Odeon 1989.

ROSEN, F.: *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London: Taylor & Francis 2005.

SOREL, A.: *Montesquieu*. New York: Kennikat Press 1969.

VOLTAIRE.: *Candide*. Praha: Nakladatelství XYZ 2007.

VOLTAIRE.: *Commentaire sur le livre des délits et des peines. Par un Avocat de Province*. [online]. 1766, [cit. 9. 11. 2016]. Dostupné z:

http://athena.unige.ch/athena/voltaire/voltaire_commentaire_delits_peines.html

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paříž: Présentation par Gerhardt Stenger, Éditions Flammarion 2010.

P o z n á m k y

[1] BURY, J. B.: *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth*. New York: Cosimo Classics 2008, s. 86.

[2] CRIMMINS, J.: *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*. London: Continuum 2011, s. 1-2.

[3] VOLTAIRE.: *Candide*. Praha: Nakladatelství XYZ 2007.

[4] Tamtéž, s. 85.

[5] BENTHAM, J.: *An Introduction to the principles of Morals and Legislation*. New York a London: Dover Publications, INC 2007.

[6] VOLTAIRE.: *Candide*, c. d., s. 31.

[7] Tamtéž, s. 204.

[8] VOLTAIRE.: *Dictionnaire philosophique*. Paříž: Présentation par Gerhardt Stenger, Éditions Flammarion 2010, s. 516-517.

[9] VOLTAIRE.: *Candide*, c. d., s. 203.

[10] Tamtéž, s. 199.

[11] MILL, J. S.: *Utilitarianism. Chapter 2: What Utilitarianism is*. [online]. 1863, [cit. 8. 11. 2016]. Dostupné z: <https://www.utilitarianism.com/mill2.htm>

[12] BORALEVI, L. C.: *Bentham and the Oppressed*. New York: Walter de Gruyter 1984, s. 86-87.

[13] BENTHAM, J.: *Jeremy v Bentham and the Oppressed*, c. d., s. 87-88 podle BORALEVI, L. C.

[14] Tamtéž, c. d., s. 88.

[15] BURY, J. B.: *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth*. c. d., s. 86.

[16] VOLTAIRE.: *Candide*, c. d., s. 13.

[17] Myšlenka nejlepšího z možných světů patří mezi základy filosofické vědy, i když tato idea

ospravedlnění toho, co Bůh udělal, patří Leibnizovi, svoji proslulost získala až o pět let později ve Voltairově románu *Candide*.

[18] VOLTAIRE.: *Dictionnaire philosophique*, c. d., s. 263-266.

[19] O několik let dříve přijímal Jeremy Bentham stejnou strategii.

[20] Mill to Alexander Bain, 14. listopadu 1859. HAMBURGER, J.: *John Stuart Mill on Liberty and Control*. New Jersey: Princeton University Press 1999, s. 104.

[21] Tamtéž, c. d., s. 104-105.

[22] Mill použil termín „donašečství“ ve stejném smyslu, ale v kontextu politické konverzace v dopise Thomas Hareovi 4. února 1860. Viz: Tamtéž, c. d., s. 105.

[23] MILL, J. S. *On Liberty*. London: John W. Parker and son, West Strand 1859, s. 31.

[24] GOLDIE, M. – WOKLER, R.: *The Cambridge History of Eighteenth – Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 549.

[25] MONTESQUIEU, Ch. – L.: *O duchu zákonů I*. Praha: Oikoymenh 2010, s. 216-217.

[26] KESSLER, S.: *Religion and Liberalism in Montesquieu´s Persian Letters*. Polity 1983, 15, 380-396.

[27] BETTS, Ch.: *Constructing Utilitarianism: Montesquieu on sutee in the Lettres Persanes*. French Studies, Vol. 51 Issue 1, Jan. 1997, s. 19-29.

[28] Tamtéž, c. d., s. 19-29.

[29] MONTESQUIEU, Ch. – L.: *Perské listy*. Praha: Odeon 1989, s. 125-128.

[30] Tamtéž, c. d., s. 219-221.

[31] MONTESQUIEU, Ch. – L.: *Perské listy*, c. d., s. 243-246.

[32] MONTESQUIEU, Ch. – L. *O duchu zákonů II*. Praha: Oikoymenh 2010, s. 145.

[33] SOREL, A.: *Montesquieu*. New York: Kennikat Press 1969, s. 14.

[34] MONTESQUIEU, Ch. – L.: *O duchu zákonů II*, c. d., s. 151-160.

[35] MONTESQUIEU, Ch. – L.: *O duchu zákonů II*, c. d., s. 145-167.

[36] VOLTAIRE.: *Commentaire sur le livre des délits et des peines. Par un Avocat de Province*. [online]. 1766, [cit. 9. 11. 2016]. Dostupné z:

http://athena.unige.ch/athena/voltaire/voltaire_commentaire_delits_peines.html

[37] ROSEN, F.: *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London: Taylor & Francis, 2005, s. 162.

[38] GOLDIE, M. – WOKLER, R.: *The Cambridge History of Eighteenth – Century Political Thought*, c. d., s. 550.

[39] Tamtéž, s. 551-552.

[40] BECCARIA, C.: *On Crimes and Punishments*. London: Transaction Publishers 2009, s. 8.

[41] Beccaria, C.: *On Crimes and Punishments*, c. d., s. 9-11.

[42] BENTHAM, J. – BURNS, J. H. – HART, H. L. A.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press 1996, s. 99.

[43] BOWRING, J.: *The works of Jeremy Bentham*. Vol III, part I. Edinburgh: William Tait, 1838-1843). 11 vols. Vol. 3. 28. 3. 2017. Dostupné na:

<http://oll.libertyfund.org/titles/bentham-the-works-of-jeremy-bentham-vol-3>, s. 399.

[44] ROSEN, F.: *Classical utilitarianism from Hume to Mill*, c. d., s. 162.

Mgr. et Mgr. Markéta Minářová

Ústav filosofie a religionistiky

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

Marketaminarova1@gmail.com

„Death of a Photographer“ in Context of Prodsage

The paper discusses the issue of authorship and photography in context of user generated content. At first, it demonstrates this principle via Roland Barthes' methodical shift from structuralistic studium towards poststructuralistic punctum, i.e. shift towards a viewer, who defines a key meaning of a photography. The principle of empowering role of a viewer related to web 2.0 goes one step further, as Axel Bruns suggests, that a viewer himself (user) becomes a producer of a content as well (produser). The author focuses here on this shift from poststructuralistic viewer towards produser in relation to photography.

Keywords: Barthes, Bruns, poststructuralism, photography, produsage, user generated content, authorship

V tomto textu zaměříme naši pozornost na autorství a fotografii v kontextu uživatelsky generovaného obsahu. K nastínění dané problematiky nejprve využijeme charakteristiku poststrukturalistického diváka Rolanda Barthesa, následně pak charakteristiku produživatele Axela Brunse. Upozorníme, jaké fenomény se do fotografie vlivem přechodu od poststrukturalistického diváka k produživateli vlastně promítají a proč můžeme v této souvislosti hovořit o „smrti fotografa“ v kontextu produžívání.

Roland Barthes a jeho poststrukturalistický přístup k fotografii

Ve svém díle *Světlá komora* uvádí Roland Barthes dva zásadní termíny, pomocí nichž analyzuje fotografii, a to prvek studium a punctum.^[1] Tyto dva prvky obsažené ve fotografii nabývají v souvislosti s intelektuálním vývojem Rolanda Barthesa rozličného významu. V rámci strukturalistického přístupu totiž Barthes ve fotografii zdůrazňuje prvek studium, který je spíše předmětem kulturního zájmu, tj. určité sumy hodnot, kterým se vyznačuje společnost a k nimž se tato zároveň hlásí. Prvek studium není nijak uhrančivý, ani diváka z hlediska významu nijak nezasahuje. Barthes následně přehodnocuje své poznatky a přiklání se k poststrukturalistickému přístupu, v němž je role výkladu fotografie nikoli předmětem či oblastí kulturního zájmu, ale čistě subjektivní kategorií diváka (spectator), prostřednictvím které je tento doslova zraňován, jeho pozornost je přitáhnuta subjektivním detailem, který následně ovlivňuje jeho interpretaci dané fotografie. Zatímco prvek studium představuje spíše všeobecný zájem kulturní povahy, který je na fotografii vyhledáván, prvek punctum představuje zájem vyostřený, akutní a uhrančivý, neboť je součástí fotografie v podobě vyhocených a smyslově vnímatelných bodů (či bodnutí), které poutají divákovu (subjektivní) pozornost. Divák je tak působností těchto bodů zasažen (zraňován). „*Punctum* nějakého snímku, toť ona náhoda, která *mne* v něm *zasahuje* (zasazuje mi rány, probodává mne).“^[2] Poststrukturalistický příklon k punctum z hlediska interpretace fotografie v sobě dle Barthesa odráží jednak kreativní činnost diváka a jednak oslabení role autora (operátora), který tak dílu netiskne konečný význam, ale pouze k němu zadává podnět, aby bylo následně divákem interpretováno. Autor tak ztrácí nejen svoji autoritativní roli z hlediska tvůrce prezentujícího definitivní obsah, ale zároveň tím sílí i divák, který tento obsah skrze svoji následnou interpretaci dotváří.

Barthes při snaze odlišit pole kulturního zájmu od detailu či nečekaného proniknutí následně formuluje i nové punctum nikoli v podobě subjektivního detailu, který by souvisel s formou či intenzitou, ale v podobě noematu „toto bylo“, které dle Barthesa představuje jistotu v analogové fotografii, že to, co bylo dříve vyfotografováno, muselo zcela nepochybně existovat fyzicky v reálném

světě. „Toto bylo“ je tak referentem každé (analogové) fotografie. Jinými slovy, dle Barthes neexistuje žádná fotografie, na niž by nebylo možné časové noema vztáhnout – tato hodnota ji přímo definuje.[3]

Fotografie je pak nejlépe definovatelná z konkrétní podoby sebe sama, z podoby vlastní nahodilosti a jedinečnosti (mathesis singularis), než z podoby obecně platné charakteristiky (mathesis universalis), která by tuto jedinečnost fotografie opomíjela či pouze všeobecně zahrnovala. Dle poststrukturalistického Barthes je tak není možné uchopit z čistě sémioticky vědeckého pohledu, ale spíše z pohledu, který leží za samotnými hranicemi sémiotiky, neboť fotografii dopředu nelze nikdy definovat ve vztahu k její netušené konkrétnosti.[4] Zároveň nemůžeme předem definovat punctum jakožto objektivně platnou kategorii, kterou by bylo možné podrobit čistě vědeckému, tj. v tomto případě sémiotickému přístupu. „Obrazy nejsou texty, ale právě proto jsou schopny vzdorovat degeneraci, redukci složitého na jednoduché. Obrazy se například vzpírají velmi účinné sémiotické analýze.“[5] Proto nemůžeme nalézt fotografickou podstatu, neboť tato nemůže být objektivně vzato nikdy svázána s tím, co jest pouze pro mě (punctum). „Proto také Barthes neříká, že hledá podstatu fotografie, nýbrž jejího génia (...).“[6] Punctum tak leží za hranicemi sémiotické analýzy, neboť se samo ocitá za hranicí kódů. Barthes se tak v rámci poststrukturalistického přístupu odklání od původní oblasti kulturního (kódovaného) zájmu v podobě prvku studium a sám odvrhuje vědecký přístup k analýze fotografie, která je ve své jedinečnosti vrcholně subjektivní substancí v rukou aktivního poststrukturalistického diváka.

Punctum vystupuje ve dvojí roli, v roli zraňujícího subjektivního detailu a v roli noematu „toto bylo“, tj. jistoty v podobě fyzické existence zobrazovaného obsahu konkrétní fotografie. V žádném případě tak nemůžeme tvrdit, že by punctum mohlo být objektivní, ale pouze z jeho noematu „toto bylo“ můžeme vyvodit objektivně danou nutnost provázanosti fyzicky existujícího objektu analogové fotografie se svým referentem. Koneckonců je to přímo i název objektiv, díky kterému se obsah prezentovaných fotografií považuje právě za objektivní.[7] Dle Barthes je fotografie striktně svázána se svým referentem a právě tato svázanost je garancí pro fyzicky existující obsah toho, co analogová fotografie zobrazuje. Obsah zobrazovaného (detailu) je však následně a vrcholně subjektivně interpretován. S příchodem digitální revoluce, kdy se v souvislosti s Negroponteho terminologií mění atomy v bity[8], resp. filmové zrno na digitální pixely, však dochází ke ztrátě noematické vazby fotografie – referent, neboť digitální fotografie umožňuje nově vystavět obraz bez nutnosti fyzické existence toho, co zobrazuje. U fotografie na pozadí digitálního universa tak odpadá noema „toto bylo“ v podobě referentu a spolu s ním i jistota nutnosti fyzické existence vyfotografovaného.[9]

Zůstává tak „pouze“ poststrukturalistické punctum v podobě subjektivního detailu, prostřednictvím kterého recipient (divák) následně interpretuje obsah fotografie. Dříve přísně hierarchický vztah autor (fotograf) – divák, ve kterém vystupuje divák pasivně z hlediska fyzické tvorby obsahu díla, avšak aktivně z hlediska jeho interpretace, se tak mění ve vztah směřující k větší symetričnosti, ve kterém divák na pozadí webu 2.0 interpretuje předkládaný obsah a zároveň má možnost jej i fyzicky (digitálně) dotvářet. Tento princip charakteristický pro kulturu sdílení, pomocí které se setkáváme s dynamickým prostředím nikdy neukončeného a zespodu generovaného uživatelského obsahu, tak posouvá princip naznačený Rolandem Barthesem ještě o krok dál, tj. nikoli o pouhou interpretaci obsahu prezentovaného díla, ale i o přímou možnost diváka do tohoto díla zasáhnout z hlediska tvorby obsahu, který je posléze interpretován.

Jak uvidíme později, ze strany diváka tedy dochází nejen k interpretaci, ale i k samotné tvorbě obsahu. V případě fotografie je tomu tak nejen ve vztahu k obrazové podobě, ale i ke všem aditivním informacím, které v této souvislosti vznikají a následně mění i předchozí podobu vzniknuvšího. Smrt autora naznačená v rámci kultury ne-sdílení je tak paralelně vedena vedle smrti autorit na pozadí webu 2.0 složeného z uživatelsky generovaného obsahu, tj. obsahu generovaného zespodu, bez

přítomnosti autorit, které by mu vtiskávaly jeho definitivní fyzickou podobu, která by byla posléze pouze interpretována. Na pozadí webu 2.0 se tak nesetkáváme pouze s konkrétní zraňující nahodilostí afektivního detailu fotografie, která by byla definována výběrem vhodných prvků, respektive jejich zarámováním, ale přímo s fotografií, která z hlediska prezentovaného obsahu překračuje rám vlastního obrazu, ve kterém již není déle udržitelná. Rám je hranice, kterou je nutné překročit k tomu, abychom mohli být konfrontováni s otevřeností snímku. A to otevřeností jak z hlediska interpretace, kde fotografie leží až za samotnou hranicí sémiotiky (aby mohla zakusit svůj limitu), tak i z hlediska digitálního dotváření obsahu fotografického díla. Povaha otevřeného obsahu tak není zarámovaná (definitivní). Tak jako je fotografie v barthesovském pojetí připomínkou naší smrti (toto bylo), je její obsah prezentovaný v rámci kultury sdílení připomínkou smrti toho, kdo je jeho původním tvůrcem. Pokud se tedy v rámci tohoto textu bavíme o smrti fotografa v kontextu produčování, nemáme tím pochopitelně na mysli fyzickou smrt fotografa, ale spíše smrt jeho autorského statusu, který je definován předešlou kulturou ne-sdílení.

Limity Barthesova přístupu

Přestože je pro nás z hlediska sledované problematiky Barthesův „příklon k divákovi“ klíčový, narážíme u něj ve vztahu ke kultuře sdílení i na celou řadu limitů. „Barthes skoro výhradně analyzoval fotografie ve spojení s textem, popiskem, který považoval za nedílnou součást fotografického obrazu, lingvistické sdělení pro něj bylo samozřejmou součástí fotografie, ať šlo o reklamní sdělení, nebo novinářskou fotografii. Ve svém zaujetí důsledně nerozlišoval, zda analyzuje fotografii jako takovou, fotografii v časopisu nebo fotografii jako součást reklamního sdělení. Právě tyto skutečnosti můžeme z dnešního pohledu považovat za slabá místa jeho přístupu.“^[10] Zároveň je na tomto příkladu jakési samozřejmé provázanosti s lingvistikou vidět možnost smrti nejen literárního, ale právě i fotografického autora (i když, jak uvidíme později, v případě fotografa v kontextu kultury sdílení budeme hovořit spíše o jeho „smrti“, resp. o již výše naznačené smrti jeho statusu). Barthes totiž mluví o smrti literárního autora v souvislosti se vzrůstající rolí poststrukturalistického čtenáře. Je to totiž právě čtenář, v němž autorův text ožívá, neboť jej tento subjektivně interpretuje.^[11] Ve fotografii pak Roland Barthes v souvislosti s poststrukturalistickým přístupem prezentuje prvek punctum v podobě subjektivního detailu, který je rovněž předmětem divácké interpretace. Zde je tedy možné spatřit myšlenkovou paralelu spočívající v důrazu na interpretační (kreativní) roli Barthesova poststrukturalistického diváka (a čtenáře). Zároveň je zapotřebí zdůraznit, že Barthesovu koncepci smrti autora je nutné chápat spíše metaforicky než doslovně, zejména jako snahu o zdůraznění posilující role poststrukturalistického interpretátora (čtenáře či diváka). Ostatně, kdyby byl autor jakéhokoli díla v doslovném slova smyslu skutečně tak nedůležitý, jak bychom poté mohli vůbec odkázat i na samotné dílo Rolanda Barthesa v rámci tohoto textu?

Rovněž bylo již řečeno, že fotografie je věda jedinečného ve smyslu svého noematu „toto bylo“. Barthes se však vyhrazuje proti tomu, aby se tato věda jedinečného stala imaginárnem vědy v podobě analogie, která není vědecká, ale spíše mytologická (kódovaná). Barthesův popis fotografie jakožto sdělení bez kódu však ve vztahu ke kultuře sdílení naráží i na další omezení z hlediska uplatnění tohoto principu. „Když Barthes popisoval fotografii jako sdělení bez kódu, vyloučil tím možnost jakéhokoliv vstupu do obrazu po jeho samotném vzniku. V případě digitálního obrazu ale neexistuje žádný rozdíl mezi okamžikem vzniku obrazu a jeho následným pozměněním, naopak, jeho zobrazení (počátek jeho existence v realitě) je posledním krokem v neomezené řadě těchto zásahů (...).“^[12] Skutečnost, že se Roland Barthes nijak zvlášť nezajímal o fotografii poté, co byla zveřejněna, je tak pochopitelná, neboť v rámci kultury ne-sdílení se tato vyjma subjektivně intimní interpretace diváka po zveřejnění již nijak neměnila. Po zveřejnění se neměnil rovněž ani text či popis, který obrazovou podobu doprovázel, a snad proto je Roland Barthes rovněž chápal jako samozřejmou součást fotografie.

Pozice poststrukturalistického diváka definovaného recepčně estetickou interpretací je tak ve vztahu ke kultuře sdílení limitující. Roland Barthes opírá svůj výklad fotografie o noema „toto bylo“, které se tedy s fotografií digitální (datově komputerovanou) již nepojí, resp. odpadá. Barthesova interpretace je rovněž svázána s materiální podstatou mechanicko-chemického procesu analogové fotografie, který však již také není v digitálním světě aktuální. Barthes rovněž spojuje své poznatky s kulturou ne-sdílení, pro kterou je typický statický a ukončený obsah fotografie jakožto produktu, který slouží „jen“ k recepčně estetické subjektivní divácké interpretaci. U Barthes se tak poststrukturalistický divák ocitá v pozici aktivního „pasivního“ uživatele – aktivního z hlediska tvorby interpretace fotografie jakožto produktu, nicméně pasivního z hlediska přímých zásahů do obsahu fotografie. Můžeme tak vidět, že Barthes z hlediska poststrukturalistického přístupu k fotografii počítá s principem kreativity diváka z hlediska interpretace, ale nikoli z hlediska tvorby dodatečných zásahů respektive vstupů do fotografie po jejím zveřejnění. Právě takovýto princip „o krok dál“ vytržený ze svázanosti fotografie v kontextu kultury ne-sdílení je zapotřebí dále popsat, neboť jak uvidíme, je to právě nestabilní povaha mediálních výstupů na pozadí digitalizace, která dílům tiskne pouze dočasnou (momentální) podobu, která se na pozadí komputerovaných dat stává numericky reprezentovatelnou, tudíž programovatelnou, nestálou a pozměnitelnou.[13] A je to právě producent kultury sdílení, který určuje charakter těchto změn.

Axel Bruns a fenomén produžívání

Autor se nám tedy vytrácí z prostoru dominantní autority, která by definovala pasivní a ze shora generovaný obsah pro jeho aktivní příjem. Axel Bruns proto upozorňuje na fenomén tzv. produžívání, ve kterém role uživatelů a autorů splývá v jedno. Jinými slovy – autor (fotograf), který poskytne jakýkoli volně dostupný obsah prezentovaný prostřednictvím webu 2.0, nad ním automaticky ztrácí kontrolu, neboť tento je vždy k dispozici k dalším úpravám ze strany uživatelů. Když Bruns mluví o problematice produžívání, vztahuje ji zejména k fenoménu rozprostřené tvorby. Rovněž se zabývá podobou textu, ale i obrazů, hudby nebo videa, přičemž analyzuje jejich obsah prostřednictvím dělby práce mezi tvůrci a příjemci, kteří se na pozadí participačních či komunitních webů a sociálních sítí mohou stávat zároveň autory takto prezentovaného díla. „Vytváří se to, čemu běžně říkáme „mashupy“: složená, několikavrstvá a opakovaně znovu sestavovaná umělecká díla, která sama o sobě setrvávají v pozici dočasných artefaktů neustále probíhajícího kreativního procesu a to tím, že opětovně slouží jako zdroj pro tvůrčí aktivitu uvnitř skupiny. (...) obsah tak ztrácí svoji podobu neměnného a ukončeného produktu a namísto toho na něj můžeme nově pohlížet jako na obsah vždy neukončený a nepřetržitě se vyvíjející.“[14] Axel Bruns staví ukončenost děl do souvislosti se statickým mediálním obsahem, tj. nikoli s divákem, který by tato díla nemohl subjektivně interpretovat. Zdůrazňovaná statická obsahová mediálních výstupů je tak spíše kladena do protikladu k otevřenosti děl z hlediska možnosti jejich pozměnění. U Brunse je jakýkoli zásah generovaný ze strany uživatelů komunitních webů či platform chápán jakožto pozměnění obsahu původní verze díla, která se tak stává verzí další, variabilní a pouze dočasnou, než (a pokud) bude opět pozměněna. Bruns tak reaguje na situaci, kdy stabilita znaku již neexistuje. Díla jsou v prostředí dostupné části webu 2.0 nestabilní a producenté generující jejich obsah směřují k větší symetričnosti vztahu autora a diváka.[15] Divák – uživatel a zároveň tvůrce obsahu zasahuje do podoby fotografických děl na pozadí komunitních webů zejména prostřednictvím indexikálních vstupů, které mění výsledný a zároveň pouze momentální obsah prezentované fotografie. Proto také není možné tyto indexikální zásahy ze strany uživatelů (obalení fotografie indexy) považovat za posílení stabilizačního mechanismu nemanipulované verze fotografického obrazu, neboť indexy neobalují fotografii, která by byla stabilní, ale fotografii, jejíž obsah je dynamický.[16] Jakákoli snaha o konzervaci jejího obsahu je předem odsouzena k neúspěchu, neboť finální verze takovéto fotografie se vždy nachází o krok napřed před svým potvrzením.[17]

Axel Bruns na internetových stránkách věnovaných produžívání definuje nutné podmínky předcházející vzniku tohoto fenoménu spolu s klíčovými pojmy, které opírá i o pracovní definici.[18]

Za první z nutných podmínek předcházejících vzniku produžívání označuje pravděpodobnostní (nikoli řízené) řešení problémů, čímž poukazuje na identifikaci řešení současných problémů ze strany uživatelů (tj. zespodu), nikoli ze strany předem určené všemohoucí autority. Čím více takovýchto účastníků přispívá, o to větší je pravděpodobnost, že bude nalezeno řešení nějakého problému. Další podmínkou produžívání je rovnost možností uživatelů, tj. potlačení dominantní hierarchické síly, aniž by došlo k jejímu úplnému odstranění. Zde vidíme, proč je zapotřebí hovořit nikoli o (doslovné) smrti fotografa, ale spíše o jeho „smrti“. Autor (fotograf) totiž není dle Brunse zcela odstraněn (či usmrcen), ale je spíše transformován mezi produživatele. Jakožto tvůrce stále představuje nutnou podmínku vzniku jedinečné fotografie, ale v okamžiku, kdy je tato podmínka splněna, začíná si tato fotografie v kontextu kultury sdílení žít vlastním životem. Dojde-li k dalším přímým zásahům do jejího obsahu ze strany produžitelů, pak již není fotograf oním tvůrcem jedinečnosti (ve smyslu tvorby obsahu, nikoli ve smyslu interpretace), čímž přichází o svůj status dominantní tvůrčí autority, tj. o status známý ze světa analogového charakteru kultury ne-sdílení, na jehož oslabující roli Barthes v rámci poststrukturalistického přístupu upozorňuje. V kontextu kultury sdílení se pak tato fotografie stává předmětem další tvůrčí činnosti ostatních produžitelů. Třetí podmínkou produžívání pak dle Brunse představuje granularita (rozdrobenost) jednotlivých úkonů. Jde v zásadě o to, že jednotlivé produkty jsou rozdělené do jednotlivých modulů, které požadují limitované penzum schopností a uživatelského příspěví, což právě podporuje řešení skrze pravděpodobnostní přístup a rovnost možností participantů. V opačném případě nemožnosti rozčlenění projektu do dílčích částí je vyžadováno administrativní řízení v podobě hierarchické autority. Čtvrtou podmínkou je sdílený (volně dostupný), nikoli soukromý obsah. Takováto podmínka je zcela základní pro proces vzájemné spolupráce produžitelů. Tento model volného přístupu k informacím, granularity úkonů a rovnosti participace stojí v protikladu vůči dřívějšímu industriálnímu modelu čisté produkce, který se opírá o vlastnictví a hierarchickou strukturu. V rámci fenoménu produžívání se tak produžitelé mohou vzájemně ovlivňovat a spolupracovat na stále probíhajícím, nikdy zcela ukončeném procesu granulárních úkonů a tvorby obsahu. Produžitelé tak netvoří obsah v rámci tradiční (industriální) formy produkce, ale v rámci průběžného budování a rozšiřování existujícího obsahu za účelem jeho dalšího rozvinutí. Tento proces je opřen o síťový model komunikace many-to-many, v němž i ti produžitelé, kteří chtějí zůstat pouhými uživateli, mohou být potenciálně tvůrci samotného obsahu. Takovýto obsah je oproti industriálnímu modelu tradičních a ukončených produktů vždy nekompletní, vždy se vyvíjející, modulární, síťový a nikdy není (fyzicky) zcela ukončen. Výstupem produžívání jsou tak dočasné artefakty prezentovaného obsahu, nikoli finální produkty. Objektem produžívání pak není pouhá informace, ale informační základna, která se neustále vyvíjí.

Klíčové principy produžívání jsou tedy vystaveny na pozadí pravděpodobnostního příspěví a rovného přístupu a granulárního a sdíleného (volně dostupného) obsahu. Prvním klíčovým principem je otevřená participace a komunální evaluace. Čím více uživatelů přispívá, tím pravděpodobněji vznikne kvalitnější artefakt. Produžívání je tak spíše založeno na principu inkluze uživatelů. Jejich přístup k tvorbě obsahu není otázkou výsady, ale rovné možnosti jejich zahrnutí do procesu tvorby. Organizační struktura produžitelů proto není hierarchická, ale síťová. Tím, že má každý z produžitelů možnost přispět a zároveň ohodnotit obsah jiného produžitele, rovněž dochází k jejich socializaci v rámci dané komunity. Druhým klíčovým principem produžívání je tekutá heterarchie a meritokracie ad hoc. Jedná se v zásadě o předpoklad, že ačkoli schopnosti jednotlivých uživatelů nejsou na stejné úrovni, všichni mají možnost vytvořit cenný příspěvek v rámci daného projektu. Takovýto přístup se jednoznačně vyděluje z tradičních hierarchicky organizovaných modelů. Třetí klíčový princip produžívání pak představují neukončené artefakty v rámci neustále probíhajícího procesu tvorby. Jde o již výše zmíněný princip tvorby fyzicky neukončeného obsahu, který má pouze status dočasného artefaktu, tj. nikoli finálního produktu. Produžívání tedy není produkce (v industriálním slova smyslu) a produžitelé nejsou tradiční producenti, přičemž komunity produžitelů nejsou hierarchicky organizovány s cílem vytvořit finální produkt pro „pouhé“ uživatele. Poslední princip představuje veřejné vlastnictví spolu s individuálními odměnami.

Produživatelský obsah musí být ze svého principu součástí veřejného vlastnictví, tj. nikoli soukromého (individuálního), avšak zároveň jednotliví produžitelé podílející se na jeho tvorbě mohou být i individuálně oceňováni, ať už prostřednictvím lajků či jiných forem vylepšujících virtuální karmu, tak i udělením profesionální akreditace či dokonce pracovními nabídkami.[19]

Ve vztahu k fotografii je paradoxní, že ve světě kultury sdílení, kde fotografie pozbývá svůj indexikální charakter ve smyslu přísné svázanosti se svým referentem (toto bylo), vzrůstá opět role indexů vznikajících a posteriori vně fotografického obrazu, resp. jeho rámu, kde jsou indexy s tímto obrazem pevně svázány. Zde však nemluvíme o indexu ve smyslu vztahu fotografie k referentu ani ve smyslu otisku chemicko-materiální podstaty haptického charakteru analogové fotografie, ale ve smyslu aditivních vstupů do fotografie ze strany produžitelů v podobě dílčích možností aktivity na pozadí jednotlivých fotografických platforem, které jsou produžitelům momentálně k dispozici. Jedná se například o komentování, lajkování, hodnocení fotografií či jakýkoli příspěvek (zásah) do prezentovaného obsahu, který je s touto fotografií přísně svázán. Ani obrazová podoba fotografie tak nemusí zůstat nepozměněna, neboť se díky volnému sdílení na pozadí digitálního universa stává programovatelnou, tj. potenciálně vždy pozměnitelnou či manipulovatelnou.[20] Z pozice Barthesova poststrukturalistického aktivního „pasivního“ diváka tak v rámci kultury sdílení přecházíme do pozice Brunsova aktivního „aktivního“ produžitele, neboť tento je aktivní nejen z hlediska interpretace, ale zároveň i z hlediska tvorby obsahu, který je interpretován. Zatímco recepční estetika poststrukturalistického diváka vede k subjektivně intimní interpretaci fotografie, která již není posléze s nikým sdílena, vede pozice Brunsova produžitele k subjektivní aktivitě v podobě přímých (obsahových) zásahů do interpretovaného, která je však orientována na veřejné sdílení. Nejenže tak přechodem od poststrukturalistického diváka k produžiteli vzniká možnost zasahovat do přímého obsahu fotografie ze strany produžitelů, ale zároveň (pakliže k těmto zásahům dochází) nejsou tyto odrazem soukromé subjektivně intimní recepční estetiky, ale jsou orientovány na veřejné produživatelské sdílení (s ohledem na to, že k obsahu bude přistupovat či jej eventuálně dotvářet i někdo jiný). Recepčně estetická (interpretativní) složka se tak pohybuje v rovině subjektivně intimní, nicméně produživatelská kreativní složka subjektivní tvorby obsahu fotografie je určena orientací na veřejné (tj. nikoli na intimní) sdílení.

Oscar Selfie jakožto příklad produžování ve fotografii

Ve snaze demonstrovat výše uvedené poznatky prostřednictvím příkladu zaměříme naši pozornost na jednu z typických fotografií, do které se promítá fenomén produžování. Řeč je o fotografii *Oscar Selfie*[21] z roku 2014, která se pyšní dosud největším počtem retweetů na pozadí sociální sítě Twitter, tedy statusového mikrobloggeru, který funguje na principu uživatelsky generovaného obsahu.[22] Tato fotografie vznikla za účelem dalšího šíření a nabyla svého významu právě díky vzájemné interakci a celkové inkluzi produžitelů. Pokud by tito nereagovali na zveřejnění jejího obsahu v podobě sdílení (retweetování), nemohla by tato fotografie nabýt svůj plnohodnotný význam, tj. nebyla by vnímána jako fotografie s největším množstvím sdílení na Twitteru. Můžeme tak bez jakékoli nadsázky říci, že produžitelé se v souvislosti s touto fotografií podíleli (a dosud stále podílejí) nejen na její interpretaci, ale zejména na tvorbě jejího samotného a neukončeného obsahu, jenž překračuje rámec zakonzervovaného vizuálně-textového sdělení, které známe z kultury ne-sdílení. V důsledku tohoto posunu dochází k promítnutí výše naznačených principů do této fotografie, která je v sobě odráží.

Jedná se o nestabilní znak, který na sebe prostřednictvím produžitelů váže stále větší množství informací bez nutnosti jejich vstupní ztráty, neboť tak jako se ve světě analogové fotografie kultury ne-sdílení kopírováním informace ztrácí, tak ve světě fotografie sdílené se informace množí či rozšiřuje (nikoli za cenu nutných ztrát). Přestože by se na první pohled mohlo zdát, že Oscar Selfie směřuje k jakémusi centrálnímu bodu (v podobě fotografie zveřejněné na Twitteru), dochází naopak k její decentralizaci a k rozmělnění v mnoha variabilních kontextech (ostatně tento princip absence

centrálního bodu odpovídá i principu, na němž je postaven samotný internet). Toto tvrzení lze jednoduše ověřit prostřednictvím užití kteréhokoli reversibilního vyhledávače fotografií, které se vyskytují na webu 2.0 - například pomocí online softwaru TinEye.[23] Jakákoli snaha generovat tvrdá data v souvislosti se vstupní fotografií je výsledkem pouze momentálního časového a tudíž omezeného vyhledávání v závislosti na mnoha proměnných (např. kvalita rozlišení fotografie, datum nahrání, množství úprav) než nějaké univerzální platnosti. Jinými slovy, i přes snahu generovat definitivní tvrdá data ve vztahu ke konkrétní fotografii, nemůžeme nikdy dospět k uspokojivému statickému cíli, neboť jsme vždy konfrontováni s obsahem, který není definitivní, ale naopak stále se vyvíjející, dynamický a neukončený. Onen výše naznačený princip fotografie definované ze své konkrétnosti (Barthes) pak získává ve světě kultury sdílení dočasný charakter, tj. je platný pouze do doby, kdy tato konkrétnost trvá.

I v souvislosti s Oscar Selfie můžeme vidět, že při fenoménu variability, který se promítá do sdílené fotografie, je obtížné stanovit její původní verzi. Zdánlivě by se mohlo zdát, že originálem je fotografie, která byla nahrána a zveřejněna na platformě Twitter, nicméně zrovna tak lze za originál považovat i fotografii přímo pocházející z chytrého telefonu (mobilu), jímž byla programově pořízena. Mobilová verze Oscar Selfie má pochopitelně lepší (nepozměněnou) kvalitu, nicméně verze zveřejněná na Twitteru, tj. verze s pozměněnou kvalitou rozlišení, je ta verze, díky které fotografie vstoupila ve známost. Nehledě na to, že prostřednictvím reversibilního vyhledávání fotografií můžeme nalézt nezanedbatelné množství dalších verzí, které se oproti té původní (či přesněji vstupní) fotografii tváří nepozměněně. Například ke dni 18. 3. 2017 můžeme nalézt prostřednictvím aplikace TinEye po nahrání vstupní Twitterové verze Oscar Selfie rovných 9.557 výsledků z 18,073 miliard obrázků vyhledaných za 15,5 vteřin. Ačkoli se jedná o nestálý údaj (jak bylo zmíněno výše), může tento posloužit pro základní orientaci, která vypovídá o tom, jaké přibližné množství variabilních verzí fotografie lze na dostupné (viditelné) části webu vyhledat. Zaměříme-li se navíc na fotografie, které jsou ve vztahu ke vstupní verzi nejvíce pozměněné, zjistíme, že produživatelé v souvislosti s touto fotografií negenerují pouze obsah, který by nenarušoval vizuální podobu této fotografie (např. retweety), ale vstupují přímo do obrazové podoby fotografie při zachování znaků, prostřednictvím kterých je možné tuto původní (tj. vstupní) fotografii reversibilně identifikovat.

Z uživatelů se tak prokazatelně stávají aktivní „aktivní“ uživatelé, resp. produživatelé, kteří fotografii nejenže interpretují, ale zároveň do jejího obsahu aktivně vstupují s cílem upravit fotografii tak, aby byla nadále rozeznatelná s orientací na další sdílení či další eventuální zásahy produživatelů. Ona formální absolutní otevřenost produživatelského díla v podobě fotografického obsahu je tak reálně determinována orientací na veřejné sdílení, tj. nikoli na „pouhou“ recepčně estetickou subjektivní (a čistě soukromou) interpretaci. Tato determinace je odvozena od schopnosti subjektu tuto produživatelsky pozměněnou fotografii identifikovat, tj. klíčovou pro nás nezůstává objektivní platnost dat, pomocí kterých umí softwarové programy identifikovat fotografii se vstupní verzí, ale zejména subjektivní schopnost produživatelů, která stojí nad hranicí objektivního. Jednoduše řečeno, pokud bychom jako produživatelé fotografii Oscar Selfie celou digitálně přebarvili černou barvou, nebyl by nikdo z dalších produživatelů schopen tuto identifikovat jako Oscar Selfie (na rozdíl od některých softwarových programů pracujících s objektivními daty, které by nás upozornily na skutečnost, že je Oscar Selfie schována pod vrstvou černé barvy). Absolutní otevřenost volně dostupného produživatelského obsahu (v tomto případě Oscar Selfie) tedy funguje spíše na rovině formální, reálně je však orientována na další veřejné sdílení a zásahy do této otevřenosti jsou vedené s respektováním skutečnosti, že díla nejsou (a ani nemohou být) amorfní.[24] Nelze samozřejmě zcela vyloučit možnost takových zásahů, prostřednictvím kterých již subjekt nemůže fotografii identifikovat, nicméně takovéto destruktivní zásahy jsou pro nás irelevantní, neboť pak již (v souvislosti s výše naznačeným příkladem) nemluvíme o Oscar Selfie, ale „pouze“ o černém obdélníku.

Ve fenoménu Oscar Selfie se také odráží i skutečnost, že ono odhmotnění materiální podstaty fotografie vede k oslabení hmotných (vlastnických) práv, která jsou ve vztahu k digitálnímu sdílení zastaralá. [25] Snaha o přesné vymezení prostoru, jak s nestabilními a volně dostupnými fotografiemi nakládat, vede ve výsledku spíše ke křečovitosti, neboť takovéto formulace jsou ve snaze o definici v podobě nakládání s autorskými právy v nehmotném numericko-reprezentovaném prostředí konfrontovány s obsahem, který není definitivní. Jednoduše řečeno, co ze své podstaty není definitivní, nelze nikdy zcela definovat. Produžitelé navíc vykazují přirozené tendence nakládat s odhmotněným volně dostupným obsahem jako s duševním vlastnictvím. Problém tak nespočívá ve formální nemožnosti definovat pravidla pro nakládání s tímto obsahem, ale spíše v nemožnosti přimět produžitele, aby se prostřednictvím těchto pravidel k obsahu reálně vztahovali. Výsledkem této tendence je uživatelsky (resp. produžitelovsky) generovaný obsah, který vzniká díky činnosti aktivních „aktivních“ uživatelů. Takovýto přístup v sobě v neposlední řadě odráží nutnost odhodit zastaralou autorsko-diváckou dichotomii v prostoru kultury sdílení a orientovat se zejména směrem k produžitelům.

* * *

V tomto textu jsme se tedy prostřednictvím přechodu od poststrukturalistického diváka Rolanda Barthes k produžiteli Axela Brunse pokusili upozornit na fenomén produžování, díky kterému se u volně dostupných fotografií v prostředí webu 2.0 mění přísně hierarchický vztah autor-divák známý z kultury ne-sdílení. Autor (fotograf, producent) a divák (uživatel, konzument) tak v tomto prostředí splývají v jednoho produžitele. Tímto přechodem se mění i fotografie, která oproti své předchozí finální verzi v podobě mediálního produktu existuje nově i ve formě pouze dočasně veřejně dostupného artefaktu, který je přijímán a průběžně vytvářen produžiteli. Ne každá volně dostupná fotografie (na pozadí webu 2.0) je výsledkem produžování, ale každá má v sobě latentně uložen tento potenciál, tj. nikdy není možné ji (při zachování její existence) zcela zakonzervovat a ochránit ji tak před dalšími zásahy ze strany produžitelů. Takovéto zásahy navíc upozorňují na skutečnost, že tato fotografie není pouze předmětem subjektivně intimní divácké recepční estetiky, ale také přímé tvorby obsahu, při kterém je produžitel orientován na veřejné sdílení, které při tvorbě předem zohledňuje. Formální absolutní otevřenost produžitelského díla v podobě fotografického obsahu je tak reálně determinována orientací na veřejné sdílení. Z aktivního „pasivního“ uživatele se tak stává aktivní „aktivní“ uživatel. Tak jako poststrukturalistický divák překračuje hranice sémiotické analýzy, překračuje produžitel pomyslnou hranici mezi autorem a divákem. Předešlá izolace rolí a obsahu tak směřuje ke kolaboraci a od koncentrace dat se přechází k jejich rozmělnění ve zmnožených kontextech. Role autora sice není zcela eliminována, ale je transformována, respektive rozprostřena mezi produžitele. Fotograf tak v tomto prostředí volně dostupného obsahu ztrácí kontrolu nad výstupní podobou fotografie, a proto můžeme hovořit o smrti jeho statusu dříve známého z kultury ne-sdílení.

L i t e r a t u r a

BARTHES, Roland. *Smrt autora*, In: *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, Olomouc: Univerzita Palackého, roč. 10, č. 3, 2006.

BARTHES, R. *Světlá komora*, Praha: Agite/Fra, 2005.

BRUNS, A. *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond*, New York: Peter Lang Publishing, 2008.

ECO, U. *Meze interpretace*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2009.

LÁB, F. – LÁBOVÁ, A. *Soumrak fotožurnalismu?*, Praha: Karolinum, 2009.

LÁB, F. – TUREK, P. *Fotografie po fotografii*, Praha: Karolinum, 2009.

MANOVICH, Lev. *The Language of New Media*, MIT Press, 2001.

NEGROPONTE, N. *Digitální svět - Being Digital*, Praha: Management Press: Softwarové noviny, 2001.

NOVÁK, Vojtěch. *Proměna obrazu fotožurnalismu v digitální éře*, Praha: Univerzita Karlova v Praze,

2013.

PETŘÍČEK, M. *Myšlení obrazem*, Praha: Herrmann & synové, 2009.

REED, M. *Who Owns Ellen 's Oscar Selfie? Deciphering Rights of Attribution Concerning User Generated Content on Social Media*, 14 J. Marshall Rev. Intell. Prop. L. 564, 2015.

SONESSON, G. *Postphotography and Beyond. From mechanical reproduction to digital production*, in VISIO, 4, 1, Postphotography. Sonesson, Göran, (ed.), 1999, s. 11- 36.

ŠIMŮNEK, M. *Fotožurnalismus je mrtev, ať žije fotožurnalismus. Proč může digitalizace zvyšovat důvěryhodnost novinářské fotografie?*, In: Media Studies, 1/2011, s. 36 - 58.

O d k a z y

#NuggsForCarter [online]. URL:

<https://twitter.com/carterjwm/status/849813577770778624/photo/1>, [27. 11. 2017].

Ellen Selfie [online]. URL: <https://twitter.com/theellenshow/status/44032224407314432>, [21. 5. 2017].

Prodsusage [online]. URL: <http://prodsusage.org/>, [21. 5. 2017].

Prodsusage: Key Principles [online]. URL: <http://prodsusage.org/node/11>, [21. 5. 2017].

TinEye [online]. URL: <https://www.tineye.com/>, [21. 5. 2017].

P o z n á m k y

[1] Viz BARTHES, R. *Světlá komora*, Praha: Agite/Fra, 2005.

[2] Cit. In: Tamtéž, s. 32.

[3] Viz BARTHES, R. *Světlá komora*, Praha: Agite/Fra, 2005, s. 107.

[4] Viz PETŘÍČEK, M. *Myšlení obrazem*, Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 129.

[5] Cit. In: Tamtéž, s. 33.

[6] Cit. In: Tamtéž, s. 132.

[7] Viz LÁB, F. - LÁBOVÁ, A. *Soumrak fotožurnalismu?*, Praha: Karolinum, 2009, s. 9.

[8] Viz NEGROPONTE, N. *Digitální svět - Being Digital*, Praha: Management Press: Softwarové noviny, 2001.

[9] Viz LÁB, F. - LÁBOVÁ, A. *Soumrak fotožurnalismu?*, Praha: Karolinum, 2009, s. 67.

[10] Cit. In: LÁB, F. - TUREK, P. *Fotografie po fotografii*, Praha: Karolinum, 2009, s. 37.

[11] Viz BARTHES, Roland. *Smrt autora*, In: *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*, Olomouc: Univerzita Palackého, roč. 10, č. 3, 2006.

[12] Cit. In: LÁB, F. - TUREK, P. *Fotografie po fotografii*, Praha: Karolinum, 2009, s. 41. Blíže k této problematice viz SONESSON, G. *Postphotography and Beyond. From mechanical reproduction to digital production*, in VISIO, 4, 1, Postphotography. Sonesson, Göran, (ed.), 1999, s. 11- 36.

[13] Viz MANOVICH, Lev. *The Language of New Media*, MIT Press, 2001, s. 19 - 51.

[14] Cit. In: BRUNS, A. *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond*, New York: Peter Lang Publishing, 2008, s. 235.

[15] Viz ŠIMŮNEK, M. *Fotožurnalismus je mrtev, ať žije fotožurnalismus. Proč může digitalizace zvyšovat důvěryhodnost novinářské fotografie?*, In: Media Studies, 1/2011, s. 50.

[16] Šimůnek naopak spatřuje v roli zmnožení indexů možnost posílení důvěryhodnosti fotožurnalismu ve světě digitální fotografie. Viz ŠIMŮNEK, M. *Fotožurnalismus je mrtev, ať žije fotožurnalismus. Proč může digitalizace zvyšovat důvěryhodnost novinářské fotografie?*, In: Media Studies, 1/2011, s. 36 - 58.

[17] Viz NOVÁK, Vojtěch. *Proměna obrazu fotožurnalismu v digitální éře*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2013.

[18] Viz Prodsusage [online]. URL: <http://prodsusage.org/>, [21. 5. 2017].

[19] Viz Prodsusage: Key Principles [online]. URL: <http://prodsusage.org/node/11>, [21. 5. 2017].

[20] Viz MANOVICH, Lev. *The Language of New Media*, MIT Press, 2001, s. 27 - 30.

[21] Viz Ellen Selfie [online]. URL: <https://twitter.com/theellenshow/status/44032224407314432>, [21. 5. 2017].

- [22] Zde mluvíme o fotografii (nikoli o tweetu) s největším počtem retweetů. Jako tweet byla Oscar Selfie (z hlediska retweetů) již překonána. Viz #NuggsForCarter [online]. URL: <https://twitter.com/carterjwm/status/849813577770778624/photo/1>, [27. 11. 2017].
- [23] Viz TinEye [online]. URL: <https://www.tineye.com/>, [21. 5. 2017].
- [24] Viz ECO, U. *Meze interpretace*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2009.
- [25] K této problematice viz REED, M. *Who Owns Ellen´s Oscar Selfie? Deciphering Rights of Attribution Concerning User Generated Content on Social Media*, 14 J. Marshall Rev. Intell. Prop. L. 564, 2015.

Mgr. Vojtěch Novák
Katedra elektronické kultury a sémiotiky
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova
José Martího 31
162 52 Praha 6 - Veleslavín
voitanovak[zavináč]gmail.com
orcid.org/0000-0003-3734-9516

Sistiaga, S. D.: Einige Bemerkungen zu Urteil, Wahrheit und Sein beim Kant der *Nova Dilucidatio*. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4.

Some Remarks regarding Judgement, Truth and Being in Kant's *Nova Dilucidatio*

This paper intends to shed light on Kant's conception of judgement as presented in his *Nova Dilucidatio*. As he will never revise his particular theory of judgment throughout his life, which will become of utmost importance regarding his three *Critiques*, we maintain that this constant of Kant's thought predetermines to a large degree his development towards his *Transcendental Philosophy*. The identification of this core constant of his philosophy allows us to expose the limitations and problems inherent in this specific conception of judgment and thereby to expose the weak point underlying Kant's thought, showing that a critique of the *Critique* has to be essentially a critique of Kant's conception of judgement.

Keywords: Kant, Transcendental Philosophy, Theory of Judgement, Truth, Metaphysics, Leibniz, Crusius, Rousseau, Malebranche

Dieser Artikel stellt einige Beobachtungen zur entscheidenden Funktion des Urteils in Kants Philosophie auf, die dieser bereits 1755 vertrat und welche er nicht nur nie ändern oder infrage stellen sollte, sondern die bereits die Voraussetzungen und Matrix vorgeben, in deren Rahmen Kant auf die Kritik der reinen Vernunft als Untersuchung des Urteils kommen musste. Dazu vergleichen wir kurz Kants in der *Nova Dilucidatio* angedeutete Wahrheitsauffassung mit jener Leibnizens. Dann distanzieren wir erstere von derjenigen Rousseaus, bevor wir auf Kants Interpretation des *principium rationis* kommen, welche die Problematik von dessen Denken, das Leibniz, Newton und Malebranche in keine Gleichung zu bringen versteht (doch aber will) aufzeigt und zugleich die ontologisch-metaphysischen Hintergrundannahmen Kants hervorhebt, die gleichsam Ausdruck seines Vorhabens einer Synthese der Metaphysik und der Naturwissenschaften darstellen. Der Artikel stellt dabei nur einige Bemerkungen auf, die zum Weiterdenken anregen sollen. Ausgewickelt und stringent argumentiert dargestellt, findet sich das Thema an anderer Stelle behandelt.[\[1\]](#) Doch nun direkt zu den Dingen.

Bereits aus der Erläuterung der ersten Proposition der *Nova Dilucidatio*, die besagt, dass es „einen EINZIGEN, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten“ nicht gebe, geht eine Ansicht Kants hervor, die für diesen auch noch später von zentraler Bedeutung bleiben sollte. Und zwar nämlich die, wonach Wahrheit immer Funktion eines Urteils sei.[\[2\]](#) Im Kontext der hier behandelten und 1755 veröffentlichten Schrift geht Kant so weit zu behaupten, dass einem affirmativen Urteil ein anderer Typus der Wahrheit zugrunde läge als einem negativen Urteil, weshalb er in dieser Schrift die Wahrheit über die Qualität des Urteils bestimmt betrachtet. Diese Annahme, gepaart mit der Auffassung, dass ein erster Grundsatz *einfach* sein müsse, spricht nicht aus mehreren Bestandteilen bestehen dürfe, verhindere Kant zufolge die Möglichkeit eines ersten und einzigen Grundsatzes aller Wahrheiten, denn dieser könne aufgrund seiner Einfachheit nie für die Gesamtheit aller Wahrheiten aufkommen, da diese sowohl affirmativer als auch negativer Natur seien und somit mindestens zweier Grundsätze bedürften.[\[3\]](#)

Diese frühe Wahrheitsauffassung Kants weicht in doch entscheidenden Punkten von der leibnizschen ab. Für Leibniz ist etwas wahr, wenn das Prädikat im Subjekt *enthalten* oder mit diesem *identisch* ist. Nun ist eine gewisse Form der Identität gleichermaßen bei Kant notwendige Voraussetzung für wahre Urteile; was die analytischen Wahrheiten angeht ohnehin, aber auch betreffend der späteren,

synthetischen nicht weniger unerheblich, wo die Suche nach dem (identischen) Einheitsgrund letzterer bekanntlich die *Kritik* zu beantworten suchen wird. Identität, um etwas vorzugreifen, ist bei Kant allerdings nur hinreichende, nie zureichende, Bedingung, was die Erweiterungsurteile betrifft. Wahrheit selbst hingegen, wie der Text der *Nova Dilucidatio* zeigt, ist bei Kant im Kontext der Untersuchung der Gesetze „unserer Verstandes“ nur in einem Urteil zu finden, welches die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat bejaht oder verneint, weswegen es bei Kant zwei verschiedene Wahrheitstypen gibt, wo es bei Leibniz nur eine Form der Wahrheit gibt, dafür aber die Methode zwei Weisen der Analyse kennt (finit, infinit).[4] Somit koppelt Kant Wahrheit an das Urteil und damit an ein urteilendes Subjekt. Ohne das bejahende oder verneinende Subjekt gibt es bei Kant keine Wahrheit. Kant verfügt also schon sehr früh über die Überzeugung, wonach Wahrheit ultimativ vom urteilenden Subjekt abhängig sei (wobei das Urteilssubjekt am Ende der *Nova Dilucidatio* natürlich infiniter Art ist, nämlich Gott).[5] Hiermit ist Wahrheit nicht mehr in der Bestimmtheit der Welt, sondern in der Reflexion über das Urteil über Bestimmungen zu suchen. Ein Bruch, der den Hiatus zwischen Form und Materie oder Schema und Inhalt andeutet, der zugleich die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, Urteilendem und Beurteiltem impliziert, die sich erst mit Kant als Problem definitiv stellte. Die Entkopplung der Wahrheit von den objektiven Bestimmungen des Beurteilten markiert indessen ein grundlegendes Problem Kants, nämlich das des Verhältnisses zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, das er mit dem Fokus auf das Urteil schafft, da das Urteil dem zu Beurteilendem letztendlich immer äußerlich bleibt, mithin *logisch* und nicht *real*, sprich universell, statt individuell oder abstrakt, statt konkret und die genaue Bestimmtheit anzeigend.

Manfred Frank hat diesbezüglich auf den Einfluss Rousseaus bezüglich Kants *transzendentaler Deduktion* hingewiesen, wo die Kategorien bekanntlich aus den verschiedenen Urteilsformen der Logik abgeleitet werden.[6] Wie sich gezeigt hat, vertritt Kant diese Auffassung schon zu Beginn seiner akademischen Laufbahn, wenn auch sicherlich unter anderen Rahmenbedingungen. Gegenüber Frank, der behauptet, bei Rousseau sei „Wahrheit [...] eine Eigenschaft nicht von Gegenständen, sondern von Urteilen“[7], ist allerdings der Text von Rousseau geltend zu machen, der eindeutig sagt: „Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui juge, et que moins je mets du miens dans les jugemens que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité [...]“[8]

Bei Rousseau ist Wahrheit damit weder abhängig noch Funktion von Urteilen oder Urteilendem. Entscheidende Elemente, wie die aktive Rolle des Subjekts bei der Verbindung von Vorstellungen sowie die Betonung der Frage nach dem Zugang zur Außenwelt und eine damit verbundene Präferenz für die Sinneswahrnehmung, die für den kritischen Kant wichtig werden, sind bei Rousseau also durchaus zu finden – die Auffassung, wonach Wahrheit vom Urteil abhinge allerdings nicht. Zudem bezieht sich Kants Äußerung, die Frank für seine Interpretation in Beschlag nimmt, überhaupt nicht auf Kants Wahrheitsauffassung. Die in den nachgelassenen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* zu findende Stelle dreht sich um Kants Haltung gegenüber dem „Pöbel“, die durch Rousseau eine dezidiert emanzipatorische Wende erfuhr, weshalb Kant also sagen konnte, Rousseau habe ihn „zurecht gebracht“.[9]

Den Schritt also hin zur Dependenz der Wahrheit vom Urteilssubjekt – der, *ex post* gesehen, durchaus als entscheidende Weichenstellung hin zu Kants späterem, finiten Subjektivismus (gegenüber dem infiniten der *Nova Dilucidatio*) gedeutet werden kann – scheint Kant ohne Rousseau gemacht zu haben. Damit aber ist Franks Betonung des rousseau'schen Einflusses – vor allem in Bezug auf die Deduktion der Kategorien – doch zu revidieren, wengleich bei Rousseau andere Elemente vorliegen, die Kant später auch weiterdenken wird – nur das entscheidende eben nicht. Zumal Kants Rousseau-Verehrung auf die Mitte der 1760er Jahre zu datieren ist, die prägende und bestimmende Rolle des Urteils aber bereits zur Mitte der 1750er Jahre nachgewiesen ist.[10]

Diesem Urteil muss bei der Interpretation von Kants Texten unbedingt Rechnung getragen werden.

Es erweist sich bereits in frühen Texten als Element, bei dem es sich, soweit wir das überblicken, um eine Konstante des kantischen Denkens handelt. In diesem Zusammenhang seien uns noch zwei kleinere allgemeine Bemerkungen zum Urteil bei Kant gestattet, die es als weiteres Schlüsselement zur Auslegung des kantischen Korpus zu beachten gilt. Fundamentalere als die Trennung zwischen logischem und Realgrund ist die Rolle des Urteils aber nicht, was die Unterteilung des Urteils in zwei Arten eben gemäß dieser Grundunterscheidung Kants betrifft, wie diese, sich auf § 815 von Baumgartens *Metaphysica* (der über die Perfektion Gottes handelt) beziehende Notiz klar zeigt:

„Alle Urteile sind logisch oder real. Die letzte sind von der Existenz und können, wenn sie die absolute Notwendigkeit betreffen, nicht durch den Satz des Widerspruchs erkannt werden.“[\[11\]](#)

In diesem Lichte betrachtet ist die Kritik Kants an seiner Lesart des ontologischen Beweises, falls es jemals jemand so aufgefasst haben sollte, natürlich mitnichten mit einem Zweifel an der Existenz Gottes verbunden. Ganz im Gegenteil: Weil die Existenz des absolut Notwendigen in ihrer Realität außer allem Zweifel steht, kann der ontologische Beweis nicht funktionieren. Und zwar, genau weil er vermeintlich über das Prinzip vom Widerspruch funktioniert, was nicht so sicher ist. Denn wenn es außerhalb des Absoluten nichts geben kann, dann auch nichts, womit es in ein Widerspruchsverhältnis gesetzt werden kann.

Hier soll der Fokus mehr auf die Rigorosität gelegt werden, mit welcher Kant die crusius'sche Unterscheidung zwischen „Realgrund“ und „Idealgrund“ in aller Strenge durchdenkt, aber auch, dass er von der Möglichkeit „realer Urteile“ ausgeht, der letztgenannte Begriffskomplex bei näherem Betrachten allerdings recht merkwürdig erscheint.[\[12\]](#) Handelt es sich hierbei um ein Urteil über die Realität? Aber worin läge dann der Unterschied zum bloß logischen Urteil, das als solches ja auch über die Realität (in ihrer Allgemeinheit) urteilen kann? Worin also besteht das Merkmal eines solchen „realen Urteils? Ist es das göttliche, die Realität konstituierende Urteil, also nicht das *reflektierende*, sondern das *bestimmende* Urteil – das „Es-Werde“? Die Frage ist hier nicht zu beantworten, soll aber als solche auch nur lediglich den Fokus auf die etwas merkwürdige Funktion des Urteils bei Kant legen, die sich hier bereits Geltung verschafft hat. Die übergeordnete Stellung, die das Urteil bei Kant spielt (man vergleiche nur die Aufteilung von Jäsches *Logik* mit der Einteilung der *Kritik der reinen Vernunft*), lässt es uns für angebracht erscheinen, die Definition des Urteils, die Kant in besagter Kompilation gibt, gleichsam als gewissen Wink zunächst einmal lediglich in den Raum zu stellen:

„Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“[\[13\]](#)

Das heißt aber, dass Kant, indem er dem Urteil eine konstitutive Funktion zuspricht beziehungsweise diese implizit andeutet, seine Auslegungen immer vor dem Hintergrund eines Bewusstseins, eines Urteilssubjekts, formulieren muss, dessen Gegenstand Vorstellungen ausmachen, was er bekanntlich auch tun wird.[\[14\]](#) Dieser Aspekt mag dem Kenner trivial anmuten, aber oft sind es die einfachen Bestimmungen oder Annahmen, die am schwersten auszumachen sind, weil sie Grund und nicht Oberfläche ausmachen, weswegen wir sie hier hervorheben, zumal Kant ohnehin ein Denker der Abstammung ist, der alles entfalten will, was er von Beginn an in die Prämissen gelegt hat. Neben dem Hinweis auf die Rolle des Urteils, aus dem sich, *ex post* gesehen, bereits die Limitierung des Gegenstandsbereichs der Erkenntnis (durch Urteile) auf das Phänomenale vorgezeichnet findet, gilt es auf einige ontologische Annahmen, die Kant in der hier besprochenen Schrift zu tätigen scheint, einzugehen.

Die *Nova Dilucidatio* soll eine kurze Erhellung der drei fundamentalen metaphysischen Grundsätze darstellen: der Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des bestimmenden Grundes, also

keine dezidiert ontologische Abhandlung, zumal es in ihr auch um die Frage der Vereinbarkeit eines metaphysischen Weltsystems und menschlicher Freiheit geht. Im Zuge der hiesigen Beobachtungen reicht es aus, auf Kants Annahme zu verweisen, dass es *mehrere Substanzen* geben müsse.

Im dritten und letzten Abschnitt der *Nova Dilucidatio* führt Kant, seinen eigenen Worten zufolge, „zwei neue Grundsätze [...] nicht unbeachtlicher Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis“^[15] ein: Den „Satz der Aufeinanderfolge“ und den „Satz des Zugleichseins“, mit denen er, so Rosenkranz, dem Satz des Grundes eine „größere Bestimmtheit und Fruchtbarkeit zu geben suchte“^[16]. Ersterer lautet wie folgt: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes.“^[17] Da das Hauptaugenmerk hier nicht auf einem Vergleich der Gemeinsamkeiten und Differenzen des frühen Kant mit Leibniz liegt, sei auch nur cursorisch darauf hingewiesen, dass Kants offensichtlich gegen Leibniz' Monadologie gerichtetes Argument nur unter der Voraussetzung der Annahme einer absoluten Zeit im Verbund mit einer Vielheit sich reziprok beeinflussenden Substanzen gedacht werden kann, mithin unter bereits für sich recht voraussetzungsvollen Prämissen.

Nur ist Kants Argument ganz unabhängig von etwaigen Vorannahmen als solches überhaupt nicht praktikabel. Die interne Bestimmtheit der Monaden, die keine externe Form der Determination erlaube, führe, so Kant, zu Widersprüchen respektive der verschiedenen monadischen Bestimmungen, da eine spätere und partielle Neubestimmung dieser nur im teilweisen Widerspruch zu ihrer vorherigen Bestimmtheit stehen würde. Deshalb müsse die Veränderung von außen und damit von einer anderen Substanz herkommen.^[18] Nun weiß aber Kant selbst, dass Widersprüchlichkeit nur bei Gleichzeitigkeit gegeben ist, weshalb es zwischen zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten keinen Widerspruch geben kann, womit das Argument natürlich als Randnotiz zur Seite gelegt werden muss.

An dieser Stelle ist es unabdingbar, sich die schon erwähnte Wahrheitstheorie Leibnizens in Erinnerung zu rufen, denn die Theorie der fensterlosen Monaden, die in keinem kausalen Zusammenhang miteinander stehen, ist eine Folge der leibnizschen Wahrheitstheorie (die allerdings selbst wiederum auf seinen metaphysischen Annahmen basiert), wonach Wahrheit im Enthaltensein des Prädikats im Subjekt besteht und weshalb die Monaden nur aus einem internen oder immanenten Grund zur Veränderung bestimmt werden können. Denn wie die klassische aristotelische Logik besagt, auf deren Boden sowohl Kant als auch Leibniz argumentieren, kann man keine Substanz von einer anderen Substanz präzisieren (sofern diese eben nicht identisch sind – versteht sich).^[19]

Kants Beharren auf dem Phänomen der Zeit oder der Veränderbarkeit – worin sich gewiss seine naturwissenschaftlich-empiristische Ader ausdrückt – zwingt ihn deshalb dazu, nicht nur mit Leibniz und gegen Spinoza einen Substanzenpluralismus (für Spinoza wäre allein der Begriff Ausdruck dessen, was Kant später ein „intellektuiertes Phaenomenon“ zu nennen pflegte^[20]) anzunehmen, sondern auch ferner, gegen Leibniz die Möglichkeit einer intersubstanziellen Beeinflussbarkeit zu postulieren. Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass Kant, was den Bereich der Realität im Gegensatz zum Bereich der Logik angeht, unmöglich an der leibnizschen Wahrheitstheorie festhalten kann.

Doch zurück zu Kants in der *Nova Dilucidatio* eingeführten „Grundsätze[n] metaphysischer Erkenntnis [...], die aus dem Satz des bestimmenden Grundes fließen“, hier zu dem der „Folge“.^[21] Interessanterweise versucht Kant zu zeigen, dass der Satz der Folge, nach dem jeder Grund eine Folge haben müsse, nicht aus dem Satz des bestimmenden Grundes abgeleitet werden könne – zumindest was Seinsgründe angeht (für Erkenntnisgründe lässt er diesen Satz gelten).^[22] Zunächst lässt Kant nur anklingen, warum dies der Fall sei. Und zwar aufgrund der Unveränderlichkeit der

Substanzen, die eine „Fruchtbarkeit ins Unendliche“ nicht gestatte.[23] Wie die Ausführungen zum „Satz des Zuggleichseins“ darlegen, meint Kant damit nichts anderes, als dass die Unmöglichkeit der intersubstantiellen Beeinflussung es verhindere, dass aus einer Ursache eine Folge folgen könne, mit der Substanz A Substanz B verändere. Die Beeinflussung werde nur durch eine Verbindung (Synthese würde er später sagen) im Verstand Gottes ermöglicht. Dieser okkasionalistische Ansatz in Kants Theorie der Beziehung zwischen Substanzen und Gott ist daher auch der Grund, warum er den Satz der Folge verneinen muss. Zwei Punkte müssen hier festgehalten werden. Erstens: Zunächst mag es unerheblich erscheinen, ob man das Prinzip vom Grund, wie in der Regel üblich, im Anschluss an Descartes und Leibniz so formuliert, dass man vom Gegebenen auf eine Ursache oder Grund schließt, oder ob man vom Grund her die Folge denkt, so wie man dies bei Spinoza, vorzüglich in dessen *Ethik*, artikuliert, aber vor allem auch durchexerziert sieht.[24]

Abgesehen davon, dass Kant das Prinzip der Folge wegen seines Substanzpluralismus nicht oder nur eingeschränkt akzeptieren kann, ist es doch nicht leicht zu sehen, wie man das Prinzip vom Grund affirmieren kann und dabei gleichzeitig die Formulierung, die seiner Bedeutung am ehesten gerecht wird, indem die Priorität des Grundes vor der Folge gewahrt wird, negieren kann. Beginnt man hingegen bei der Folge, mag es kein Zufall sein, dass allein schon die Priorisierung des Erkenntnisgrundes, als dem, das zuerst gegeben oder zugänglich ist, gegenüber dem eigentlichen Grund (hier auf das Erkenntnisverhältnis gerichtet), dazu führen oder verführen kann, den Realgrund oder den ontologisch vorrangigen Grund zu vernachlässigen, bzw. vom Erkenntnisgrund abzuschneiden, zumal der vorgängige Grund eben nicht gegeben ist und auf ihn nur geschlossen werden kann, obwohl er doch der Folge Grund ist.[25] Im nach-folgenden Zitat sehen wir die Kombination der Implikationen des Substanzenpluralismus, konfrontiert mit der Wahrheitstheorie des Königsbergers, der Wahrheit als Ergebnis eines Urteils auffasst, am Werke (hier eines unendlichen Verstandes):

„Da alle Substanzen, sofern sie in demselben Raum befaßt sind, in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen, so kann man von daher die wechselseitige Abhängigkeit in Bestimmungen, die allgemeine Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verstehen. Aber weil keine Substanz das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene durch dasjenige, was ihr selbst innerlich zukommt, zu bestimmen (wie bewiesen wurde), sondern dies nur kraft der Verknüpfung geschieht, durch die sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens verbunden sein dürften, beziehen sich zwar alle Bestimmungen und Veränderungen, die in jeder beliebigen angetroffen werden, immer auf Äußeres, aber der eigentliche sogenannte physische Einfluss ist ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. Aber dennoch entsteht daraus nicht jene *vorherbestimmte* des Leibniz [...].“[26]

Weit ist Kant also, was das Programm der Synthese zwischen, plakativ gesprochen, Newton und Leibniz, den Naturwissenschaften und der Metaphysik, nicht gekommen.[27] Durch die gemeinsame Verortung der Substanzen im Raum bestünde zwar eine „wechselseitige Gemeinschaft“, die aber aufgrund der Autonomie selbiger allerdings keinen „physischen Einfluss“ (*influxus physicus*) aufeinander haben können, weshalb sie letztlich eben nicht in Gemeinschaft stehen, sondern in der „Vorstellung eines unendlichen Wesens verbunden sein dürften“.

Kant, der den Konjunktiv selten verwendet, steht am Ende der „Neuen Erhellung“ – die vielmehr eine Entwicklung der Problematik ist, der sich Kant im Folgenden zuwenden wird – also selbst ein wenig im Dunkeln. Hier scheint der „physische Einfluss“ zwar „ausgeschlossen“, aber dass es ihn nach Ansicht Kants geben muss, steht außer Frage, worauf auch das „dürfte“ hindeutet, das der Alternativlösung eine gewisse Dürftigkeit attestiert. Kant ist überzeugt, dass es den Einfluss gibt, nur kann er ihn im Rahmen des Leibnizianismus natürlich nicht denken. Dass er dabei an der Auffassung festhält, derzufolge es mehrere Substanzen geben kann, denen, ganz der klassischen Bestimmung nach, Autonomie zukommen müsse, es also eine Autonomie auch des Geschöpften

geben müsse, wird Kants Suche nach dem Realgrund, dem metaphysischen Prinzip des *influxus physicus*, nachhaltig vorherbestimmen.

In diesem Sinne konnte Kant eigentlich auch nur auf die Frage des letzten Realgrundes aller Dinge kommen: Gott. Nicht nur, weil jeder Realgrund am Ende auf Gott zurückgeführt werden muss, sondern auch, weil der Akt der Schöpfung schlechthin der Akt der Realverursachung ist, Kant sich diesen womöglich als Akt des Intellekts vorgestellt hat, wie obige Passage andeutet, also als Akt des bestimmenden, nicht des reflektierenden Urteils, ist die Beschäftigung mit der Gottesfrage nur konsequent, wenn es um die Suche nach einem Einheitsgrund der Metaphysik und der Wissenschaften geht. Die Vermutung liegt nahe, dass Kant im Akt der göttlichen Schöpfung das Muster sieht, aus dem per Analogie womöglich eine Erklärung für die finite Realverursachung zu ziehen sei. Um den physischen Einfluss, den Möglichkeitsgrund des *influxus* zu erkunden, wird Kant der Frage nach der Beziehung zwischen dem Grund aller Möglichkeit und der Wirklichkeit in seiner nächsten Schrift, dem *Beweisgrund* nachgehen, denn der physische innerweltliche Einfluss muss aus Gott stammen, in ihm begründet sein, weshalb in den Spuren desselben der Forschungsgrund zur Genetik der Kausalität liegen muss.

Allein weil es die Schöpfung gibt, muss es Verursachung geben. Kant weiß, was es alles geben muss. Nur, wie diese Intuitionen zu begründen sind, das weiß er nicht und wird es nie wissen. Hieraus resultiert wohl die Unzufriedenheit, die das Denken vor Kants regulativen Idealen überkommt. Versucht hat er es bis an sein Lebensende, wie das *Opus postumum* zeigt.^[28] In der Forschung scheint Konsens zu herrschen, dass er dort an den hier aufgeworfenen Fragen der sogenannten „vorkritischen“ Periode wieder anknüpft, was letztlich nur noch deutlicher den rein negativen Charakter des *Kritizismus* aufzeigt, beziehungsweise, dass die *Kritik* nie den Endpunkt der Metaphysik, sondern ihren Anfangspunkt markieren sollte, was allzu oft vergessen wird.^[29]

Schließlich bleibt Kant freilich eine Begründung schuldig, warum Fragen nach dem Sein, Gott, der Realverursachung, Zeit und Raum gerade über den nicht eingehend gerechtfertigten Fokus auf das Urteil und den Akt des Urteilens zu beantworten sind, warum also gerade die Untersuchung des Urteils eine Antwort auf Fragen bereithalten kann, die ihrem Gehalt nach meist auf das Beurteilte abzielen? Dass sich dann gerade in der berühmten *Kritik der reinen Vernunft* als Urteil über das Urteilen keine eigentlichen Urteile über das jenseits des Beurteilungsvorgangs liegende finden, sondern vielmehr ihr Verbot, wundert wenig, denn der Akt des Urteilens ist dem Beurteiltem äußerlich. Die Eigenschaften des Urteils liegen in diesem selbst. Das Urteil ist wahr, ob affirmativ oder negativ, sofern es als in der Reflexion über sich selbst mit sich als bejahend oder verneinend übereinstimmt. Der Formalismus Kants stammt aus seiner heuristischen Präferenz des Urteils, die nicht nur das zu Beurteilende zur leeren Unbestimmtheit verdammen wird (das Ding an sich), sondern auch den Urteilenden, der bloß unbestimmbares Substrat des Urteils sein wird. Daher gilt es bezüglich Kant über das Urteil an sich zu urteilen.

Bibliographie

ARISTOTELES: *Werke*. Hrsg. v. Ernst Grumbach, fortgef. v. Hellmut Flashar. Berlin: Akademie 1956ff.

BRANDT, R.: Rousseau und Kant. In: KERVEGAN, Jean-François, MOHNHAUPT, Heinz (Hrsg.): *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich. Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne. Drittes deutsch-französisches Symposium vom September 1999 in La Bussière/Dijon*. Frankfurt am Main: Klostermann 2001, S. 91 – 118.

CRUSIUS, C. A.: *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde*. Hrsg. Christian Friedrich Pezold, übers. v. Christian Friedrich Krause. 2. Aufl. Leipzig: Langenheim 1766.

CRUSIUS, C. A.: *Dissertatio Philosophica De Usu Et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo*

- Sufficientis*. Lipsiae: ex officina langenheimiana 1743.
- CRUSIUS, C. A.: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden, die dritte und vermehrte Auflage*. Leipzig: Johan Friedrich Gleditsch 1766.
- FRANK, M.: Kants Grundgedanke. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007, S. 160 - 182.
- HARMAN, G.: *The Quadruple Object*. Zero Books 2011.
- HÖLDERLIN, F.: „Urtheil und Seyn“. In: *Sämtliche Werke, Bd. 4, Der Tod des Empedokles, Aufsätze*, hg. von Friedrich Beißner. Stuttgart: Cotta, 1962, S. 216-17.
- IRRLITZ, G.: *Kant Handbuch: Leben und Werk*. 3. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler 2015.
- KANT, I.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Reimer/De Gruyter 1902ff.
- KANT, I.: Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis. In: WEISCHEDEL, W. (Hrsg.): *Vorkritische Schriften bis 1768*. 6., unveränd. Aufl., Nachdruck der Ausg. Darmstadt 1960. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2005. Werke in sechs Bänden, Bd. 1, S. 400 - 509.
- LEIBNIZ, G. W.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, dem Leibniz Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover u. der Leibnizforschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie 1923ff.
- LONGUENESSE, B.: Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason. In: *The Harvard Review of Philosophy*, 2001, Bd. 9, Nr. 1, S. 67 - 87.
- ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Hrsg. v. Steffen Dietzsch. Berlin: Akademie-Verlag 1987.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Émile ou De l'éducation*. Paris: Folio 1995.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Paris: Folio 2010.
- SCHÖNFELD, M.: *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press 2000.
- SISTIAGA, S. D.: *Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux. Über Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens*. Univerzita Karlova 2017 (Dissertation).
- SPINOZA, B.: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - Deutsch*. Übers. u. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. 4., durchgesehene Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2015. Philosophische Bibliothek 92.
- WOLFF, M.: Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation. In: *Neue Hefte für Philosophie*, 1986, Bd. 26, S. 89 - 114.

Bemerkungen

- [1] Dieser Artikel beruht auf einem Kapitel meiner Dissertation, deren Veröffentlichung in Vorbereitung ist: SISTIAGA, S. D.: *Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux. Über Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denken*. Univerzita Karlova, 2017.
- [2] Vgl. KANT, I.: Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis. In: WEISCHEDEL, W. (Hrsg.): *Vorkritische Schriften bis 1768*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2005. Werke in sechs Bänden, Bd. 1, S. 409 [Hervorhebung im Original].
- [3] Vgl. ebd. S. 409 - 411.
- [4] Ebd., S. 421: „Wir stellen vielmehr, da es zwei Arten von Wahrheiten gibt, für diese zwei auch einen bejahenden und einen verneinenden ersten Grundsatz auf.“ Aufgrund der Wichtigkeit der Aussage zitieren wir das Original: „Postremo propositioni negativä potissimum in regione veritatum primas demandare et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non duriusculum et aliquanto etiam peius quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas prä

affirmativa hoc iure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, bina ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans (PND, AA 01: 391.11-16).“

[5] Vgl. LONGUENESSE, B.: Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason. In: *The Harvard Review of Philosophy*. 2001, Bd. 9, Nr. 1, S. 70.

[6] FRANK, M.: Kants Grundgedanke. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007, S. 181 – 182: „Auf die Grundeinsicht seiner transzendentalen Deduktion ist Kant nicht von selbst gekommen. Er verdankte sie [...] dem *Savoyardischen Vikar* von Rousseau [...]. Vielleicht dachte Kant auch an dieses Stück, als er schrieb: «Rousseau hat mich zurecht gebracht» (AA XX, ⁴⁴[Frank verweist hier auf: BRANDT, R.: Rousseau und Kant. In: KERVEGAN, J.-F., MOHNHAUPT, H. (Hrsg.): *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich. Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne. Drittes deutsch-französisches Symposium vom September 1999 in La Bussière/Dijon*. Frankfurt am Main: Klostermann 2001]).“

[7] Vgl. FRANK, M.: *Kants Grundgedanke*, S. 174.

[8] ROUSSEAU, J.-J.: *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Paris: Folio 2010, S. 409 [Paginierung nach der Ausgabe der *Émile* im Folio-Verlag: ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou De l'éducation*. Paris: Folio 1995].

[9] GSE, AA 02: 44: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen [Hervorhebung im Original].“

[10] IRLITZ, G.: *Kant Handbuch: Leben und Werk*. Stuttgart: J. B. Metzler 2015, S. 32: „In der Mitte der 60er Jahre trieb Kant mit Rousseau fast einen Kult (für weiterführende Literaturhinweise, siehe ebd.).“

[11] Refl. AA 17: 302, R 3814, Datierung bei Adickes unsicher (womöglich 1764 – 1768).

[12] CRUSIUS, C. A.: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, die dritte und vermehrte Auflage. Leipzig: Johan Friedrich Gleditsch 1766, S. 52 – 53, § 34: „Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Theil hervor bringt, [...] heißt Grund oder Ursache im weiten Verstande (principium, ratio). [...] Nemlich dasjenige, was man das gegründete nennet, und dessen Hervorbringung man einem anderen zuschreibet, ist entweder nur in die Erkenntnis im Verstande, oder es ist die Sache außerhalb der Gedanke selbst. Daher ist der Grund entweder ein Erkenntnisgrund, welcher auch ein Idealgrund heißen kann, (principium cognoscendi); oder ein Realgrund (principium effendi vel fiendi). Ein Erkenntnisgrund ist, welcher die Erkenntnis einer Sache mit Überzeugung hervor bringt und also betrachtet wird. Ein Realgrund ist, welcher die Sache selbst außerhalb den Gedanken ganz oder zum Theil hervorbringet oder möglich macht [Hervorhebung im Original].“

[13] Log, AA 09: 101.

[14] Die konstituierende, schöpferische Kraft des Urteils aber wird sich erst von Kants Nachfolgern, zum Beispiel in diesem Satz Hölderlins, der zu dieser Zeit sehr stark von Fichte beeinflusst war, klar und unzweifelhaft auf den Punkt gebracht: „Seyn – drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus (HÖLDERLIN, F.: „Urtheil und Seyn“. In: *Sämtliche Werke, Bd. 4, Der Tod des Empedokles, Aufsätze*, hg. von Friedrich Beißner. Stuttgart: Cotta, 1962, S. 216 – 217.).“

[15] KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 407.

[16] ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Hrsg. v. Steffen Dietzsch. Berlin: Akademie-Verlag 1987, S. 117.

[17] KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 489; PND, AA 01: 410.18-20: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuum status mutationem determinat.“

[18] Kants „Beweis“ geht so: „Angenommen, eine einfache Substanz sei, aus der Verknüpfung mit anderen gelöst, für sich allein da; so sage ich, daß es für sie keine Veränderung ihres inneren Zustandes geben kann. Denn da die inneren Bestimmungen, die der Substanz schon zukommen, durch innere Gründe gesetzt sind, so muß man, wenn man eine andere Bestimmung hinzutreten lassen will, auch einen anderen Grund setzen, aber da in den inneren sein Gegenteil liegt und nach der Voraussetzung kein äußerer Grund hinzukommt, ergibt sich offensichtlich, daß er jenem Seienden nicht beigelegt werden kann. *Dasselbe auf andere Art*. Alles, was durch einen bestimmenden Grund gesetzt wird, das muß zugleich mit ihm gesetzt sein; denn daß das Begründete nicht gesetzt sei, wenn der bestimmende Grund gesetzt ist, ist ungereimt. Demnach muß mit allem dem, was in einem Zustand einer einfachen Substanz bestimmend ist, schlechthin alles Bestimmte zugleich sein. Weil aber Veränderung die Aufeinanderfolge von Bestimmungen ist, oder dort ist, wo eine Bestimmung entsteht, die vorher nicht gewesen ist, und folglich das Seiende zum Gegenteil einer ihm selbst zukommenden Bestimmung bestimmt wird, kann sie nicht durch das geschehen, was sich in der Substanz innerlich findet. Wenn sie also geschieht, muß sie aus einer äußeren Verknüpfung hervorgehen (KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 489 - 491.) [Hervorhebung im Original].“

[19] Vgl. Arist. Cat., De int.

[20] Vgl. KANT, I.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 24.

[21] Vgl. KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 489.

[22] Vgl. KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 483.

[23] Vgl. ebd.

[24] Vgl. SPINOZA, B.: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - Deutsch*. Übers. u. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2015.

[25] Graham Harman sieht das Proprium der nachkantischen Philosophie denn auch nicht so sehr im Korrelationismus, sondern in der Frage des Zugangs: „Most recent philosophy in the continental tradition can safely be described as a Philosophy of Access to the world. Concurring with the spirit of Žižek’s principle that “Kant was the first philosopher,” it assumes that the human-world gap is the privileged site of all rigorous philosophy. This remains true even when (or especially when) it denies any unbridgeable gap between these two poles, making them mutually co-determining (HARMAN, G.: *The Quadruple Object*. Zero Books 2011, Kap. Speculative Realism).

[26] KANT, I.: *Neue Erhellung*, S. 505.

[27] Vgl. SCHÖNFELD, M.: *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press 2000, S. 10 - 14.

[28] OP AA 21 u. 22.

[29] Vgl. IRRLITZ, G.: *Kant Handbuch*, S. 471 - 476.

Sergey David Sistiaga, M.A.

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

E-Mail: sergeydavidsistiaga@posteo.de

Is There Really Nothing Outside of the Text? The Inside and the Outside.

The aim of this paper is to interpret the meaning of the following sentence *Il n'y a pas de hors-texte* and to rethink its possible interpretations. At the beginning I consider the interpretations claiming that by this sentence Derrida denied the possibility to refer to something outside of it. This interpretation is suggested by its English and Slovak translations. I propose here, as a result of my interpretation, a new translation of this sentence to Slovak. I consider some problems of Slovak translation in comparison to two English translations of this book by Gayatri Ch. Spivak and to the original text as well.

Keywords: text, differance, outside, inside, Derrida, *Of Grammatology*

V tomto texte sa budem zaoberať nasledujúcou vetou, ktorú by sme s určitým nadsadením mohli nazvať „dekonštruktivistickým sloganom“: *Il n'y a pas de hors-texte*. Táto veta sa prvý raz objavuje práve v diele *O gramatológii*^[1] a neskôr sa v rôznych podobách objavuje napríklad v textoch *Comment ne pas parler. Dénégations*,^[2] ale aj v *Limited Inc*^[3] či v knihe *La dissémination*^[4] a inde. Okrem toho, že má dlhú autocitačnú históriu, má aj rozsiahlu interpretačnú históriu. V knihe *O gramatológii* sa objavuje veľmi nenápadne, netvorí názov nejakej kapitoly ani neoddeľuje nejaký významový celok knihy, ktorý by sa dal poľahky identifikovať. Napriek tomu zaujala rôznych autorov a tí jej pripisovali rozličné významy; medzi interpretácie, ktoré sa vylučujú s explicitne ohlasovanou intenciou autora (Derridu), patrí presvedčenie o tom, že pod slovom *text* sa tu objavuje bežný pojem textu. Niektorí Derridovi čitatelia^[5] ho teda na základe tejto vety chápali ako mysliteľa, ktorý popiera možnosť textu odkazovať na niečo mimo neho. Derrida sa však voči takýmto interpretáciám vymedzil celkom jasne: „... neexistuje vonkajšok textu. To neznamená, že všetci referenti sú vylúčení, zavrnutí alebo uzavretí v knihe, ako to tvrdili ľudia, alebo boli tak naivní, že o tom boli presvedčení a obvinili ma z tohto presvedčenia. No znamená to, že každý referent, celá realita má štruktúru diferenciálnej stopy a že nemožno odkazovať na toto ‚reálne‘ inak ako v interpretovanej skúsenosti.“^[6]

Takéto interpretácie vety však môžu podporovať jej preklady do angličtiny aj do slovenčiny. V anglickej verzii prekladateľka Spivaková aspoň v zátvorke za danou vetou uvádza vernejšiu verziu prekladu (*there is no outside-text*) a francúzske znenie vety, čo však slovenský prekladateľ Kanovský nerobí. Zamerajme sa na rozdiel medzi originálom a jeho prekladmi:

„Il n'y a pas de hors-texte.“^[7]

„There is nothing outside of the text.“^[8]

„Nič nejestvuje mimo textu.“^[9]

Prvá veta podľa môjho názoru postuluje neexistenciu oblasti, ktorá by bola nejakým mimo-textovým územím, do ktorého by text neprenikol a kde by nemal prístup. Druhá a tretia veta postulujú neexistenciu všetkých entít, ktoré by sa nachádzali mimo textu: inak povedané, postulujú existenciu len jednej jedinej entity - textu. Iste, všetci uznáme, že ide o dve odlišné tvrdenia: prvé hovorí o neexistencii istej oblasti, druhé hovorí o neexistencii skupiny entít. A teda slovenský aj anglický preklad sa odchyľujú od originálu, zavádzajú čitateľa k nesprávnej interpretácii. Autorka anglického prekladu Spivaková ani v novej revidovanej verzii z roku 2016 neopravuje preklad tejto vety a používa stále to isté znenie napriek tomu, že táto veta je istým „sloganom“, ako som naznačila na začiatku, a istá pozornosť by sa jej mala venovať. Francúzsky originál by sme mohli správnejšie

preložiť napríklad takto: *Vonkajšok textu nie je*, alebo ako v angličtine navrhuje Martin McQuillan: „Nothing is text free.“^[10] Ako upozorňujú McQuillan a takisto Arthur Bradley, preklad Spivakovej (to isté platí o Kanovského preklade) môže nefrankofónneho čitateľa zvádzať k myšlienke, že existuje iba text a nič iné okrem neho – formulácie vety v slovenskom a anglickom preklade môžu navodzovať takéto asociácie. Frankofónny čitateľ však môže mať pri čítaní francúzskeho textu knihy *O gramatológii* iné asociácie. McQuillan používa metaforu bezcolného letiskového priestoru, aby čitateľom priblížil danú sémantickú situáciu: použité slovné spojenie *hors-texte* sa frankofónnemu čitateľovi môže asociovať so slovným spojením *hors taxe*, ktorým je označená bezcolná (*duty-free*) zóna na letiskách. Táto bezcolná zóna je špecifická tým, že je to územie, kde sa neplatí daň, pričom všade inde v krajine sa daň musí platiť bezpodmienečne. Derrida teda podľa McQuillana tvrdí, že pre text neexistuje žiadna *text-free* zóna, kde by sa nachádzali beztextové artikle. Derrida sa opäť hrá so slovíčkami – naráža na ten význam slova *hors*, v ktorom toto slovo odkazuje na nejakú zónu, oblasť, napr. už spomínanú zónu *hors taxe*. Slovo *hors* sa vo francúzštine používa aj ako neplnovýznamové slovo v slovných spojeniach, ktoré sa používajú na vyjadrenie pozície nejakej entity mimo nejakého územia: *hors-jeu* (postavenie mimo hry), *hors de portée* (mimo dosahu), *Hors d'ici!* (Vypadni/te odtiaľto!) atď. Slovo „*hors*“ v takomto spojení s ďalším slovom vo francúzštine označuje vonkajškovosť, superioritu, vylúčenie alebo odchýlku. Dôležité je aj postavenie slova *hors*, ktoré je tu neplnovýznamové: Derridovým cieľom mohlo byť poukázať na nesamostatnosť vonkajška, ktorá spočíva v tom, že vždy odkazuje na svoj protiklad: vnútrajšok. Anglický a slovenský preklad teda jednak odkazujú na niečo iné ako francúzsky originál a jednak sa spájajú s odlišnými asociáciami.

Význam vety *Il n'y a pas de hors-texte*, ktorý tu predostieram, vychádza zo stotožňovania *textu* a *diferencie*: na pojem *diferencie (textu)* nemožno aplikovať opozíciu *vonkajšok/vnútrajšok*, a tak je *diferencia (text)* definovaná ako to, čo uniká takýmto opozíciám. Slovo *hors* má v knihe *O gramatológii* isté špecifické postavenie: ak sa pozrieme už len na kapitoly, v názvoch ktorých sa slovo *vonkajšok* vyskytuje,^[11] nie je vôbec problematické uznať, že toto slovo je v kontexte knihy *O gramatológii* istotne dôležité – toto samozrejme nie je jediným dôvodom, pre ktorý je táto opozícia dôležitá. Slová *vonkajšok* a *vnútrajšok* totiž podľa Derridu tvoria jednu z mnohých opozícií, ktoré utvárajú myslenie západnej filozofie. Samotným slovom *vnútrajšok (dedans)* Derrida priamo odkazuje na Platóna či Saussura a na iných, ktorí nazývajú reč *vnútrajškom* jazyka. Upozornenie na to, že vo vete *Il n'y a pas de hors-texte* Derrida odkazuje na túto opozíciu, čo oprávňuje prekladať vetu vyššie uvedeným spôsobom. Niektoré z ďalších opozícií, na ktoré sa Derrida v knihe *O gramatológii* často odvoláva, sú *prítomnosť/reprezentácia*, *obraz/realita*, *podstata/jav*, *pôvodné/suplement*. Kniha *O gramatológii* si však nekladie za cieľ výlučne identifikáciu istých opozícií a už vôbec nie je jej cieľom utvrdiť svojho čitateľa v tom, že tvoria pevný systém, ako by to azda bolo v prípade štrukturalizmu – Derrida chce, naopak, poukazovať na nestabilitu takéhoto systému.

Opozíciu *vonkajšok/vnútrajšok* Derrida predostiera v súvislosti s rečou, ktorá sa podľa neho asociuje v rôznych filozofických koncepciách s dychom, sluchom, dušou a s tým, čo je v západnej filozofii nadradené písmu. Písmo je podľa Derridu v západnej tradícii chápané ako suplement reči, je voči nej druhoradé. Je to preto, lebo v rámci týchto opozícií funguje istá hierarchia, ktorá podľa Derridu nie je oprávnená: jeden z členov opozície sa nadraduje nad druhý, jeden z pojmov je vždy doplnkom druhého. Práve toto privilegovanie jedného z členov opozície je podľa Derridu „absolútne nevyhnutný“^[12] pohyb a nie je kontingentnou historickou udalosťou. Názory na písmo sa však podľa Derridu menia smerom k súčasnosti a v knihe *O gramatológii* predpovedá, že toto privilegovanie sa končí – celou knihou sa vinú poukazy na viacerých filozofov, ktorí podľa neho už nezavrhujú písmo. Samotná kniha *O gramatológii* ako premýšľanie o písme ako o člene opozície má podkopať metafyzické zdôvodnenie tejto opozície, resp. nielen tejto, ale všetkých opozícií.

Vo vete *Il n'y a pas de hors-texte* teda ide o poukázanie na istý mechanizmus západnej filozofie, ktorý sa pokúsím vyabstrahovať z konkrétnej opozície *reč/písmo*. Táto opozícia sa totiž podľa Derridu

aplikuje aj na iné fenomény, ako je jazyk, a to tak, že sa tu aplikuje mechanizmus vzťahu medzi písmom a rečou. Derrida nikde neuvádza nejaký jednoduchý zoznam charakteristík, ktoré by sa pripisovali *vonkajšku* či *vnútrajšku* – práve ten sa pokúsim predostrieť v nasledujúcom odseku. Aby som však bližšie objasnila, čo Derrida myslí tým, keď hovorí o *vonkajšku* v západnej filozofii, treba sa obrátiť k *vnútrajšku*. *Vonkajšok* je tu totiž odvodený z *vnútrajška* a podľa západnej tradície je teda *vnútrajšok* pôvodom, zdrojom *vonkajška*. *Vonkajšok* je odvodený, je cudzí *vnútrajšku*. *Vnútrajšok* sa takisto v západnej tradícii spája s prírodou či prirodzenosťou, pričom *vonkajšok* je prehreškom a odbočením z *vnútrajška*. *Vonkajšok* sa prirovnáva k niečomu nedokonalému (*suplement, doplnok, náhrada*), čo by bez *vnútrajška* nemohlo byť – zatiaľ čo *vnútrajšok* je dokonalým a sebastačným celkom, ktorý by sa mohol bez *vonkajška* zaobiť. *Vonkajšok* skresľuje *vnútrajšok* tak, že ho reprezentuje nedokonalým spôsobom. *Vnútrajšok* je istou spontaneitou a plynulosťou, *vonkajšok* zasa prerušením tejto spontaneity a kontinuity. Západní myslitelia podľa Derridu pohrdali *vonkajškom*, a tak identifikuje napríklad u Saussura či Rousseaua snahu znovuobjaviť prirodzené vzťahy medzi *vonkajškom* a *vnútrajškom* jazyka, ktoré boli podľa týchto mysliteľov poškodené. Derrida tvrdí, že podľa západných mysliteľov sú hierarchické vzťahy medzi členmi tejto opozície prirodzené či spontánne a mali by byť obnovené. To by znamenalo obnoviť čistotu pôvodu, toho, čo je vo vnútri. Zdá sa totiž, že *vonkajšok*, ktorý si „uzurpuje hlavnú rolu“, [13] nebezpečne útočí na *vnútrajšok*. A to tak, že pôvod sa tu prelína s tým, čo ho nahrádza – tomuto znečisteniu *vnútrajška* však treba zabrániť. Derrida tvrdí, že podľa týchto mysliteľov by sa malo jasne oddeliť to, čo je vnútri, a to, čo je vonku; a to preto, aby bol viditeľný bod pôvodu, ktorý je na strane *vnútrajška*. A ak by nebolo možné tieto dve oblasti oddeliť, tento bod pôvodu by samozrejme nebol viditeľný, a to je pre Saussura podľa Derridu problém. Ide tu teda o istý postulát oddelenosti *vonkajška* a *vnútrajška*. Derrida však v knihe *O gramatológii* poukazuje na isté názory týchto mysliteľov, ktoré však podľa neho naznačujú, že takéto oddelenie *vnútrajška* od *vonkajška* nie je možné. Nie to však tak, že by túto nemožnosť oddelenosti títo myslitelia vyjadrovali explicitne: explicitne, naopak, vyjadrujú potrebu očistiť *vonkajšok* od *vnútrajška*. Skryto však v ich textoch podľa Derridu vládne akési napätie a protirečenie. Pretože jednak navonok prezentujú potrebu očistiť *vnútrajšok* od *vonkajška*, ale zároveň ich samotné texty odkrývajú tézy, ktoré podľa Derridu poukazujú na to, že takýto návrat k čistému *vnútrajšku* nie je možný. Toto prevrátenie prirodzených vzťahov Derrida nazýva katastrofou, násilím, pretože práve tak je to podľa neho vnímané v západnej filozofickej tradícii.

Odpoveď na otázku *Mohol by Derrida rovnako napísať Il n'y a pas de dans-texte?* musí byť len kladná. Pretože hoci tu ide o spochybnenie opozície, nejde tu o odstránenie jedného z členov (napr. *vonkajška*), ale o odstránenie hierarchických vzťahov opozície. Lebo „ani dekonštruovanie tejto tradície nespočíva v jej prevrátení, v znevinnení písma. Skôr v poukazaní na to, prečo sa násilie písma *neobjavuje* v nevinnom jazyku *znenazdajky*. Pôvodné násilie písma sa tu už nachádza preto, lebo jazyk je v istom zmysle predovšetkým písmom, v zmysle, ktorý sa ukáže ďalej.“ [14] Nejde teda o prehodenie členov danej hierarchie takým spôsobom, že by sme tu *vonkajšok* spravili tým, čo sa neprevinilo a nie je násilím, pričom by sme *vnútrajšok* vyhlásili za „zlý“. V istom zmysle ide o zrovnoprávnenie oboch členov opozície a následné zrušenie tejto opozície, ktorá na to, aby bola opozíciou, musí mať istú hierarchiu. Derridovým cieľom bolo ukázať, že nie je možné (hoci by v to niektorí podľa neho dúfali, aj keď podľa Derridu ich texty tušia, že to tak nebude) oddeliť *vonkajšok* od *vnútrajška*, aby nám ostalo len čisté jadro pôvodu – ako keď poľahky oddelíme jadro ovocia od jeho dužiny.

Pokiaľ ide o slovo *hors* vo vete *Il n'y a pas de hors-texte* môžeme mu teda pripísať vyššie spomenuté charakteristiky: odvodené, opovrhnutiahodné, druhoradé, nesamostatné, nepôvodné, je prerušením, reprezentuje a je iba náhradou. Pokiaľ ide o chápanie *vonkajšku* ako územia, mohli by sme tu nadviazať na McMquillana a na jeho príklad s „duty-free“ zónou, a predstaviť si *vonkajšok* s *vnútrajškom* ako dve územia či oblasti, ktorým by sme pripísali vyššie uvedené vlastnosti. *Vnútrajšok* by bol akýmsi pôvodným územím, ktoré je bližšie duši, pravde a logu; *vonkajšok* zasa okrajom

pôvodného a vylúčeným územím. V knihe *O gramatológii* môžeme na viacerých miestach natrafiť na spojenie tejto opozície s územnou terminológiou – Derrida hovorí o bode pôvodu, kráľovstve *diferencie* a okrem toho si vybral slovo *hors*, ktoré sa vo francúzštine spája s územím. Derrida neskôr vo svojej tvorbe takisto používa metaforu územia ako istého pôvodu, ktorým je $\chi\omega\rho\alpha$ a je predovšetkým územím, nie je však nijakým bytím. Veta *Il n'y a pas de hors-texte* teda smeruje k popieraniu toho, že sa niekde nachádza územie, ktoré by bolo vonkajšie voči textu. Zatiaľ som teda predostrela charakteristiky slova *hors* a takisto som predbežne načrtla Derridov prístup k takýmto charakteristikám. Tým som aj načrtla význam danej vety, pretože som tvrdila, že veta poukazuje na neoprávnenosť opozície *vonkajšok/vnútrajšok*. Treba však ukázať význam ostatných slov vo vete a potom predostrieť celkovú Derridovu stratégiu, ktorú touto vetou čitateľom predkladá, o čo sa pokúsím v nasledujúcom odseku. Čo teda znamená výraz *texte*? Ako spolu s výrazom *hors* slovo *texte* poukazuje na dekonštruktivistické stratégie a ciele podkopať opozíciu *vonkajšok/vnútrajšok*?

Ešte predtým však treba zdôrazniť, že slovo *hors* nás môže nepriamo odkazovať aj k Emmanuelovi Levinasovi, ktorého však v *O gramatológii* Derrida cituje iba raz, odkazujúc na svoju esej *Násilie a metafyzika*. Jedným z významov slova *hors* je totiž aj exteriorita, ktorá je kľúčovým motívom Levinasovho myslenia etiky. Raná Derridova interpretácia Levinasa, ktorú prezentuje v spomínanej eseji *Násilie a metafyzika*, je skôr negatívna v porovnaní s jeho neskoršími textami, kde dochádza k takmer úplnému splynutiu oboch autorov. Jedným z predmetov Derridovej kritiky Levinasa je jeho uvažovanie o exteriorite (iné), ktorú v *Totalite a nekonečne* chápe ako absolútne oddelenú od interiority (ja, oblasť rovnakého). Levinas tvrdí, že toto oddelenie je tak striktné, že medzi exterioritou a rovnakým nie je ani len zdieľaná hranica. V *Totalite a nekonečne* sa Levinas totiž chce vyvarovať kontaminácii exteriority rovnakosťou, ktorá by znamenala zničenie etického. Ak by *ja* zdieľalo nejakú hranicu s *iným*, už by spolu tvorili nejaký systém. Podľa Levinasa však etika nie je ničím, čo možno zapracovať do systému. Absolútna exteriorita vyjadruje nekonečnú vzdialenosť medzi *iným* a rovnakým, ktorá sa nedá prekonať. Absolútna oddelenosť vyjadruje to, že etické, iné sa nedá redukovať na rovnaké. V *O gramatológii* Derrida kritizuje takúto absolútnu oddelenosť týchto dvoch oblastí, ako sme to pozorovali aj na príklade Saussura. Levinasovo uvažovanie o klasickej opozícii *vnútrajšok/vonkajšok*, ako sme ju opísali vyššie, nie je samozrejme identické so Saussurovým. Napriek tomu postuluje oddelenosť *vonkajška* od *vnútrajška*, hoci v Levinasovom prípade je ich vzťah skôr opačný, ak je vôbec možné túto opozíciu takto jednoducho prehodiť. Exteriorita, *vonkajšok* ako inakosť, je nadržaná nad *vnútrajškom*, interioritou. Je otázne, či Levinas robí takéto jednoduché prehodenie hierarchie a či je snaha o absolútnu oddelenosť možná. Nesporne však Levinas v *Totality a nekonečne* vyjadruje túžbu radikálne oddeliť *vnútrajšok* od *vonkajška*, exterioritu od interiority, iné od rovnakého – hoci to vlastne nie je možné ani podľa neho samého, ako to uznáva neskôr. Takisto je to s *inými* mysliteľmi, ktorými sa Derrida v *O gramatológii* zaoberá. Treba ešte pripomenúť, že Levinas sa neskôr – a to vo svojej druhej knihe (*Inak než byť, alebo ponad esenciu*) – už nedrží striktnej oddelenosti týchto dvoch oblastí a hovorí o ich nevyhnutnom prelínaní (*Dire* sa musí zradiť v *Dit*), inakosť sa dokonca objavuje v rovnakom.

Po odbočení k Levinasovi sa vráťme naspäť k našej vete: pokiaľ ide o samotný výraz *text* vo vete *Il n'y a pas de hors-texte*, Derrida tu odkazuje na to, čo nazýva *všeobecným textom*, na výraz, ktorý možno stotožniť so *všeobecným písmom*. Poukazuje na to nasledujúci odsek:

„Ak sa teda čítanie nespokojí so zdvojením textu, tak nemôže legitímne prekračovať text k niečomu inému, ako je on, k referentovi (metafyzickej, historickej, psycho-biografickej a i. skutočnosti) alebo k označovanému mimo textu, ktorého obsah by teda mohol nastať vo *vonkajšku* jazyka v zmysle, ktorý tu dávame tomuto slovu, mimo písma vo všeobecnosti. Práve preto sú tieto metodologické úvahy, do ktorých sa tu púšťame na jednom príklade, úzko závislé od všeobecných a už rozpracovaných propozícií, týkajúcich sa neprítomnosti referenta alebo transcendentálneho označovaného. *Vonkajšok* textu nie je.“[\[15\]](#)

Už v prvej kapitole Derrida naznačil, že písmo chápe inak, ako je bežné. V knihe rozhovorov *Positions* takisto hovorí o novom „pojme“ písma, ktorý prispieva k prevráteniu hierarchie reči a písma, poukazujúc na to, že „nový pojem písma... necháva distonovať isté písmo aj vo vnútri reči, čím dezorganizuje celý prijatý poriadok a zachvacuje celú oblasť“.[16] Derrida zdôrazňuje, že toto písmo sa zapisuje len v *textualite*, pričom oba tieto termíny súvisia s termínom *diferancia*. Slovo *text* prináleží do sledu Derridových pojmov, do „systému diferencií“.[17] Slová v tomto reťazci sú všetky „synonymami“ *diferencie* (Derrida zasa na inom mieste hovorí, že nie sú synonymami, a teda že nie sú vždy nahraditeľné - a to preto, lebo synonymický vzťah predpokladá ideál dokonalého prenosu zmyslu, ktorý Derrida odmieta). Vychádzame z toho, že v tomto kontexte možno slovo *text* nahradiť za *diferenciu* synonymicky. Slovo *diferancia* je neografizmus, ktorý vznikol zo slova *diferencia* tak, že sa vymenilo jedno písmeno v pôvodnom bežnom slove - Derrida tu využíva prednosti písma, ktoré umožňuje zachytiť takýto rozdiel, ktorý sa vymyká reči. A tak reaguje na západnú filozofiu, ktorá naopak tvrdila, že písmo je tým, čo môže vždy obsiahnuť len menej. Slovo *diferancia* v knihe *O gramatológii* má s bežným pojmom písma spoločné to, že je tým, čo nám umožňuje kódovať, ničím, čo umožňuje opakovať. Je tým, čo umožňuje diferencovanie. Hlavná charakteristika - aj textu, aj *diferencie* - spočíva v tom, že nie sú kontinuitou, ale jej rozlomením. *Diferancia* je tým, čo rozmiestňuje a rozdeľuje. Zároveň je aj pôvodom všetkého,[18] hoci iba ako diskontinuita a preškrtnutie pôvodu. Pôvodom všetkého môže byť preto, lebo je opakovaním. To, že *diferancia* je pôvodom, však neznamená, že Derrida pozitívne určil nejaký bod pôvodu. Pôvod je tu iba ako nevymedzený, nevymedzený ako prítomnosť, ktorá by bola vnútrajškom. Je pôvodom ako popretie prítomnosti, ako jej odklad a popretie.

Derrida nadväzuje aj na tézu o arbitrárnosti znaku, ktorá znamená, že znakové systémy sú možné vďaka rozdielom medzi jednotlivými prvkami týchto systémov, a teda na základe vzťahov medzi týmito prvkami. Téza o arbitrárnosti znaku znie: *označujúce* nemá žiadnu prirodzenú väzbu k *označovanému*. *Označujúcim* sa tu rozumie lingvistický fenomén *slovo* a *označovaným* je myšlienka či pojem, pričom spolu tvoria znak. Saussure chcel touto tézou zdôrazniť to, že *označujúce* nemajú žiadne prirodzené spojenie s tým, čo majú vyjadrovať v tom zmysle, že by ich spájala nejaká podobnosť. *Označujúce* sú skôr určované vzťahmi, ktoré majú s ostatnými *označujúcimi*, a teda ich identita sa utvára na základe toho, že patria do určitého systému. Saussure to podložil viacerými úvahami, ktorým sa tu nebudem podrobne venovať. Spomeňme však to, že Saussure poukazuje aj na to, že nemôže existovať žiadne prirodzené spojenie medzi myšlienkou a slovom,[19] pretože napr. pojem *strom* sa v rôznych jazykoch vyjadruje úplne odlišnými lingvistickými prostriedkami (slovami). A tak je to so všetkými znakmi. Derrida však neprebral takéto zdôvodňovanie tézy o arbitrárnosti, keďže Saussurovo zdôvodňovanie predpokladá opozíciu *označované/označujúce*, rovnako ako Derrida samozrejme neprebral dôsledky, ktoré podľa Saussura z tejto tézy vyplývajú. Derridovi na Saussurovi prekážalo, že stále zotrval v rozlišovaní *označujúceho* a *označovaného* napriek tomu, že ho zároveň vyzdvihol za postulovanie takej užitočnej tézy, akou je téza o arbitrárnosti. V súvislosti so Saussurom hovorí o semiologickej *diferancii*. Je možné túto tézu o arbitrárnosti aplikovať na všetky fenomény? Derrida to totiž v texte *Diferancia* tak spravil, keď najprv rozšíril aplikáciu tejto tézy na čas a priestor. Nadväzujúc na Husserla tvrdí, že časová jednotka sa vzťahuje k budúcnosti a minulosti a iba tak môže dávať zmysel. Prítomnosť teda podľa neho nadobúda zmysel len preto, že je tu istá neprítomnosť, voči ktorej ju môžeme vyčleniť a od ktorej sa líši. Takisto to, čo vnímame v priestore, sa musí od niečoho líšiť, aby sme boli schopní to vnímať. To, čo uchopujeme v čase, sa musí líšiť od toho, čo uchopujeme v priestore. Preto Derrida hovorí o rozmiestňovaní: o rozprestieraní času a o zčasovaní priestoru. Derrida však nekončí pri aplikácii tejto tézy na čas a priestor, ale tvrdí, že takto je to so všetkým. Rozdiel je teda podľa neho podmienkou možnosti (a zároveň aj nemožnosti) všetkého a toto konštituovanie sa prvkov navrhol nazývať *diferenciou*. Znamená to, že nemôže existovať taký jednotný útvar (pôvod), ktorý by svoju identitu nadobúdal sám zo seba, bez ohľadu na rozdiely medzi ostatnými útvarmi. Rozmýšľanie o *prítomnosti* a *vnútrajšku* ako o pôvode totiž predpokladá nejakú pôvodnú entitu s pozitívnym obsahom, ktorý by táto entita získavala sama od

seba a ostatné entity by vzhľadom na ňu získavali zmysel (boli by z nej odvodené). Derrida túto schému odmieta a tvrdí, že identita prvkov sa neutvára na základe vzťahu odvedenosti vzhľadom na nejaký pôvod. Identita každého prvku sa potom utvára rozdielmi (vzťahmi) medzi ním a ostatnými prvkami.

Slovo *text* vo vete *Il n'y a pas de hors-texte* by sme teda mali chápať ako to, čo sa vymyká uchopeniu a najmä opozíciám, konkrétne opozícii *vonkajšok/vnútrajšok*. Zároveň slovo *text* označuje pôvod všetkých entít v tom zmysle, že ich umožňuje. Spolu so slovom *hors* vytvára akýsi novotvar, ktorý označuje vonkajšie (v zmysle, ktorý som opísala vyššie) územie vzhľadom na pôvod v zmysle *diferencie*. Slovné spojenie *hors-texte* teda označuje územie, ktoré by bolo odvodené vzhľadom na pôvod a suplovalo by pôvod. Vonkajšok *diferencie* či *textu* by bol teda čímsi odvodeným voči týmto termínom, zatiaľ čo vnútrajšok by bol plný *diferencie*, vyznačujúci sa prítomnosťou *diferencie*, a teda pôvodu. Veta *Il n'y a pas de hors-texte* teda znamená, že neexistuje taká oblasť fenoménov, ktorá by bola odvodená z pôvodu ako prítomnosti. Takisto však neexistuje ani prítomné a pôvodné kráľovstvo *diferencie*. Derrida teda vyhlasuje, že sa nikde nenachádza také územie fenoménov, ktoré by sme mohli nazvať odvodeným vo vzťahu k pôvodnému územiu fenoménov s diferenciou, pretože ona sama je odvodenosťou. A tento význam možno pripísať vete *Il n'y a pas de hors-texte*. Inak povedané, opozícia *vonkajšok/vnútrajšok* sa nemôže aplikovať na pôvod fenoménov vo všeobecnosti. Takisto to znamená, že sa nikde nenachádza územie, ktoré by *diferenciou* zasiahnuté nebolo, aj vnútrajšok, aj vonkajšok ňou zasiahnuté sú. Rozdeľovanie na vnútrajšok a vonkajšok nie je oprávnené.

Veta *Il n'y a pas de hors-texte* teda vôbec nezodpovedá nejakému ontologickému súdu. Slovné spojenie *il y a* totiž možno chápať aj inak ako súd o existencii nejakej entity. Tento výraz môže vo francúzštine vyjadrovať nielen to, že nejaká vec existuje, ale okrem iného aj to, že sa nejaká vec niekde nachádza alebo niekde niečo je. A to je v súlade s významom slova *hors*, ktoré navrhujem chápať ako akési abstraktné územie a ktoré sa vo francúzštine takisto používa na označenie nejakého územia (napr. *hors de portée*, *hors taxe*). Slovné spojenie *hors-texte* potom podľa môjho názoru odkazuje na isté územie - a veta *Il n'y a pas de hors-texte* vypovedá o tom, že isté územie sa nikde nenachádza. Takýto význam slovného spojenia *il y a* navrhujem preto, lebo Derridu podľa môjho názoru treba chápať aj ako mysliteľa, ktorý sa dištancuje od ontológie. Preklady Spivakovej a Kanovského však nepoukazujú na túto dimenziu vety.

Na záver treba priznať, že tento text predkladá len jednu z mnohých interpretácii vety *Il n'y a pas de hors-texte*, čo v tomto kontexte nie je triviálne. Derrida píše polysémanticky, využíva mnohovýznamovosť vo svoj prospech, zdôrazňujúc tým, že Zmysel nemôže byť jediným vládnucim elementom textu. Napriek tomu, že daná veta nadobúda viacero významov, neznamená to, že netreba svoj výber zdôvodniť - hoci je to iba jeden z mnohých významov, aj tak nás nič nezabavuje ťarchy odôvodnenia.

Literatúra

- BRADLEY, A.: *Derrida's Of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008.
- DERRIDA, J.: *Limites Inc*. Evanston: Northwestern University Press 1988.
- DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Preložil Martin Kanovský. Bratislava: Archa 1999.
- DERRIDA, J.: *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopinks University Press 1997.
- DERRIDA, J.: *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopinks University Press 2016.
- DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit 1967.
- DERRIDA, J.: *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit 1972.
- DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa 1993.
- DERRIDA, J.: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée 1987.
- DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil 1972.
- FABBRI, L.: *The Domestication of Derrida*. London: Continuum International Publishing Group 2008.
- HIRSCH, E. D.: *Derridas's Axioms. Review of On Deconstruction: Theory and Criticism after*

Structuralism by Culler. In: *London Review of Books*, roč. 5, 1983, č. 13, 17 – 18.
LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenth 1997.
LEVINAS, E.: *Autrement qu'être ou ou-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic – Librairie générale française 2016.
MCQUILLAN, M.: *Deconstruction: A Reader*. New York: Routledge 2001.
SAUSSURE, F.: *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages 1995.
SEARLE, J.: *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press 1995.
RORTY, R.: Philosophy as a Kind of Writing. In: *New Literary History*, roč. 1, č. 10, 1978, s. 141 – 160.

P o z n á m k y

[1] Slovenský preklad francúzskeho slovného spojenia *De la grammatologie* od Kanovského na *Gramatológia* nie je správny, pretože Derrida hneď v úvode knihy *O gramatológii* upozornil čitateľov na to, že gramatológia ako nejaký jeho „projekt“ sa vlastne možno nikdy neuskutoční – aj to je azda dôvod, prečo sa kniha nenazýva *Gramatológia* ale *O gramatológii* (vo francúzštine *De la grammatologie*). Takisto treba upozorniť na to, že Derrida v tejto knihe nikde nepredkladá svoju teóriu o písme – svoju gramatológiu –, ale iba sleduje smerovanie ostatých gramatológii. V celej práci teda uvádzam správnejší preklad *O gramatológii*.

[2] DERRIDA, J.: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée 1987, s.

[3] DERRIDA, J.: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press 1988, s. 12, 30, 65, 149, 152.

[4] DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil 1972, s. 436.

[5] Pozri SEARLE, J.: *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press 1995, s. 155;

FABBRI, L.: *The Domestication of Derrida*. London: Continuum International Publishing Group 2008,

s. 29; RORTY, R.: Philosophy as a Kind of Writing. In: *New Literary History*, roč. 10, č. 1, 1978, s. 146;

HIRSCH, E. D.: Derridas's Axioms. Review of *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism by Culler*. In: *London Review of Books*, roč. 5, 1983, č. 13, 17 – 18.

[6] DERRIDA, J.: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press 1988, s. 148.

[7] DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit 1967, s. 227.

[8] DERRIDA, J.: *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press 1997, s. 158;

DERRIDA, J.: *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press 2016, s. 172.

[9] DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Bratislava: Archa 1999, s. 167.

[10] MCQUILLAN, M.: *Deconstruction: A Reader*. New York: Routledge 2001, s. 39.

[11] „Chapitre 2 : Linguistique et grammatologie.....42

Le dehors et le dedans.....46

Le dehors este dedans.....65

La brisure.....96“

De la grammatologie. Paris: Les Éditions de Minuit 1967, s. 446.

[12] DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Bratislava: Archa 1999, s. 16.

[13] SAUSSURE, F.: *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages 1995, s. 45.

[14] DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit 1967, s. 55. Citujem tu

z francúzskeho originálu preto, lebo slovenský preklad obsahuje viacero chýb, a to nielen štylistických, ale aj obsahových. Uvediem tie najdôležitejšie. Po prvé, Kanovský používa slovo *vynárať* ako preklad francúzskeho slova *survernir*, čo dosť zahmlieva význam vety a v slovenčine odkazuje na pojem *emergencie*. Ak by však Derrida chcel písať o nejakej emergencii, rovno by použil francúzske sloveso *émerger*, pre ktoré nemáme v slovenčine ekvivalent a prekladáme ho práve slovom *vynárať*. Ďalej je problematický preklad slova *langage*, ktoré Kanovský prekladá v celej knihe ako *reč*.

Spivaková ho takisto ako ja prekladá slovom *jazyk* (*language*). Kanovský sa pri preklade tohto slova zrejme drží do slovenčiny preloženej terminológie Rolanda Barthesa, ktorý chápe *jazyk* (*langue*) ako skladajúci sa z *reči* (*langage*) a *prehovoru* (*parole*). Aplikovanie Barthovskej terminológie tak, ako je prekladaná do slovenčiny, je však v Derridovom texte nevhodné, pretože do textu vstupuje ešte aj Saussurova dvojica pojmov *jazyk* (*langue* ako súbor pravidiel, systém, ktorými sa *jazyk* ako celok riadi) a *prehovor* (*parole* ako suma konkrétnych výpovedí). Derrida rozhodne neberie Barthesov

slovník za svoj ako nejaký celok, ba ani ten Saussurov, ale snaží sa ich slovník spochybniť - a to robí čiastočne aj tým, že ich termíny používa nesystematicky. Derrida nemôže byť považovaný za nejakého pokračovateľa štrukturalizmu, ktorému by sme mohli neproblematicky pripísať štrukturalistickú terminológiu. Tretím problémom slovenskej vety je preklad slovného spojenia *il y a na jestvovanie*, a to preto, lebo od akéhokolvek *jestvovania* či od *bytia* sa Derrida dosť jasne dištancuje ako od ontológie, ktorá preňho vždy ostáva metafyzikou prítomnosti. Tomuto problému sa budem venovať neskôr. Napokon je zbytočné zdôrazňovať, že slovenské znenie vety nie je ani len štylisticky správne, a to najmä jej prvá časť: „Skôr v ukázaní, prečo sa násilie písma *nevyvíja* v nevinnej reči.“ DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Bratislava: Archa 1999, s. 44.

[15] DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit 1967, s. 227. Opäť citujem z originálu, a nie zo slovenského prekladu, kvôli prekladu slova „hors“, ktorý v celom tomto texte zdôvodňujem. Ďalej je v prvej vete problematické Kanovského ignorovanie implikácie, ktorá je však vo francúzskom texte použitá. Anglická prekladateľka Spivaková ju tiež vo svojom preklade zachováva. Potom je francúzske slovo „risquer“ preložené príliš doslovne ako riskovať, pričom sa pokojne môže použiť vhodnejšie znejúce „púšťať sa do“, keďže sa vo francúzštine často používa slovné spojenie „risquer une question“, čo znamená „odvážiť sa položiť otázku“. Slovo „hors“ tu neprekladám systematicky ako „mimo“ alebo ako „vonkajšok“, pretože Derrida pracuje s oboma významami naraz. Slovo „mimo“ sa javí najproblematickejšie v poslednej vete, ako sa vlastne snažím ukázať v celom texte.

[16] DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Preložil Martin Kanovský. Bratislava: Archa 1999, s. 16.

[17] DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Preložil Martin Kanovský. Bratislava: Archa 1999, s. 100.

[18] Pozri DERRIDA, J.: *Gramatológia*. Preložil Martin Kanovský. Bratislava: Archa 1999, s. 16.

[19] Výnimku tu, samozrejme, podľa Saussura tvoria onomatopoeje.

Text vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti.

Mgr. Alžbeta Kuchtová

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

e-mail: alzbet.kuchtova@gmail.com

Škvrnda, F.: Platón ako Pseudo-Sókratés? Niekoľko poznámok k problematike autorstva filozofického textu v antike. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4.

“Plato as Pseudo-Socrates? Some Remarks on the Problems Related to the Authorship of a Philosophical Text in Antiquity”

The following paper deals with the problematic category of authorship in ancient philosophical literature. Philosophers are divided into two groups: the first consist of non-writing protagonists (e. g. Socrates, Ammonius of Saccas), while the second category includes writing authors (e. g. Plato, Aristotle). Paper argues that with regard to their „historicity“, between these two groups of philosophers is no substantial difference. Philosophical texts were often written in co-authorship. Many students and later adherents passed their own doctrines off as teacher’s originals. Moreover, due to the fact that the very texts were transcribed countless times, there is no certainty about original phrasing of the documents that came down to our modern or renaissance era. The „historicity“ of philosophers’ attitudes and ideas therefore can not be deduced from the existence of authorized text, written by some particular author.

Keywords: Authorship, *Einquellentheorie*, corpus Platonicum, corpus Aristotelicum, Socrates

Moderní historiografi antickej filozofie zvyknú v nejednom prípade upozorňovať na problémy spájajúce sa s filozofiou „historického“ Sókrata, ktorá sa zvykne označovať za tzv. sókratovský problém.[\[1\]](#) Historický Sókratés je pre mnohých bádateľov neprístupným tajomstvom,[\[2\]](#) pričom prvým problémom, na ktorý sa zvykne upozorňovať, je Sókratovo nepísanie.[\[3\]](#)

Zdôrazňovanie Sókratovho nepísania implicitne predpokladá, že píšuci autori z dejín antickej filozofie sú na tom lepšie, pretože máme ich autorský text ako výkladnú skriňu ich „historických“ filozofických názorov. V nasledujúcej štúdiu sa pokúsime zodpovedať otázku, do akej miery môžeme diela a texty píšucich filozofických autorov považovať za viacej „historické“ ako diela a texty pojednávajúce o nepíšucich filozofických autoroch. Problematika autorstva nás bude zaujímať predovšetkým u autorov píšucich v 5. a 4. storočí pred Kr., teda u predsókratovcov, Platóna a Aristotela.

Filozofické texty, ktoré sa nám z tohto obdobia zachovali, sa len vo veľmi výnimočných prípadoch dostali do univerzitných knižníc priamo z archeologických nálezísk.[\[4\]](#) Väčšina textov pochádza zo stredovekých európskych a byzantských rukopisov, ktoré sú výsledkom stáročnej tradície prepisovania.

Prepisovanie textov je doménou samostatnej vednej disciplíny, filológie alebo textovej kritiky. Tá nás, spoločne s históriou, oboznamuje aj s najstarším osudom textov, kedy a za akých okolností vznikali, a ako ich vnímali a posudzovali ich najstarší čitatelia. Je to práve tu, v samom počiatku vzniku filozofického textu, kde podľa nás treba hľadať odpoveď, či je absencia autorského textu nejakého antického filozofa skutočne takou neprekonateľnou prekážkou, akou sa javí na prvý pohľad.

Texty predsókratovcov

V prípade tzv. predsókratovského obdobia pochádza väčšina zachovaných fragmentov z rímskeho a ranokresťanského obdobia, od autorov ako Äetius, Diogenés Laertský, Stobaios, Simplicios, Iamblichos, Eusébios, Theodóretos a i. Títo autori pravdepodobne nemali prístup ku všetkým spisom predsókratovcov, ale svoje informácie o nich odpisovali zo zbierky *Vetusta placita*, ktorá podľa slávnej a vplyvnej Dielsovej hypotézy predstavovala výťah z jedného Theofrastovho spisu Φουσικῶν

δοξῶν.[5] V uplynulých desaťročiach sa síce viedli ostré spory o tom, do akej miery je Dielsova *Einquellentheorie* udržateľná,[6] avšak závery bádateľov sú viac-menej jednoznačné: Theofrastos zaznamenával zlomky starších mysliteľov nie ako historik a doxograf, ale skôr ako dialektik.[7]

Metóda doxografickej dialektiky nachádza svoj vzor v spisoch Aristotela, u ktorého nachádzame zlomky predsókratovcov prekrútené jeho vlastným pohľadom na daný problém a citované v kontexte jeho vlastných úvah. Myšlienky starších predchodcov vníma len ako nejasné a nepresné formulácie, ako predstupne či nedokonalé štádiá vývoja svojej vlastnej teórie. Snaha objektívne zaznamenať myšlienky predsókratovcov bola z pohľadu starých peripatetikov marginálna. Zlomky predsókratovských mysliteľov sú z týchto dôvodov kontaminované peripatetickou terminológiou, ktorá je z historicko-filozofického hľadiska anachronická (a pri interpretácii je nutné ju „odfiltrovať“). Toto je dnes viac-menej univerzálne prijatým konsenzom.[8]

Texty a správy o predsókratovských mysliteľoch, ktoré boli prerastené peripatetickými kontamináciami, ďalej preberali neskorší doxografi. Z toho však vyplýva otázka, do akej miery sme oprávnení hovoriť o myšlienkach predsókratovských mysliteľov ako o historických? Dá sa vôbec rozlíšiť, kedy doxograf vychádzal z originálneho opisu a kedy čerpal z peripatetických referátov? Obsah ich náuk a slovník, v ktorom boli ich myšlienky vyjadrené, prešli v priebehu histórie takou výraznou úpravou, že v nejednom prípade nie sme schopní rozlíšiť pôvodný originálny text od jeho dezinterpretácie.

Peripatetici však nie sú jediným slabým miestom „historickosti“ autorského textu predsókratovcov. V antike sa totiž veľmi špecificky vnímala aj samotná kategória „autorstva“. Niektorí filozofi mohli písať svoje texty pod rôznymi pseudonymami,[9] iní ich písali „temným štýlom“ ako mystéria.[10] Napokon, texty predsókratovcov mohli byť výsledkom zdieľaného autorstva viacerých osobností, prevažne učiteľa a jeho žiakov.[11]

S predsókratovcami sa naše pochybnosti o historickosti píšucich autorov len začínajú. V prípade našich najdôležitejších filozofických textov klasického obdobia, Platóna a Aristotela, môžeme takisto spochybňovať autorstvo ich textov a tým pádom aj historickosť ich filozofických postojov.

Corpus Platonicum

Platónove myšlienky sú predmetom neutíchajúcich a často protirečivých interpretácií. Jednu z takýchto interpretácií, ktorá sa snaží prehodnotiť celkový prístup k čítaniu Platónových textov, tvorí tzv. tübingenská škola. Podľa týchto bádateľov Platón nezveril svoje najvážnejšie myšlienky písanému slovu, ale ich prednášal len ústne (tzv. ἄγραφα δόγματα).[12] Dialógy pripisované tomuto mysliteľovi tak mohli predstavovať texty určené ľuďom, ktorí jeho ústne výklady poznali a počuli. Filozofický text mal slúžiť hlavne na rozpamätanie sa toho, čo človeku už bolo známe. Samotný Platónov text obsahuje len náznaky Platónovej filozofickej doktríny, ktoré sú nezasväteným ľuďom prakticky nezrozumiteľné.[13]

Platónov text predstavuje čokoľvek, len nie jednoduché a historicky bezproblémové záznamy myšlienok svojho tvorca.[14] Pre Arkesilaa, v poradí piateho scholarcha Akadémie, a po ňom aj mnohých ďalších filozofov, bol Platón skeptikom, presvedčeným o tom, že je potrebné zdržať sa úsudku o veciach, t. j. nemať žiadne vlastné pozitívne názory. Jeho dialógy boli len expozíciami skeptickej argumentácie na obidve strany,[15] prípadne mohli predstavovať historické záznamy toho, čo zvykol hovoriť Sókratés, keď bol ešte mladý a krásny.[16] Neboli v nich zaznamenané žiadne Platónove dogmy, pretože Platón žiadne dogmy nezastával. Táto interpretácia antických skeptikov by nemala byť podceňovaná ani v súčasnosti.[17] Vyjadrené Nietzscheho slovníkom, za Platónom ako autorom filozofického textu sa skrýva sfinga, človek-hádanka, o ktorom sa môžeme veľa domnievať, no nemôžeme o ňom tvrdiť nič určitého. Nič, čo by sme mohli napísať do učebníc dejín filozofie ako jeho definitívny názor alebo postoj.

K problematike toho, či sú Platónove diela historické, môžeme pristupovať aj kritickejšie, prostredníctvom otázky autenticity celého platónskeho korpusu. Určenie deliacej čiary medzi „autentickými“ dialógmi a „falzifikátmi“ je syzifovská práca. Je známe, že už v antike kolovalo niekoľko nepravých spisov pripisovaných Platónovi.[18] Niekedy sa spochybňovalo tiež autorstvo takých dialógov, akými sú *Faidón*, *Epinomis*, *Alkibiadés Menší*, *Hipparchos*, *Milovníci*, *Timaios*, *Ústava* a čiastočne aj *Zákony*. [19]

V priebehu 19. storočia sa však prišlo na to, že s nepravými dielami, ktoré kolujú pod Platónovým menom, to bude omnoho zložitejšie. Začalo sa spochybňovať autorstvo dialógov *Menón*, *Euthydémos*, *Lachés*, *Charmidés*, *Lysis*, *Alkibiadés Väčší*, *Alkibiadés Menší*, *Hippias Väčší*, *Hippias Menší*, *Ión*, *Milovníci*, *Theagés*, *Kleitofón*, *Apológia*, *Kritón*, *Minos*, *Listy* (Ast), ďalej tiež *Hipparchos*, *Parmenidés*, *Sofistés*, *Politikos*, *Kritiás* (Socher), *Filebos* (Döring), *Euthyfrón* (Natorp), či *Prótagorás* (Gigon). Tento hyperkritický prístup sa nezastavil ani v nasledujúcom storočí, kedy vyústil do „excentrického“ postoja, spochybňujúceho autenticitu celého korpusu (Zürcher). [20] Niektorí moderní bádatelia zašli však ešte ďalej – autorstvo dialógov *Sofistés* a *Politikos* pripísali rovno Aristotelovi. [21]

Mnohé z týchto hypotéz sa nemusia zakladať na relevantných argumentoch. Na druhej strane ich však nemôžeme ani úplne odignorovať. Thesleff nemá ilúzie o Platónovom autorstve dialógov: sú semi-autentické, vznikali v spoluautorstve s inými členmi Akadémie, prepisovali sa celé desaťročia, pričom niektorí akademici, ako Speusippos, mohli vydávať svoje práce priamo pod menom Platóna samotného. [22] Ak zoberieme do úvahy Thesleffove najnovšie poznatky z oblasti textovej kritiky, chronológie a stylometrie Platónových dialógov, tak musíme skonštatovať, že Platónove diela primárne reflektujú diskusie, ktoré prebiehali v Akadémii, nie jeho vlastné dogmy a skutočne majú blízko k Arkesilaovej skeptickej evaluácii. V takomto prípade však „Platón“ znamená skôr akúsi ochrannú známku diel pochádzajúcich zo starej Akadémie, z okruhu jeho priateľov a stúpencov, ktorí rozvíjali filozofický odkaz svojho majstra podobným spôsobom, ako tomu mohlo byť aj v prípade sókratovskej literatúry.

Corpus Aristotelicum

Z hľadiska autenticity a historicity je veľmi podobnými, no ešte závažnejšími interpretačnými problémami zaťažený aj Aristotelés. Podobne ako Platón či Hérakleitos, aj on písal svoje ezoterické spisy „kódovane“, aby im neporozumeli cudzí ľudia, ale len jeho vlastní žiaci. [23] Podobne ako Platónove diela je aj to Aristotelovo „kontaminované“ mnohými nepravými spismi, ktoré pochádzajú z blízkeho okruhu jeho nasledovníkov. O pravosti celého *Corpus Aristotelicum* preto pochybovali viacerí bádatelia, nie len ojedinelí „excentrici“, ako v prípade Platóna. [24]

Vyjadrené slovami jedného významného bádatela: Aristotelés musel byť vnímaný ako *problemender* už v očiach antických filológov. [25] Za svojho života vydal len niekoľko málo filozofických spisov, pravdepodobne dialógov, určených pre širšiu verejnosť [26] a jeho objemné poznámky a spisy, určené k interným pedagogicko-výskumným potrebám školy, ostali možno úplne nevydané. Po jeho smrti zdedil túto rozsiahlu literárnu pozostalosť Theofrastos, ktorý ju – spoločne so svojim ešte objemnejším dielom – odkázal v závete istému Néleovi z mesta Sképsis. [27]

Spisy údajne ležali u néleovcov v nehostinných podmienkach viac ako storočie. Ďalšie generácie peripatetických filozofov k nim nemali po celé toto obdobie žiaden prístup, poznali ich – ak vôbec – len čiastočne. Moderní bádatelia uvažujú nad tým, či práve toto nebol jeden z hlavných dôvodov, prečo sa peripatetická filozofia nedokázala v helenizme výraznejšie presadiť. [28] Keď sa neskôr texty Aristotela a Theofrasta objavili na začiatku 1. storočia pred Kr. v Athénach, bolo potrebné urobiť ich revíziu, pretože boli už natolko poškodené, že sa nedali dobre čítať. Túto revíziu údajne vykonal notoricky známy Apellikón z Teu, ktorého Strabón označil skôr za bibliofila ako za filozofa. Apellikónova práca sa považovala už z hľadiska vtedajších filologických štandardov za nevyhovujúcu

a nie je vylúčené, že obsahovala mnoho podvrhnutých spisov.

Po Apellikónovej smrti získal jeho bohatú knižnicu Sulla, ktorý ju poslal do Ríma. Tam s poškodenými a nezrozumiteľnými textami však nevedeli, čo robiť. V krátkom časovom rozpätí boli vykonané dve ďalšie revízie Aristotelových spisov, prvá pod dohľadom Tyrannióna a druhá Andronikom Rhodským.[29] Redakcia Aristotelových spisov bola napokon „dokončená vo veľmi zlých podmienkach, už len preto, že boli poškodené materiály a okrem toho nemôžeme zabúdať na nedostatočnú zbehosť v učení majstra, ktorú môžeme u Andronikovej generácie v porovnaní s priamymi Aristotelovými žiakmi predpokladať“.[30]

Všetko nasvedčuje tomu, že súčasný *Corpus Aristotelicum* je zosystematizovaným súhrnom Aristotelových ezoterických prednášok, ktoré boli – opäť ako v prípade Platóna – skôr pospolitým dielom jeho nasledovateľov a nie pôvodným mysliteľským výkonom jedného človeka. To, čo dnes považujeme za filozofiu „historického“ Aristotela, je v skutočnosti rapsódiou[31] myšlienok samotného Aristotela, jeho žiakov a mnohých neskorších redaktorov ich textov. Nadpis jedného z objemnejších spisov, ktorý sa zachoval v katalógu Theofrastových diel u Diogena Laertského, musí vyvolať vrásky na čele aj tomu najústretivejšiemu historikovi filozofie – Ὑπομνημάτων Ἀριστοτελικῶν ἢ Θεοφραστείων (*Pojednania Aristotela alebo Theofrasta*).[32]

Záver

Ak sa raz rozhodneme vpustiť do mysle démona pochybovačnosti, mali by sme sa rozlúčiť s historicitou nielen nepíšucich, ale aj tých píšucich filozofov – *Pojednania Ammónia zo Saky alebo Plótina, Pojednania Pýthagora alebo Filolaa, Pojednania Platóna alebo Filippa Opuntského, Pojednania Aristotela alebo Theofrasta, Pojednania Sókrata alebo Platóna*. Alebo inak: Platónove diela môžeme označiť za diela Pseudo-Sókrata, Filolaove spisy za Pseudo-Pýthagorove, Plotínove zasa za Pseudo-Ammóniove, atď. V niektorých prípadoch, kedy sa zachovali len diela autora a žiadne biografické alebo doxografické správy o autorovi samotnom nie sú k dispozícii, nedokážeme rozhodnúť ani len to, či nejde náhodou o dve rozdielne osoby.[33]

V porovnaní s problémami sprevádzajúcimi autorstvo textov píšucich filozofov sa tak Sókratovo nepísanie nejaví o nič väčším problémom ako písanie predsokratovcov, Platóna a Aristotela. Práve naopak – Sókratov život a myšlienky sú zachytené takým množstvom jeho súčasníkov a nasledovateľov, že v dejinách antickej filozofie predstavuje najlepšie zdokumentovanú postavu. Ako však vyjsť z labyrintu subjektívne zafarbených svedectiev o historickej osobe, poskytujúcich nám informácie takpovediac zo všetkých zorných uhlov, to je už otázka, ktorá presahuje zábery tejto štúdie.

Literatúra

- BALTUSSEN, H.: *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic dialectic in the De sensibus*. Leiden, Brill NV 2000.
- BARNES, J.: Life and Work. In: BARNES, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 1-26.
- BARACCHI, C.: Introduction. Paths of Inquiry. In: BARACCHI, C. (ed.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, Bloomsbury Publishing Plc. 2014, s. 1-15.
- BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. D.: *The Philosophy of Socrates*. Boulder, Westwood Press.
- BURKERT, W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Harvard, Harvard University Press 1972.
- CANFORA, L.: *Dějiny řecké literatury*. Prel. Bartoňková, D. et al. Praha, NLP. 2001.
- DIOGENÉS LAERTSKÝ: *Životopisy slávnych filozofov I.-II*. Prel. M. Okál. Bratislava, SAV 1954.
- DORION, L.-A.: The Rise and Fall of the Socratic Problem. In: MORRISON, D. (ed.): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York. Cambridge University Press 2011, s. 1-23.
- FRANEK, J.: Did Socrates Write? The Evidence of Dion of Prusa (Or. 54.4, 55.12-13) and Epictetus (Diss. 2.1.32). In: *Graeco-Latina Brunensia* 17 (2), s. 25-40.

- FRAÑO, P.: Fabius Planciades Fulgentius. In: *Ostium* 13 (1), 2017, [nestr.] 6 s.
- GERSON, L. P.: *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, Cornell University Press 2005.
- GIANANTONNI, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae I*. Napoli, Bibliopolis 1990.
- GOTTSCHALK, H. B.: The earliest Aristotelian commentators. In: SORABJI, R. (ed.): *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca, Cornell University Press 1990.
- GROTE, G.: *Plato and the Other Companions of Sokrates I*. London, John Murray 1865.
- GUTHRIE, W. K. C., *Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press 1971.
- CHROUST, A.-H.: *Aristotle. New Light on His Life and Some of His Lost Works II*. New York, Routledge & Kegan Paul 1973.
- JAEGER, W.: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford, Oxford University Press 1948.
- JOYAL, M.: *The Platonic "Theages": an introduction, commentary and critical edition*. Stuttgart, Steiner Verlag 2000.
- KAHN, CH.: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F.: Apopeira dikaiologeses tes skeptikes ermeneias tou Platonikou stochasmou. In: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 44, s. 190-218.
- MAHAFFY, J. P.: *The Flinders Petrie Papyri II*. Cambridge, Cambridge University Press 2013.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D.: *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer I*. Leiden, E. J. Brill 1997.
- MANSFELD, J. & RUNIA, D.: *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer III*. Leiden, Brill NV 2010.
- MASTERS, R.: The Case of Aristotle's Missing Dialogues: Who wrote the Stateman and the Politic? In: *Political Theory* 5 (1), 1977, s. 31-60.
- MONTUORI, M.: *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam, J. C. Gieben 1981.
- MOORE, CH.: *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press 2015.
- NAILS, D.: *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht: Springer Science + Business Media B. V. 1995.
- NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi I. Život a dílo*. Praha, Jan Laichter 1948.
- PATOČKA, J.: *Sókratés*. Praha, Vyšehrad 1991.
- PATOČKA, J.: *Aristotelés*. Praha, Vyšehrad 1994.
- PORUBJAK, M.: Sókratés a problém interpretácie dejín filozofie. In: *Filozofia*, 67, 2012, č. 1, s. 83-88.
- RALKOWSKI, M.: The Politics of Impiety: Why Was Socrates Prosecuted by the Athenian Democracy? In: BUSSANICH, J., SMITH, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, Bloomsbury Academic 2013, s. 301-327.
- REALE, G.: *Platón*. Praha, OIKOYMENH 2005.
- SHARPLES, R. W.: *Peripatetic Philosophy 200 B.C. to AD 200*. Cambridge, Cambridge University Press 2010.
- SUVÁK, V.: *Sókratés a sokratika I*. Prešov, Prešovská univerzita v Prešove 2017, 2. rozšírené vydanie.
- ŠKVRNDA, F.: Prečo dlhoval Sókratés Asklépiovi kohúta? Skeptická interpretácia posledných Sókratových slov z dialógu Faidón. In: *Ostium* 9 (1), 2013, [nestr.] 7 s.
- THESLEFF, H.: Platonic Chronology. In: *Phronesis* 34 (1), 1989, s. 1-26.
- THESLEFF, H.: *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas, Parmenides Publishing 2009.
- TZAMALIKOS, P.: *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH 2016.
- VÍTEK, T.: *Empedoklés I. Studie*. Praha, Petr Rezek 2001.
- WATERFIELD, R.: The Quest for the Historical Socrates. In: BUSSANICH, J., SMITH, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, Bloomsbury Academic 2013, s. 1-19.
- ZELLER, E., *Socrates and the socratic schools*. Prel. O. J. Reichel. London, Longmans, Green, and Co. 1877.

ZELLER, E.: *Aristotle and the Earlier Peripatetics I*. Prel. Costelloe, B. F. C., Muirhead, J. H. London, Longmans, Green, and Co 1897.

ZHMUD, L.: *Revising Doxography: Hermann Diels and His Critics*. In: *Philologus* 145, 2001, s. 219-243.

P o z n á m k y

[1] Zhrnutie problematiky pozri v DORION, L.-A.: The Rise and Fall of the Socratic Problem. In: MORRISON, D. (ed.): *The Cambridge Companion to Socrates*. New York. Cambridge University Press 2011; WATERFIELD, R.: The Quest for the Historical Socrates. In: BUSSANICH, J., SMITH, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, Bloomsbury Academic 2013; SUVÁK, V.: *Sókratés a sokratika I*. Prešov, Prešovská univerzita v Prešove 2017, s. 11-42.

[2] Najnovšie pozri SUVÁK, V.: *Sókratés a sokratika I*, c.d., s. 48; MOORE, CH.: *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press 2015, s. x-xii; RALKOWSKI, M.: The Politics of Impiety: Why Was Socrates Prosecuted by the Athenian Democracy? In: BUSSANICH, J., SMITH, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*, c.d., s. 376.

[3] Pozri napr. ZELLER, E., *Socrates and the socratic schools*. Prel. O. J. Reichel. London, Longmans, Green, and Co. 1877, s. 98; GUTHRIE, W. K. C., *Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press 1971, s. 6; MONTUORI, M.: *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam, J. C. Gieben 1981, s. 3; NAILS, D.: *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht: Springer Science + Business Media B. V. 1995, s. 8; BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. D.: *The Philosophy of Socrates*. Boulder, Westwood Press 2000, s. 1. Z domácich autorov pozri napr. dramatický úvod do problematiky Sókratovho nepísania v PATOČKA, J.: *Sókratés*. Praha, Vyšehrad 1991, s. 7-8 a tiež SUVÁK, V.: *Sókratés a sokratika I*, c.d., s. 11 a PORUBJAK, M.: Sókratés a problém interpretácie dejín filozofie. In: *Filozofia*, 67, 2012, č. 1, s. 83. Problematiku existencie Sókratových „nefilozofických“ textov z nášho skúmania vynechávame a čitateľa odkazujeme na štúdiu FRANEK, J.: Did Socrates Write? The Evidence of Dion of Prusa (Or. 54.4, 55.12-13) and Epictetus (Diss. 2.1.32). In: *Graeco-Latina Brunensia* 17 (2). V súčasnosti nám nie je známe meno ani jedného bádatela, ktorý by sa zamýšľal nad autentickosťou Sókratových listov (pozri grécky text v GIANANTONNI, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae I*. Napoli, Bibliopolis 1990, s. 301-309).

[4] Pozri však Mahaffyho vydanie papyrov Sira Flindersa Petrieho, ktoré obsahuje zlomky z Platónových dialógov *Lachés* a *Faidón*, datovaných do tretieho, prípadne až štvrtého storočia pred Kr. (MAHAFFY, J. P.: *The Flinders Petrie Papyri II*. Cambridge, Cambridge University Press 2013, s. 165). Mahaffy považuje nález týchto papyrov za dôležitú udalosť: „môžeme si gratulovať vzhľadom na veľkú podobnosť našich kritických vydaní s tými, ktoré sa čítali v starovekom Egypte tristo rokov pred Kristom“ (tamtiež, s. 16).

[5] Pozri bližšie analýzu Dielsovej teórie v MANSFELD, J. & RUNIA, D.: *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer I*. Leiden, E. J. Brill 1997, s. 64-120.

[6] Pozri ZHMUD, L.: *Revising Doxography: Hermann Diels and His Critics*. In: *Philologus* 145, 2001 a odpoveď MANSFELD, J. & RUNIA, D.: *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer III*. Leiden, Brill NV 2010, s. 161-172.

[7] K tejto problematike pozri najmä prácu Mansfeldovho žiaka Baltussena (BALTUSSEN, H.: *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic dialectic in the De sensibus*. Leiden, Brill NV 2000).

[8] Pozri *exempli gratia* z Aristotelovej *Metafyziky*: „ak sa totiž riadime myšlienkou Empedoklea podľa jej zmyslu a nie podľa toho, čo nejasne hovorí, zistíme, že láska je príčinou dobra, svár príčinou zla“ (*Met.* A 985a4-7; kurzíva autor). Nespôľahlivosť Aristotelových referátov o názoroch predsókratovcov je notoricky známa, por. TZAMALIKOS, P.: *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH 2016, s. 44 a tiež VÍTEK, T.: *Empedoklés I. Studie*. Praha, Petr Rezek 2001, s. 81, ktorý uvádza tiež prehľad staršej literatúry k danej problematike.

[9] Tak mal údajne Pýthagorás písať svoje hymny pod Orfeovým menom (DL VIII 8).

[10] Por. Hérakleitov zlomok DK 22 B 14, ktorý môže nasvedčovať tomu, že Hérakleitove „veštbý“ sú

adresované lénajám, mágom, mystom a bakchom, t. j. zasvätencom do rôznych - nie práve tradičných - mystérií.

[11] Por. Burkertove slová o Filolaovom autorstve Pýthagorových kníh: „Nezdá sa, že by Filolaos vystupoval proti tradičnému záväzku, ktorý pociťovali pýthagorovci a do určitej miery aj platonic: priznať sa k tomu, že všetky náuky, ktoré vznikli v ich vlastných myšliach, boli len rozšírením a potvrdením starobylej múdrosti Pýthagora“ (BURKERT, W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Harvard, Harvard University Press 1972, s. 237). Pozri tiež výstižné slová Patočku na margo Plótinových spisov: „I Ammónios promluvil k svetu skrze své žáky, hlavně Plótina, a žádný z nich nechápal vlastní dílo jinak než jako rozvíjení základu, který byl Ammóniem položen. Když jednoho dne k Plótinovi vkročí Origenés, žák téhož učitele, Plótinus se zardí a ustane ve výkladu - neboť prý není chuti k výkladu, když mluví před lidmi, kteří vědí, co poví a dokládá tím, že nejde o nauku osobní“ (PATOČKA, J.: *Sókratés*, c.d., s. 7-8).

[12] Pozri bližšie REALE, G.: *Platón*. Praha, OIKOYMENH 2005.

[13] Por. Platón, *Phdr.* 277e-278b; *Ep. VII* 343a.

[14] Tzamalikos sa podľa nás nesprávne domnieva, že cieľom Platónových dialógov bolo „vyložiť Platónovu vlastnú filozofiu spôsobom, aký nie je o nič menej dogmatický než spôsoby, akými predložili svoje myšlienky iní filozofi“ (TZAMALIKOS, P.: *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*, c.d., s. 91-92).

[15] Pozri Cicero, *Acad. post.* I. 46, *De orat.* III. 67, *De fin.* II. 2, ktorý Arkesilaos skepticismus vníma ako pridržiavanie sa pravej Platónovej a Sókratovej filozofie. Pozri však aj iné antické svedectvá, napr. DL III 27-28 (Alexis a Kratinos). Arkesialove čítanie Platónových dialógov padlo na úrodnú pôdu aj v neskoršom období, ako o tom svedčí postoj novoplatonika Aenea z Gazy: keďže si Platón vo svojich dialógoch protirečí, nikto si nemôže byť istý tým, čo mal sám Platón vlastne na mysli (por. TZAMALIKOS, P.: *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*, c.d., s. 91-92).

[16] Platón, *Ep. II*, 314c. Rozhovory, ktoré Sókratés viedol, sa údajne spisovali tak, že si ich účastníci sčasti zapamätali, a keď sa vrátili domov, tak si ich zapisovali: „ihneď, ako som vtedy došiel domov, som si o nich napísal to, čo som si pamätal a neskôr, vo voľných chvíľach som zapisoval to, na čo som sa rozepamätal. Kedykoľvek som prišiel do Athén, vypytoval som sa Sókrata na to, čo som si nepamätal a dovtedy som to opravoval, až pokiaľ som viac-menej nemal spísaný celý rozhovor“ (Platón, *Tht.* 142d-143a). Pozri ďalej *Symp.* 172c, 173b, *Parm.* 126c, *Phd.* 57a-58d; Xenofón, *Mem.* I. 3. 1, I. 4. 2, *Apol.* 2, *Oec.* I. 1; DL II 48 (Xenofón), 122-123 (Simón). Moderní bádatelia už od čias Zeller odmietajú tieto charakteristiky sókratovskej literatúry a považujú ich za „fiktívne narácie prvej osoby“, alebo za „history“ (ZELLER, E.: *Socrates and the socratic schools*, c.d., s. 102; z novších autorov por. KAHN, CH.: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 32).

[17] Jej interpretačnú elasticitu sme sa pokúsili vyložiť v štúdiách KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F.: Apopeira dikaiologeses tes skeptikes ermeneias tou Platonikou stochasmou. In: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 44 a ŠKVRNDA, F.: Prečo dlhoval Sókratés Asklépiovi kohúta? Skeptická interpretácia posledných Sókratových slov z dialógu Faidón. In: *Ostium* 9 (1), 2013.

[18] Pozri DL III 62: *Midón, Eryxiás, Halkyón, Sifyfos, Axiochos, Fajákovia, Akefaloi, Chelidón, Hebdomé, Démodokos, Epimenidés*.

[19] O *Timaiovi* sa predpokladalo, že bol opísaný od Filolaa z Krotónu (DL VIII 85). Revíziu *Zákonov* a autorstvo dialógu *Epinomis* pripisovala antická tradícia Platónovmu žiakovi Filippovi Opuntskému (DL III 37). Platónove autorstvo *Faidóna* spochybňoval stoik Panaitios (2. stor. pred Kr.), *Ústavu* neprijal Proklos. Na druhej strane sa Platónovi pripisovalo autorstvo dialógov, o ktorých nemáme žiadne správy, napr. dialóg *Kimón*. Pozri bližšie THESLEFF, H.: *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas, Parmenides Publishing 2009, s. 236-237.

[20] K hyperkritickým interpretáciám 19. storočia pozri bližšie GROTE, G.: *Plato and the other companions of Sokrates I*. London, John Murray 1865, s. 173-186; NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi I. Život a dílo*. Praha, Jan Laichter 1948, s. 37-42. K 20. storočiu pozri THESLEFF, H.: *Platonic Patterns*, c.d., s. 11 a s. 238.

[21] Pozri bližšie MASTERS, R.: The Case of Aristotle's Missing Dialogues: Who wrote the *Statesman* and the *Politics*? In: *Political Theory* 5 (1), 1977.

[22] Pozri THESLEFF, H.: *Platonic Patterns*, c.d., s. 239: „spuria nereprezentujú zámerné podvrhy, ale sú skôr sókratovské alebo akademické texty, ktoré boli začlenené do platónskej zbierky“. Por. tiež Thesleffovu tabuľku a) exoterických textov, ktoré vydal Platón, b) ezoterických textov, ktoré mohli vydať jeho „sekretári“, c) sporných/nepravých dialógov, medzi ktoré Thesleff zaraďuje napr. *Euthyfróna* a *Kritóna* (THESLEFF, H.: *Platonic Patterns*, c.d., s. 381-382). Autorom *Kritóna* mohol byť podľa Thesleffa Speusippos (THESLEFF, H.: *Platonic Chronology*. In: *Phronesis* 34 (1), 1989, s. 21). Podobné názory panujú tiež ohľadom autorstva platónskeho *Theagaga*, ktorý mohol vzniknúť v období Arkesilaovej, alebo skôr Xenokratovej akadémie (JOYAL, M.: *The Platonic "Theages": an introduction, commentary and critical edition*. Stuttgart, Steiner Verlag 2000, s. 141-144). Podľa niektorých bádateľov mohol *Theaga* napísať dokonca Hérakleidés Pontský (JOYAL, M.: *The Platonic Theages*, c.d., s. 146).

[23] Aristotelés fr. 662 Rose.

[24] Pozri CHROUST, A.-H.: *Aristotle. New Light on His Life and Some of His Lost Works II*. New York, Routledge & Kegan Paul 1973, s. 57-58. Už v antike sa spochybňovalo autorstvo Aristotelových listov, ako aj spisov *O vyjadrovaní* a *Kategórie*. Uvažovalo sa taktiež nad tým, do akej miery boli texty Aristotelovej *Politiky* a *Fyziky* revidované Theofrastom, resp. Eudémom (GOTTSCHALK, H. B.: The earliest Aristotelian commentators. In: SORABJI, R. (ed.): *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca, Cornell University Press 1990, s. 57-60). Niektorí bádatelia sa vyslovili aj v prospech hypotézy o Theofrastovom autorstve IV. - VI. knihy Aristotelovej *Politiky* (por. MASTERS, R.: The Case of Aristotle's Missing Dialogues, c.d., s. 37-39).

[25] GOTTSCHALK, H. B.: The earliest Aristotelian commentators, c.d., s. 65.

[26] Aristotelove názory sa v antike vo všeobecnosti považovali za platónske, nakoľko bol Aristotelés jeho žiakom. Až moderná kritika začala pomaly zavádzať Aristotelov developmentalizmus, podľa ktorého bol Aristotelés v mladosti platonikom, no neskôr sa postavil proti názorom svojho učiteľa. Pozri bližšie ZELLER, E.: *Aristotle and the Earlier Peripatetics I*. Prel. Costelloe, B. F. C., Muirhead, J. H. London, Longmans, Green, and Co 1897, s. 55-61; JAEGER, W.: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford, Oxford University Press 1948, s. 13-101; PATOČKA, J.: *Aristotelés*. Praha, Vyšehrad 1994, s. 5-21. GERSON, L. P.: *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, Cornell University Press 2005, s. 47-75 odmieta Jaegerovu developmentalistickú hypotézu a Aristotela považuje za platonika aj v jeho „strednom“ a „neskorom“ období.

[27] Nasledujúci opis je prebratý najmä zo Strabóna (*Geog.* XIII. 1. 54), čiastočne tiež z Plútarcha (*Sull.* 26. 1-2) a Athénaia 214d-e. Pozri bližšie SHARPLES, R. W.: *Peripatetic Philosophy 200 B.C. to AD 200*. Cambridge, Cambridge University Press 2010, s. 24-30, ktorý uvádza texty aj s diskusiou. Strabónov popis udalostí považujeme za historicky najpravdepodobnejší, k čomu nás vedú vlastné dôvody: Strabón bol žiakom Tyrannióna z Amisu, učiteľa gramatiky, u ktorého študovali napr. Cicero a Andronikos Rhodský. Naproti tomu správa, podľa ktorej mal spisy od Nélea získať už Ptolemaios II. Filadelfos (283 - 246 pred Kr.), predstavuje poškodený a možno aj neautentický úvod z Athénaioých *Hodujúcich sofistov* (3a-b). Sharples Athénaiovo svedectvo priamo nespochybňuje, pozri však CANFORA, L.: *Dějiny řecké literatury*. Prel. Bartoňková, D. et al. Praha, NLP. 2001, s. 470, ktorý odmieta Athénaio text ako „domnienku“. Väčšina bádateľov však nemá odvahu poprieť hodnovernosť Strabónových a Plútarchových správ, no na druhej strane ani prehlásiť, že Alexandrijská knižnica nemala opisy žiadnych Aristotelových ezoterických diel. Konštatujú len, že v Aristotelových spisoch musel byť mimoriadny neporiadok a zmätok. Pozri bližšie BARNES, J.: *Life and Work*. In: BARNES, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 10 a SHARPLES, R. W.: *Peripatetic Philosophy*, c.d., s. 29-30.

[28] SHARPLES, R. W.: *Peripatetic Philosophy*, c.d., s. 28.

[29] Tu sa výklady antických autorov končia. Por. však Gottschalk, ktorý popiera, že by Tyrannión Aristotelove texty nejako významnejšie modifikoval a ďalej rekonštruje, kedy a ako asi prebiehala Andronikova redakcia (GOTTSCHALK, H. B.: The earliest Aristotelian commentators, c.d., s. 60 nn.).

[30] CANFORA, L.: *Dějiny řecké literatury*, c.d., s. 471. Andronikove zoradenie spisov (logika, fyzika, metafyzika, atď.) nebolo prijaté už jeho študentom Boéthom zo Sidónu (por. BARACCHI, C.: Introduction. Paths of Inquiry. In: BARACCHI, C. (ed.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, Bloomsbury Publishing Plc. 2014, s. 3). To však indikuje arbitrárnosť, s akou redakcia musela prebiehať.

[31] V pôvodnom zmysle slova ako „to, čo je pozošívané“ (ῥάπτω – šijem, zošívam).

[32] DL V 48.

[33] Toto je prípad Fulgentia, od ktorého sa nám zachovali natoľko tematicky odlišné diela, že moderní autori spochybňujú, či išlo o jednu a tú istú osobu. Pozri bližšie FRAŇO, P.: Fabius Planciades Fulgentius. In: *Ostium* 13 (1), 2017.

František Škvrnda ml.

Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie

Fakulta medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave

Dolnozemska cesta 1

852 35 Bratislava 5

Slovenská republika

e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk

Virtue as a Bridge between Aristotle's Ethics and Rhetoric?

The article deals with the issue of relation between Aristotle's ethics and art of rhetoric. On the one hand, his concept of rhetoric stresses its instrumental, morally neutral character, which is substantial for every art. On the other hand, it seems that for Aristotle if speaker is truly good rhetorician and persuades truthfully and for just cause, his speech should appear more persuasive than in case of artful defence of injustice. Thus, truthfulness and justice appear to have inherent persuasive effect. In order to clarify the relation between ethical and rhetorical normative claims author highlights distinctive character of art in comparison to Aristotle's concepts of moral virtue and prudence (*phronēsis*) and shows how this character of art is integrated into Aristotle's concept of rhetoric and how it transforms the function of virtue in the scope of rhetorical activity. The primary goal of rhetorician is not to be moral, but merely to appear as such. This conclusion does not call for rejection of rhetoric in the eyes of prudent person. Rather, it is useful, because it provides means to realize ends that are in favour of good life of the city and his fellow citizens.

Keywords: Aristotle, *Rhetoric*, *phronēsis*, virtue, art, moral character

1. Úvod: problematický vzťah medzi rétorikou a etikou

Vzťah medzi etikou a rétorikou u Aristotela^[1] nevystupuje v dokonalej symbióze. Na to poukazujú už rozporné interpretácie, ktoré možno s určitým zjednodušením rozdeliť na dve vetvy. Podľa jednej etika už inherentne pôsobí v rámci rétoriky a tak dobrý rétor musí byť nevyhnutne aj rozumný a eticky zdatný.^[2] Druhá vetva však apeluje na morálnu neutralitu či až hodnotovo nihilistickú povahu Aristotelovej rétoriky, pretože „*Rétorika* je takmer z definície amorálna.“^[3] Prvú vetvu interpretácií musí znepokojovať Aristotelova kritika Platónovho *Gorgia* a jeho očividný ústupok sofistike. Ten spočíva v tom, že rétorika, podobne ako každé umenie, je svojou povahou inštrumentálna a morálne indiferentná. Aristotelés píše: „Ak by sa však poukazovalo na veľké škody, ktoré by niekto mohol privodiť nesprávnym používaním rečníckej schopnosti, dá sa to povedať napospol o všetkých prednostiach okrem zdatnosti, a predovšetkým sa to týka tých najužitečnejších, ako telesnej sily, zdravia, bohatstva a vojvodcovského umenia. Pretože ak ich niekto používa správne, môže spôsobiť najväčší prospech, ako nesprávnym užívaním môže napáchať najviac škôd“ (*Rhet.* 1355b2-7).^[4]

Druhú vetvu by naproti tomu malo znepokojovať Aristotelovo presvedčenie, že používanie rétoriky pre zlé ciele nemá takú presvedčivú váhu, ako keď sa použije v prospech pravdy či spravodlivosti: „*Rétorika* je však užitočná, pretože pravda a spravodlivosť sú svojou podstatou mocnejšie než ich opak. Ak teda rozhodnutie nedopadne tak, ako je náležité, je to nevyhnutne našou vinou, ak obe podľahnú“ (*Rhet.* 1355a21-24). Táto pasáž, zdá sa protirečí téze o mravnej neutralite rétoriky,

pretože ak aj opomenieme nejasnosť toho, čo tu Aristotelés myslí pod pravdou, spravodlivosť je tu presvedčajúcim faktorom, ktorý má v presvedčaní väčšiu moc než jej opak. Navyše medzi rétorikou a etikou existuje určité tematické previazanie: „A tak skutočnosť ukazuje, že rétorika je [...] druhom odnože (παραφύεξ) dialektiky a náuky, ktorá pojednáva o mravných povahách (τὰ ἤθη πραγματείας), a ktorá sa plným právom nazýva náukou politickou“ (*Rhet.* 1356a25-28).

Otázka vzťahu mravnosti a rétoriky nadobúda veľkú vážnosť predovšetkým preto, lebo cnosť a rozumnosť majú sociálny rozmer a formujú základ nielen pre súkromný, ale aj verejný dobrý život.[5] Ako však konštatuje Arash Abizadeh, Aristotelova koncepcia etiky je monologická.[6] Tým sa jej neupiera jej inherentná sociálnosť, ktorá sa prejavuje v tom, že cnostný človek sa vo svojom konaní vzťahuje k druhým, v dôraze na priateľstvo či v neposlednom rade v kontexte politického života obce, ktorý je podmienkou dobrého života vôbec. Jej monologickosť spočíva jednoducho v tom, že dobrý a rozumný človek nezvažuje a nekoná primárne na základe dialógu s inými, ale na základe vnútorného zvažovania, monológu, resp. vo vnútornom dialógu so sebou samým. Dialóg s druhým má v tomto kontexte nanajvýš ráz prostriedku. Politika je naproti tomu bytostne komunikatívna a dialogická. Práve rétorika a nie etika tak zastupuje v kontexte Aristotelovej praktickej filozofie tento komunikatívny prvok. Preto je otázka vzájomného vzťahu etiky a rétoriky naliehavá. Ak je rétorika bytostne inštrumentálna a mravne neutrálna, ohrozuje a limituje možnosti ustanoviť a udržať charakter obce, ktorý vedie k jej skutočnému a nielen zdanlivému dobru. Naproti tomu, ak majú zdatnosť a rozumnosť vnútornú presvedčivosť v sebe inherentne, znalosť rétoriky môže jednoduchšie a priliehavejšie slúžiť dobru obce.

2. Rozumnosť a štruktúra mravného konania

Aby sme objasnili styčné, ale aj problematické momenty vo vzťahu medzi Aristotelovou etikou a rétorikou, musíme zamerať pozornosť na konštitutívne rysy mravného konania a umenia. Dôvod spočíva v tom, že rétorika je umením a to znamená, že jej štruktúra je určená tým, ako umeniu Aristotelés rozumie. Tak sa ukáže nielen to, v čom spočíva špecifickosť rétoriky oproti oblasti mravnosti, ale aj možnosti jej vzájomného prieniku s etikou a mravným konaním. Treba však vopred upozorniť na rozmanité interpretačné prekážky, ktoré snaha presvedčivo odlíšiť konanie od umenia vyvoláva. Aristotelés zápasí s tým, aby obom priznal ich osobitosť a konštatuje, že „trvalý stav rozumného konania je odlišný od trvalého stavu rozumného tvorenia. Preto ani jeden nie je v druhom obsiahnutý,“ lebo „sú druhom rôzne“ (*EN* 1140a4-5, 1140b4). Naproti tomu objasňuje charakter konania na základe príkladov, ktoré si volí z oblastí umenia. Tento postup je pomerne častý a Pierre Aubenque dokonca konštatuje, že Aristotelés „zmiešaval technickú činnosť a mravné konanie a *praxis* myslel podľa vzoru *poíesis*.“[7] To nasvedčuje tomu, že medzi konaním (či dokonca *fronésis*) a umením sú aj určité štruktúralne podobnosti.[8]

Akou štruktúrou sa vyznačuje mravné konanie? Podľa Aristotela je každá ľudská činnosť motivovaná blaženosťou. Blaženosť (εὐδαιμονία) je najvyšším dobrom a súbežníkom, ktorý je z pozície vrcholu hierarchie ľudských dohier garantom zmysluplnosti ľudskej aktivity, a preto sa vyznačuje sebestačnosťou, ktorá už nič iné nepotrebuje. Aristotelés pritom objasňuje súvislosť medzi mravným konaním a blaženosťou tak, že blaženosť charakterizuje ako určitý zdatný stav, v ktorom sa duša nachádza: „Blaženosť je akási činnosť duše z hľadiska dokonalej zdatnosti (ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν)“ (*EN* 1102a5-6), pričom o zdatnosti hovoríme vtedy, ak je duša v najlepšom trvalom stave (ἡξίς).

Duša je však diferencovaná na rozmanité zložky. Preto, ak je zdatné konanie možné vďaka tomu, že duša sa nachádza v najlepšom stave, musia byť v takomto stave aj tie zložky, ktoré sú pre mravnú prax kľúčové. Z tohto dôvodu Aristotelés z celku duše vydeľuje rozumovú (λόγος) a žiadostivú (επιθυμητικόν) zložku. Žiadostivosť pritom nazýva (*EN* 1102a-b) aj túživou zložkou (ὀρεκτικόν), čím naznačuje, že žiadostivosť motivuje k naplneniu či dosiahnutiu toho, čo sa jej zdá dobré. Naproti

tomu rozumová zložka súvisí predovšetkým so zvažovaním a so schopnosťou vytvoriť si správny úsudok. Spolupráca oboch zložiek charakterizuje konanie ako racionálny akt, ktorý má aj svoju emocionálnu odozvu, pretože z duše vyviera túžba (ὄρεξις) požadujúca naplnenie a uspokojenie prostredníctvom správneho, racionálne konkretizovaného konania. Ako je všeobecne známe, toto odlišenie zložiek duše nakoniec Aristotela vedie k rozlíšeniu im prislúchajúcich zdatností. Najprv charakterizuje etické zdatnosti zodpovedajúce zložke žiadostivosti, ktoré sa vyznačujú akýmsi stredným stavom medzi dvomi extrémnymi pozíciami.[9] Tieto zdatnosti si žiadostivá zložka osvojuje vtedy, ak sa nechá vychovať a ukázať rozumovou zložkou. Následne rozumové, resp. dianoetické zdatnosti Aristotelés rozlišuje na základe toho, k akému typu predmetnosti sa vzťahujú. Z týchto nás budú zaujímať predovšetkým tie, ktoré sa dotýkajú kontingentného, premenlivého súcna. Pre oblasť mravného konania je kľúčová rozumnosť (φρόνησις), ktorá zabezpečuje, že konanie sa bude diať na základe správneho úsudku. Naproti tomu od morálnej oblasti je potrebné odlišiť kontingentnú oblasť zhotovených diel, kde je kľúčová zdatnosť umenia (τέχνη).

Na význačnú funkciu, ktorú plní rozumnosť pri konštitúcii mravného konania, Aristotelés upozorňuje už v II. knihe *Etiky Nikomachovej*: „Zdatnosť je zámerne voliacim trvalým stavom, ktorý udržuje stred nám primeraný a vymedzený úsudkom, a to tak, ako by ho vymedzil človek rozumný“ (EN 1106b35-1107a2). Na jednej strane sa tu upozorňuje na to, že rozumný človek je v etických záležitostiach normou. Na druhej strane ide o zdôraznenie, že na konštitúcii mravného konania sa musí spolupodieľať ako žiadostivá, tak aj rozumová zložka.[10] Rozum vyžaduje vychovanú žiadostivú zložku, pretože ak by túžba ako jej špecifický výkon nebola ukázaná či správne sformovaná, negatívne by ovplyvňovala mravnú stránku racionálneho usudzovania. Správne vychované chcenie ako určitý stredný stav orientuje rozum na správne vymedzenie: „Cnostný človek (ὁ σπουδαῖος) totiž o všetkom usudzuje správne a pravda sa mu vo všetkom zjavuje“ (EN 1113a29-31). Naproti tomu vychovaná žiadostivá zložka vyžaduje správne usudzovanie rozumu, ktorý je schopný dané chcenie bližšie konkretizovať ako určitý stred, ktorý je potrebné v danej situácii vykonať.[11] Richard Sorabji túto vzájomnú súhru zložiek duše zhrňa pomerne výstižne: „Zdatnosť charakteru je totiž chápaná ako dispozícia túžiť po strede, ktorý je nájdený a prikázaný prostredníctvom rozvažovacej schopnosti, kým rozumnosť je dispozícia používať rozvažovaciu schopnosť za účelom nájdenia stredu a jeho prikázania.“[12]

Akým spôsobom Aristotelés špecifikuje rolu rozumnosti vo vzťahu k mravnému konaniu? Ako východisko nám poslúži známa pasáž zo VI. knihy *Etiky Nikomachovej*: „Znakom rozumného človeka je schopnosť správne uvažovať o tom, čo je pre neho dobré a prospešné, nie však čiastočne, napríklad, čo je primerané zdraviu či sile, ale o tom, čo slúži správne vedenému životu vôbec (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλος). Dôkazom toho je, že rozumnými v niečom nazývame tiež ľudí, ktorí vzhľadom na dobrý cieľ o niečom správne usudzujú, o čom nie je žiadne umenie. Podľa toho rozumný bude práve ten, ktorý správne zvažuje (βουλευτικός)“ (EN 1140a25-31). Aristotelés zdôrazňuje, že je rozdiel medzi tým, ak uvažujeme vzhľadom na dobrá, ktoré slúžia správne vedenému životu vôbec a dobrá, ktoré sú prospešné iba čiastočne. Rozumný človek má v istom zmysle na zreteli správny život vôbec, čiže v jeho úplnosti (ἐν βίῳ τελείῳ), t. j. blaženosť (EN 1098a18). Tá sa tak stáva nielen cieľom života, ku ktorému smerujeme, ale zároveň aj princípom, ktorý usmerňuje mravné konanie. Zdatné konanie sa preto vyznačuje tým, že konajúci nahliada na blaženosť ako konečný cieľ v zmysle toho, čo prospieva životu vôbec. Je zrejmé, že *eudaimonia* tu nie je výsledkom konania a nemožno ju chápať ani ako určitú sumu správnych konaní, ktorá sa plne potvrdí spätným pohľadom na život na jeho konci.[13] Blaženosť je stavom, v ktorom človek najviac uplatňuje svoju ľudskú bytnosť a tak nie je iba cieľovou príčinou, ale ako cieľ nášho života sa stáva zároveň príčinou pôsobiacou. Ako princíp konania v zmysle cieľa, kvôli ktorému vôbec konáme, vstupuje do konania vopred. Tým osvetľuje situáciu tak, že ju vôbec možno chápať ako morálne záväznú, čím umožňuje zjavenie konkrétneho cieľa ako najlepšieho vykonateľného dobra v danej situácii.[14]

Aristotelés rozumnosť vymedzuje ako schopnosť správnej rozvahy (βούλευσις) či zvažovania a tento moment je predmetom interpretačnej kontroverzie ohľadom otázky, či sa rozumnosť vzťahuje iba k prostriedkom, alebo aj k cieľu (eventuálne cieľom) konania.^[15] Na viacerých miestach totiž upozorňuje, že rozvaha sa netýka cieľa, ktorý je daný vopred, ale iba prostriedkov konania, ktorými sa tento cieľ dosiahne: „Neuvažujeme teda o cieľoch, ale o prostriedkoch (βουλεθόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη)“ (EN 1112b11-12), či „Predmetom praktickej rozvahy nie je teda asi cieľ, ale prostriedky (οὐ γὰρ ἂ εἶη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη)“ (EN 112b33-34).

Na druhej strane Aristotelés na viacerých miestach naznačuje, že rozumnosť sa nepodieľa iba na osvetlení prostriedkov vedúcich k cieľu, ale aj na špecifikovaní a konkretizovaní tohto cieľa.^[16] Aristotelés pojem cieľa nepoužíva celkom jednoznačne. Cieľ predstavuje dobrý život ako určitý celok, blaženosť. No zároveň sa u Aristotela cieľ prezentuje v zmysle konkrétneho skutku, v ktorom sa konanie završuje. Ako upozorňuje Stanislav Synek: cieľ možno chápať ako konkrétny skutok, teda to, *k čomu* sa činnosťou smeruje. Na druhej strane máme dočinenia s cieľom v zmysle princípu, ktorým sa pri konaní nechávame riadiť. Tu má cieľ význam toho, *kvôli čomu* konáme.^[17] V rovnakom duchu konštatuje aj Veronika Konrádová, že „ľudské konanie možno posudzovať nielen z hľadiska toho, *čo* robíme, ale tiež z hľadiska toho, akými princípmi sa riadime pri vykonávaní príslušných činov, teda *kvôli čomu* konáme.“^[18]

Už sme spomínali, že pre mravné konanie je potrebná súhra ako racionálnej, tak aj žiadostivej zložky duše. Ak by sa racionalita konania vyčerpávala v zvažovaní a voľbe prostriedkov konania, vymedzenie cieľa by záviselo výhradne na žiadostivej zložke. Ako však Aristotelés upozorňuje, súhra týchto zložiek sa odohráva pri stanovovaní konkrétneho cieľa konania: „Ako bolo povedané a je zrejmé, ono duševné oko [νοῦς] nenadobúda tento trvalý stav bez zdatnosti; lebo *závery* (οἱ γὰρ συλλογισμοὶ), ktoré obsahujú počiatok toho, čo sa má vykonať, znejú: ‚Pretože taký je cieľ (τέλος), a to najlepší, nech je potom akýkoľvek; hocijaký prípad môže byť dokladom. *Tento cieľ sa však nezjavuje nikomu inému, než dobrému človeku*; lebo zlý charakter prevracia súd (διαστρέφει) o tom, a v začiatkoch konanie uvádza v omyl (διαψεύδεται). A tak je zrejmé, že nie je možné, aby bol niekto rozumný, ak nie je dobrý“ (EN 1144a29-b1, zdôraznil M. Z.) Rozumnosť tak nie je iba zdatnosťou akejsi inštrumentálnej racionality, ktorá volí medzi prostriedkami k vopred danému cieľu. Aristotelés výslovne upozorňuje, že žiadostivá zložka sa spolupodieľa na vymedzení záveru (συλλογισμός) v zmysle cieľa, ktorý sa má vykonať. Rozumnosť sa preto vzťahuje k obojm vyššie spomínaným typom cieľa, jednak sa bezprostredne vzťahuje k blaženosti ako k všeobecnému princípu, no zároveň sa spolupodieľa na sformovaní správneho úsudku, ktorý vymedzuje a špecifikuje akýsi stred, ktorý je potrebné v danej situácii zasiahnuť a ktorý predznačuje adekvátne vychovaná žiadostivá zložka duše v strednom stave.

3. Štruktúra umenia

Ako som spomenul vyššie, podľa Aristotela sa konanie od umenia líši v tom, že konanie má cieľ v sebe samom, no umenie v produkcii niečoho iného. Tento moment Aristotelés zdôrazňuje už v úvodných riadkoch *Etiky Nikomachovej*: „Kde sú nejaké účely popri konaní, tam sú prirodzene diela lepšie než činnosti“ (1094a5-6). Umenie ako dianoetická zdatnosť sa preto musí svojou povahou líšiť od rozumnosti. Aristotelés zdatnosť umenia charakterizuje ako „tvorivý trvalý stav s pomocou pravdivého úsudku (λόγου ἀληθοῦς) [...] vo veciach, ktoré môžu byť inak (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)“ (EN 1140a10). V čom spočíva pravdivý úsudok v umení? Aristotelovu charakteristiku umenia možno osvetliť na základe I. knihy *Metafyziky*, kde vymedzuje charakter umenia voči skúsenosti. Kým skúsenosť je poznaním jednotlivého, umenie je uchopením všeobecného: „Umenie vzniká tak, že sa z mnohých postrehov získaných skúsenosťou utvorí jeden všeobecný súd o podobných veciach. Keď usudzujeme o tom, že Kalliovi, ktorý mal tú a tú chorobu, to a to pomohlo, a práve tak Sókratovi ako aj mnohým jednotlivcom, to je vec skúsenosti. Keď však usudzujeme a vieme, že všetkým takým

a takým ľuďom, zahrnutým pod jeden pojem (εἶδος), ktorí trpeli tou a tou chorobou [...] pomohlo to a to, je vec umenia“ (Met.981a5-12). Keďže skúsenosť je výsledkom bezprostredného stretávania sa s jednotlivým, je prinajlepšom znalosťou toho, „že niečo je (τὸ ὅτι ἴσασι)“, kým umenie je znalosťou príčin, čiže odpovedá na otázku „prečo to je“ (Met. 981a29-30). Ako podotýka Stanislav Synek, správny úsudok v umení sa netýka konkrétnej voľby prostriedkov v danej situácii, ale obmedzuje sa na znalosť všeobecných príčin.[19] To však neznamená, že by sa umenie jednotlivín netýkalo. Práve naopak, jeho cieľom je vytvorenie nejakej jednotlivéj veci a práve tu sa uplatňuje jednak znalosť všeobecných príčin a jednak voľba prostriedkov, ktorá podobne ako konanie zasahuje určitý vymedzený stred vzhľadom na nás (EN 1106a35-b15).

Rozdiel medzi φρόνιμος a τεχνίτης spočíva nielen v tom, k čomu vo svojich činnostiach smerujú, ale aj v tom, o aké princípy sa v činnosti opierajú, resp. neopierajú. Spomínali sme, že mravné konanie sa opiera o súčinnosť ako racionálnej, tak žiadostivej zložky duše a že človek nemôže byť rozumný, ak zároveň nedisponuje etickými zdatnosťami *et vice versa*. Navyše rozumnosť sa vzťahuje nielen k cieľu v zmysle konkrétneho skutku, ale aj k blaženosti ako najvyššiemu životnému princípu, kvôli ktorému koná. A keďže konanie smeruje k blaženosti, nezavršuje sa jednoducho vo vykonaní skutku, ale takpovediac sa prinavracia späť k duši tým, že uspokojuje túžbu, ktorá svojím pôsobením jednak konanie motivuje a jednak predznačuje jeho kontúry. Práve toto vnútorné, duševné rozpoloženie je nakoniec pri mravnom konaní rozhodujúce. Nestačí totiž konať mravne navonok, takpovediac objektívne, ale rozhodujúce je, či zdatne uspôsobená duša správne rozvrhuje konanie a či toto konanie vyvoláva adekvátnu emocionálnu odozvu: „Túto vlastnosť [t. j. slasť (ἡδονή)] majú cnostné konania, takže aj im [milovníkom krásna] sú príjemné aj samé o sebe. Ich život vôbec nepotrebuje slasť ako nejaký príviesok, ale má slasť v sebe. Zaiste nie je dobrý ten, kto sa neraduje z krásneho konania, lebo asi nikto nenazve spravodlivým toho, kto sa neraduje so spravodlivého konania“ (EN 1099a13-19). Inými slovami mravné skutky konáme preto, lebo chceme byť dobrí a dobrí chceme byť preto, lebo iba vtedy môžeme žiť príjemný, blažený život. Mravné konanie preto nie je iba cílením ku skutkom, je aj cílením k sebe, sebaformovaním dobrého života s prihliadaním na blaženosť ako vedúci princíp.

Na rozdiel od rozumnosti, umenie nemusí prihliadať na blaženosť ako princíp vlastnej činnosti. Z tohto dôvodu pri tvorení či produkcii nie je tento spätný prívrat k duši v podobe emocionálnej odozvy kľúčový. Umenie neexistuje kvôli sebe samému a príjemnému pocitu z jeho výkonu, ale kvôli vytváranej veci. O úspechu tvorby teda nerozhoduje emocionálne rozpoloženie tvoriaceho človeka, ale jednoducho vydarenosť zhotoveného predmetu predstavujúceho výhradný cieľ produkcie.

A keďže je to bezprostredné prihliadanie na blaženosť, ktoré formuje situáciu ako mravne záväznú, je poslednou významnou črtou, ktorou sa umenie líši od rozumnosti, jeho morálna neutralita, čo však neimplikuje aj mravnú indiferentnosť. Tento aspekt Aristotelés rozvíja v VI. knihe *Etiky Nikomachovej*: „Pre umenie existuje nejaká zdatnosť, žiadna však pre rozumnosť. V umení ten, kto chybuje úmyselne (ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων ἀπρετώτερος), má ešte prednosť pred tým, kto tak učíní v rozumnosti, ako aj v zdatnostiach vôbec. Je teda zrejmé, že táto je nejakou zdatnosťou, nie umením“ (EN 1140b22-25). Tvrdením, že pre umenie existuje zdatnosť, Aristotelés zdôrazňuje jednak skutočnosť, že umenie je morálne neutrálne, ale zároveň aj to, že vďaka tejto neutralite môže vstupovať do kontextu mravnej situácie a slúžiť ako pre morálne dobré, tak pre zlé ciele. Nemožno napríklad povedať, že ak lekár vedome pacientovi uškodil, nie je zbehlý a znalý vo svojom umení, lebo tento cieľ dosiahol práve na základe znalosti lekárstva. Aristotelés teda zdôraznením úmyselnej chyby (ἀμαρτία)[20] nemá na mysli to, že znalec sa dopustí chyby v racionálnom zvažovaní či usudzovaní, pretože by tak činil nevedome, ale skôr úmyselné zneužitie. „Pre umenie existuje zdatnosť“, pretože si ju môže zvoliť, vybrať si, či bude konať mravne adekvátne či neadekvátne. Naproti tomu rozumný človek sa nemôže dopustiť žiadneho zneužitia, nemá na výber, či bude konať zdatne alebo nezdatne, pretože by jednoducho nebol ani mravný ani rozumný.

4. Základné rysy rétoriky

Každé umenie sa vyznačuje špecifickou predmetnou oblasťou a je intelektuálnou zdatnosťou v zmysle znalosti všeobecných príčin, ktorá umožňuje vytvorenie určitého predmetu stojaceho mimo tejto činnosti a takpovediac štruktúruje jeho zmysel a priebeh. Ako tieto kľúčové charakteristiky vymedzujú rétoriku?

Cieľ rétoriky, tvrdí Aristotelés, predstavuje súd (κρίσις), ktorý sa má vyvolať v členoch auditória.[21] Napriek tomu, že výsledkom presvedčania má byť nakoniec určitý politický akt (rozhodnutie súdu alebo konanie na základe uznesenia rady či zhromaždenia), Aristotelés obmedzuje pôsobnosť rétoriky na to, že sa má zameriavať výhradne na súd, ktorý u daného auditória vyvolá súhlas. Tým rétorika – okrem iného – smeruje k zabezpečeniu legitimacy politického aktu.

S tým, že sa rétorika zameriava na „produkciu“ súdu, sa otvára problém jej predmetného vymedzenia. Aristotelés kritizuje Platónov názor prezentovaný v *Gorgiovi*, že predmet rétoriky nie je presne ohraničený a preto by sme jej nemali prisúdiť status umenia. Ako podotkol Ulrich Wollner, podľa Platóna je predmetom rétoriky „všetko a nič“, pretože svojvoľne zasahuje do oblasti iných umení, ale sama nemôže podať pravdivý výklad o tom, čím sa zaoberajú.[22] Podľa Aristotela sa však rétorika vyznačuje významnou predmetovou podobnosťou s dialektikou. Podobne ako dialektika síce rétorika nemá vyčlenený nejaký zvláštny predmetný rod a je pravda, že v určitom slova zmysle zasahuje do kompetencií ostatných umení. Ale jej predmet má vlastnú jednotu v tom, že sa zameriava na to, čo je v každom prípade *presvedčivé*: „Avšak rétorika je podľa môjho názoru umenie, ktoré je schopné takmer v každom prípade vystihnúť, čo je presvedčivé. Preto tiež tvrdíme, že jej vedná oblasť nie je obmedzená na vlastný rod predmetov (τι γένος ἴδιον)“ (*Rhet.*1355b31-34).

S dialektikou však rétoriku spája ešte jedna významná podobnosť: obidve sa zameriavajú nielen na vlastnú mienku, ale tiež na mienku iných. Rétor musí vedieť, prótagorovsky povedané, argumentovať a presvedčať na obe strany: „Z ostatných náuk sa teda žiadna nesnaží závermi dokázať opak, činia tak iba dialektika a rétorika; lebo obe sa rovnako zaoberajú protikladnými tvrdeniami“ (*Rhet.* 1355a34-35). Rétorika vstupuje do verejného priestoru politickej komunikácie, ktorá sa odohráva okolo sporov. Tie prirodzene vyvstávajú z plurality pohľadov a odpovedí na otázku, ako v danej situácii konať. Keďže v politickej komunite ohľadom tejto otázky panuje neistota, poradné zvažovanie (βούλευσις) a presvedčanie je nevyhnutné. Keďže rétor musí vyvrátiť argumenty druhej strany, musí predvídať kritiku a tak je pochopiteľné, že musí vedieť presvedčivo argumentovať v prospech oboch. Pochopiteľne, podobnosť s dialektikou má aj limity. Hlavný rozdiel spočíva v spôsobe argumentácie a dokazovania. Kým dialektik argumentuje prísne vedeckým spôsobom, rétor sa ocitá v jedinečnej situácii, v ktorej musí vedieť vystihnúť prostriedky vedúce k jeho cieľu. Navyše jeho argumentácia je v porovnaní s dialektickým dokazovaním nepresná, napríklad spolieha sa na už rozšírené mienky a k záverom dospieva bez toho, aby podrobne prednášal všetky nutné logické súvislosti a kroky.

Správnosť úsudku v umení, ako sa môžeme domnievať na základe Aristotelovej *Metafyziky*, sa zakladá na znalosti všeobecných príčin.[23] Keďže rétorika smeruje k vyvolaniu určitého súdu tým, že sa zameriava na to, čo je presvedčivé, je namieste otázka, akými príčinami je možné tento cieľ dosiahnuť. Aristotelés na viacerých miestach kladie do popredia tri základné príčiny určitého presvedčenia: „Dokazovacích, presvedčiacích prostriedkov (πίστωσιν),[24] ktoré spôsobujú reči, sú tri druhy; buď totiž tkvejú v rečníkovej povahe (ἐν τῷ ἦθει), alebo v spôsobe, do akého rozpoloženia uvedie poslucháča, alebo nakoniec v reči samej, ktorá pôsobí tým, že ich buď dokazuje, alebo sa zdá, že ich dokazuje“ (*Rhet.* 1356a1-4). Ako poukazujú tieto druhy presvedčiacích prostriedkov, rétorika je umenie, ktoré sa od iných umení líši nezvyčajnou komplexnosťou zameranou na viaceré dimenzie človeka: na jeho citovú stránku, stránku mravne charakterovú, a v neposlednom rade ako na bytosť disponujúcu rečou (*Pol.* 1253a9-10).[25] Tieto tri stránky nepôsobia nezávisle od seba, ale je potrebné ich navzájom previazať. Reč tu pritom treba vnímať v dvoch rovinách: na jednej strane sa v rétorike využíva argumentácia a dokazovanie, na druhej strane sa citové, mravné a argumentačné

prostriedky presvedčania zastrešujú a zväzujú v rámci reči vo vyššom slova zmysle a musia sa ukázať v rečníckom výkone (*Rhet.* 1356a9).^[26] Táto komplexnosť do značnej miery pripodobňuje rétoriku etike a tak je zaujímavou otázkou, akým spôsobom etika preniká do pôsobnosti rétoriky. Pozornosť pritom zameriame najmä na otázku charakteru rečníka.

5. Charakter rečníka

Na určitú tématickú príbuznosť medzi rétorikou a etikou upozorňuje už to, ako Aristotelés rozvíja tému blaženosti v rámci *Rétoriky*. Východisko, zdá sa, je tu podobné:

„Ako takmer každý zvlášť, tak všetci spoločne majú určitý cieľ, ku ktorému smerujú v tom, čo si volia, alebo čomu sa vyhýbajú. Tým cieľom [...] je blaženosť a jej časti. [...] Lebo k nej a k tomu, čo k nej vedie alebo jej prekáža, sa vzťahujú všetky reči, ktoré na niečo nabádajú alebo od niečoho odrádzajú. [...] Povedzme teda, že blaženosť je zdarné konanie (εὐπραξία) v spojení s cnosťou, alebo sebestačnosť života, alebo dokonalé ukojenie životných potrieb, životná pohoda, alebo radostný život stáleho trvania, alebo dobrý stav statku a tela, spojený so schopnosťou ho zachovať a nadobúdať, lebo každý človek skoro súhlasne uznáva za blaženosť jednu takúto vec alebo viac z nich. Ak je teda blaženosť niečo také, sú nevyhnutne jej časťami dobrý rod, hojnosť priateľov, a to dobrých priateľov, bohatstvo, plodnosť, početnosť detí, šťastná staroba, okrem toho telesná zdatnosť [...] a nakoniec dobrá povest', česť, šťastie, cnosť, či jej časti rozumnosť, odvaha, spravodlivosť, umiernenosť“ (*Rhet.* 1360b4-24).

Uviedol som túto obsiahlejšiu pasáž z dôvodu, aby bolo zrejmejšie, v čom sa líši traktovanie blaženosti v rámci rétoriky a etiky. Svojou povahou ide o dva odlišné postupy. V etike Aristotelés vychádza z tzv. *endoxai*, čiže z názorov, ktoré sú zastávané buď väčšinovo, alebo významnými, „múdrymi“ či rozumnými ľuďmi, nie však z toho dôvodu, aby ich kriticky odmietol. *Endoxai* sú východiskom, pretože v týchto názoroch je prítomné určité pravdivé jadro (*EN* 1095a14-29; *Met.* 993a30-b15). Názory na blaženosť sa za bežných okolností líšia, mnohí vidia blaženosť predovšetkým v rozkoši či bohatstve, zatiaľ čo iní prízvukujú česť, slávu, alebo cnosť. Aristotelés mieri k tomu, aby uchopením pravdivého jadra týchto názorov dosiahol jednotný a univerzálny pojem blaženosti, z ktorého následne vyťaží univerzálnu koncepciu etiky. Postup v rámci *Rétoriky* sa líši tým, že tu sa tento univerzálny pojem blaženosti predpokladá, pričom ho rozkladá na jednotlivé časti, aby vyzdvihol rozmanité hľadiská slúžiace rétorovi ako isté vodítko pre argumentáciu.

Hoci Aristotelés vychádza z univerzálneho konceptu blaženosti, ktorý rozvíja v etike, neznamená to, že by tým už automaticky rétoriku akosi „zmravňoval“, alebo jej pripisoval inherentné etické nároky. Orientácia na blaženosť je určujúca pre každú praktickú aktivitu, naše každodenné chápanie blaženosti môže byť adekvátne alebo neadekvátne, a tak sa môže a nemusí podieľať na osvetľovaní konkrétnych mravných cieľov, ktorých výkon ustanovuje dobrý život vo vlastnom zmysle. Rétor opierajúci sa o rozmanité hľadiská vyvierajúce z pojmu blaženosti preto nemusí nutne explicitne argumentovať v prospech cieľov, ktoré vedú k ustanoveniu dobrého života, ale tieto hľadiská využíva na to, aby vystihol všeobecne zdieľané presvedčenia ohľadom toho, čo je dobré (*Rhet.* 1395b1-11). Tým sa v rámci rétoriky ohlasuje ďalší podstatný rys umenia a to je jeho mravná neutralita a inštrumentálnosť, ktorá je v kontexte mravných záležitostiach ambivalentná.

Túto dvojsečnosť mravnej neutrality musíme mať na pamäti, ak hovoríme o povahe či charaktere (ἦθος) rečníka, pretože tá je predmetom rozporných interpretácií vzťahu medzi etikou a rétorikou. Spolu s dôrazom na Aristotelovu vieru v presvedčivosť pravdy a spravodlivosti viacerí interpreti inklinujú k záveru, že zdatná mravná povaha má akoby inherentnú presvedčiaciu prevahu. Preto, ak rozumný rečník v eristických či poradných zápoleniach prehráva, príčina je skôr v jeho nedokonalnej znalosti umenia, než v jeho mravných obmedzeniach.

Podľa Aristotela sa pôsobenie na mienenie poslucháča nedosahuje iba na základe argumentácie, ale

aj „etickým“ spôsobom, „ktorý záleží na rečníkovej osobnosti - pretože prejavujúca sa (φαίνεσθαι) mravná povaha rečníka pôsobí, že mu veríme, keď sa nám napríklad javí dobrý (ἀγαθός) a priaznivý (εὔνοος) alebo oboje“ (*Rhet.* 1366a9-12). Hoci sa na prvý pohľad zdá, že rečníkova osobnosť má sama o sebe presvedčiaciu silu, Aristotelés kladie dôraz na to, že povaha rečníka sa musí predošetrým poslucháčom javiť. Ako som spomínal vyššie, presvedčacie prostriedky sa nakoniec musia zjednocovať v rétorovom rečníckom výkone. Nejde teda o akési pasívne spoliehanie sa na vlastnú povest, ale o zakomponovanie mravnosti do reči tak, aby sa stal dôveryhodným: „Rečníkovou povahou sa pôsobí, ak je podanie také, že rečníka učiní hodnoverným; pretože mravnému mužovi veríme viac a skôr ako vo všetkých veciach, tak obzvlášť tam, kde nie je možná úplná presnosť a istota, ale je možná pochybnosť. Ale aj tento účinok sa musí dosiahnuť rečníckym výkonom a nemôže byť výsledkom mienky, ktorú o rečníkovi máme vopred“ (*Rhet.*1356a4-10).

Akými prostriedkami teda rétor zabezpečuje, aby sa verejne ukázala jeho mravnosť? Aristotelés kladie dôraz na prezentovanie úmyslu, „pretože povahy sa prejavujú v úmysle, úmysel sa však vzťahuje na účel“ (*Rhet.* 1366a14-15), pričom prostredníctvom úmyslu rečník dáva najavo, „pre čo sa má človek vo svojom konaní rozhodovať.“ Ilustratívny príklad, ako prezentovať úmysel a spolu s tým vyzdvihnúť vlastnú mravnú stránku, poskytuje používanie tzv. prípovieďok (γνωμολογεῖν). Prípovedky (γνώμαι) predstavujú rozmanité príslovia, ale patria sem aj gnómy pripisované významným osobnostiam, ktoré časom zľudoveli natolko, že ich pôvodný kontext sa vytratil alebo sa bežne neberie v úvahu.^[27] Všetky prípovedky majú podľa Aristotela etický ráz a preto ich užívaním „sa má povaha hovoriaceho javiť lepšia (ὅταν τὸ ἦθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον),“ pretože „ak sú uvádzané prípovedky mravne dobré, pôsobí sa, že i ten, kto ich vyslovuje, javí sa ako muž dobrej povahy (χρηστοθήτη)“ (*Rhet.* 1395a20-b16).

Používanie prípovieďok a gnómických výrokov má tú výhodu, že umožňuje, aby sa rétor javil mravný a dôveryhodný, pričom sa tým vyhýba bezprostrednej samochvále, ktorá môže obecenstvo odrázať. V čom spočíva sila prípovieďok? Časť odpovede sa skrýva v tom, že sú súčasťou všeobecného povedomia. No popravde ich hlavná sila spočíva v ich všeobecnosti (event. vágnosti), ktorá vzniká tak, že sa vytráca znalosť pôvodného, jednotlivého kontextu. Práve preto je možné použiť prípovedku, ktorá je všeobecne zdieľaná a abstraktná, tak, že vo svojej všeobecnosti sa prihovára rozmanitým jednotlivým kontextom, ako im rozumejú poslucháči. Aristotelés tento nástroj oceňuje obzvlášť u nevzdelaného obecenstva: „Prípovedky poskytujú rečiam veľkú pomoc predovšetkým tým, že vyhovujú nedostatočnému vzdelaniu poslucháčov. Tí sa totiž radujú z toho, ak rečník povie všeobecnú vetu, ktorá sa náhodou zhoduje s mienkou, ktorú sami majú o jednotlivých veciach. [...] Prípovedka totiž [...] je všeobecný výrok a ľuďom sa páči, ak je niečo vyslovené všeobecne, čo už predtým bolo ich mienkou vo zvláštnom prípade.“ (*Rhet.* 1395b1-7). Pod všeobecným výrokom si každý poslucháč môže „predstaviť to svoje“, chápať ho zvláštnym spôsobom, ale zároveň nadobúda dojem, že medzi ním a rétorom je určitá charakterová blízkosť, vďaka ktorej sa mu javí hodnovernejší.

Používanie gnóm a prípovieďok sa svojím všeobecným charakterom neprihovára nejakej konkrétnej mienke, ale - ako bolo spomenuté vyššie - je niečím všeobecným, všeobecnou príčinou toho, ako učiniť rečníka hodnovernejším. To ale neznamená, že táto všeobecnosť je univerzálna. Naopak, je situačne podmienená tým, aké mienky v rámci obecenstva prevládajú. Rétor má teda prípovedky voliť vzhľadom na to, aby postihol určité všeobecné presvedčenie: „Rečník musí snažiť, aby vystihol, akú mienku o veciach poslucháči už majú a podľa toho sa o nich všeobecne vyjadrovať“ (*Rhet.* 1395b10-11).

Ako ukazuje charakteristika funkcie úmyslu a prípovieďok, rétorovým cieľom nie je, aby sa jeho povaha ukázala taká, aká je v skutočnosti vzhľadom na univerzálne platné etické kritériá. Jeho povaha sa má ukázať ako mravná vzhľadom na určitý kontext, ktorý je do značnej miery určený prevládajúcimi mienkami a stanoviskami. Úlohou rétora je tak predovšetkým postihnúť tento

všeobecný kontext a urobiť sa hodnoverným v jeho rámci.

6. Funkcia cnosti a rozumnosti v kontexte *Rétoriky*

Ak je teda cieľom rečníka primárne javiť sa mravným, akú funkciu máme pripísať mravnej zdatnosti a rozumnosti v kontexte umenia rétoriky? Zdá sa, že téza o morálnej neutralite rétoriky odporuje Aristotelov dôraz na cnosť a rozumnosť rétora: „Že rečník získava dôveru (πιστοῦς), spôsobujú tri príčiny (αἴτια), pre ktoré niekomu veríme, ak neprihliadame na dôkazy (ἀποδείξεων). Sú to rozumnosť (φρόνησις), zdatnosť (ἀρετή) a priazeň (εὖνοια). Lebo kto zavádza v tom, v čom udeľuje radu, činí tak podľa všetkých týchto vecí, alebo podľa jednej z nich; buď totiž z nedostatku rozumnosti má o veci nesprávne mienenie, alebo má síce o nej správne mienenie, ale pre svoju zlú povahu (διὰ μοχθηρίαν) ho nepovie, alebo je síce rozumný a dobrý, ale nie je priaznivo naklonený. [...] Nutne teda ten, kto má všetky tie vlastnosti, nadobúda u poslucháčov dôveru (πιστόν)“ (*Rhet.* 1378a6-15). Na prvý pohľad sa môže zdať, že Aristotelés tu zdôrazňuje spätosť medzi dôveryhodnosťou a skutočnou rétorovou mravnosťou. V rámci *Rétoriky* dokonca nachádzame definíciu rozumnosti, ktorá je v zhode s Aristotelovou etickou koncepciou: „Rozumnosť je zdatnosť myslenia (ἀρετή διανοίας), vďaka ktorej sú ľudia, nazerajúc na blaženosť, schopní dobre radiť o dobrách a zlách, o ktorých bola reč“ (1367b20-22).^[28] Tým sa posilňuje dojem, že rétor by sa nemal rozumným iba javiť, ale ním aj byť. Rétor by mal svoju rozumnosť preukázať jednoducho tak, že prihliadaním na blaženosť radí to, čo je skutočne prospešné a dobré. Jeho dôveryhodnosť je najvyššia vtedy, ak rozumnosť, mravný charakter a priazeň ohľadom určitej veci vystupujú spolu. A tak aj rétorove dôkazy a argumenty sa na tomto pozadí zdajú prijateľnejšie. Ak však niektorá z týchto zložiek chýba, dôveryhodnosť rečníka upadá a tak nakoniec stráca presvedčivosť aj jeho argumentácia.

No už vo svetle *Etiky Nikomachovej* sa argumentácia v prospech inherentnej mravnosti úspešného rétora javí problematická. Kým v etike je téza o vzájomnom podieľaní sa mravného charakteru a rozumnosti na konštitúcii mravného konania a jeho cieľa ústredná, v kontexte *Rétoriky* sa navzájom môžu ocitať v spore, pretože rétor môže mať o veci správne mienenie, ale odmieta ho vysloviť kvôli skazenosti. V kontexte etiky to nie je možné, keďže tu skazená mravná povaha vplyva na rozum tak, že ten míňa cieľ spočívajúci v určitom strede. Druhý problém predstavuje to, že mravná povaha a rozumnosť rétora sú vo svojej presvedčivosti ambivalentné. Rozumný a morálny rétor totiž nemôže byť priaznivo naklonený voči veci, ktorá je sama o sebe hanebná. A tak je jeho skutočný charakter príčinou toho, že dôveru rovnako získava, ako stráca.

Ako teda nazerať na cnosť a rozumnosť v rámci rétoriky? Rečník do istej miery musí byť oboznámený aj s etickými poznatkami. Cieľom rétora ako rétora pritom nie je to, aby skutočne bol mravným, ale musí predovšetkým vedieť, ako sa mravným javiť pred obecnstvom. Keďže rétorika nemá presne vymedzený predmetný rod, ale zasahuje do oblasti iných umení, aby maximalizovala svoje možnosti presvedčať, rétor musí byť šťastí etik, tak ako musí byť šťastí „psychológ“, aby vedel narábať s náladami a citmi poslucháčov.

Rozumnosť a jednotlivé cnosti v kontexte rétoriky predstavujú hľadiská, „na ktorých závisí súd o tom, akí sme, pokiaľ ide o povahu“ (1366a24-26). Z týchto hľadísk má rečník vychádzať, aby dosiahol presvedčivosť tým, že sa ukáže dôveryhodným. Rétorov záujem o cnosti teda nie je primárne motivovaný tým, aby sa stal lepším človekom, alebo aby učinil lepším svoje obecnstvo. Preto ak Aristotelés chápe rozumnosť, mravnú povahu a priazeň ako príčiny presvedčivosti, nemá na mysli reálny etický postoj rétora, ale to, ako sa má javiť. Má v obecnstve vytvárať dojem, že jeho rady sú rozumné, že jeho charakter je cnostný a že voči danej veci prejavuje priazeň. Zároveň z tejto perspektívy neprekvapuje, že tieto príčiny presvedčenia sa môžu ocitať vo vzájomnom spore. Ich rozpor je však výsledkom skôr rétorovej neschopnosti adekvátne ich uplatniť než jeho nedokonalosti ako mravnej bytosti.

Je teda celkom možné, ako podotýka Robert Wardy, že Aristotelova dôvera v moc pravdy a spravodlivosti nemá v kontexte *Rétoriky* oprávnenie.^[29] Akýsi fiktívny súboj dvoch dokonalých rétorov, z ktorých jeden je rozumný, druhý skazený, je preto zápasom s otvoreným koncom. Aristotelova koncepcia rétoriky je bohatým inštrumentáriom, no o adekvátnosti použitia jednotlivých prostriedkov nerozhoduje to, či vedú ku skutočne prospešnému súdu u poslucháčov, ale to, či mieria k takému súdu, ktorý si rétor zaumienil dosiahnuť. Posúdenie tohto cieľa totiž neprislúcha rétorike, ale etike, ktorá zároveň implicitne smeruje ku kritike politiky. Ciele etiky sú voči rétorike vonkajšie.

Tieto úvahy však nevedú k záveru, že rozumný človek by mal rétoriku pustiť z ruky, či dokonca proti nej brojiť v duchu Platónovho *Gorgia*. Hoci sa rétorika zdá byť mravne neutrálna, ešte vždy je pre rozumného človeka užitočná. V jeho rukách sa z rétoriky stáva nástroj, ktorý má viesť obec k tomu, aby bola prostredím pre blažený život. Takýto rétor nevychováva, ale vyhľadáva súhlas tým, že akceptuje rétoriku takú, aká je, v jej prednostiach, ako aj limitoch. Jeho uchopenie toho, čo je skutočne dobré, sa v istom zmysle „zníži“, s tým cieľom, aby sa zdalo presvedčivým nielen jemu, ale celému obecnstvu. Ak Aristotelova etika svojou univerzálnou normativitou nabáda k určitému politickému „idealizmu“, rétorika prezentuje nevyhnutný „realistický“ doplnok či korektív jeho praktickej filozofie. Zmysel tohto korektívu nespočíva v potláčaní toho, čo je pre obec skutočne dobré, ale v otvorení možností, v rámci ktorých sa idealizmus musí realizovať, ak chce dosiahnuť svoje ciele.

Literatúra

- Abizadeh, A.: The Passions of the Wise. *Phronêsis*, Rhetoric, and Aristotle's Passionate Practical Deliberation. In: *The Review of Metaphysics*, roč. 56, č. 2, 2002, s. 267-296.
- Aristoteles (Bekker, I. – Gigon, O. (eds.)): *Aristotelis Opera. Volumen II*. Berlin: Walter de Gruyter 1970.
- Aristoteles: *Metafyzika*. In: Martinka, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Iris 2006, s. 225-446.
- Aristotelés: *Etika Níkomachova*. Praha: Petr Rezek 2009.
- Aristotelés: *Politika*. Praha: Petr Rezek 2009.
- Aristotelés: *Rétorika*. Praha: Petr Rezek 2010.
- Aristotle: *Rhetoric*. In: Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of Aristotle. Volume II*. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1991.
- Aubenque, P.: *Rozumost podle Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2003.
- Aubenque, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2014.
- Čapek, J.: *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh 2007.
- Fink, E.: Phronesis und Theoria. In: Biemel, W. (ed.): *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. The Hague: Martinus Nijhoff 1976, s.134-158.
- Garver, E.: *Confronting Aristotle's Ethics. Ancient and Modern Morality*. Chicago; London: The University of Chicago Press 2006.
- Grimaldi, W.: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1972.
- Konrádová, V.: Filosofie jako způsob života u Platóna a Aristotela. In: Vydrová, J. (ed.): *Starost o dušu. Životy subjektivity a podoby myšlení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, s. 117-136.
- Kontos, P.: Morální jednání u Aristotela. In: Ondřej Švec (ed.): *Filosofie jednání*. Praha: Oikoymenh 2006.
- Lear, J.: *Aristotelés. Touha rozumět*. Praha: Oikoymenh 2016.
- Liddell, H.G. – Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1996.
- Platon: *Gorgias*. In: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran 1990, s. 383-482.
- Self, L. S.: Rhetoric and *Phronesis*. The Aristotelian Ideal. In: *Philosophy and Rhetoric*, roč. 12, č. 2, 1979, s. 130-145.
- Sorabji, R.: Aristotelés o důležitosti rozumu pro zdatnost. In: Rezek, P. (ed.): *Spravedlnost jako*

zdatnost. Praha: Oikoymenh 1996, s. 24-44.

Synek, S.: *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga 2011.

Wardy, R.: *Mighty Is the Truth and It Shall Prevail?* In: Rorty, A.O. (ed.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press 1996, s. 56-87.

Wollner, U.: *Platónov Sókrates o poézii a rétorike v dielach Ión a Gorgias*. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 18-27.

P o z n á m k y

[1] V článku primárne používam české preklady Aristotelových spisov od Antonína Kříža, od ktorých sa však miestami odkláňam. Výnimkou je *Metafyzika*, kde používam slovenský preklad od Júliusa Špaňára, ktorý vyšiel v rámci druhého dielu *Antológie z diel filozofov* (Bratislava: Iris 2006). Pri práci s prekladmi som prihliadal ku gréckym originálom publikovaným v II. zväzku *Aristotelis Opera*, ktorý bol zostavený I. Bekkerom a O. Gigonom (Berlin: Walter de Gruyter 1970) a textom z databázy *Thesaurus Linguae Graecae*.

[2] Self, L. S.: *Rhetoric and Phronesis. The Aristotelian Ideal*. In: *Philosophy and Rhetoric*, roč. 12, č. 2, 1979, s. 134.

[3] Garver, E.: *Confronting Aristotle's Ethics. Ancient and Modern Morality*. Chicago; London: The University of Chicago Press 2006, s. 16.

[4] *Gorgias* v Platónovom rovnomennom dialógu sa vyjadruje podobne: „Nie sú teda učitelia zlí, ani ich umenie nemá na tom vinu, ani nie je preto zlé, ale podľa mňa tí, ktorí ho nesprávne používajú. To isté platí aj o rečníctve... Ak sa však niekto stal rečníkom a potom zneužíva svoju schopnosť a svoje umenie, potom, myslím, nesmieme nenávidieť jeho učiteľa a vyháňať ho z miest. Ten mu totiž zveril svoje umenie, aby ho spravodlivo používal, onen ho však používa opačne“ (Plat. *Gorg.* 57a-c).

[5] *EN* 1141b24-34; *Pol.* 1324b31-33.

[6] Abizadeh, A.: *The Passions of the Wise. Phronêsis, Rhetoric, and Aristotle's Passionate Practical Deliberation*. In: *The Review of Metaphysics*, roč. 56, č. 2, 2002, s. 278

[7] Aubenque, P.: *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2003, s. 204.

[8] Predmetom kontroverzií, ktorým sa tu pre nedostatok miesta nebudem podrobnejšie venovať, sa tu stáva Aristotelova ústredná téza, že konanie má cieľ v sebe samom, kým produktívna činnosť, ku ktorej smeruje umenie, má cieľ v niečom inom. Konanie chápané podľa vzoru produktívnej činnosti sa samo javí ako produktívne, pretože jeho výsledkom je skutok a „skutky sú pre niečo iné (αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα).“ (*EN* 1112b33) Bližšie k tejto téme pozri Čapek, J.: *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh 2007, s. 100-104 a Synek, S.: *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga 2011, s. 108-114.

[9] Napr. zdatnosť štedrosti je stredným stavom oproti extrému lakomstva na jednej a márnostatnosti na druhej strane.

[10] Túto vzájomnú podmienenosť Aristotelés zdôrazňuje aj v *EN* 1144a29-b1.

[11] Napríklad štedrý človek musí v konkrétnej situácii rozhodnúť na základe okolností voči komu, kedy a ako má byť štedrý. Musí teda svoju túžbu racionálne špecifikovať a vymedziť, aby „zasiahol“ v danej situácii určitý vymedzený stred, ktorý zodpovedá strednosti jeho žiadostivej zložky duše. Naproti tomu lakomá povaha nabáda k tomu, aby človek dal vzhľadom na situáciu málo alebo nesprávnej osobe, čím jeho racionalita daný stred v situácii míňa.

[12] Sorabji, R.: *Aristotelés o důležitosti rozumu pro zdatnost*. In: Rezek, P. (ed.): *Spravedlnost jako zdatnost*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 36.

[13] Porov. Kontos, P.: *Morální jednání u Aristotela*. In: Ondřej Švec (ed.): *Filosofie jednání*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 57.

[14] Zaujímavý pohľad na Aristotelov pojem eudaimonie ponúka Eugen Fink v článku *Phronesis und Theoria* (In: Biemel, W. (ed.): *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. The Hague: Martinus Nijhoff 1976, s. 134). Charakterizuje ju vo fenomenologickom kontexte ako horizont zmyslu (*Sinnhorizont*) či rozvrh (*Entwurf*). V tomto významne určité chápanie

blaženosti je tak akýmsi, za bežných okolností bližšie netematizovaným pred-porozumením životu v jeho celku. Toto porozumenie vopred osvetľuje jednotlivé situácie, v ktorých sa ocitáme, ale zároveň sa v ňom predznačuje, ako sa s týmito situáciami vyrovnávame a k čomu náš život cieľi.

[15] Lear, J.: *Aristotelés. Touha rozumieť*. Praha: Oikoymenh 2016, s. 199.

[16] Napr. EN 1141b8-14, 1142b21-22, 1144a20-29.

[17] Synek, S.: *Lidská přirozenost jako úkol člověka.*, s. 70-84, 111.

[18] Konrádová, V.: Filosofie jako způsob života u Platóna a Aristotela. In: Vydrová, J. (ed.): *Starost o dušu. Životy subjektivity a podoby myšlení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014, 127.

[19] Porov. Synek, S.: *Lidská přirozenost jako úkol člověka*, s. 101-102.

[20] Sloveso ἀμαρτάνειν má aj silný etický náboj. Podľa slovníka Liddell-Scott neznamená iba „chybiť“ či „minúť cieľ“, ale má aj významy „hrešiť“ či „previňovať sa“. Podobne aj výraz ἀμαρτία znamená nielen chybu, ale v náboženskom kontexte hriech. Liddell, H.G. – Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1996, s. 77. V kontexte sókratovskej filozofie sa chyba či omyl v mravnom uvažovaní priamo spája s mravným previnením.

[21] „účelom rétoriky je pôsobiť na súd (ἔνεκα κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορική)“ (*Rhet.* 1377b21).

[22] Wollner, U.: Platónov Sókrates o poézii a rétorike v dielach *Ión* a *Gorgias*. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 27.

[23] V podobnom duchu sa vyjadruje aj v kontexte *Rétoriky*: „Žiadna veda a umenie však neprihliada k jednotlivine, ako napríklad lekárstvo nehľadá na to, čo je zdravé pre Sókrata a Kallia, ale na to, čo je zdravé pre človeka tak a tak utvoreného alebo pre ľudí tak a tak utvorených, kým jednotlivina je niečo neobmedzené a nemôže byť predmetom vedy. A tak ani rétorika nebude uvažovať o obyčajnom mienení jednotlivca, napríklad Sókrata alebo Hippia, ale ľudí takých a takých“ (*Rhet.* 1356b30-35).

[24] Aby nedošlo k omylu, Antonín Kříž výrazom „presviedčací prostriedok“ prekladá grécke slovo πίστις. Slovo „prostriedok“ tu teda nie je ekvivalentom gréckeho πρὸς τὰ τελέη. Alternatívne W. R. Roberts výraz πίστεων v danej pasáži prekladá do angličtiny ako „modes of persuasion“ a na inom mieste (1351a1) prekladá výraz πίστεις ako „sources of means of persuasion.“ Aristotle: *Rhetoric*. In: Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of Aristotle. Volume II*. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1991, s. 6, 10.

[25] Tento apel rétoriky na celkovosť výstižne podal Pierre Aubenque: „Rétor nemôže byť vedec, a to z jediného, avšak podvojného dôvodu, že veda špecializuje a izoluje: oddeľuje človeka od neho samého, uzatvára ho, delí ho na kúsky a takto mu bráni objaviť v sebe ono celistvé ľudstvo, ktoré by mu dovolilo komunikovať s celistvým človekom – človekom schopným rozvahy a činu, úsudku a vášne –, ktorým je poslucháč rétorickej rozpravy“ Aubenque, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2014, s. 280-281.

[26] Porov. Grimaldi, W.: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972, s. 137

[27] Napríklad Aristotelés uvádza známe výroky „Ničoho príliš“ či „Poznaj sám seba“ (*Rhet.* 1095a20-21).

[28] Porovnaj aj vyššie citovanú pasáž z EN 1140a24-31.

[29] Wardy, R.: Might Is the Truth and It Shall Prevail? In: Rorty, A.O. (ed.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press 1996, s. 56-87.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0416/15: *Vznik, formovanie a premeny významu pojmu frónésis v antickej filozofii*.

Michal Zvarík

Centrum fenomenologických štúdií

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

918 43 Trnava
Slovak Republic
zvarik.michal@gmail.com

Hume's Naturalism in Political Philosophy

Norman Kemp Smith in his article "The Naturalism of Hume" formulated standard naturalistic interpretation David Hume's philosophical project. According to Kemp Smith, the idea of Hume as a skeptic is unsustainable. The first book of *A Treatise of Human Nature* should be understood as an introduction to the new naturalistic philosophy. However, such approach does not deny the presence of elements of skepticism and empiricism in Hume's philosophy. Hume's political theory can be viewed as either continuation or empirical confirmation of his philosophy. His skepticism is expressed in his distrust of the rationalistic doctrines and by his unwillingness to adhere to political parties. Elements of empiricism are evident in his observation of human behavior in the present and also in the past. Skepticism and empiricism are an integral part of his naturalistic explanation in political philosophy. He introduced a political theory based upon the scientific methodology, which could be an inspiration for contemporary research in political science.

Keywords: David Hume, human nature, political philosophy

Norman Kemp Smith ve svém článku „The Naturalism of Hume“ z roku 1905 formuloval dnes už standardní naturalistickou interpretaci díla Davida Huma.^[1] Podle Smithe je představa Huma jako pouhého skeptika neudržitelná a první knihu *Treatise* chápe jako úvod k nové naturalistické filozofii.^[2] V tomto ohledu je tedy třeba interpretovat nejen Humovu epistemologii, ale i morální a politickou teorii. Naturalistický přístup však nepopírá, že by v Humově filozofii nebyly patrné prvky skepticismu a empiricismu. V politické teorii se jeho skepticismus projevuje nedůvěrou k racionalistickým naukám svých předchůdců a v praxi neochotou přiklonit se k jedné z tehdy existujících politických stran. Prvky Humova empirismu jsou patrné při jeho pozorování lidského chování, a to ať už u současníků, či v historii. Skepticismus i empirismus jsou nedílnou součástí jeho naturalistického vysvětlení v politické filozofii, které mu umožnilo propojit tradiční politická témata s nově vznikající metodologií přírodních věd. Již v 18. století si totiž všiml, jakých výsledků přírodní filozofie, která je v Humově pojetí synonymní s přírodní vědou, dosáhla díky pozorování a experimentům. Pokusil se proto zavést tuto metodologii i do věd o člověku. Díky tomu dokázal vytvořit takovou politickou teorii, která svými principy, vycházejícími z vědecké metodologie, koreluje s výsledky současných výzkumů. Jeho naturalizovaná politická filozofie tak může představovat inspiraci pro současné bádání v polických vědách.

1. Hume jako politický filozof

David Hume byl v 18. století schopen formulovat takovou politickou teorii, která v základních obrysech stále zapadá do současného stavu bádání. V českém prostředí je Humově filozofii v posledních letech věnováno stále více pozornosti, nicméně nebývá chápán jako politický filozof.

Podobná situace přetrvávala až do minulého století v anglicky mluvících zemích. Knud Haakonsen upozornil na to, že Hume nebyl v politické teorii téměř vůbec čten až do 60. let 20. století. Podle Haakonsena byl Hume v 18. století vnímán spíše jako toryovský apologeta, a to především kvůli *The History of England*.^[3] Byl tak podezříván některými svými současníky z předpojatosti, a jako takové nebylo jeho dílo bráno jako podstatný zdroj myšlenek.^[4]

Russell Hardin však upozornil, že tento pohled není univerzálně přijatelný. Zdá se totiž, že jako autor *History* byl Hume vnímán především na americkém kontinentě a ve Francii. Hardin však poukázal na odlišnou situaci v Británii. Hume byl totiž jako politický filozof následován některými svými současníky nebo pokračovateli.^[5] Například William Godwin roku 1793 citoval Humovu myšlenku, kterou považoval za natolik známou, že ji označil jako obecně uznávaný princip, a to, že všechny vlády jsou závislé na názoru veřejnosti.^[6] Dá se tedy předpokládat, že někdy kolem roku 1790 bylo Humovo politické dílo v Británii dobře známé.

V anglicky mluvících zemích obnovil zájem o Humovu politickou filozofii v 60. letech 20. století John Stewart.^[7] Ten uvádí dva hlavní důvody, proč byl Hume v rámci dějin politického myšlení pozapomenut a proč nebývá obvykle řazen mezi klasické politické myslitele. Oba důvody souvisí s komplikovaností Humovy politické teorie. Stewart upozorňuje na přílišnou pokrokovost Humových myšlenek, která téměř znemožňovala dostatečné pochopení jeho současníky. Dále na systematickosti jeho myšlení, ze které pro interprety vyplývá nutnost znalosti celé jeho filozofie.

Hume se v rámci politického myšlení zabýval tradičními otázkami filozofie: vznikem státu, státním zřízením nebo spravedlností. K těmto tématům však přistupoval odlišně od svých předchůdců, a to naturalisticky. Situaci navíc komplikuje fakt, že k vyjádření politické filozofie používal slovník svých současníků. Humův naturalismus spočívá v tom, že lidské chování chápe jako přírodní fenomén, a tudíž jako vědecky popsitelné. Na základě takto pojaté naturalizované psychologie vysvětluje i morální a politickou filozofii. Nezaváděl žádné nové normativní teorie o tom, co je správné a dobré, spíše se snažil prezentovat vědeckou teorii lidského myšlení a jednání. Podle Huma můžeme pouze psychologicky popsat morální pocity a soudy, nemůžeme však nikdy říci, které jsou pravdivé. Jinými slovy, Hume již v 18. století odmítal možnost přisuzovat pravdivostní hodnoty morálním soudům.

Druhý důvod, proč podle Stewarta Hume nebyl v politické teorii až do druhé poloviny minulého století pochopen a následován, je pro Humovo myšlení typický. Jeho dílo je velice systematické, a abychom pochopili základní principy a mechanismy jeho politické teorie, pak musíme brát v potaz i jeho epistemologii, psychologii a morální filozofii. Jedna z výzev pro interprety Humovy politické filozofie tak spočívá v neoddělitelnosti politických myšlenek od celku jeho filozofie. Nelze se tedy například soustředit pouze na Humovy politické eseje, ale je potřeba začít jeho hlavním dílem *Pojednání o lidské přirozenosti*,^[8] dále číst *Zkoumání o zásadách mravnosti*^[9] a v posledních letech se stále více interpretů Humova politického myšlení obrací i na *History*. Andrew Sabl v několika dílech ukázal, že nesmíme opomíjet ani toto převážně historické dílo. Upozornil však na to, že základy Humovy politické filozofie nalezneme spíše v *Treatise* a *Enquiry*. Zatímco ve filozofických spisech nalezneme teoretické základy politiky, tak v *History* konkrétní řešení koordinačního problému politiky v historii.^[10] Důležitost *History* z hlediska Humovy politické teorie je větší, než si byli interpreti donedávna vědomi. Hayek^[11] a o několik desetiletí později Spencer^[12] upozornili na to, že se jedná o nejrozšířenější Humovo dílo. V mnohých oblastech tak byl znám spíše jako historik, a odtud také bylo interpretováno jeho politické přesvědčení.

V literatuře se objevuje ještě jeden možný důvod, proč nebyl Hume dlouho řazen mezi klasické politické filozofy. Ten je ale typický pouze pro recepci Humova myšlení na americkém kontinentě. Přestože se v posledních desetiletích objevuje velké množství prací, které upozorňují na vliv Huma na amerického otce zakladatele, a to především Jamese Madisona, nebyl Hume u většiny amerických myslitelů příliš oblíben. Podle Marka Spencera došlo k diskreditaci Humova myšlení pro téměř celé

19. století v Americe.[13] Humova politická filozofie byla totiž ještě za jeho života kritizována Jeffersonem, přestože Hume prosazoval, aby si Američané mohli vládnout sami a jejich snažení o odtržení se od britského impéria přitakával. Jefferson se totiž na základě četby prvních dílů *History* domníval, že Hume stojí na straně britského krále a že je politickým přesvědčením toryovec.[14] Hlavní důvod, proč tak byl vnímán, je jeho kritika teorie společenské smlouvy jako neužitečné. Naopak whigové té doby pokračovali v tradici přirozeného stavu a společenské smlouvy.[15] Hume se však nařčení z toryovství bránil. Když psal předmluvu ke svým *Dějínám*, tak svého amerického vydavatele v dopise nabádal, aby vydal všech šest dílů najednou, protože se obával, že by mohl být právě tímto způsobem reinterpretován. Sám Hume si totiž uvědomoval, že na základě prvních dílů by mohl působit jako tory. V posledních dílech a obzvláště pak, když popisoval události kolem Slavné revoluce, se však názorově přikláněl k whigům. V dopise baronu Murovi se navíc vyznal z toho, že se cítí být Američanem, co do principů a že by si přál, aby měli volnost si vládnout sami.[16]

V Humově době nebylo obvyklé odkazovat na autory předchozí tradice. Přesto se několikrát Hume zmínil o Hobbesovi. Ačkoli se jedná jen o několik ojedinělých míst, tak se zdá, že základy jeho politické filozofie jsou hobbesovské. Hume se však domníval, že Hobbes na mnohých místech své politické teorie udělal chybu, a to především v oblasti psychologie a sociální teorie. Hardin upozornil, že se jej v mnohých místech snažil opravit a překonat.[17] Tyto paralely mezi Humovým a Hobbesovým myšlením jsou patrné především v předpokladech, v důsledcích se oba autoři už značně liší. Mill pak pokračuje v jejich snažení. Jednotícím prvkem politické filozofie Hobbesa, Huma a Milla je jejich pokus o naturalizaci. Odmítali do svých teorií zařadit hodnotící prvky a než aby se zabývali racionalistickými naukami o tom, jak by se lidé v politice měli chovat, tak raději pozorovali, jak se lidé opravdu chovají. Z tohoto pohledu je možné na jejich teorie pohlížet jako na první pokusy o vědecký přístup k politice. Zdá se, že Hume byl z těchto tří jmenovaných nejuspěšnější.

2. Skepticismus v Humově politické filozofii

V Humově myšlení jsou bezpochyby patrné prvky skepticismu. To se projevilo v jeho odmítání racionalismu. V rámci politické filozofie bývá tento aspekt příliš vyzdvihován a není neobvyklé, že se můžeme setkat s názorem, že Hume patřil mezi filozofy, kteří v rámci své teorie jen bořili. Stává se to v důsledku přílišného vyzdvihování Humovy kritiky. Jeho skepticismus se totiž v rámci politické filozofie projevil zejména ve dvou oblastech - v kritice společenské smlouvy a politické příslušnosti.

2.1 Kritika společenské smlouvy

Teorie společenské smlouvy - jako vysvětlení vzniku státu z přirozeného stavu - je jedním z důležitých konceptů klasické politické filozofie. Před Humem se touto teorií zabýval především Thomas Hobbes a John Locke. Ačkoli Hume v mnohém navazoval na Hobbesa, tak tuto jeho teorii nepřijal. Odmítnutí teorie společenské smlouvy souvisí s Humovou celkovou nedůvěrou v racionalistické nauky v oblasti morální a politické filozofie. Konkrétně je tato kritika namířena proti racionalistické filosofii státu a práva, a to zejména ve formě nauky o přirozeném právu. Humovu kritiku společenské smlouvy lze shrnout do následujících tří bodů: dle Huma je nedokazatelné, že by takto stát vznikl; dále, že i kdyby tak vznikl, pak to nezavazuje další generace; a že ani varianta implicitního souhlasu z praktických důvodů nepostačuje.

Otázka po vzniku státu podle Huma spadá čistě do oblasti historie. Mohla by být zodpovězena pouze tehdy, pokud bychom měli k dispozici odpovídající svědectví, což zjevně nemáme. Ale i když budeme ochotni přijmout nepravděpodobný předpoklad vzniku státu prostřednictvím smlouvy nějaké množiny jednotlivců, nebude možné jeho pomocí zdůvodnit závaznost právního řádu státu. Předpokládání smluvní partneri totiž nemohou zavazovat své potomky pro všechny časy a bez ohledu na všechny změny podmínek. Podle Huma může sloužit koncept přirozeného stavu a společenské smlouvy jen jako užitečná filozofická fikce.[18]

K cíli nevede ani to, když budeme společenskou smlouvu interpretovat jako implicitní smlouvu. Za výraz implicitního souhlasu se státním zřízením považovali někteří teoretikové státu setrvávání v oboru platnosti tohoto zřízení. Toto pojetí je ale neudržitelné, neboť možnost odepření souhlasu vycestováním lze ve většině případů tvrdit jen *in abstracto*. Proto nelze setrvávání ve státě vykládat jako výraz souhlasu s jeho zřízením.[19]

Historické vysvětlení vzniku státu můžeme popsat jen pravděpodobnostně. Dle Huma je možné, že buňkou právního vývoje byla rodina. Rodina může existovat jen tehdy, platí-li a jsou-li respektována jistá pravidla společného života. Jakmile došlo z určitých důvodů ke sloučení více rodin, musela být pravidla, platná nejprve jen v rámci jednotlivých rodin, zobecněna tak, aby se týkala také vztahů mezi více rodinami. Hume se domníval, že náznaky vytváření politické autority lze nalézt v nutné koordinaci všech sil potřebné při válečných podnicích, a to i primitivních skupin. Jestliže se někdo osvědčil jako válečný vůdce, mohl svou autoritu uchovat i po válce, a dokonce dále rozvíjet a předávat svému potomstvu.[20]

2.2 Politická příslušnost

Humův skepticismus se však projevil nejen v odmítání racionalistických koncepcí v rámci morální a politické teorie, ale i v rámci jeho politického přesvědčení. Nikdy se nepřidal k žádné politické straně a vždy stál vědomě mimo stranické konflikty. V rámci nejrůznějších interpretací se neustále objevuje snaha odhalit, jakou politickou orientaci Hume měl a k jaké z velkých ideologií by se přikláněl. Z tohoto hlediska máme dvě možnosti. Můžeme se pokusit rozhodnout, zda byl whig nebo toryovec, anebo zda by se řadil spíše ke konzervativní nebo liberální ideologii. Začněme tím jednodušším a historicky přesnějším rozdělením a pokusme se rozhodnout, jestli byl whig nebo toryovec. Hume byl v politických otázkách a především v otázce stranické příslušnosti vždy zdrženlivý. Během svého života byl ale vyzván jak svými protivníky, tak i ze strany přátel, aby se přiklonil k jedné z tehdy existujících stran. Nakonec se k tomu vyjádřil dvakrát ve svých dopisech. Nikdy se však nepřihlásil k jedné ze stran, vždy o sobě tvrdil, že mu vyhovuje něco z obou stran.[21] Obecně se dá říci, že byl proti tomu, aby v parlamentu existovaly jen dvě strany. Paradoxně je podle něj lepší, když existuje jen jedna strana, která ale funguje na demokratickém principu nebo mnoho roztříštěných stran, z nichž ani jedna nemá většinu. Pak totiž nikdy nedojde k tomu, aby převládl názor většiny na úkor menšiny.

Přestože je nezařaditelný v rámci stran, které existovaly za jeho života, můžeme se pokusit jeho názory analyzovat pomocí modernějších pojmů a pokusit se ho přiřadit k nějaké ze současných ideologií – liberalismu nebo konzervatismu. Když mluvíme o konzervatismu jako ideologii, tak se totiž myslí ta ideologie, která se odvolává k Edmundu Burkovi. Konzervativci zpravidla cítí úctu k rodině, tradici a církvi. Oproti tomu ideologie, která své počátky klade k dílu Johna Locka, prosazuje jiné principy, jako je svoboda individua. Pokud bychom chtěli Huma přiřadit k jedné z ideologií, museli bychom především pominout to, že Hume byl obecně proti jakékoli ideologii založené na racionalistických či náboženských principech. V rámci analytického přístupu se však můžeme pro zjednodušení interpretace jeho politického přesvědčení přece jen pokusit se ho přiřadit k jedné z nich. Pak existují tři možné interpretace v sekundární literatuře. Nejrozšířenější je konzervativní (D. Miller, D. W. Livingston),[22] která akcentuje Humovu nedůvěru k překotným změnám a teorii o vzniku státu. Liberální interpretace (J. Stewart, A. Hayek)[23] naopak připomíná jeho schvalování Slavné revoluce a prosazování individuální a náboženské svobody. Nejbližší interpretace Humovým názorům se však zdá být ta, která tvrdí, že bychom Huma měli označovat za konzervativního liberála (F. Wheelan).[24] Pro obě předchozí interpretace totiž existuje textová evidence a tak se zdá, že Hume prosazoval hodnoty z obou těchto táborů a nelze dnes dostatečně jistě odpovědět na otázku, které hodnoty považoval za důležitější.

Ačkoli je Humova kritika některých aspektů klasické politické filozofie zásadní pro další myslitele, tak to neznamená, že by se jednalo o jeho jediný přínos. Z hlediska současné filozofie je důležitá

především jeho snaha o vědecké vysvětlení politického chování a vzniku institucí. Hume se totiž již v 18. století pokusil zodpovědět jednu z nejdůležitějších otázek politické filozofie pomocí metodologie přírodních věd. Jedná se o otázku, jak vůbec došlo k tomu, že lidé začali vytvářet státní celky.

3. Empirismus v Humově politické filozofii

Humova filozofická systematičnost s sebou nese riziko nepochopení jeho politické teorie. Tu totiž nelze zkoumat bez znalosti jím formulovaných základních principů filozofie na prvních stranách *Treatise*. V tomto rozsáhlém díle položil základy nové vědy o člověku.^[25] Používal analytickou metodu, díky které dokázal ve svém zkoumání postihnout mnoho témat. Hume zdůraznil důležitost zkoumání lidské přirozenosti a zavedení experimentální metody do všech oblastí vědy o člověku. *Treatise* je složen ze tří částí a jsou zde probrána témata od epistemologie, přes psychologii až k morální a politické filozofii.

Hume v úvodu k *Treatise* zmiňuje, že se pokusí o zavedení metodologie přírodních věd do oblasti humanitních. Všimá si totiž, k jakému rozvoji přírodních věd za posledních sto let před jeho narozením došlo a domnívá se, že je to přístupem a používanou metodologií. Navrhuje tedy, aby stejná metodologie byla zavedena i do věd společenských a doufá, že by to mohlo přinést v této oblasti rozvoj a vyřešit některé sporné otázky. Adekvátnost této interpretace je odvoditelná z jeho myšlenky z úvodu k *Treatise*, kde zmiňuje svůj základní předpoklad, že se všechny vědy, ať už v menší či větší míře, vztahují k člověku. Uvádí zde, že i takové obory, jako je matematika, přírodní filozofie či přirozené náboženství, souvisí s obecnou vědou o člověku. A to za předpokladu, že jediné možné poznání pochází ze smyslů.^[26]

3.1 Humova metodologie

Hume se všechny otázky a problémy morální a politické filozofie snažil řešit způsobem, který v jeho době nebyl ještě příliš rozšířený. Byl totiž nadšen Newtonovou metodou zkoumání a snažil se zavést experimentální metodu i do humanitních věd. Zabýval se tedy otázkami morální a politické filozofie jako vědeckými tématy. To je patrné již z podtitulu *Treatise*, kde je uvedeno, že se jedná o pokus o zavedení experimentální metody do oblasti morální filozofie.

Zmiňovanou metodologií je v Humově pojetí především pozorování a experimenty. Hume si však uvědomoval, že experimenty nejsou proveditelné v humanitních vědách tak jednoduše, jako ve vědách přírodních. Je třeba vždy začít pozorováním, popisem a klasifikací skutečností. Vzhledem k této podobnosti s přírodními vědami se dá předpokládat, že podobné budou i jejich metody. Jedná se o empirickou metodu. Hume očividně nedělá nic, co bychom dnes nazvali experimentem, ale svá data bere z empirického světa a nevytváří žádné podivné příklady. Spíše své teorie a vysvětlení zasazuje do reálného světa. Nikdy se totiž nesnažil dělat experimenty, které by se daly přirovnat experimentům v laboratorním prostředí. To považoval pro zkoumání lidského jednání za nevhodný postup. Chtěl své objekty pozorovat v přirozeném prostředí spíše, než je vystavovat neobvyklým podmínkám. Jeho pojetí experimentů je patrné především, když zkoumal lásku a nenávisť.^[27]

3.2 Morální hodnocení

Třetí a poslední kniha *Treatise* se zabývá morální a politickou filozofií. Vyšla v listopadu roku 1740, necelé dva roky po první a druhé knize. Z názvu by se mohlo zdát,^[28] že se zde Hume zabývá pouze morální filozofií, ale vzhledem k záběru témat je zřejmé, že se v této části zabývá i otázkami tradičně řazenými do politické teorie. Hume totiž nerozlišoval mezi morální a politickou filozofií. Podle něj se oba tyto obory zabývají stejnými tématy a nejsou tudíž nijak kvalitativně odlišné. Rozdíl mezi nimi je pouze kvantitativní, protože zatímco morální filozofie se zabývá interakcemi mezi jednotlivci a malými skupinami, politika se zabývá problémy ve větších skupinách.^[29] Politika totiž potřebuje větší míru konvenčně ustanovených a institucionálních pravidel. Neznamena to však, že by politická filozofie existovala jako umělý konstrukt zcela nesouvisející s lidskou přirozeností. Je tomu právě

naopak. Hume se totiž v druhé polovině třetí knihy *Treatise* pokusil ukázat, jak lze z principů, stanovených už v první knize, odvodit koncept spravedlnosti. To činí v návaznosti na celkový projekt vědy o člověku, jehož základy položil v první knize.[30] Již z prvních řádků třetí knihy je patrný empirismus, když Hume opakuje, že svět poznáváme prostřednictvím smyslů a nejjednodušší smyslová data jsou percepce. Ty dále dělí na silnější – impresy, a slabší kopie, vytvořené prostřednictvím paměti a představitivosti – ideje. Z toho, že primárně vnímáme pouze percepce, vyvozuje, že všechny procesy v naší mysli, včetně morálního usuzování, jsou buď impresy, nebo ideje.[31] Proto se rozhodl, že základní otázkou pro naturalizovanou morální a politickou filozofii, musí být, z jakých percepce (tj. impresí nebo idejí) vznikají základní koncepty – například spravedlnost.

Před dobou jeho působení existovala dlouhá debata mezi filozofy o tom, jaké základy mají morální a politická pravidla. Někteří se domnívali, že pravidla jsou založena čistě na rozumu, na vůli boha, našich citech, lidských konvencích, nebo kombinací zmíněných faktorů.[32] Racionalisté tvrdili, že pokud nechceme, aby morálka byla založena čistě intuitivně nebo subjektivně, pak musí být založena na rozumovém poznání. Domnívali se totiž, že primárním prostředkem pro morální usuzování musí být rozum, protože ten slouží jako jediný nástroj pro poznávání objektivních pravidel. Stejně jako rozumově poznáváme matematické zákony, tak jsme schopni poznávat i morální a politické zákony. Racionalisté, jako například John Balguy, se domnívali, že tyto zákony existovaly před stvořením světa, protože vychází přímo od boha. Jedinou možností, jak je můžeme nahlédnout, je pomocí rozumového uvažování. Morální a politická pravidla jsou podle racionalistů vrozené ideje, kterými jsme vybaveni od boha.[33] Humova reakce je zcela zásadní pro pochopení jeho díla. Nejdříve totiž odmítl, že jsou naše rozhodování v těchto oblastech vyvozené z idejí. V návaznosti na to mohl připustit, že nejsou závislé na rozumu. Rozum považoval v otázkách morálky za zcela impotentní.[34]

Jak již bylo zmíněno, Hume na začátku třetí knihy zopakoval, že všechno poznání pochází ze smyslů. Pokud tedy existují nějaká objektivní politická pravidla, pak musí pocházet z percepce. V první části třetí knihy pak postupně ukázal, že to, co lidé považují za morální chování, není odvozeno z idejí.[35] Jsou to tedy impresy, odkud pochází naše morální hodnocení. Konkrétně se jedná o dvě impresy reflexe, tedy o souhlas a nesouhlas, který stojí v základu našeho morálního usuzování. To, jestli je něco ctnostné nebo neřestné, podle Huma souvisí s našimi bezprostředními pocity. Ve zbytku třetí knihy Hume popisuje okolnosti, kdy se tyto impresy objevují. Rozlišuje mezi okolnostmi vnějšími (z prostředí) a vnitřními (z přirozenosti jednotlivých lidí). Tím, že naše morální pocity vyrůstají ze dvou odlišných množin okolností, došel k závěru, že můžeme rozlišovat mezi přirozenými a umělými ctnostmi.[36] Když nějaký aktér vykonává čin, který v nás vzbudí pocit libosti, pak jej označíme za ctnostného. Naopak, v případě, že v nás bude vzbuzovat nelibost, pak budeme o aktérovi hovořit jako o neřestném.[37]

Hume si však uvědomoval, že ne vše, co v nás vzbuzuje tyto pocity, je možné morálně hodnotit – například, když máme pocit libosti z poslouchání hudby – abychom nějaký čin morálně posuzovali, pak je nutné, aby byl přítomný aktér. Ten však nemusí být přítomný doslova, ale stačí, když si ho umíme představit. Posuzujeme pak motivy chování a charakter jednajícího.[38]

3.3 Přirozené a umělé ctnosti

Morálka je tak podle Hume vysvětlitelná z přirozených principů. Tímto Hume navázal na diskuzi o původu morálních pravidel – jestli jsou odvoditelné čistě z lidské přirozenosti nebo jsou umělými výtvoři. Hume se domníval, že skutečnost je někde mezi těmito extrémními stanovisky. Rozlišoval mezi ctnostmi, které jsou odvoditelné čistě z lidské přirozenosti – jako je například štědrost a starost o potomky – a ty nazval *přirozené ctnosti*. Přirozeným ctnostem se věnoval v poslední části *Treatise* a odlišil je od *umělých ctností*. Ty jsou podle něj také odvozeny z lidské přirozenosti, ale vznikly konvenčně v lidské společnosti – konkrétně se jedná o spravedlnost nebo plnění slibů).

Zatímco přirozené ctnosti jsou společné všem lidem a vyvolávají v lidech vždy stejné pocity, umělé ctnosti jsou závislé na společnosti, ve které vznikly. Přirozené ctnosti totiž existují nehledě na politickém uspořádání a vycházejí přímo z lidské přirozenosti. Když vidíme trpět nějaké dítě, tak to v nás podle Huma vyvolá stejný pocit nelibosti, ať už žijeme v monarchii nebo republice. Naopak umělé ctnosti, ačkoli v principu vycházejí z lidské přirozenosti, jsou do velké míry závislé na lidských konvencích. Takové ctnosti vznikly až s vytvořením politických uskupení. V situaci, kdy ještě lidé nevytvořili státní celky, nepotřebovali ani umělé ctnosti. Pro život v malých skupinách, provázaných příbuzenskými vztahy si lidé vystačili s přirozenými ctnostmi. Jakmile se ale tyto skupiny zvětšovaly a stávaly se komplexnější, a zároveň se měnily okolnosti (například se externí zdroje stávaly vzácnější), začalo docházet ke konfliktům v rámci skupin, které už nebyly řešitelné přirozenými ctnostmi. V důsledku toho došlo k ustanovení umělých ctností.[39]

4. Naturalismus v Humově politické filozofii

Hume ukázal, jak je možné pomocí metodologie přírodních věd vysvětlit základní principy politiky na příkladu spravedlnosti. Ta je podle něj umělou ctností. Nicméně, jako všechny ostatní ctnosti je vysvětlitelná odkazem na lidskou přirozenost. Hume se domníval, že není možné zkoumat politiku bez ohledu na lidskou přirozenost, respektive bez toho, aby její základ byl ve vědě o člověku. V tomto ohledu nijak zvlášť nevyňikal nad své předchůdce a současníky. Již Aristoteles upozorňoval na nutnost pochopení přirozenosti člověka, než se přistoupí ke zkoumání politiky[40]. V podobném duchu pokračovali i političtí filozofové ve středověku a novověku. Jednotliví myslitelé spolu sice nesouhlasili v tom, jaká lidská přirozenost je, ale přesto považovali za naprosto nezbytné, aby v rámci své teorie měli nějaký koncept lidské přirozenosti – chápané jako zkoumání lidského chování.

4.1 Pojetí lidské přirozenosti

Hume se domníval, že v chování jednotlivých lidí můžeme pozorovat podobnost: „Je obecně uznáváno, že v jednání lidí všech národů a věků existuje značná uniformita a že lidská přirozenost zůstává co do svých principů a působení stále stejná. Stejně motivy vždy vedou ke stejnému jednání: stejné události stále plynou za stejných příčin.“[41] Díky tomu mohl na základě pozorování vytvořit koncept lidské přirozenosti.

Jednou z tradic v rámci anglického politického myšlení bylo považovat lidi za čistě sobecké bytosti s tendencí za každých okolností prosazovat jen zájem sama sebe. Thomas Hobbes se domníval, že lidský egoismus vede v důsledku k válce všech proti všem. Za ideální státní zřízení pak považoval takové, které zabrání lidem se takto chovat a bude je vést k prosazování obecného blaha. Prosazoval co možná nejsilnějšího panovníka, který by zajistil pořádek ve společnosti. Sobectví totiž považoval za čistě negativní rys lidské povahy.[42] Ještě před Humem se Bernard Mandeville domníval, že sobectví bychom měli chápat pozitivně. Upozorňuje totiž na to, že sobecká motivace vede lidi k takovému chování, které se z hlediska celé společnosti ukazuje jako prospěšné. Podle něj totiž lidská pýcha a ješitnost umožnila postavení více nemocnic než všechny lidské ctnosti dohromady.[43]

Hume se však svým pojetím nejlépe přiblížil výsledkům zkoumání přírodních věd. Na základě pozorování si všiml, že hlavní motivací lidského jednání je sice prosazování svého vlastního zájmu, nicméně jako jeden z prvních politických myslitelů nevnímal tento aspekt lidského chování negativně. Hume se naopak rozhodl zkoumat lidskou tendenci k sobectví a zvažoval, jak bylo možné vytvořit užitečné instituce, které by sloužili veřejnému blahu, navzdory tomu, že jsou vystavěny na egoistických jedincích.

Hume ale upozornil na to, že sobectví není jediný motiv lidského chování. U lidí se totiž dají pozorovat i sklony k empatii a altruismu. Tento princip vysvětlil pomocí zrcadlení. Tvrdil totiž, že když vidíme někoho se usmívat, máme tendenci se usmívat také a díky tomu začneme prožívat pocity, které míváme se smíchem spojeny (např. radost).[44] Hume byl první filozof, který tento aspekt postavil do centra své teorie. Princip zrcadlení totiž Humovi umožnil vysvětlit, proč můžeme u

egoistických jedinců pozorovat tendenci k prosociálnímu chování.

Empatie však u lidí funguje v omezeném měřítku. Zpravidla se totiž vztahuje jen na členy nejbližší rodiny a přátele. Čím vzdálenější nám člověk je, tím menší budeme mít tendenci se k němu chovat altruisticky. To musí mít podle Huma vliv nejen na fungování společnosti, ale i na naše morální hodnocení jednotlivých aktérů.[\[45\]](#) Není tedy možné, aby společnost fungovala jen na základě přirozených ctností. Díky tomuto zjištění se pokusil vysvětlit, jak je možné, že lidé úspěšně vytvářejí instituce, které mají za cíl prosazovat dobro a pořádek ve společnosti. Nejvíce se přitom soustředil na vznik a původ spravedlnosti.

4.2 Spravedlnost

Hume si položil otázku, jak vlastně vznikají umělé ctnosti. Odpověď hledal na konkrétním příkladu – spravedlnosti. To je podle něj jeden z nejdůležitějších politických konceptů. Podle Huma je zřejmé, nakolik je užitečný, a že užitečnost spravedlnosti zpětně ovlivňuje její podobu, a dokonce její vznik.[\[46\]](#)

K tomu, že spravedlnost je umělou, lidmi konvenčně vytvořenou ctností, došel Hume při snaze odpovědět na otázku: Co člověka zavazuje k vrácení půjčky? V nekultivovaném stavu bez politické moci odpovídá, že zřejmě nic.[\[47\]](#) Podle Huma nemají lidé v případě neexistence státní moci sebemenší důvod chovat se spravedlivě. V nekultivovaném stavu se totiž lidé řídí přirozenými ctnostmi, díky kterým prosazují zájmy své a svých nejbližších. Hume navíc tvrdil, že i kdybychom se pokoušeli těmto lidem vysvětlit koncept spravedlnosti, tak by to nepochopili, protože se s ničím takovým nikdy nesetkali.[\[48\]](#)

Knud Haakonsen označil Humovo pojetí spravedlnosti, která vychází z lidské přirozenosti a zároveň je ovlivněna společenskými konvencemi, za nejlepší tah v dějinách právního myšlení. Haakonsen totiž upozornil na to, že tímto Hume naznačil možnost překonání sporu mezi teoriemi pozitivního a přirozeného práva.[\[49\]](#)

Při vysvětlení vzniku spravedlnosti začal Hume pozorováním vnějších podmínek. Všiml si totiž, že lidé mají ze všech zvířat nejvíce potřeb a tužeb. Je to nesrovnatelně více, než kolik mají schopností je naplnit. Samostatní jedinci jsou navíc slabí a těžko si udržují statky, které se jim podařilo nashromáždit. Je to jen díky spojení sil, že si dokáží ochránit svůj majetek. Lidé začali vytvářet větší sociální skupiny, které jim umožnily rozšířit sílu a ochranu. Motivem pro spojování se do větších celků byl sexuální apetit, který nejdříve umožnil vznik velkých rodin. Vůdcové těchto rodin si někdy v minulosti uvědomili, že většina sporů v rámci skupin vzniká kvůli vzácným zdrojům. Vytvořili tak pravidla, která zajišťovala klidnější soužití jedinců ve společnosti, a sloužila tak k většímu blahu celé skupiny. Postupně tak byly potlačovány sobecké aspekty lidské přirozenosti a díky tomu docházelo k rozvoji a větší socializaci ve společnosti. Byla to ale pravidla, která původně ze sobeckosti vycházela.[\[50\]](#) Tím Hume odpovídá na otázku, jak je možné, že vesměs sobečtí jedinci vytváří užitečné instituce pro fungování velkých společností.

Vznik spravedlnosti a státu tak závisí na kombinaci lidské přirozenosti a vnějších okolností. Kdyby se jedna z těchto podmínek změnila, pak by nikdy ke vzniku spravedlnosti nemuselo dojít. Jak upozornil Haakonsen, spravedlnost podle Huma nemůže být chápána jako vrozená, ale pouze jako získaná ctnost, která se ve společnosti vytvořila konvenčně. Postupem času pak docházelo, v závislosti s měnícími se podmínkami, k její kultivaci a rozvíjení. Dalším generacím je pak předávána jako součást vzdělávání. Tím se přiblížil k evolučnímu vysvětlení vzniku státních celků.[\[51\]](#)

Hume v rámci dějin politické filozofie vynikal díky své schopnosti docenit lidské strategické chování. Podobnosti můžeme hledat (s pominutím 20. století) snad jen u Thomase Hobbesa a Adama Smithe. Jinými slovy, když Hume řešil otázky a problémy praktické politiky, tak se neodvolával na nějaké

abstraktní principy, ale zasazoval své teorie do reálných okolností. Snažil se ukázat, že život ve větších společnostech umožnil lidem rozvinout strategické myšlení. Tím, že se podle něj dostáváme do situací, kdy jsme závislí na jiných členech společnosti, pak máme tendenci zvažovat, jak co nejlépe dosáhnout kýženého cíle.

5. Závěr

Cílem Humovy politické filozofie není vytvářet příkazy a zákazy a eventuálně je zdůvodňovat, ale jen vysvětlit základní skutečnost, jak pozitivně či negativně hodnotíme jednání a jejich motivy. Projevuje se zde podobnost mezi politikou a přírodními vědami v tom, že v obou oborech se hledá empirické objasnění skutečnosti. Ve všech těchto případech dochází k vysvětlení pomocí hypotéz, které musí být principiálně přezkoumatelné. Spekulativní hypotézy mají být odstraněny ze všech oblastí vědy o člověku. Podle Huma jsou to právě spekulativní hypotézy, které mohou za to, že se tak dlouho a marně hledají uspokojivé teorie morálního a politického chování. Odtud vychází i jeho kritika racionalistických a náboženských nauk o politice a státu. Domníval se, že politiku namůžeme postavit na nějakých *a priori* poznáných principech a pravidlech, a to ať už je jejich garantem bůh nebo lidský rozum. Tímto způsobem bychom totiž nikdy nedošli ke konsenzu, který je pro fungování společnosti nezbytný. Musíme proto do společenských věd zavést metodu, která se ukázala být natolik úspěšná v přírodních vědách.

Literatura

- ARISTOTELÉS: *Politika I.* Přel. Milan Mráz. Praha: OIKOYMENH 1999.
- BALGUY, John: *The Foundation Of Moral Goodness: Or A Further Inquiry Into The Original Of Our Idea Of Virtue.* Charleston: Nabu Press 2011.
- GODWIN, William: *Enquiry Concerning Political Justice: And Its Influence On Morals And Happiness.* London: Penguin Classics 2015.
- HAAKONSEN, Knud: Hume's Political Theory. In: David Fate Norton, ed. *The Cambridge companion to Hume.* Cambridge; New York: Cambridge University Press 1993, s. 182 - 221.
- HAAKONSSSEN, Knud: *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith.* Reprint edition. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1989.
- HARDIN, Russell: *David Hume: Moral and Political Theorist.* Oxford; New York: Oxford University Press 2007.
- HAYEK, Friedrich A.: *Studies in Philosophy, Politics and Economics.* New York: Touchstone 1969.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického.* Přel. Karel Berka, Jiří Chotaš, Zdeněk Masopust a Marina Barabas. Praha: OIKOYMENH 2009.
- HUME, David: *Zkoumání o zásadách mravnosti a Zkoumání o rozumu lidském.* Praha: Nákladem J. Laichtera 1899.
- HUME, David: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688: in six volumes.* Indianapolis: Liberty Fund 1983.
- HUME, David: *Zkoumání o lidském rozumu.* Přel. Josef Moural. Praha: Svoboda 1996.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition. Volume 1: Texts.* Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press 2007.
- HUME, David: Letter to Baron Mure of Caldwell, October 27, 1775. In: J. Y. T. GREIG, ed. *The Letters of David Hume: Volume 2.* Reprint edition. Oxford; New York: Oxford University Press 2011, s. 302 - 303.
- HUME, David: *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1, Rozum.* Přel. Hynek JANOUŠEK. Praha: Togga 2015.
- LIVINGSTON, Donald: *Hume's Philosophy of Common Life.* Chicago: University of Chicago Press 1985.
- MANDEVILLE, Bernard: *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Publick Benefits, Volume One.* Indianapolis: Liberty Fund Inc 1988.
- MILLER, David: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.* Oxford; New York: Oxford

University Press 1981.

MOSSNER, Ernest C.: *The life of David Hume*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press 2001.

SABL, Andrew: *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the „History of England“*. Princeton: Princeton University Press 2011.

SMITH, Norman: The Naturalism of Hume I, II. In: *Mind*, 7, roč. 14, 1905, č. 54, 55, s. 149 – 173, 335 – 347.

SPENCER, Mark G.: *David Hume and Eighteenth-Century America*. New York: University of Rochester Press 2010.

STEWART, John B.: *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press 1992.

STEWART, John B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Westport: Praeger 1973.

WHELAN, Frederick G.: *The political thought of Hume and his contemporaries*. New York: Routledge 2014.

P o z n á m k y

[1] Studie vznikla v rámci projektu „Interpretační potíže ve filozofii Davida Huma“ (Studentská grantová soutěž Univerzity Palackého, č. p. IFA_FF_2015_023).

[2] SMITH, N.: The Naturalism of Hume I, II. In: *Mind*, roč. 14, č. 54, 55 (červenec 1905), s. 149 – 173, 335 – 347.

[3] HUME, D.: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688: In Six Volumes*. A Liberty Classics Edition. Indianapolis, Ind: Liberty Fund, 1983.

[4] HAAKONSEN, K.: Hume's Political Theory. In: *The Cambridge companion to Hume*, ed. David Fate Norton. Cambridge, New York: Cambridge University Press 1993, s. 182 – 221.

[5] HARDIN, R.: *David Hume: Moral and Political Theorist*. 1 edition. Oxford, New York: Oxford University Press 2007, s. 1.

[6] GODWIN, W., KRAMNICK, I.: *Enquiry Concerning Political Justice: And Its Influence On Morals And Happiness*. Penguin Classics 2015, s. 148.

[7] STEWART, J. B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New edition edition. Westport, Conn: Praeger 1973.

[8] HUME, D.: *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1, Rozum*. Přel. Hynek Janoušek. Praha: Togga 2015.

[9] HUME, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti a Zkoumání o rozumu lidském*. Praha: nákladem J. Laichtera, 1899.

[10] SABL, A.: *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the „History of England“*. Princeton: Princeton University Press 2015.

[11] HAYEK, F. A.: The Legal and Political Philosophy of David Hume. In: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. New York: Touchstone 1969, s. 342.

[12] SPENCER, M. G.: *David Hume and Eighteenth-Century America*. New York: University of Rochester Press 2010.

[13] BERRY, C. J.: *David Hume*. New York; London: Bloomsbury Academic 2013, s. 118.

[14] LIVINGSTON, D. W.: Foreword. In: *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*. Laurence L. Bongie, 2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, Inc. 2000, s. vii.

[15] HARDIN, R.: *David Hume*, c. d., s. 2.

[16] HUME, D. Letter to Baron Mure of Caldwell, October 27, 1775. In: *The Letters of David Hume: Volume 2*, ed. J. Y. T. Greig, Reprint edition, Oxford, New York: Oxford University Press 2011, s. 302 – 303.

[17] HARDIN, R.: *David Hume*, c. d., s. 2.

[18] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition. Volume 1: Texts*, ed. David Fate Norton a Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007, 3.2.2.14, s. 316.

[19] Tamtéž, 3.2.8.9, s. 351.

[20] Tamtéž, 3.2.2.4, s. 312.

- [21] MOSSNER, E. C.: *The life of David Hume*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press 2001, s. 311.
- [22] MILLER, D.: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press 1981; LIVINGSTON, D.: *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: Chicago University Press 1985.
- [23] STEWART, J. B.: *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, c. d.; HAYEK, F. A.: *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, c. d.
- [24] WHELAN, F. G.: *The political thought of Hume and his contemporaries*. New York: Routledge 2014.
- [25] HUME, D.: *Pojednání o lidské přirozenosti*, c. d., s. 65.
- [26] Tamtéž, s. 65.
- [27] Tamtéž, s. 66.
- [28] Třetí kniha *Treatise* má název *Of Morals*.
- [29] HARDIN, R.: *David Hume*, c. d., s. 6.
- [30] HUME, D.: *Pojednání o lidské přirozenosti*, c. d., 1.1.1.1, s. 67.
- [31] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.1.1.1, s. 239.
- [32] Hume tuto diskuzi zmínil již ve druhé knize (T 2.1.7.2.), ale více se tématu věnuje až ve třetí knize.
- [33] BALGUY, J.: *The Foundation Of Moral Goodness: Or A Further Inquiry Into The Original Of Our Idea Of Virtue*. Charleston: Nabu Press 2011, s. 30 - 32.
- [34] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.1.1.6, s. 294.
- [35] Tamtéž, 3.1.1, s. 293 - 302.
- [36] Hume v této souvislosti používá pro označení těchto pocitů slova *pain* a *pleasure*, které budou v článku překládány jako *nelibost* a *libost*.
- [37] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.1.2.11, s. 305.
- [38] Tamtéž, 3.1.2.5, s. 304.
- [39] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.2.1, s. 307 - 311.
- [40] ARISTOTELÉS: *Politika I*. Praha: OIKOYMENH, 1999, 1253a1-35.
- [41] HUME, D.: *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. Josef Moural. Praha: Svoboda 1996, 8.7, s. 121.
- [42] HOBBS, T.: *Leviathan, aneb, látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. Karel Berka. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 89.
- [43] MANDEVILLE, B.: *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Publick Benefits, Volume One*, ed. F. B. Kaye, Indianapolis: Liberty Fund Inc. 1988), vol I., s. 294.
- [44] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 2.2.5.21, s. 236.
- [45] Tamtéž, 3.2.2.8, s. 314.
- [46] HUME, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti a Zkoumání o rozumu lidském*, c. d., M 3.1, s. 15.
- [47] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.2.1.9, s. 308.
- [48] Tamtéž, 3.2.1.9, s. 308; 3.2.2.8, s. 314.
- [49] HAAKONSEN, K.: *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1989, s. 20.
- [50] HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*, c. d., 3.2.2.1-22, s. 311 - 22.
- [51] HAAKONSEN, K.: *The Science of a Legislator*, c. d., s. 18 - 19.

Mgr. Adéla Rádková
Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 14
77900 Olomouc

Persistence and Self-Interest for the Future

It is usually suggested that the rational self-interest for our future is justified only if we accept endurance theory of personal persistence. This suggestion has been sometimes used to strengthen the plausibility of endurantism over perdurantism, which seemingly does not justify this type of interest. Contrary to the widespread assumption I argue that rational self-interest in some circumstances could be problematic not only for perdurantism but for endurantism as well. The second part of the paper deals with the perdurantistic and endurantistic possibilities to face this common challenge of rational self-interest.

Keywords: Rational self-interest, Person, Endurantism, Perdurantism, Identity, Change, Persistence

Racionálny záujem osoby o jej budúcnosť (ďalej len ZOB) predstavuje predpoklad, podľa ktorého je pre osobu racionálne zaujímať sa o svoje budúce pretrvanie, ako aj kvalitu svojho budúceho pretrvania. ZOB triviálne závisí na tom, či je vôbec možné, aby jedna a tá istá osoba pretrvala do budúcnosti, resp. do dostatočne kvalitnej budúcnosti. Z ontologického hľadiska môže problém spočívať v tom, že podľa perdurantistickej perzistenčnej teórie pretrvávanie znamená striedanie rôznych tzv. časových častí, teda striedanie rôznych entít. Perdurantizmus tak podľa niektorých predstaviteľov vylučuje možnosť autentického pretrvávania osôb a teda aj možnosť ZOB,^[1] a práve preto je tento typ teórie aspoň z hľadiska osôb a ich racionality neprijateľný.^[2] Niekedy sa taktiež na základe podobných argumentov dodáva, že vhodnou teóriou pretrvávania osôb je teória endurantizmu.^[3] Obecnou rozšíreným názorom v rámci danej diskusie je teda predstava, že perdurantizmus nedokáže zabezpečiť ZOB, zatiaľ čo endurantizmus ZOB zabezpečuje. Cieľom tejto state je čiastočné spochybnenie tohto obvyklého názoru.

Perzistenčná otázka a jej predpoklady

Vo všeobecnosti sa perzistenčné teórie snažia zodpovedať otázku: Ako môže objekt pretrvávajúť (perzistovať) v čase? Názory na vhodný spôsob pretrvávania sa v rámci jednotlivých teórií líšia. Smerovanie a formulácia perzistenčnej otázky ale určuje dva základné predpoklady, ktoré sú obvykle prijímané bez výhrad. Prvým základným predpokladom je reálnosť perzistencie, druhý základný predpoklad je všeobecnosť perzistencie.

Reálnosť perzistencie je predpoklad, podľa ktorého (niektoré) objekty skutočne a nielen domnele pretrvávajú určitým spôsobom v čase. Perzistencia, pretrvávanie je teda reálny, nielen fiktívny fenomén. Relevantná perzistenčná teória by teda mala byť schopná vytvoriť takú teóriu, ktorá zabezpečí reálne pretrvávanie predmetného objektu vo viac ako jednom časovom momente. Praktickým dôvodom k tomu predpokladu je snaha o realizmus v rámci ontológie.

Všeobecnosť perzistencie je predpoklad, podľa ktorého by spôsoby pretrvávania objektov v čase nemali byť rôznorodé pre rôzne objekty. Na základe všeobecnosti perzistencie sa teda predpokladá, že obdobne, ako pretrvávajú napríklad stoly, tak pretrvávajú aj stoličky, stromy a podobne. Inak povedané, správna teória perzistencie by mala byť viac či menej všeobecne platná. Praktickým dôvodom k tomuto predpokladu je zase snaha o úspornosť v rámci ontológie.

Obidva predpoklady znamenajú, že objekty v čase skutočne pretrvávajú, pričom je toto pretrvávanie obdobné u rôznych objektov. K objektom, ktoré určitým obdobným spôsobom skutočne pretrvávajú, býva obvykle radená aj osoba.^[4] Prejdime preto ku konkrétnym perzistenčným teóriám a ich

vymedzeniam pretrvávania osoby.

Perzistenčné teórie a osoba

Endurantizmus predpokladá, že objekt v čase pretrváva vtedy, keď je úplne prítomný vo viac ako jednom časovom momente.[5] Pod úplnosťou sa myslí celkový výskyt objektu so všetkými jeho vlastnosťami. Podľa endurantizmu teda osoba pretrváva v jednotlivých časových momentoch tým, že je osoba v týchto momentoch vždy prítomná celkovo so všetkými svojimi vlastnosťami. Z praktického hľadiska to teda znamená, že ak osoba pretrvá do budúcnosti, tak bude v budúcnosti „zastúpená“ rovnakou entitou (tou istou osobou). Podľa endurantizmu sú teda jednotlivé výskyty osoby v čase medzi sebou viazané reláciou identity.

Perdurantizmus predpokladá, že objekt v čase pretrváva vtedy, keď sa v rôznych časoch striedajú jeho rôzne časti.[6] Podľa perdurantizmu teda osoba pretrváva v jednotlivých časových momentoch tým, že je v týchto momentoch osoba vždy prítomná iba svojou časťou (tzv. časová časť).[7] Z praktického hľadiska to znamená, že ak osoba pretrvá do budúcnosti, tak bude v budúcnosti „zastúpená“ inou časovou časťou, a teda inou entitou. Podľa perdurantizmu teda jednotlivé výskyty osoby v čase nemusia byť medzi sebou viazané reláciou identity, ale sú viazané reláciou kontinuity.[8]

Na základe týchto vymedzení potom možno určiť aj základné rozdiely medzi endurantizmom a perdurantizmom, ktoré sú relevantné z hľadiska vnímania pretrvávania osôb a následne ZOB. Prvý zásadný rozdiel spočíva v tom, že podľa endurantizmu bude osoba v budúcnosti „vystriedaná“ niečím takpovediac „rovnakým“, zatiaľ čo podľa perdurantizmu bude časový výskyt osoby (časová časť) „vystriedaný“ niečím „iným“ (iná časová časť). Druhý zásadný rozdiel medzi endurantizmom a perdurantizmom ohľadne osôb spočíva v tom, že podľa endurantizmu jednotlivé časové výskyty osoby sú nutne viazané reláciou identity, podľa perdurantizmu sú jednotlivé výskyty osoby viazané reláciou kontinuity. Takéto rôznorodé vnímanie pretrvania osôb potom samozrejme limituje aj možnosti ZOB.

Racionálny záujem osoby o jej budúcnosť a perdurantizmus

Ako už bolo spomínané, ZOB vychádza z toho, že osoby majú špecifický racionálny záujem na vlastnom osobnom prežití, ako aj na kvalite vlastného prežitia. V tomto zmysle je pre osobu racionálne vykonávať také činnosti, ktoré zabezpečia prežitie osoby do budúcnosti ako aj dostatočnú kvalitu prežitia osoby v danej budúcnosti. To ale znamená, že opodstatnenosť ZOB je zabezpečená, ak bude budúcnosť zažívať práve daná osoba, a ak v budúcnosti bude daná osoba disponovať určitými vlastnosťami. Opodstatnenie ZOB je teda zabezpečené jednak predpokladom cezčasovej identity osoby (budúcnosť práve a iba tej istej osoby) a jednak možnosťou zmeny vlastností v budúcnosti (rôzne vlastnosti). V rámci diskurzu k ZOB sa pozornosť venuje predovšetkým prvému predpokladu, to znamená predpokladu identity. Obvykle sa tento predpoklad vymedzuje tak, že ZOB je zabezpečený vtedy, keď: $O_{soba} vt_1$ a $O_{soba} vt_2$ sú jednou a tou istou osobou, teda, keď sú Ovt_1 a Ovt_2 identické.

Takéto vnímanie predpokladu možnosti ZOB je ale problematické z hľadiska perdurantizmu. V predchádzajúcej časti sa ukázalo, že perdurantizmus na rozdiel od endurantizmu nepredpokladá, že Ovt_1 a Ovt_2 sú identické, keďže podľa perdurantizmu predstavujú nie rovnaké, ale práve rôzne časové časti, teda rôzne entity. Tieto rôzne entity nie sú spojené reláciou identity, ale len reláciou kontinuity. Na základe toho je potom zrejmé, že perdurantizmus a predpoklad možnosti ZOB sú v spore. A keďže sú v spore, tak sa možno domnievať, že perdurantizmus nie je schopný zabezpečiť obvyklý prístup osoby ku sebe samej, respektíve nie je schopný zabezpečiť ZOB. ZOB sa v istom zmysle ale považuje za základný prvok zmysluplného jednania, a preto je pre záchranu možnosti tohto jednania vhodné odmietnuť teóriu perdurantizmu, a prípadne prijať teóriu endurantizmu.[9]

Tento problém obvykle vedie k tomu, že pozornosť sa v rámci daného diskurzu venuje predovšetkým perdurantizmu. Endurantizmus bežne zostáva nepovšimnutý, keďže sa jeho kompatibilita s ZOB považuje za triviálne jasnú. Problém však môže spočívať v tom, že sa pri explikácii predpokladov oboch perzistenčných teórií a ZOB môže ukázať, že problematické aspekty nemusia nutne postihovať iba jednu z týchto teórií. V zmysle obvyklej dikcie daného diskurzu prejdime najprv k perdurantizmu a jeho možnostiam v súvislosti s ZOB.

Perdurantizmus a stratégia odmietnutia

Prvou a pomerne priamočiarou stratégiou obrany perdurantizmu pred problémom umožnenia ZOB je stratégia, ktorá odmieta uznať dôležitosť ZOB z hľadiska perdurantistickej teórie. Stratégia odmietnutia ZOB vychádza z toho, že sa tento problém pre perdurantizmu vyhodnotí ako nerelevantný. Perdurantizmus je špecifickou teóriou v rámci problému perzistencie. Problém perzistencie sa triviálne týka iba problému pretrvávania. V tomto zmysle je perdurantizmus teóriou zaoberajúcou sa perzistenciou (ontológiou), a nie teóriou, ktorá sa zaoberá určitými špecifickými, praktickými požiadavkami osoby. Z hľadiska teórie perdurantizmu je ZOB nepodstatný, a preto je možné problém ZOB odmietnuť.

Jednoduchosť tejto stratégie ale v sebe nesie aj jednoduchosť jej problému. Je možné, že medzi perzistenčnými teóriami (ontológiou) a ZOB nie je nutný vzťah, to ale predsa neznamená, že medzi perzistenčnými teóriami a ZOB nie je žiadny vzťah. Problémom tejto obrany perdurantizmu je teda to, že perzistenčné teórie síce neodpovedajú na otázku, *prečo* chce mať osoba budúcnosť, avšak zaiste tieto perzistenčné teórie odpovedajú na otázku, *ako* bude mať osoba (ak vôbec) budúcnosť. Odpoveď na otázku, *ako* bude mať osoba budúcnosť ale triviálne limituje to, či vôbec osoba bude mať budúcnosť. V tom zmysle je medzi perzistenčnými teóriami a ZOB určitý vzťah. Rôzne teórie perzistencie limitujú daný záujem prostredníctvom limitovania rôznych foriem budúcnosti osoby (rôzne spôsoby pretrvania osoby). Pretrvanie osoby a forma jej budúcnosti je ale práve to, čo je podkladom ZOB, a preto takáto obrana perdurantizmu nemusí byť dostatočná.

Perdurantizmus a stratégia prijatia dôsledkov

Druhá stratégia obrany perdurantizmu sa vyznačuje podobnou priamočiarosťou. Na rozdiel od predchádzajúcej stratégie sa však priamočiaro neodmieta problém, naopak priamočiaro sa prijímajú dôsledky tohto problému. Táto stratégia prijíma nemožnosť zosúladenia perdurantizmu s ZOB, to však nemá znamenať, že je perdurantizmus teóriou úplne nesprávnou. Stratégia prijatia dôsledkov ZOB tak v podstate predstavuje kapituláciu perdurantizmu pred problémom osoby, pričom má byť negatívnosť tejto situácie vyvážená poukázaním na iné prednosti perdurantizmu.^[10] Stratégia, ktorá operuje s tým, že sa neúspechy snaží zakryť úspechmi, ale koniec koncov znamená, že v perdurantizme neúspechy uznáva. Pre prijatie tejto stratégie teda musí perdurantizmus zaplatiť určitú daň. Touto daňou je prijatie nivelizácie osoby a odmietnutie všeobecnosti pretrvávania.

Problém nivelizácie osoby znamená, že osoba je podľa tejto perdurantistickej stratégie nutne považovaná len za málo podstatnú alebo úplne nepodstatnú kategóriu. Je ale zrejmé, že z praktického, spoločenského a morálneho hľadiska osoba nepredstavuje zanedbateľnú kategóriu. Z tohto dôvodu by bolo vhodné, keby teória perzistencie dokázala nejakým spôsobom danú kategóriu osoby aspoň akceptovať. Keďže daná stratégia koniec koncov vedie k prijatiu neschopnosti perdurantistického uchopenia osoby, tak by si akceptovanie kategórie osoby vyžadovalo prijatie konkurenčnej teórie, teda endurantizmu. Problém teda spočíva v tom, že neexplikovaným dôsledkom tejto stratégie môže byť uznanie vhodnosti endurantistického uchopenia osoby.

Druhý problém spočíva v tom, že perdurantizmus musí akceptovať odmietnutie predpokladu všeobecnosti pretrvávania v prípade osôb. Perdurantizmus teda musí v tomto prípade prijať, že nie je pravda, že objekty všeobecne pretrvávajú jedným alebo druhým spôsobom. Ak však takéto niečo perdurantizmus prijme, tak to znamená, že medzi perdurantizmom a endurantizmom nemusí byť

spor, keďže sa dané teórie len jednoducho zaoberajú rôznymi objektmi. Odmietnutie predpokladu všeobecnosti pretrvávania teda môže viesť k možnosti odmietnutia sporu medzi perdurantizmom a endurantizmom. To je ale zásadne problematické, lebo substančný (všeobecnosť pretrvávania) charakter toho sporu je dôvod, prečo obvykle účastníci debaty o perzistencii argumentujú v prospech jednej alebo druhej teórie.

Perdurantizmus a stratégia relativizácie

Stratégia relativizácie predstavuje najobvyklejší spôsob perdurantistickej reakcie na problém ZOB. Cieľom je relativizovanie ZOB do podoby, ktorú môže spĺňať aj perdurantizmus. Prvým krokom je poukázanie na príliš reštriktívne vnímanie vymedzenia ZOB. Aj podľa vyššieho vymedzenia sa zdá, že ZOB je vystavaný na predpoklade, že Ovt_1 a Ovt_2 sú identické. Takýto predpoklad je ale podľa zástancov tejto stratégie diskriminačný. Diskriminačný je preto, lebo tento predpoklad môže spĺňať iba endurantizmus (identickosť). Z hľadiska teoretickej neutrálnosti by preto bolo vhodné sformulovať vymedzenie ZOB menej diskriminačným, reštriktívnym spôsobom.

Na základe toho sa pristupuje k druhému kroku tejto stratégie, ktorý spočíva v navrhovaní tzv. umierneného vymedzenia ZOB.[\[11\]](#) Podľa umierneného vymedzenia ZOB je ZOB zabezpečený vtedy, keď Ovt_1 a Ovt_2 sú spojené dostatočne robustnou reláciou. Tým sa podľa tejto stratégie zabezpečí neutralita ZOB a spor ohľadne ZOB spočíva v tom, či si máme pre ZOB vybrať reláciu, ktorú navrhuje endurantizmus (identita) alebo perdurantizmus. V rámci diskurzu k tomuto problému potom perdurantistická obrana spočíva v navrhovaní vhodnej, dostatočne robustnej relácie. Podoby tejto relácie sú rôzne, najčastejšie sa však predpokladá určitá psychologická, fyzická kontinuita.[\[12\]](#)

Prípustnosť takéhoto nahradenia má ale dva problematické dôsledky. Stratégia relativizácie vyžaduje aby sme v prípade perdurantizmu reláciu identity nahradili reláciou kontinuity (dostatočne robustnou reláciou psychologickéj, fyzickej kontinuity). Relácia akejkolvek kontinuity triviálne vedie k tomu, že jednotlivé momentové výskyty osoby budú prepojené len kontinuálne a teda graduálne. Ak sú dané výskyty prepojené len graduálne, tak to znamená, že graduálnym bude aj ZOB. To ale môže viesť k dôsledku, kedy osoba má mať nutne väčší racionálny záujem o svoju budúcnosť, ktorá nastane o jednu minútu, ako o svoju budúcnosť, ktorá nastane o dve minúty. Z praktického hľadiska sa zdá, že v oboch prípadoch by nemal byť rozdiel v ZOB. Perdurantistické riešenie však nutne daný rozdiel vyžaduje, keďže ZOB je vždy len stupňovitý a časom sa meniaci.[\[13\]](#)

Bez ohľadu na to, druhý zásadný problém spočíva v tom, že akokoľvek robustne kontinuálne budú dané entity (Ovt_1 a Ovt_2) prepojené, tak triviálne pôjde vždy o dve rôzne entity. O dve rôzne entity pôjde práve preto, lebo dané entity nie sú podľa perdurantizmu identické. Podľa tohto perdurantistického prístupu je teda záujem osoby o jej budúcnosť koniec koncov záujmom jednej entity o budúcnosť inej entity. Záujem jednej entity o budúcnosť inej entity ale rozhodne nie je záujmom danej entity o vlastnú budúcnosť. Stratégia relativizácie tak teda zabezpečuje len racionálny záujem osoby o budúcnosť niečoho iného, a preto možno povedať, že nakoniec racionálny záujem osoby o jej budúcnosť táto stratégia ani nezabezpečuje.[\[14\]](#)

Perdurantizmus a stratégia modifikácie

Zámer stratégie modifikácie ZOB je podobný ako v prípade stratégie relativizácie. Cieľom je vymedzenie takej podoby ZOB, ktorú môže spĺňať aj perdurantizmus. Nahradenie identity kontinuitou v predchádzajúcej stratégii viedlo k deštrukcii ZOB. Identita bola nahradená kontinuitou preto, lebo perdurantizmus medzi časovými časťami nepredpokladá ich vzájomnú identitu. Stratégia modifikácie ale poukazuje na to, že to neznamená, že perdurantizmus úplne odmieta identitu. Perdurantizmus síce identitu nepredpokladá na úrovni častí, avšak predpokladá identitu na úrovni celkového objektu, ktorý je z týchto častí zložený. Objekt je zložený zo súhrnu časových častí, to znamená, že podľa perdurantizmu je objekt štvordimenzionálnou entitou. Štvordimenzionálny objekt sa rozprestiera nielen v priestore, ale aj v čase, a teda v tomto zmysle je aj sám so sebou triviálne

cezčasovo identický.[15]

Podľa tejto stratégie je ZOB je zabezpečený vtedy, keď Ovt_1 a Ovt_2 sú jednou a tou istou, teda identickou osobou. Takéto modifikované vnímanie ZOB dokáže zabezpečiť rovnako ako endurantizmus, tak aj perdurantizmus. Rozdiel medzi danými teóriami by bol len v tom, ako sú Ovt_1 a Ovt_2 jednou a tou istou osobou. Tento rozdiel nevyplýva z odmietnutia identity, ale z toho, ako dané teórie vnímajú objekty (štvordimenzionálne, trojdimenzionálne). Podľa endurantizmu, sú jednou a tou istou, teda identickou osobou preto, lebo Ovt_1 a Ovt_2 sú identické. Podľa perdurantizmu sú jednou a tou istou, teda identickou osobou preto, lebo Ovt_1 a Ovt_2 predstavujú časti identického štvordimenzionálneho objektu osoby.

Stratégia modifikácie tak vychádza z toho, že celý problém ZOB ohrozujúci perdurantizmus možno vyriešiť tým, že sa poukáže na perdurantistické vnímanie objektov a ich identity, ktoré je potom možné zlúčiť s modifikovaným a pritom neutrálnym vnímaním ZOB. Zásadnou výhodou tejto stratégie je to, že perdurantizmus zabezpečuje ZOB aj pri rešpektovaní požiadavky identity. V tomto zmysle ide o stratégiu, ktorá neodmieta ZOB, nepredpokladá nezlučiteľnosť ZOB a perdurantizmu, ani ZOB nerelativizuje kontinuitou. Celý problém by tak bol pre perdurantizmus vyriešený a námietka ZOB v určitom zmysle vyvrátená.

Perdurantizmus a dôsledky stratégie modifikácie

Nanešťastie pre perdurantizmus ale riešenie problému ZOB prostredníctvom modifikácie nie je úplne dokonalé. Je síce pravda, že prostredníctvom tejto stratégie perdurantizmus ZOB skutočne zabezpečuje, avšak ZOB zabezpečuje iba značne špecificky. Špecifickosť spočíva v tom, že ZOB je perdurantizmom zabezpečený len sprostredkované. Sprostredkovaným spôsobom je ZOB zabezpečený preto, lebo aj v prípade tejto stratégie ide nakoniec o záujem jednej časovej časti (Ovt_1) o inú časovú časť (Ovt_2), ktoré sú súčasťou štvordimenzionálnej osoby. Problémom tohto riešenia je teda to, že záujem nie je priamy, ale je len odvodený prostredníctvom participácie časti na celku. Časť ale triviálne nie je celok, a preto záujem osoby v prítomnosti o jej budúcnosť nakoniec znamená záujem jednej entity o inú entitu. K tomu však samozrejme možno dodať, že z perdurantistického hľadiska ide o entity, ktoré sú interné štvordimenzionálnemu celku. To ale neznamená nič iné ako to, že perdurantizmus síce ZOB zabezpečuje, avšak z pohľadu osoby v prítomnosti len derivovaným záujmom o väčší kontinuálny, i keď cezčasovo identický celok.

Súhrne teda možno uviesť, že ZOB je perdurantizmom zabezpečiteľný. Obvyklá námietka voči perdurantizmu teda nemusí byť opodstatnená. Problém perdurantizmu spočíva v tom, že ZOB zabezpečuje špecificky, sprostredkované. Ak ale perdurantizmus zabezpečuje ZOB špecificky, tak je predsa len stále otáznou, či je takéto sprostredkované zabezpečenie dostatočne účinné na to, aby nebolo možné predpokladať, že endurantizmus ZOB zabezpečuje jednoducho lepšie.

Racionálny záujem osoby o jej budúcnosť a endurantizmus

Endurantizmus predpokladá, že je pretrvanie osoby zabezpečené vtedy, keď sa v daných momentoch vyskytuje jedna a tá istá osoba (rovnaké všetky vlastnosti). Pri ZOB sa obvykle predpokladá, že ZOB je zabezpečený vtedy, keď Ovt_1 a Ovt_2 sú jednou a tou istou osobou. Medzi endurantizmom a ZOB teda jestvuje zrejma zhoda a endurantizmus sa preto všeobecne považuje za teóriu, ktorá ZOB triviálne zabezpečuje.

Problém endurantizmu v súvislosti s ZOB netkvie v probléme identity, ale v druhom podstatnom komponente zabezpečenia ZOB. ZOB je racionálny nielen preto, že sa v budúcnosti bude vyskytovať práve daná osoba, ale racionálny aj preto, lebo daná osoba môže mať v budúcnosti určité vlastnosti iné. Osoba sa o svoju budúcnosť zaujíma aj preto, lebo v danej budúcnosti môže mať zmenené kvality, ktoré sú zabezpečené napríklad aktivitami danej osoby v prítomnosti. Osoba obvykle predpokladá, že činy, aktivity, rozhodnutia osoby v prítomnosti môžu mať dôsledky pre stav,

okolnosti, vlastnosti danej osoby v budúcnosti. Osoba teda predpokladá, že môže naprieč čas meniť niektoré svoje vlastnosti. To zaiste nie je nejako kontroverzné, problematické to je preto, lebo endurantizmus definične stanovuje, že osoba do budúcnosti pretrvá vtedy, keď je v daných momentoch osoba úplne rovnaká. To znamená, že endurantizmus pre pretrvanie osoby požaduje zachovanie tých istých vlastností osoby, ZOB ale požaduje aj možnosť iných vlastností. Zdá sa, že endurantizmus a daná požiadavka ZOB sú v konflikte. Obvyklý predpoklad o tom, že endurantizmus triviálne zabezpečuje ZOB teda nie je až taký opodstatnený, ako sa predpokladá. V určitom zmysle teda so ZOB nemusí byť v spore len perdurantizmus ale aj endurantizmus.

Endurantizmus a stratégia indexikalizmu

Z hľadiska endurantizmu teda zásadný problém spočíva v zosúladení predpokladu o rovnakosti vlastností s predpokladom o zmene vlastností osoby. Odmietnutie predpokladu o rovnakých vlastnostiach by viedlo k odmietnutiu endurantizmu, odmietnutie zmeny vlastností by viedlo k odmietnutiu možnosti ZOB. Endurantizmus teda z hľadiska svojej sebazáchovy musí nejakým spôsobom odmietnuť spornosť zmeny vlastností.

Prvou obvyklou stratégiou endurantizmu je indexikalizmus. Podľa indexikalizmu je spornosť medzi požadovaním výskytu rovnakých vlastností a výskytu iných vlastností odstrániteľná tým, že sú iné vlastnosti neutralizované temporalizovaním (indexikácia) k prislúchajúcim časovým momentom.^[16] Dané rôzne vlastnosti sa teda podľa tejto stratégie nevnímajú ako vlastnosti osoby, ale ako (indexované) relácie vlastnosti k momentom, v ktorých sa osoba nachádza. Podľa tohto riešenia rôzne vlastnosti teda nakoniec nie sú vlastnosťami osoby, ale vlastnosťami momentov. Ak sú dané vlastnosti vlastnosťami momentov, tak ich zmena nemôže ohroziť ani endurantistické vnímanie pretrvávania. Pretrvanie je zachované, keďže sú naprieč časom zachované rovnaké vlastnosti osoby. Zmenené vlastnosti potrebné z hľadiska ZOB sú jednoducho vlastnosťami momentov, v ktorých sa osoba nachádza. Problém celého sporu by teda bol touto stratégiou vyriešený.

Nanešťastie pre endurantizmus, akceptovanie indexikalizmu si vyžaduje aj akceptáciu určitých problematických dôsledkov. Prvým zrejším problémom je to, že správnosť indexikalizmu vyžaduje, aby množstvo (ak nie všetky) vlastností bolo vnímaných výhradne ako relácie, a nie ako samostatné vlastnosti. Takto revizionistické vnímanie vlastností ale prirodzene nemusia akceptovať všetci účastníci daného diskurzu, keďže to v istom zmysle znamená, že vlastnosti vlastne zmiznú, lebo sú náhradné reláciami k momentom.

Druhým problémom indexikalizmu je to, že vyžaduje, aby sme vlastnosti v rôznych momentoch vnímali vždy nutne ako rôzne vlastnosti. Podľa indexikalizmu teda nie je možné, aby v rôznych momentoch jestvovala jedna a tá istá vlastnosť, keďže v dvoch rôznych momentoch na základe indexikácie ide o dve rôzne vlastnosti. Takéto vnímanie vlastností je ale znovu v zjavnom rozpore s obvyklým vnímaním vlastností, ktoré predpokladá, že jedna a tá istá vlastnosť môže jestvovať v dvoch rôznych časoch. Znova je teda otázne, či by sme pre záchranu endurantizmu a jeho kompatibility ZOB mali prijať revidovanie obvyklého vnímania vlastností.

Endurantizmus a stratégia adverbializmu

Adverbializmus predstavuje pokus o odstránenie niektorých problémov indexikalizmu. V rámci tejto stratégie sa predpokladá, že vlastnosti sú vlastnené tzv. momentovo.^[17] Rozdiel medzi indexikalizmom a adverbializmom je teda v tom, že indexikalizmus vlastnosti neutralizuje priamo prostredníctvom indexikácie momentmi, zatiaľ čo adverbializmus vlastnosti neutralizuje nepriamo prostredníctvom momentového vlastnenia vlastností.

Na prvý pohľad sa zmena vnímania vlastností v adverbializme môže zdať nie príliš odlišná od zmeny, ktorú vykonáva indexikalizmus. Zásadnou výhodou adverbializmu je ale to, že nemusí nutne predpokladať zmenené vnímanie vlastností, ale zameriava sa na zmenené vlastnenie vlastností. Na

základe toho adverbializmus potom odoláva problematickým aspektom indexikalizmu. Adverbializmus môže predpokladať, že vlastnosť môže jestvovať v rôznych časoch. V daných časoch nie je daná vlastnosť rôzna, ale len rôzne vlastnená. V dvoch rôznych momentoch sa teda môže vyskytovať jedna samostatná vlastnosť, avšak vlastnosť vlastnená rôznym spôsobom. V tomto zmysle adverbializmus nemusí nutne priamo predpokladať, že vlastnosti sú relácie, a že sú vždy v rôznych časoch rôzne. Nevýhody indexikalizmu, teda adverbializmus priamo nepostihujú.

Zásadná otázka v súvislosti s adverbializmom ale spočíva v tom, aké je jeho riešenie problému ZOB. Indexikalizmus predpokladal, že ZOB je vyriešený tým, že sa rôzne vlastnosti jednoducho budú týkať koniec koncov časov, momentov. Obdobne je to nakoniec aj v prípade adverbializmu. Adverbializmus vlastnosti vníma prostredníctvom ich vlastnenia. Kto však ale dané vlastnosti vlastní? Ak dané zmenené vlastnosti vlastní osoba, tak by to ohrozilo endurantistický predpoklad, že je pre pretrvanie osoby potrebné zachovanie rovnakých vlastností. To znamená, že zmenené vlastností musia vlastniť dané momenty. Adverbializmus tak z hľadiska ZOB vedie k rovnakému vnímaniu zmeny vlastností ako indexikalizmus. V oboch prípadoch je zmenená vlastnosť priradená momentom, časom. V prípade indexikalizmu je daná vlastnosť priradená momentu priamo, v prípade adverbializmu nepriamo prostredníctvom vlastnenia.

Adverbializmus je teda v súvislosti s ZOB obdobným riešením ako indexikalizmus. Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že adverbializmus sa dokáže viac či menej úspešne vyhnúť zjavným revizionistickým a technickým problémom indexikalizmu.

Endurantizmus a dôsledky stratégie indexikalizmu a adverbializmu

Podľa zmienených endurantistických stratégií sú zmenené vlastnosti nakoniec vždy vlastnosťami momentov. To je aj dôvod, prečo sa tieto zmenené vlastnosti nedostávajú do konfliktu s endurantistickou požiadavkou rovnakých vlastností. Konfliktnosť medzi ZOB a endurantizmom by teda mohla byť indexikalizmom aj adverbializmom odstránená.

Problémom tohto riešenia je ale presne to, čo dané stratégie navrhujú. Dané riešenie v prípade oboch stratégií navrhuje, aby sme zmenené vlastnosti považovali len za vlastnosti momentov. Indexikalizmus to vykonáva priamo, prostredníctvom časovej indexikácie vlastností, adverbializmus nepriamo prostredníctvom časového vlastnenia vlastností. Ak sú dané vlastnosti nakoniec priamo či nepriamo vlastnosťami momentov, tak to triviálne znamená, že nie sú vlastnosťami osoby. Ak ale tieto vlastnosti nie sú vlastnosťami osoby, tak je otázne, prečo by sa na základe ZOB mala o tieto vlastnosti osoba ešte vôbec zaujímať.

Endurantisti by samozrejme mohli odpovedať, že by sa o dané vlastnosti táto osoba mala zaujímať preto, lebo s nimi bude v kontakte prostredníctvom daných momentov, a teda vlastností momentov. Osoba však bude s týmito vlastnosťami v kontakte nanajvýš sprostredkované, a to prostredníctvom existencie osoby v daných momentoch. ZOB teda môže byť prostredníctvom endurantizmu zabezpečený, avšak je zabezpečený sprostredkované prostredníctvom kontaktu osoby s vlastnosťami času, v ktorom sa osoba bude nachádzať. V tomto zmysle je otázne, nakoľko je takéto sprostredkované zabezpečenie ZOB prostredníctvom endurantizmu dostatočné.

Súhrne teda možno povedať, že endurantizmus nie je v súvislosti s ZOB taký neproblematičný, ako sa to obvykle predpokladá. To neznamena, že ZOB automaticky vylučuje platnosť endurantizmu. Endurantizmus disponuje určitými možnosťami, stratégiami, ktoré spornosť endurantizmu v súvislosti s ZOB odstraňujú. Odstránenie sporu medzi požiadavkami endurantizmu a ZOB si ale vyžaduje, aby endurantizmus prijal stratégie, prostredníctvom ktorých ZOB endurantizmus zabezpečuje revidovaným, a teda značne špecifickým spôsobom.

Záver

Obvykle sa namieta, že ZOB je sporný najmä z hľadiska perdurantizmu. Dôvod k tomu je požiadavka identity, ktorú perdurantizmus nemusí spĺňať. Na druhej strane sa však niekedy zabúda na to, že ZOB môže byť sporný aj z hľadiska endurantizmu. Dôvodom tejto spornosti je požiadavka zmeny vlastností, ktorú nemusí spĺňať endurantizmus. ZOB teda môže byť problematický pre obdivné perzistenčné teórie, i keď z rôznych dôvodov. Obdivné teórie však disponujú možnosťami, ako zabrániť ich potenciálnemu konfliktu s rôznymi požiadavkami ZOB.

Perdurantizmus nepredpokladá, že jeden časový výskyt osoby je identický s druhým časovým výskytom osoby. Dôvod k tomu je aj to, že oba časové výskyt môžu mať iné vlastnosti. To ale neznamená, že perdurantizmus identitu a príslušnú požiadavku ZOB úplne odmieta. Jeden aj druhý časový výskyt sú podľa perdurantizmu súčasťou jednej a tej istej, teda identickej osoby. Požiadavka identity je tak perdurantizmom zabezpečiteľná. Zabezpečená je však len derivovane, nakoľko záujem osoby je sprostredkovaný vlastnosťami jej častí, ktoré sú umiestnené v čase.

Naproti tomu endurantizmus nepredpokladá, že dva časové výskyt osoby sú odlišné. To však ale endurantizmus prirodzene vedie k problému, ako zabezpečiť možnosť zmeny vlastností osoby. Požiadavka zmeny vlastností je endurantizmom zabezpečiteľná predpokladaním relativizácie týchto zmenených vlastností k časovým momentom. Dôsledok je však taký, že zmena je v endurantizme zabezpečená derivovane, nakoľko sa táto zmena týka osoby sprostredkované prostredníctvom vlastností, ktorú sú vlastnosťami takpovediac času.

V prípade perdurantizmu je sprostredkovaná najmä identita potrebná pre ZOB, v prípade endurantizmu je sprostredkovaná najmä zmena potrebná pre ZOB. Z hľadiska možnosti zabezpečenia ZOB je ale otázna prípustnosť tejto sprostredkovanosti. Perdurantizmus pri ZOB nakoniec predpokladá, že jedna entita sa zaujíma o inú entitu (inú časovú časť). Na druhej strane endurantizmus pri ZOB nakoniec obdobne predpokladá, že istá entita sa zaujíma o vlastnosti inej entity (iného časového momentu a jeho vlastností). Obdivné teórie k tomu samozrejme môžu dodať, že ZOB je oprávnený preto, lebo tieto iné entity sú s pôvodnou entitou v určitom vzťahu. V prípade perdurantizmu je tento vzťah zabezpečený vzťahom osoby k daných časovým častiam, v prípade endurantizmu je tento vzťah zabezpečený vzťahom osoby k daným časom. To ale neznamená nič iné ako to, že v prípade oboch teórií je ZOB zabezpečený len príslušne relatívnym spôsobom.

Literatúra

BELZER, M.: Notes on Relation R. In: *Analysis*. Vol. 56, No. 1, 1996, pp. 56-62.

BENOVSKY, J.: *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*. Frankfurt: Ontos, 2006, 281 s.

HASLANGER, S.: Ontology and Pragmatic Paradox. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 92, 1992, pp. 293-314.

KIND, A.: The Metaphysics of Personal Identity and Our Special Concern for the Future. In: *Metaphilosophy*. Vol. 35, Iss. 4, 2004, pp 536-553.

KOONS, R. C., PICKAVANCE, T.: *Metaphysics: The Fundamentals*. Malden: Wiley Blackwell, 2015, 280 s.

LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986, 280 s.

NOONAN, H. W.: *Personal Identity*. London: Routledge, 2003, 256 s.

REA, M. C.: Temporal Parts Unmotivated. In: *The Philosophical Review*. Vol. 107, No. 2, 1998, pp. 225-260.

SCHECHTMAN, M.: *The Constitution of Selves*. Cornell: Ithica, 1996, 169 s.

STONE, J.: Why There Still Are No People. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 70, Iss.1, 2005, pp. 174-192.

van INVAGEN, P.: Four-Dimensional Objects. In: *Noûs*. Vol. 24, Iss. 2, 1990, pp. 245-255.

Poznámky

- [1] KOONS, R. C., PICKAVANCE, T.: *Metaphysics: The Fundamentals*. Malden: Wiley Blackwell, 2015, s. 226.
- [2] Porov. STONE, J.: Why There Still Are No People. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 70, Iss.1, 2005, pp. 174-192.
- [3] Porov. HASLANGER, S.: Ontology and Pragmatic Paradox. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 92, 1992, pp. 293-314.
- [4] NOONAN, H. W.: *Personal Identity*. London: Routledge, 2003, s. 83.
- [5] LEWIS, D. K. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986, s. 202.
- [6] Tamže, s.202
- [7] Vhodnejší názov pre časovú časť by bol pravdepodobne názov časopriestorová časť, keďže časové časti objektov majú zrejme aj priestorový rozsah. Obvyklý terminologický konsenzus v tejto otázke je ale taký, že sa preberá D. K. Lewisove skrátene názvoslovie časová časť a rovnako sa tak bude činiť aj v tejto stati.
- [8] BELZER, M. 1996. Notes on Relation R. In: *Analysis*. Vol. 56, No. 1, 1996, pp. 56-62, s. 56.
- [9] SCHECHTMAN, M. 1996. *The Constitution of Selves*. Cornell: Ithica, 1996, s. 57.
- [10] Napríklad výhody perdurantizmu z hľadiska problémov rozdvojenia, kolokalizácie, vnútorných dočasných vlastností, teórie relativity. Ku kritickému recepcii výhod a nevýhod perdurantizmu pozri napríklad: REA, M. C. 1998. Temporal Parts Unmotivated. In: *The Philosophical Review*. Vol. 107, No. 2, 1998. pp. 225-260.
- [11] Porov. KIND, A. 2004. The Metaphysics of Personal Identity and Our Special Concern for the Future. In: *Metaphilosophy*. Vol. 35, Iss. 4, 2004. pp 536-553.
- [12] BELZER, M. 1996. Notes on Relation R. In: *Analysis*. Vol. 56, No. 1, 1996, pp. 56-62, s. 57.
- [13] Prípadnú stupňovitú ZOB zaiste nemožno vnímať iba negatívne. Niekedy sa osoba prirodzene viac zaujíma o svoju blízku než vzdialenú budúcnosť. Je taktiež možné, že sa osoba na základe vlastných predstáv môže v týchto konceptoch mýliť, prípadne inak identifikovať. Omyl aj prioritizovanie určitých štádií ale nutne závisí na tom, či sa jedná o racionálny záujem osoby o jej budúcnosť. V opačnom prípade nie je jasné, ako rozlíšiť záujem osoby o jej budúcnosť od záujmu osoby o budúcnosť iných osôb, prípadne iných objektov obecne.
- [14] Tento problém vychádza z tzv. striktného vnímania identity. Takéto vnímanie závisí na platnosti zákonov identity, teda princípu identity nerozlišiteľného a princípu nerozlišiteľnosti identického. V obvyklej podobe dané princípy vychádzajú z požiadavky zhody vo všetkých vlastnostiach. Nie je prekvapivé, že niektoré prístupy k problému definície identity túto požiadavku odmietajú. Je ale otázne nakoľko je dané nahradenie akceptovateľné, keďže môže viesť k niektorým iným ťažko prijateľným dôsledkom (problém rozlišiteľnosti objektov, problém počtu objektov).
- [15] BENOVSKEY, J. 2006. *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*. Frankfurt: Ontos, 2006, s. 21.
- [16] Porov. van INVAGEN, P. 1990. Four-Dimensional Objects. In: *Noûs*. Vol. 24, Iss. 2, 1990, pp. 245-255, s. 248.
- [17] BENOVSKEY, J. 2006. *Persistence Through Time, and Across Possible Worlds*. Frankfurt: Ontos, 2006, s. 63.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave. Podporila ho Agentúra na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0379-12: *Analýza filozoficko-etických dimenzií NBIC-technológií vo vzťahu k vylepšovaniu človeka*.

Mgr. Juraj Odorčák, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
juraj.odorcak@ucm.sk

The Authentic and Inauthentic Literature according to Maurice Blanchot

When Blanchot talks about authentic literature he does not mean high-culture literature, but literature that defies any kind of assessment. The encounter with such literature cannot be done with the help of any of the existing terminology or categories, because the space in which it is created resides beyond the bounds of their influence. It is the space of living experience of the author, or more precisely, the space of the living experience that has replaced the author, not in the sense that it is the same new, more intense presence, but rather the author's absence - the absence of everything that we experience when we encounter authentic literature.

Keywords: Maurice Blanchot, Authentic and Inauthentic Literature, Literary criticism, Absence, Experience of Literature

Sterilný a živý priestor otázky

„Jak se to má s uměním, jak se to má s literaturou? Takové tázání zajisté vzchází z nás samých, v lůně naší doby. Jenže pokud vždy, když je zodpovíme, vystává bez ohledu na odpovědi znovu, je třeba v tomto ‚znovu‘ vidět požadavek, který nás zprvu udivuje. Je možné, že otázka se jenom snaží ztratit v opakování, v němž se to, co bylo jednou řečeno, ztišuje ve znovu řečeném. Ale možná touto naléhavostí hodlá především zůstat otevřenou. Zůstat nerozhodnutou? Ne. Udržet opozice, nechat je střetávat se ve sterilním prostoru, kde se to, co stojí proti sobě, nepotkává, to nemá nic společného s živým jádrem otázky. Je tedy nutno oddálit tyto protiklady, které vyčerpávají problémy, a literaturu naopak pevně držet stranou debat, v nichž se rozděluje, aniž by byla schopna vrátit se k sobě jako k počátku tohoto rozdělení.“^[1]

Tento dlhší Blanchotov citát odznieva na začiatku z dvoch dôvodov. V prvom rade preto, aby sme už tu mali na zreteli, že Blanchot si otázku literatúry nekladie preto, aby nám následne ponúkol niektorú z možných odpovedí. Kladie ju preto, lebo si uvedomuje, že dôležitejšia než otázka a odpoveď je samotný priestor otázky. Buď je to „sterilný priestor“, v ktorom sú nám už dopredu ponúknuté možné odpovede, alebo je to priestor, v ktorom je absencia vopred prítomných odpovedí vyvážená prítomnosťou „živého jadra otázky“, ktorým nie je nič iné ako literatúra sama.

Sterilný priestor vymedzený rôznymi proti sebe stojacimi pojmovými dvojicami je tým, v čom a prostredníctvom čoho sa nám všetko vždy už podáva. Protiklady tu predchádzajú aj samotnej veci, a teda sú jej základom.^[2] Dobrá a zlá literatúra, autentická a neautentická literatúra - všetko, čím literatúra bola, je a bude, sa nachádza medzi týmito absolútnymi protikladmi. V rámcoch, ktoré tieto dvojice vytvárajú, môžeme o literatúre spriadať ďalšie a aj tie najjemnejšie úvahy. Nazývame to poznávaním či kritikou, ktoré spájame s múdrosťou, ba dokonca s citlivosťou. Nejde tu však v skutočnosti iba o vytváranie záchranej siete, ktorá nás má ochrániť pred tým, aby sme sa ani na okamih neocitli zoči-voči samotnej literatúre?

Absolútne protiklady, ktoré vymedzujú sterilný priestor, sú ponukou absolútneho uchopenia. Moc tohto priestoru nad literatúrou najlepšie ilustruje jeho schopnosť vyrovnáť sa s tým, keď nám pri našom skúmaní (hodnotení) literatúry *stále niečo uniká* - keď nevieme, čo na to povedať, čo si o tom myslieť. „Unikajúce niečo“ je nám ihneď - ba čo viac, už vopred - podávané ako súčasť literatúry, ktorej celá skutočnosť sa rozprestiera vo falošnom absolútne medzi absolútnymi protikladmi. Inými slovami, dáva sa nám ako to, čo ešte nevieme, čo sa nám však môže odhaliť, čo je samotnou

možnosťou, že k tomu dospejeme neskôr, ďalším pohybom v tomto priestore. Sterilný priestor je koncipovaný ako možnosť absolútneho uchopenia. Tým, že sa rozprestiera medzi absolútnymi protikladmi, v predstieraní, že je absolútnom, dokonca oprávňuje aj túto falošnú pokoru: veď kto môže povedať, že ho nenaplní pocit morálneho víťazstva, keď môže vysloviť túto vetu? „Nie je to ani dobré, ani zlé, *pravda je niekde uprostred.*“

Blanchot uvažujúci o umení a literatúre nás vyvádza von zo sterilného priestoru. Odhaľuje nám, že ak sa k nim chceme naozaj priblížiť, musíme sa ocitnúť mimo rámca vymedzeného absolútnymi protikladmi, v temnom priestore, kam ich absolútna moc nedosiahne. Predstava, že sa môžeme dívať z pozície tohto „za“, že sa môžeme postaviť do tohto temného a prázdneho priestoru, do tejto nehostinnej pustiny absencie všetkého, je v skutočnosti nemožná, pretože toto miesto je nemožnosťou miesta. Subjekt je tu vystavený vlastnej nemožnosti, pretože „tu“ už viac nie je tým, kto vychádzajúc z istoty o sebe samom môže sa s istotou vzťahovať k všetkému ostatnému.

Byť vydaný napospas holej nemožnosti, to znamená úplne vylúčiť to myslenie, ktoré sa vždy už pohybuje v rámci možného. Okrem toho, že subjekt tu nemôže myslieť, nemôže ani môcť – veď napokon už si nemá čím pomôcť. Nemôže ani chcieť, pretože nemá nič, na čo by sa zameral, ba čo viac, nemá sa čím zamerať. Nič z toho, čo utvára bežnú, intencionálnu subjektivitu a čo jej umožňuje uvidieť to, čo je tam, tak nič z toho tu a teraz nie je, pretože už nie je nijaké tu a nijaké teraz. Ako svoja vlastná absencia je zatopený absenciou všetkého, je nikde, *je tým, ktorý už viac nie je.*

Týmto paradoxom je vyjadrená udalosť zrodu. Nemáme však na mysli okamih, keď Descartes v absencii všetkého zažíva stretnutie so sebou a v tom istom momente aj vyplnenie absencie plnosťou svojho *ego sum* identického s *ego cogito*. Deje sa tu naopak zrodenie subjektu, ktorý je ako svoja vlastná absencia vydaný absencii všetkého – subjekt ako čisté pociťovanie náporu absencie. Byť vydaný absencii znamená byť vonku, mimo sterilného priestoru. Absencia totiž nie je nijaké absolútne nič, stojace ako protiklad absolútnej prítomnosti. K absencii sa nikdy nepriblížime, pokiaľ zotrávame medzi týmito absolútnymi protikladmi, pretože ona je radikálne iná voči priestoru, ktorý vymedzujú.

Keď Blanchot rozlišuje autentickú a neautentickú literatúru, robí to z pozície tohto „za“. Inými slovami, toto rozlíšenie nerobí na základe sterilnej pojmovej dvojice, ale prostredníctvom jej odmietnutia. Výstižne to formuluje Cezary Rowiński, keď hovorí, že „v Blanchotových prácach sa rysuje výrazná klasifikácia literatúry: na autentickú literatúru a zvyšok“.^[3] Práve tento „zvyšok“ tu totiž reprezentuje sterilný priestor a literatúru, ktorá v ňom uviazla. Keď Rowiński následne dodáva, že „adjektívum ‚autentická‘ nemá hodnotiaci význam“,^[4] podčiarkuje tým, že Blanchot stojí inde a s literatúrou sa stretáva inak. Prvé priblíženie k tomuto inde a inak nám ponúka nasledujúce rozlíšenie: kým autentická literatúra odkazuje k chápaniu „literárneho diela ako produktu vnútornej skúsenosti“, ostatná literatúra sa zakladá „na vedomom konštruovaní diela ako nástroja odkazujúceho k určitej idej alebo tiež na úsilí dosiahnuť dokonalosť v rámci existujúcich estetických konvencií“.^[5] Vraciame sa tým k úvodnej Blanchotovej citácii. Živý priestor tu myslí ako „inde“ vzhľadom na sterilný priestor. Možno sa nám toto nesmierne vzdialené „inde“ priblíži, keď mu porozumieme ako živej skúsenosti autora, ako priestoru jeho života, ktorý jediný môže zakladať možnosť autentickú literatúru.

Dva druhy literárnej kritiky

V predchádzajúcej časti sme si položili otázku autentickú a neautentickú literatúru, či skôr autentickú a ostatnú literatúru. Nasledujúc Blanchota sme namiesto vymenovávaní typických znakov vykročili za hranice priestoru, ktorý nám neponúka možnosť stretnúť sa s literatúrou, ale iba jej absolútne uchopenie, ktoré je však zároveň jej stratou. Ukázalo sa nám, že podmienkou autentickú literatúru je priestor živej skúsenosti autora. Je to priestor zakúšania, a tým zákonite aj chýbania, pričom toto chýbanie či absencia sú tu pociťované ako konštitutívny moment tohto

priestoru. Sterilný priestor je oproti nemu priestorom úplného sprítomnenia, kde sa literatúra dáva na pozadí predpokladu o možnosti jej absolútneho uchopenia prostredníctvom siete utkanej medzi pojmovými protikladmi.

V nasledujúcej časti si na pozadí Blanchotových úvah o dvoch druhoch literárnej kritiky ukážeme, že táto sterilná sieť, ktorá nám nielenže nedovoľuje položiť si otázku autentickkej literatúry, ale dokonca aj bráni jej vzniku, je identická s heideggerovským svetom našej neautentickej každodennosti, ku ktorému sa vzťahujeme prostredníctvom rozumenia, ktoré sa stáročia navíjalo a spleťalo na rám absolútnych protikladov, aby sa tak stalo majetkom všetkých a nikoho, a spôsobom, ktorým sa nám svet zároveň dáva aj zaniká vo svojej plnej prítomnosti a uchopiteľnosti. Literárna kritika môže byť jedným zo spôsobov tohto rozumenia, no myslená ako skúsenosť môže byť aj čímsi úplne iným.

Obvykle si kritiku spájame so schopnosťou rozlišovať a hodnotiť či pravdivo poznať. Škola nás učí kriticky myslieť, kritická verejnosť je vnímaná ako záchranná brzda možného negatívneho smerovania spoločnosti, kritik je odborník schopný poskytnúť kvalifikovaný a objektívny posudok. To všetko spoluvytvára kritiku ako inštitúciu, ktorá sa podieľa na behu nášho každodenného sveta. Jedným z jej prejavov je literárna kritika, ktorej úlohou je podľa Blanchota to, aby uvádzala „literatúru do vzťahu se skutočnosťmi práve tak významnými“, ako sú napríklad „vysoké školství a žurnalistika“, ktoré „tvorí všechnu její skutečnost“.[6] Takáto kritika nedokáže k literatúre pristupovať ako k autonómnej skutočnosti, ale len ako k niečomu, čoho skutočnosť je podstatne závislá od sveta. Svetom tu myslíme sieť, v ktorej si jednotlivé veci vzájomne udeľujú zmysel, pričom ich zmysel nie je odlišný od spôsobu ich bytia.[7] Svetom tu teda myslíme onen sterilný priestor, ktorého prostredníctvom je nám všetko vždy už podávané. Literatúra sa nám tu dáva cez jej vzťahy s ďalšími skutočnosťami. Univerzita, článok v novinách, štátny sviatok, nakupovanie... na seba navzájom odkazujú, a takto sa vzájomne určujú. Literatúra je tu jednou z týchto skutočností, jej bytie je s nimi identické. Ako jedna zo skutočností vo vnútri tohto priestoru je redukovaná na prostriedok sprostredkovávania tých ostatných. Literatúra tu odkazuje k svetu a svet k literatúre, alebo inými slovami, nikdy sa tu nestretávame s literatúrou samotnou.

Literárna kritika, ktorá pristupuje k literatúre takto, t. j. ako k jednej zo skutočností vo vnútri

sveta, je podľa Blanchota typická „vnějším posouzením, které zhodnotí literární práci a vyjádří se poté k její hodnotě“.[8] Niečo k dielu dopovedať, čosi na ňom zdôrazniť, hodnotiť ho – táto kritika robí svoju kariéru prostredníctvom literatúry, potrebuje literatúru k svojmu uskutočneniu. Literatúra je tu však od začiatku pochopená nesprávne. Určovaná vzťahmi s inými skutočnosťami v tomto priestore síce dostáva konkrétnu podobu či význam, ktorý zodpovedá nášmu bežnému porozumeniu toho, čo je to literatúra, avšak tento proces jej určovania je zároveň procesom jej redukcie na niečo, čím sama nie je. To názorne vidíme v pohybe literárnej kritiky, ktorá napríklad vychádza z predstavy o ideálnom literárnom diele, sleduje jeho formálnu dokonalosť, pozornosť si podmaňujúcu dejovú líniu alebo hodnotí posolstvo, „myšlienku“ či dokonca predajnosť a slávu autora. Vychádza vtedy z kritérií, ktoré nemajú svoj základ v samotnej literatúre, pričom však treba zdôrazniť, že tieto kritériá sa môžu stať základom pre literatúru – tú ostatnú.

Oproti takto chápanej kritike kladie Blanchot inú, o ktorej nám hovorí: „čím více se uskutečňuje, rozvíjí a afirmuje, tím více se musí stahovat do ústraní; na konci se tříští. Nejenže se nevnučuje dbalá toho, aby nenahradila to, o čem mluví, ale dovršuje se a vyplňuje jen tehdy, když mizí.“[9] Zatiaľ čo prvá sa presadzuje na úkor literatúry, druhá sa v prospech nej stráca či umíka. Jej miznutie je akýmsi vyvliekaním sa zo siete sterilného priestoru, oslobodzovanie sa z dosahu jeho moci, aby takto dala prehovoriť samotnej literatúre. Blanchot o tejto miznúcej kritike hovorí, že „sama o sobě nemá téměř žádnou skutečnost“,[10] čím zdôrazňuje práve jej preklopenie sa do živého priestoru absencie. Je to kritika, ktorá je absenciou, v ktorej prehovára samotná literatúra. Jej ambíciou nie je niečo povedať, ale nechať hovoriť.

Absencia je spôsob bytia toho, čo existuje za hranicami sterilného priestoru. Kritika ako absencia sa stretáva s literatúrou ako absenciou v živom priestore, kde už nevládne prítomnosť a vzájomné určovanie sa v rámci siete odkazov. Je to vlastne svet z „mäsa a kostí“, svet tvorený z vecí samých, ktorý „nie je založený na transparentnosti, na postupnom vyjasňovaní zmyslu, na jeho sprítomnení, ale naopak, na jeho absencii“.[11] Absolútne uchopenie je tu nahradené neurčitým pociťovaním. Literatúra tu existuje ako vec sama, ktorá sa dáva zakúšať vo svojej nepriehľadnej materialite majúcej svoj pôvod vo vlastnej žitej skúsenosti autora. Jej neurčitosť a neustále vzpieranie sa každému uchopeniu ju ukrývajú pred kritikou, ktorá k literatúre pristupuje s predpokladom o možnosti jej pozitívneho určenia.

Blanchotovi ide o prekonanie idealizujúcich snov o pozitívite a prítomnosti. Smeruje pri tom k neprítomnosti a strácaniu sa, čo ho odlišuje od tých, ktorí zostali v zajatí myslenia pohybujúceho sa v sterilnom priestore jasného zmyslu. Françoise Collin v tejto súvislosti píše: „Ak je zámerom kritiky spôsobiť zjavenie sa originality určitého diela, ak cieľom filozofa je definovať esenciu fenoménu literatúry, potom je treba povedať, že Blanchot nie je ani filozofom, ani kritikom a nie je ani ich prostredníkom či ich syntézou; jeho pozícia musí byť uchopená mimo týchto kategórií, a to... na základe samotnej otázky, ktorá je tou jeho otázkou, t. j. na základe otázky literárneho písania.“[12] Blanchota je potrebné hľadať v živom priestore, v priestore skúsenosti ako zdroja autentickej literatúry a autentickej literárnej kritiky.

Blanchot píše: „stejně jako je Kantův kritický rozum tázáním po podmínkách možnosti vědecké zkušenosti, i kritika je spojená s hledáním možnosti zkušenosti literární, ale toto hledání není pouze hledáním teoretickým, [ale takým] jímž se ustavuje literární zkušenost, jímž se ustavuje zkoušejíc, zpochybňujíc skrze tvoření svou možnost.“[13] Kritika, ktorá chce zakúšať literatúru, resp. ktorá sa chce stretnúť s literatúrou, teda nemá inú možnosť, ako prekročiť teoretický odstup, pretože takto je nemožné dospieť k autentickej literatúre, ktorá sa každej teórii ako podrobeniu a uchopeniu vzpiera. Takáto kritika musí spochybniť nielen samu seba, ale aj svet, ktorého pozitívnu súčasť tvorí. V tomto spochybnení sa otvára možnosť skúsenosti. Vedieť totiž znamená prestať zakúšať a prestať zakúšať znamená prestať tvoriť, zatiaľ čo tam, kde je tvorenie, tam je nevyhnutne aj pochybnosť, a kde je pochybnosť, tam je zakúšanie a v ňom vyklonenie sa von zo sterilného priestoru.

Záver

Keď si s Blanchotom kladieme otázku autentickej literatúry, vzdávame sa vtedy možnosti pozitívneho určenia, ktorého základom je naša prítomnosť vo svete. Inými slovami, táto otázka nás vyzýva prekročiť hranice našej každodennosti smerom do absencie. Kritika, ktorá do nej vstúpi, „patří úžeji k životu díla, činí zkušenost s tímto dílem jako s něčím, co sa nehodnotí, chápe je jako hloubku a také jako nepřítomnost hloubky, která uniká každému systému hodnot, neboť se ocitá mimo vše, čo má nějakou hodnotu, a odmítá předem každou afirmaci, která by sa chtěla díla zmocnit, aby je zhodnotila.“[14] Je to priestor, v ktorom je prítomná už iba absencia. Skúsenosť sama je absenciou a autentická literatúra je jej záznamom. Autenticita nie je hodnota, ale nemožnosť hodnotiť. Blanchot, ktorý pred nás kladie „úkol chránit a osvobodovat myšlení od pojmu hodnoty“, [15] nás volá tam, kde sa literatúra dáva našej skúsenosti, kde nezostalo nič, iba toto zakúšanie, táto vystavenosť náporu literatúry samotnej, myslenej rovnakým spôsobom, ako fenomenológia myslí vec samu. Výstižne to v týchto slovách venovaných Rilkemu zhrňa samotný Blanchot: „Odtud stálá přizeň k věcem, pobývání blízko nich, které Rilke ve všech etapách svého života doporučoval jako to, co nás může nejlépe přiblížit k nějaké formě autenticity. Dá se říct, že často, když uvažuje o slovu *absence*, má na mysli to, čím je pro něj *přítomnost* věcí, bytí-věci.“[16]

Literatúra

BLANCHOT, M.: Co je kritika? In: *Lautréamont a Sade*. Praha: Garamond 2008.

BLANCHOT, M.: *Literární prostor*. Praha: Hermann & synové 1999.

COLLIN, F.: *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris: Gallimard 1986.

MAČAJ, P.: Zakúšanie toho, čo je za slovami u Mauricea Blanchota. In: *Ostium*, 2014, č. 4.
MAČAJ, P.: Literárna skúsenosť: Ivan Kadlečík a Maurice Blanchot. In: *Ostium*, 2010, č. 1.
ROWIŃSKI, C.: *Prolegomena k dielu Maurice Blanchota*. Pracovný preklad: Pavol Sucharek, doposiaľ nepublikované.
SUCHAREK, P.: Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. In: *Filozofia*, 2009, č. 8, s. 787.

P o z n á m k y

- [1] BLANCHOT, M.: *Literární prostor*. Praha: Hermann & synové 1999, s. 285.
[2] Vec, ktorá sa nám podáva prostredníctvom protikladných pojmových dvojíc, je podobnejšia pojmu než veci. V sterilnom priestore sa nemôžeme stretnúť s vecou samou.
[3] ROWIŃSKI, C.: *Prolegomena k dielu Maurice Blanchota*. Pracovný preklad Pavol Sucharek, doposiaľ nepublikované.
[4] Tamže.
[5] Tamže.
[6] BLANCHOT, M.: Co je kritika? In: *Lautréamont a Sade*. Praha: Garamond 2008, s. 8.
[7] Keď hovoríme svet, máme samozrejme na mysli najmä Heideggera: svet ako sieť vzájomne na seba odkazujúcich významov, svet, ktorý sa dáva skôr nášmu rozumeniu než nášmu zakúšanju.
[8] BLANCHOT, M.: Co je kritika? In: *Lautréamont a Sade*. Praha: Garamond 2008, s. 14.
[9] Tamže, s. 10.
[10] Tamže, s. 9.
[11] SUCHAREK, P.: Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. In: *Filozofia*, 2009, č. 8, s. 787.
[12] COLLIN, F.: *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris: Gallimard, 1986., s. 27-28.
[13] BLANCHOT, M.: Co je kritika? In: *Lautréamont a Sade*. Praha: Garamond 2008, s. 14.
[14] Tamže, s. 15.
[15] Tamže, s. 15.
[16] BLANCHOT, M.: *Literární prostor*. Praha: Hermann & synové 1999, s. 203.

Tento text vznikol na Inštitúte filozofie Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 pod názvom Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti.

Mgr. Peter Mačaj
Inštitút filozofie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
17. novembra 1
08001 Prešov
e-mail: petermacaj@gmail.com

Horrendous Evil and its Implications for the Philosophical Understanding of God

The argument from evil in the contemporary analytic philosophy of religion changed from the logical problem to the evidential problem of evil, and recently to the problem of horrendous evil. D. Z. Phillips refuses instrumentalist solutions to the previous forms of the argument, because the problem of horrendous evil shows the absurdity of instrumentalist solutions, which imply a personal concept of God. The Thomistic concept of God is not acceptable either, because it is just an abstract concept. He suggests understanding of God as love, which does not interfere in worldly affairs. M. M. Adams responds to several objections raised by Phillips and proposes a better solution through the concept of *being* a morally good person. A critical analysis of the debate favors the concept of a personal God as it is used in the majoritarian analytical philosophy of religion.

Key words: problem of evil, concept of God, philosophy of religion, suffering,

Problém zla bol diskutovaný takmer v celých dejinách kresťanstva. V druhej polovici minulého storočia však pod vplyvom Johna L. Mackieho (1917 – 1981) dostal v analytickej filozofii náboženstva formu logického argumentu proti Božiemu jestvovaniu, ktorý mal jasne zadefinované protirečenie medzi existenciou zla a jestvovaním všemohúceho a dokonale dobrého Boha stvoriteľa.[1] Nelson Pike (1926 –) spresnil tento argument pridaním Božej vlastnosti vševedúcnosti (pretože neznalosť ospravedľňuje) a podčiarkol, že nemožno očakávať, aby Boh stvoril niečo, čo je logicky protirečivé.[2] Opis toho, ako tvorí svet, musí byť teda koherentný. Pike zároveň zjednodušil diskusiu o pojme zla tým, že sa sústredil hlavne na utrpenie a jeho príčiny.[3] Zlo je to, čo zapríčiňuje utrpenie. Bolo by nehumánne popierať, že príčiny utrpenia, zvlášť extrémnych bolestí ľudí a zvierat, sú zlom. Platí to nielen pri fyzikálnych príčinách, ale aj pri nemorálnych rozhodnutiach, ktoré tiež vedú k utrpeniu. Odpovede (presnejšie obrany) na logický argument zo zla boli inštrumentalistického charakteru. Poukázali, že Boh môže mať dostatočné dôvody na to, aby dopustil utrpenie (ako prostriedok k vyšším dobrám), čím argument proti Bohu stratil svoju platnosť a presvedčivosť.

Po odstránení logických protirečení sa pozornosť filozofov zamerala na evidenciálny alebo pravdepodobný argument zo zla. William L. Rowe (1931 – 2015) poukázal, že ak jestvuje dokonalý a všemohúci Boh, potom nemôžu existovať bezvýznamné zlá, ktoré neslúžia žiadnemu väčšiemu dobru.[4] A keďže je pravdepodobné, že takéto zlá existujú, je tiež pravdepodobné, že Boh nejestvuje. Predpokladá sa, že stvoriť svet so zlom je prípustné alebo niekedy priam nutné, ak existujú inštrumentálne dôvody pre vyššie dobro alebo pre vyhnutie sa väčším zlám. Existujú však prirodzené zlá, pri ktorých si ani zďaleka nevieme predstaviť, aké vyššie dobrá by mohli zdôvodniť ich existenciu. Ak si ich nevieme predstaviť alebo ich koncipovať, aj napriek tomu, že ľudské poznanie je tak pokročilé, potom je pravdepodobné, že ani neexistujú. Odpoveď teistov je v takýchto prípadoch epistemologická, presnejšie agnostická alebo skeptická, pretože my nemôžeme vedieť, či existujú bezvýznamné zlá, veď ľudské poznanie je obmedzené.[5] Podľa takého „skeptického teizmu“, z toho, že nepoznáme dôvody, nemôžeme odvodzovať ich neexistenciu.

Podobné skeptické odpovede môžu smerovať aj k pojmu Boha. Ak sa napríklad Boh chápe ako transcendentno alebo najvyššie tajomstvo, ktoré presahuje každé ľudské poznanie, potom je zrejmé, že nemôžeme vedieť nič o Božích zámeroch so svetom a logický problém zla vo filozofii neexistuje. Z uvedeného vyplýva, že celý problém zla je jednoducho jedným veľkým tajomstvom. Problém vznikne vtedy, ak sa pridá filozofický pojem osobného Boha alebo kresťanské Zjavenie, ktoré hovoria

o Božej láske k svetu. Filozofické diskusie sa aj z tohto dôvodu dotýkajú hlavne pojmu Boha v analytickej filozofii náboženstva, kde možno pozorovať návrat ku koncepcii Boha ako osobného božského konateľa (tvorcu) a žitého náboženstva, v ktorom Božia láska k stvoreniu zohráva kľúčovú úlohu.

Pozitívne teórie (teodícey) v analytickej filozofii náboženstva pomerne dobre vysvetlili, že Boh môže mať dostatočné dôvody na to, aby dopustil zlo vo svete, alebo aby dopustil niektoré špecifické typy zla potrebné pre vyššie dobrá. Boli medzi nimi napríklad teodícey založené na dôležitosti vývoja vesmíru a života na Zemi v porovnaní so statickým vesmírom, v spôsobe ľudského poznávania (Richard Swinburne), na slobodnej vôli človeka (Alvin Plantinga) a formovaní ľudskej duše (John Hick). Pre mnohé vyššie dobrá je nutná existencia prirodzeného a morálneho zla. Dôležitým predpokladom v týchto diskusiách bol Boh ako osobný konateľ, ktorý jestvuje v čase a ktorý udržiava a riadi vývoj sveta, pričom sa riadi rozumnými dôvodmi pre dobro stvorenia.

V posledných desaťročiach spôsobila nové ťažkosti diskusia o existencii hrozného zla (*horrendous evil*), ktoré je skúšobným kameňom prijateľnosti navrhovanej teodícey. Hrozné zlo je tak radikálne, že pod jeho vplyvom akoby život človeka ako celku úplne stratil svoj zmysel a hodnotu. Obeť postihnutá týmto druhom zla nie je v stave dať svojmu životu nový zmysel, pretože aj schopnosti, ktoré zvyčajne tento zmysel vytvárajú, sú narušené a jeho obeť si často siahajú na život. Dewi Z. Phillips argumentuje, že v konfrontácii s hrozným zlom sa ukazuje, aké absurdné sú teodícey analytickej filozofie náboženstva, ktoré prijali pojem Boha, ako rozumného a morálne dokonalého konateľa. Podľa neho tieto teórie stav obetí len zhoršujú tým, že pripisujú Bohu morálnu dokonalosť. Marylin M. Adamsová súhlasí s Phillipsom a uznáva, že pojem morálnej dokonalosti, ako ho bežne poznáme, je neaplikovateľný na Boha. Na rozdiel od Phillipsa však zachováva pojem osobného konateľa, pretože je nutný pre konečné vyriešenie problému hrozného zla. V posledných rokoch jej postoj vzbudil vlnu kritiky (Dennis Earl, William Placher, Andrew Gleeson), pretože ňou predkladaná teória nedosahuje ciele, o ktorých Adamsová pri konečnom riešení hovorí.

Cielom príspevku je v krátkosti priblížiť riešenie problému zla v kontexte väčšinovej analytickej filozofie náboženstva so zameraním na pojem osobného Boha a niektoré myšlienky z klasickej (tomistickej) koncepcie. Po zavedení presnejšej terminológie bude nasledovať vyhodnotenie príspevku Adamsovej k riešeniu problému hrozného zla a jeho dôsledky k diskusi o Božích atribútoch. Zvlášť vysvetlenie porážky hrozného zla sa ukáže ako problematické. Dôležitejšie však bude objasnenie pojmu Boha a jeho možnej úpravy než hodnotenie jednotlivých riešení problému zla. Keďže Adamsová rozšírila tradičný filozofický typ teodícey do kristológie, diskusia môže byť zaujímavá aj pre teológov.

Hranice klasickej a tradičnej teodícey

Schematický náčrt základných téz tradičnej teodícey je vhodné začať s definíciou logického problému zla, ktorá má pomerne jednoduché znenie: Ak existuje vo svete zlo, svet nemohol byť stvorený všemohúcim, vševediacim a dokonale dobrým Stvoriteľom (Bohom). Predpokladá sa, že zlo a dobro nie sú zlučiteľné, že Boh by eliminoval všetko zlo, nakoľko je to logicky možné.^[6] Je zrejmé, že ide prvotne o problém monoteistických náboženstiev alebo teizmov, zvlášť kresťanstva a kresťanského teizmu, v ktorom má Božia láska k svetu veľkú dôležitosť (porov. Jn 3,16, 1 Jn 4,7-9).

Od tomistických riešení diskutovaných v analytickej filozofii (H. McCabe, B. Davies) je vhodné zatiaľ odhliadnuť, pretože nepracujú s pojmom osobného Boha, ako ho chápe väčšinová analytická filozofia. Boh je v nich prvotne jednoduchým čírym aktom jestvovania, ktorý dáva existenciu (*esse*) esenciám, a teda aj príčinám pôsobiacich vo svete. On sám však do ich pôsobenia zvyčajne nezasahuje. Boh nie je súčasťou žiadneho rodu ani druhu, a preto vo vlastnom slova zmysle nemôže byť osobou, ani osobným Bohom. O Bohu ako osobe je možné hovoriť (pozitívne) len analogicky a metaforicky na základe proporcionálnej analógie a poznania stvorenia (v tomto prípade hlavne človeka) a Biblie, kde

sa Boh predstavuje ako troj-osobný. Hovoriť vo filozofii o Bohu ako o osobe, ktorá má dôvody pre svoje konanie, má vôľu konať a je činná vo svete na spôsob osobného konateľa, je z hľadiska tomizmu prílišnou antropomorfizáciou Boha.[7] Boh nie je osobou, ako iné osoby, a vo svojej podstate presahuje všetky ohraňovania, aj tie, ktoré majú osoby existujúce a konajúce v čase. Keďže takýto pojem zastávali početní filozofi a teológovia od Augustína, Anzelm, Tomáša Akvinského, či Descarta a Leibniza, nazýva sa klasickým. Je potrebné odlišiť ho od tradičného biblického pojmu, ku ktorému sa vracia väčšinová analytická filozofia náboženstva.

Skôr, ako prejdeme k tradičnému pojmu Boha, je vhodné doplniť niekoľko myšlienok z Tomášovho vysvetlenia zla. Podľa Tomáša Akvinského je zlo nedostatkom (*privatio*) dobra. V jeho terminológii je zlo nedostatkom formy, ku ktorej matéria prirodzene smeruje (*appetitus materiae*). O dobre hovoríme vtedy, ak je matéria plne aktualizovaná v nejakej forme alebo presnejšie nejakou formou, o zle, ak aktualizovaná matéria nedosiahla plnosť svojej formy (*SPP*, III, 4. kapitola, 3). Morálne zlo súvisí s objektom voľby človeka. Ak objekt nezodpovedá požiadavkám rozumu, stáva sa zlým. Zlo samo osebe nemôže byť cieľom intencionálneho konania, dochádza k nemu len druhotne (*per accidens*) (*SPP*, III, 4. kapitola, 4). Vzhľadom na utrpenie a bolesť Tomáš učil, že ide o uzdravujúce prostriedky budúceho večného života. Zlo je Bohom nasmerované na najvyššie dobro, ktorým je on sám.[8] V súčasných diskusiách o probléme zla je preto rozdiel nielen v chápaní Boha, ale aj utrpenia.

Podľa súčasných teodícií, ktoré sa (na rozdiel od tomizmu) odvíjajú od slobodnej vôle človeka a jeho rozvoja, stvoriteľ mohol mať dobré dôvody na to, aby dopustil zlo, ktoré je za istých okolností nezmyselné. Libertariánska sloboda človeka predpokladá možnosť existencie morálneho zla a možnosť voľby medzi konaním dobra a zla. Božie zasahovanie do voľby človeka alebo jej manipulovanie (ako môžu niekedy robiť rodičia s malým dieťaťom) by protirečilo Božiemu úmyslu stvoriť človeka ako slobodnú bytosť, ktorá si môže sama určovať svoj osud a vytvárať osobné vzťahy s inými. Sloboda vyžaduje možnosť rozhodnúť sa pre fyzické a morálne zlo alebo dobro a možnosť ich uskutočniť. Zároveň predpokladá aj čiastočnú skrytosť Boha vo vedomí človeka.[9] To však neznamená, že človek má slobodu robiť čokoľvek, ani to, že už dopredu vie, čo je dobré a čo nie. Prvotná neznalosť toho, čo je dobré a čo zlé, komplikuje situáciu, pretože človek často až pozorovaním dôsledkov svojho konania zisťuje, čo spôsobuje utrpenie a čo napomáha životu.

Rozvoj človeka a osobných medziludských vzťahov vyžaduje nielen možnosť zla, ale aj reálnu existenciu prirodzeného a morálneho zla, aby človek mohol jeho prekonávaním stvárňovať svoj charakter podľa vlastných morálnych preferencií. Tým, že sa človek pri konfrontácii so skutočným zlom dlhodobo rozhoduje pre morálne dobré alebo zlé skutky, stvárňuje svoj vlastný morálne dobrý alebo zlý charakter a vytvára si primerané vzťahy k ostatným ľuďom. K niečomu podobnému dochádza aj vo vzťahu k Bohu. Boh zostáva vo vedomí človeka skrytý nielen preto, aby sme sa mohli rozhodovať a slobodne konať, ale aj preto, aby sme mohli mať k nemu priateľský vzťah. Ak by bol Boh citelne prítomný vo vedomí človeka, človek by bol ovplyvnený jeho prítomnosťou bez ohľadu na to, či to chce alebo nie.[10] Nemohol by sa preto slobodne rozhodnúť, nakoľko intenzívny a priateľský vzťah k Bohu chce mať.[11]

Takáto teodícea predpokladá, že každá ľudská osoba, ktorá je libertariánsky slobodná, urobí vo svojom živote čosi zlé (čo spôsobí utrpenie), nezávisle od toho, čo urobí Boh. Je to dôsledok ľudských obmedzených kognitívnych schopností a praktických zručností. Preto Boh nutne aktualizuje svet, v ktorom sa deje zlo spôsobené konaním človeka. Inými slovami, každá slobodná osoba je už z princípu postihnutá tým, čo Alvin Plantinga nazýva *trans-world depravity*. [12] Existencia prirodzeného a morálneho zla je zdôvodnená vyšším dobrom slobodnej vôle, dobrom vývoja a ovocím slobodného rozhodovania a konania, ako aj postupne vytváranými osobnými vzťahmi medzi ľuďmi navzájom a osobným vzťahom s Bohom.[13]

V krátkom náčrte instrumentalistickej teodícei slobodnej vôle je možné pokračovať do väčších podrobností a vysvetliť, ako do seba zapadajú rôzne dobré i zlé aspekty nášho sveta a ako sa navzájom dopĺňajú a vyvažujú. Existuje však jeden zásadný problém, ktorý vnáša do diskusie hrozné zlo. Toto zlo je „hrozné“ (*horrendous*) v zmysle, že oberá človeka o celkový zmysel života a jeho ľudskú dôstojnosť. Človek postihnutý hrozným zlom sa nezaujíma o rozumové vysvetlenia, ktoré by mu mohli poukázať na akési vyššie dobro, ku ktorému poslúžilo jeho utrpenie. Nič z toho, čo existuje v tomto svete, nie je hodno takého utrpenia a nemôže prinavrátiť zmysel jeho životu. K čomu je ľudská sloboda, keď môže inému človeku spôsobiť úplne devastujúce zlo? Je vôbec eticky prípustné, aby mal niekto takú slobodu, že ňou môže spôsobiť hrozné zlá iným ľuďom? Hovoriť obetiam hrozného zla o dobre, ktoré pochádza zo slobody človeka, je urážlivé.

Napriek uznaniu viacerých silných stránok predchádzajúceho instrumentalistického vysvetlenia, John Bishop a Ken Perszyk rozpracovali novú verziu logického argumentu zo zla, ktorá zohľadňuje práve etickú stránku problému. Ich instrumentalistická teodícea je „normatívne relativizovaná“.[14] Ak by aj Boh mal dobré dôvody pre dopustenie hrozného zla (s cieľom stvoriť libertariánsky slobodného človeka) a nejakým spôsobom by nás z neho aj vyslobodil, teodícea ešte stále závisí od etických predpokladov, či je také niečo morálne prípustné. Závisí teda od morálneho štandardu, ktorý pripíšeme Bohu. Boh je morálne ospravedlnený, ak hrozné zlá sú logicky nutné, alebo sú prevážené celkovým vyšším dobrom. Aj keď je ťažké určiť, aké zdôvodnenie by mohlo existovať v prípade hrozného zla, v princípe by to mohlo byť možné. Problém však je, že pri takomto uvažovaní sa na Boha aplikuje utilitaristická etika. Existujú etiky, ktoré sú prijateľnejšie pre kresťanov a ktoré majú vyšší morálny štandard (inšpirovaný napríklad učením Biblie). V morálne vyšších etikách sa problém stáva ešte vypuklejším. Na základe kresťanských etík Bishop a Perszyk spochybňujú, že je „morálne zdôvodnené pre Boha stvoriť slobodné osoby, ak to nutne povedie k morálnemu zlu“.[15] Podľa autorov, existuje teistická morálka, ktorá vylučuje, aby morálne dokonalý Boh dopustil možnosť hrozného zla pre akékoľvek celkové dobro. Preto pozývajú k širšej diskusii: „Ďalší nutný výskum v teologickej etike by mohol najlepšie napredovať v tandeme s reflexiou o adekvátnosti filozoficky štandardnej osobnej-vše-Božej koncepcii božského.“[16] Teologická etika a celkovo axiológia by mala lepšie objasniť, čo znamená dokonalosť (dobrota) Božej osoby v kontexte nutných vše-atribútov, ako sú všemohúcnosť a vševedúcnosť.

Definícia hrozného zla a jeho porážky

Pre lepšie zadefinovanie problému, ktorý vznikol, je potrebné uviesť niektoré rozlíšenia, pôvodne vnesené do diskusie Rodericom M. Chisholmom (1916 - 1999)[17] a neskôr používaných aj Marilyn Adamsovou. Adamsová definuje hrozné zlá ako tie, ktoré „pre ich účastníkov (ktorí ich konajú alebo nimi trpia) konštituuju *prima facie* dôvod pochybovať, či účastníkov život ako celok má ešte (na základe jeho účasti na tomto zle) pre neho pozitívny zmysel“.[18] Do značnej miery ide o subjektívny stav človeka, ktorý čiastočne závisí od kultúry a kontextu. Čo je pre niekoho hrozným zlom, pre iného nemusí byť. Zároveň ide o stav, v ktorom má subjekt narušenú schopnosť dať pozitívny zmysel svojmu životu. Okrem toho, že nevidí zmysel života, nie je mu ani schopný dať nový zmysel. Človek je existenciálne „zruinovaný“.

Chisholm dodáva, že človek môže „vyvažovať“ (*balance off*) existujúce zlá alebo ich môže „poraziť“ (*defeat*) vtedy, ak sa vytvorí nový celkový stav, v ktorom obeť zla už spätne netuži, aby sa dané zlo neudialo. Adamsová pri aplikácii Chisholmovho rozlíšenia na hrozné zlo hovorí, že k jeho porážke nemôže prísť prirodzene práve kvôli extrémnemu utrpeniu a poníženiu človeka. Akékoľvek dobro tohto sveta sa javí ako nepostačujúce. Ale ak jestvuje dokonale dobrý stvoriteľ, možno očakávať, že on nakoniec hrozné zlá porazí. Od teistu sa očakáva nejaké (existenciálne) vysvetlenie, ako by k porážke mohlo prísť, pretože akékoľvek instrumentalistické vysvetlenie je nedostatočné. Aj tradičné teodícey analytickej filozofie náboženstva sú nedostatočné, pretože ponúkajú práve čisto instrumentalistické vysvetlenia. Obeť hrozného zla neobjaví znovu zmysel svojho života na základe

poznatku, že hrozné zlo sa udialo, lebo bolo potrebné ho dovoliť, aby človek mal slobodnú vôľu. Podľa kritikov väčšiny analytickej teodícey nie je eticky dovolené úplne „zruinovať“ život človeka s cieľom akéhosi väčšieho dobra.

William Rowe, podobne ako John Mackie, nevidí žiadne riešenie, a preto hrozné zlo považuje za silnú evidenciu proti Božiemu jestvovaniu. Dewi Phillips odpovedá, že existencia hrozného zla ešte neznamená, že Boh nejestvuje, ale len poukazuje na absurdnosť niektorých teodíceí v analytickej filozofii náboženstva, ktoré používajú pojem Boha ako osobného, morálne dokonalého (vše-dokonalého) konateľa, ktorý môže zasahovať do chodu sveta.[19] Problém nie je v náboženstve, ale v navrhovanom pojme Boha. Adamsová obhajuje spolu s Phillipsom jestvovanie Boha, ale dôvodí proti nemu obhajujúc pojem Boha, ako osobného konateľa, lebo len takýto Boh môže v konečnom dôsledku poraziť hrozné zlo. Aby odpovedala na Phillipsove námietky, upravuje chápanie atribútu Božej dokonalosti na prijateľné pre kresťanskú morálku a zároveň rieši problém hrozného zla. Aby bolo možné vysvetliť a vyhodnotiť jej úpravu, je potrebné najprv ukázať, ako podľa nej môže byť porazené hrozné zlo.

Božie víťazstvo nad hrozným zlom

Adamsová navrhuje tri spôsoby, ako by mohlo byť porazené hrozné zlo. Po prvé, ak je pravda, že Boh podstúpil hrozné zlo v Ježišovi Kristovi, ľudská skúsenosť zla „môže byť prostriedkom *identifikovania* sa s Kristom cez *sympatetickú* identifikáciu (v ktorej každá osoba trpí svojimi bolesťami, ale podobnosť bolesti ich robí schopnými vedieť, ako je tomu druhému) alebo cez *mystickú* identifikáciu (v ktorej stvorená osoba doslova zakusuje z Kristovej bolesti)“.[20] Po druhé, Božia vďačnosť dá účastníkovi na hroznom zle „tak plnú a nekončiacu radosť, že by nemohla byť zaslúžená celým morom ľudskej bolesti a utrpenia počas vekov“.[21] Božie poďakovanie je tak intenzívne, že porazí devastujúcu skúsenosť s hrozným zlom. Obeť zla už netuší, aby k zlu v minulosti nedošlo. Po tretie, extrémne utrpenie môže byť vhladom do Božieho vnútra. Boh nemusí byť bez citov, ako si to teológovia v minulosti predstavovali, ale môže prežívať radosti a agónie spolu s nami. Udalosti odohrávajúce sa vo svete by mohli mať príčinný vplyv na Boha a v prípadoch zla mu spôsobovať extrémne utrpenie. Ten, kto má účasť na hroznom zle, by vedel, ako je v týchto okamihoch Bohu.[22] Podobne by to bolo aj s výnimočnými zážitkami radosti.[23]

Dennis Earl namieta proti všetkým trom možnostiam, ktoré navrhuje Adamsová.[24] Ako prvé jej vytýka, že identifikácia s Kristom v jeho utrpení nie je možná, pretože „jednoducho prípady nie sú tie isté“ a nie sú ani podobné.[25] Hrozné zlá posledného storočia sú príliš odlišné od ukrižovania. V druhom prípade, keď Boh vyjadrí svoju vďačnosť za podstúpené utrpenie, nie je jasné, ako príde k porazeniu hrozného zla. V Earlovej interpretácii ide v podstate len o nové poznanie, že Boh uznáva, možnosť hrozného zla, čo je však podľa Earla nepostačujúce k porážke zla. Tretí prípad, kedy človek získava nový vhlad do Božieho vnútra tiež nie je pre neho uspokojivý, pretože „sa nezdá pridať nič jedinečné“.[26] Len človek vie, ako to vníma Boh. Podľa Earla je vysvetlenie Adamsovej postavené len na intímnosti s Bohom, čo je samo osebe nepostačujúce, aby Boh mohol poraziť hrozné zlo. Na záver hovorí: „Toto je isté: Žiadne množstvo objatí alebo potešujúcich slov z mojej strany nepomôže prevážiť toto utrpenie a ešte menej, aby ho porazilo. Takáto intímnosť jednoducho nie je dostatočná na porazenie tohto utrpenia.“[27] Analogicky nemožno poraziť ani hrozné zlo intímnosťou s Bohom. K jeho porážke je potrebné čosi viac.

Ako čiastočnú odpoveď Earlovi možno použiť príklad dvojročného dieťaťa, ktorý Adamsová používa proti instrumentalistickým teodíceám. Pri operácii srdca dieťaťa nie je rozhodujúce vysvetlenie, čo sa pri operácii deje, ktoré by dieťa aj tak nepochopilo, ale dôvera a blízkosť jeho matky,[28] ktorá je rozhodujúca pri prekonávaní jeho strachu a bolesti. Postoj obete hrozného zla sa podobne mení nie natolko kvôli rozumnému vysvetleniu, ale skôr osobnej blízkosti inej (mocnejšej) osoby. Tento príklad ilustruje dôležitosť psychologickej blízkosti inej osoby v okamihu utrpenia. Podobne by to mohlo byť aj s Božou blízkosťou.

Earl má však pravdu v tvrdení, že blízkosťou a uznaním, že iná osoba trpí, sa nepridáva nič explanatórne významné. V dieťati neprebehlo znovu nadobudnutie zmyslu života. Popri osobnej blízkosti sa u dospelaj obeť hrozného zla očakáva zmena v pohľade na život a zmena hodnotového systému, v ktorom vlastné utrpenie nebude mať prvé miesto. Nové poznanie, ktoré sprevádza vhlád do Božieho života, sa zdá byť kľúčové, aj keď nie postačujúce. Psychická blízkosť neporovnateľne dokonalejšej a mocnej osoby je kľúčová pre prijatie nových významov (poznatkov). Oba prvky, nový pohľad aj osobná blízkosť, sa zdajú byť podstatnými, aby sa človek mohol identifikovať s novými hodnotami.

Napriek tomu, že Earle správne upriamil pozornosť na zdôraznenie dôležitosti nového poznania účastníkov na hroznom zle (podľa Adamsovej), v jeho kritike chýba nábožensko-psychologický element náboženskej úcty voči stvoriteľovi sveta, ktorého vďačnosť voči trpiacemu človeku, cez veľmi špecifický osobný intímny vzťah, ktorý sa vytvoril vďaka hroznému zlu, môže pretransformovať hodnotový systém človeka tak, aby bolo hrozné zlo porazené. Nejde teda o hocakého tešiteľa (akým by bol napríklad niektorý vysokopostavený politik), ale o dokonalého stvoriteľa sveta, ktorého dobrota je neporovnateľná s bežnými dobrami. Od neho závisí existencia všetkého. Intímnosť s takto chápaným Bohom môže nielen poskytnúť nové poznanie, ale aj pretransformovať hodnotový systém obeť. Skrytosť Boha je v tomto prípade nahradená špeciálnou blízkosťou (sprostredkovanou identifikáciou obeť s Kristom), čo má uzdravujúci efekt na obeť zla. Takúto možnosť potvrdzujú aj výskumy psychológie, podľa ktorých má aj samotné čítanie biblických príbehov uzdravujúci efekt na obeť zla.[29]

V teórii Adamsovej sú však iné ťažkosti, ktoré vyžadujú hlbšie objasnenie. Podľa nej, čosi podobné, čo Boh robí pre obeť, robí pre všetkých účastníkov hrozného zla, teda aj pre jeho páchatelov. V prípade páchatelov zla bude zohrávať kľúčovú úlohu nie Božia vďaka, ale Božie odpustenie. Proces zmeny hodnotového systému bude podľa Adamsovej v oboch prípadoch bolestný, u páchatelov zla bolestnejší. Výsledný stav však bude taký istý, ako obeť.[30] Problém je, že ak uzdravujúca blízkosť Boha je pre všetkých účastníkov a len pre nich, potom je želateľným, aby sa človek stal obeťou alebo dokonca aj páchatelom hrozného zla, aby ho Boh následne povýšil do nového stavu intímnosti s ním. Tí, ktorí nemali účasť na hroznom zle, budú na tom v konečnom dôsledku horšie, ako tí, ktorí na ňom mali aktívnu alebo pasívnu účasť. Konečný stav páchatelov hrozného zla bude lepší, ako stav tých, ktorí nemali účasť na vykonanom zle.

To, že nakoniec budú všetci účastníci šťastne zachránení, akoby boli všetci obeťami hrozného zla, vyplýva podľa Adamsovej z toho, že Boh nemôže trestať páchatelov hrozného zla iným hrozným zlom. Ak by totiž existovala možnosť, aby človek trpel hrozným zlom vo svojom pozemskom živote a tiež, že ho Boh môže dopustiť po smrti, ľudský život, ak na neho nahliadneme „spod rúška neznalosti“ (ako dopadne), by bol príliš riskantný na to, aby sa preň človek rozhodol.[31] Ľudský život by ako celok stratil hodnotu a človek by mohol „vrátiť lístok“ (Ivan Karamazov) a odmietnuť sa podieľať na takomto projekte. Problémom je tiež, že človek môže odmietnuť účasť na Bohom projektovanom riešení aj z iného dôvodu, že páchatelia hrozného zla nakoniec budú v takom istom stave blaženosti ako tí, čo toto zlo pretrpeli. V konečnom dôsledku sa takéto riešenie javí krajne nespravodlivé.

Ak aj prijmem, že v princípe je Boh schopný urobiť takú zmenu, aby obeť zla spätne vnímala svoj život ako vcelku hodnotný, a tak prijala aj to, že páchatelia prešli podobnou zmenou, otázkou ostáva, či obeť hrozného zla bude súhlasíť s takýmto obnovením hodnôt. Čo ak Boh prejde zo skrytosti do stavu intenzívnej prítomnosti a obeť zla slobodne odmietne dodatočné Božie riešenie? Je zrejmé, že v Adamsovej teórii chýba tradičný pojem hriechu, ktorý je práve slobodným odmietnutím Boha. Postihnutý subjekt by mal aspoň čiastočne rozpoznať a prijať pozitívny význam Božieho riešenia skôr, ako k príde riešeniu. Až následne môže byť pretransformovaný, aby bol schopný vidieť vo svojom minulom živote nový zmysel a prijať Božie riešenie. To isté platí aj pre páchatelov zla.

Napriek ťažkostiam vo vysvetlení úlohy slobodného rozhodnutia zo strany človeka pri Božom konečnom (zvyčajne posmrtnom) riešení problému hrozného zla, je možné zvažovať dôsledky pre filozofický pojem Boha. Je totiž zrejmé, že porazenie hrozného zla by malo nastať práve v intímnom vzťahu s Bohom, ktorý je osobou v osobnom dialógu.

Pojem Boha

Nedostatočnosť tradičných inštrumentalistických riešení v diskusii o existenciálnom stave obetí zla viedla ku kritike pojmu dobroty, ktorú pripisujeme Bohu. Inštrumentalistické teoretické riešenia predpokladajú, že existujú vyššie dobrá, ktoré nutne vyžadujú, aby existovali aj niektoré zlá, medzi nimi aj hrozné zlá. V prípade hrozného zla je podľa Phillipsa morálne „nehorázne“ (*indecent*), aj keď to logicky môže dávať zmysel, používať takýto prostriedok pre akékoľvek dobro. Phillips považuje za základnú chybu, že sa Boh chápe ako morálny konateľ, ktorého dobrota spočíva v tom, že koná správne v zmysle, že má právo tak konať, ak tým sleduje vyššie dobro. Pritom sa predpokladá, že má voči stvoreným osobám isté záväzky a rešpektuje ich práva slobodných osôb. Ak by to bolo tak, a predsa stvorí svet, v ktorom existuje hrozné zlo, mal by sa obetiam ospravedlniť a robiť pokánie. Keďže takýto záver je neprijateľný, treba inštrumentalistickú teodíceu odmietnuť. Phillips navrhol pojem Boha ako lásky, pričom táto láska nemá schopnosť zasahovať do chodu sveta. Vyplýva to z „gramatiky pojmu Boha“ inšpirovanej Wittgensteinom, ktorá za východisko považuje žité náboženstvo. Pozornosť človeka sa má sústrediť na vďačnosť Bohu Stvoriteľovi za dar života a človek má svoj život obetovať späť Bohu ako obeť lásky nech sa deje čokoľvek.^[32] Nemožno brať Boha na zodpovednosť za zlo, ktoré sa deje vo svete.

Aj keď je pojem Boha ako lásky v kresťanstve dôležitý, Phillips sa vzdáva biblického chápania Boha. V Biblii sa totiž Boh vyjadruje, že mu na ľuďoch (a celom stvorení) záleží a niekedy zasahuje do života ľudí celkom zvláštnym, zázračným spôsobom. Phillips sa zároveň stavia proti pojmu osobného Boha, ako je vnímaný vo väčšinej analytickej filozofii náboženstva. Neznamená to však, že by prijal tomistický pojem Boha, pretože podľa jeho kritérií je tomizmus príliš akademický (abstraktný) a vzdialený od žitého náboženstva. Na tomizme by bolo pre Phillipsa neprijateľné aj to, že z Božej perspektívy sa zlo deje len *per accidens*. Zlo pre Boha akoby neexistovalo, pretože on ho priamo nezamýšľa. Tiež je problematické, aby hrozné zlo malo za cieľ očisťovanie duše.

Adamsová vysvetľuje, že radikálny odklon od osobného Boha nie je nutný. Boh je osobným konateľom, ale nie takým, akými sú ľudskí konatelia, ktorí majú priateľské vzťahy a navzájom zodpovedajú za svoje konanie.^[33] Hovorí: „Práve naopak, Boh ako stvoriteľ a udržiavateľ je prameňom existencie všetkého okrem neho. Podobne Boh umožňuje všetko konanie stvorených vecí: bez toho, aby Boh bol činný, žiadne stvorenie nemôže uplatniť svoje príčinné schopnosti.“^[34] Boh má spoluúčasť na ľudskom utrpení, ale pritom nie je členom našej ľudskej morálnej komunity, pretože nemá žiadne morálne povinnosti voči nikomu. Nepotrebuje dávať nikomu žiadne morálne vyúčtovanie za to, čo robí. Stvorenia závisia od neho, preto majú pred ním morálnu zodpovednosť. „Božia aseita a nekonečnosť sú tiež relevantné a - v myšliach stredovekých mysliteľov a prvých reformátorov - zbavujú Boha všetkých morálnych povinností voči nám. Podobne ako Phillips by popierali, že 'morálna dobrota' znamená 'maximálnu morálnu dobrotu'.“^[35] Adamsová teda nevidí maximálnu dobrotu a dokonalosť v tom, že Boh sa správa tak, ako my koncipujeme ideálne morálne správanie medzi ľuďmi, ale v tom, že *je*. Správne uchopenie Božieho jestvovania neimplikuje morálne povinnosti z Božej strany.

Opäť to však neznamená, že Boh je akosi nezainteresovanou spolupříčinou ľudského utrpenia. „Bez toho, aby mal Boh nejaké povinnosti voči stvoreniu, Boh vstúpil do istých iniciatív vo vzťahoch [voči stvoreniu], čo vzbudilo očakávanie, že Boh bude voči stvoreným osobám dobrý.“^[36] V Biblii si Boh vytvára osobné vzťahy s ľuďmi, ktoré sú však plné nedorozumení a ťažkostí práve z dôvodu prílišnej odlišnosti.^[37] Zo samotných inštrumentalistických vysvetlení nie je jasné, či je k nám Boh osobne naklonený alebo nie.^[38] Z hrozného zla, ktorému sme otvorení, by sa podľa Adamsovej dalo usúdiť,

že Boh nás nenávidí a je k nám krutý. Biblické zjavenie však hovorí, že Boh má v úmysle byť k nám dobrý, čím sa otvára možnosť porážky hrozného zla tým, že ho Boh nakoniec porazí „logikou kompenzácie“.[39] Boh nepoužíva hrozné zlá ako prostriedok k vyššiemu dobru, ani nie je potrebné poznať dôvody pre dopustenie zla. Riešenie je v intímnosti s Bohom, ktorý je dokonalý, tým, že jestvuje taký, aký je, a ktorý bude kompenzovať vykonané alebo trpené zlo do takej miery a takým spôsobom, že toto zlo nakoniec porazí. K tomu je však potrebné, aby bol Boh osobným Bohom.

Adamsová vymieňa kvázi právnické termíny (ako „správna“ a rozumne „zdôvodnená“ činnosť) za termíny z etiky čností. To, či je k nám Boh dobrý, sa opíše lepšie termínmi milosrdný, láskavý, milý alebo opačne nenávisťný, surový, trestajúci. Práve použitie predkladanej osobnej terminológie môže vyjadriť jeho božskú dobrotu. Boh vo svojej добрote spĺňa požiadavky správneho konania (cez prostriedky k cieľom), je (k nám) láskavý a dobrý.[40] Z hľadiska metafyziky ide o Božiu dokonalosť v zmysle excelentnosti spôsobu jestvovania, ktoré je nekonečné a neporovnateľné so stvorením. Boh je vďaka svojej esenciálnej добрote schopný nielen vyvážiť všetky zlá, ale ich aj poraziť v kontexte života obetí zla. Adamsová definuje minimálny význam Božej dobroty k stvoreniam v termínoch porážky hrozného zla:

„Božia *dobrota* voči ľudským individuám by ako minimum vyžadovala, aby Boh zaručil každému odmenu, ktorá by bola celkovým veľkým dobrom na vyrovnanie závažných cieľ. Pre hodnotenie individua ako osoby, by musel Boh ísť ďalej, aby porazil každé hrozné zlo, na ktorom malo účasť tak, že mu dá pozitívny význam cez organickú jednotu s dostatočne veľkým dobrom *v rámci kontextu jeho života*.“[41]

Aj napriek tomu, že Adamsová stavia svoje zdôvodnenie na dôležitosti Božieho jestvovania, zdá sa, že neprijíma Tomášovu koncepciu. Pri pojme Boha zdôrazňuje jeho esenciálne osobné charakteristiky a pri hroznom utrpení odmieta, že by existovalo pre nejaký cieľ (ako je poníženosť alebo očistenie). Boha je potrebné koncipovať, ako osobného konateľa (aj keď nie ako morálne dokonalého podľa štandardu ľudskej komunity), aby účastníci na hroznom zle mohli nahliadnuť do jeho života, a tak nadobudnúť nové poznanie a pocit blízkosti. Na to, aby Boh mohol poraziť hrozné zlo, musí mať vlastnosti, ktorými by mohol obnoviť ľudské schopnosti formujúce nový zmysel pre jeho život. Je taktiež nutné vytvoriť prostredie, v ktorom je človek chránený pred hroznými zlami. Pripísanie osobného charakteru Bohu sa preto zdá byť nutné pre riešenie problému hrozného zla.

V tomistickom riešení zohráva rozhodujúcu úlohu Zjavenie, v ktorom sa Boh ukazuje ako troj-osobný. Riešenie problému zla je preto prvotne teologické. Brian Davies pri objasňovaní tomistického postoja hovorí, že na Boha sa neuplatňuje ani jedna zo spomínaných etík (čností a povinností).[42] V Novom a Starom zákone je Božia spravodlivosť chápaná veľmi odlišne od aristotelovskej spravodlivosti. Preto tomistický pojem Boha ako číreho aktu, metafyzikálne vysvetlenie existencie prirodzeného a morálneho zla, a inštrumentalistické zdôvodnenie bolesti a utrpenia spoločne robia riešenie problému hrozného zla filozoficky nemožným. Vo väčšinovej analytickej filozofii s personalistickým pojmom Boha je možné ponúkaný problém čiastočne vyriešiť aj filozoficky. Ak má existovať filozofické riešenie, práve táto koncepcia je najlepším kandidátom. Komplexnosť riešenia problému hrozného zla naznačuje, že je málo pravdepodobné, že by neosobné (nie-teistické) koncepcie pôvodu sveta mohli poraziť extrémne zlá.[43] Platí to tak pre náboženské teórie, ako aj materialistické. Napríklad materialistická koncepcia pôvodu vesmíru nemôže zrekonštruovať zmysel a dôstojnosť života človeka. Podobne je to ťažko predstaviteľné v idealistických koncepciách Boha, v ktorých je Boh koncipovaný ako čosi viac než osoba, ako Jedno alebo Absolútne.[44]

Výhodou riešenia, ktoré naznačuje Adamsová, je, že zachováva tradičný biblický pojem Boha. V kresťanstve a hlavných tradíciách kresťanskej teológie je osobný Boh (zjavený v Biblii), ktorý dáva posledný (objektívny) význam ľudským dejinám a životu každého jednotlivca. Je typické pre osobu, mať schopnosť dávať veciam zmysel. Boh je ten, kto je schopný dať ľudskému životu zmysel, poraziť

hrozné zlo a inštruovať človeka či trénovať ho v tom, ako zlá prekonávať. Boh je „funkcionálnym partnerom“ v dynamike ľudského vývoja a konania. Vyžaduje sa však podrobnejšie doplnenie, ako dochádza ku psychologickému transformácii vnútorných hodnôt jednotlivca (konverzii) a akú úlohu v tom zohráva ľudská sloboda. Filozofické aspekty týkajúce sa pojmu osobne definovaného Boha vytvárajú priestor pre takýto doplnok.

Záver

Argument z hrozného zla v súčasnej analytickej filozofii náboženstva viedol Dewiho Z. Phillipsa k odmietnutiu väčšinového pojmu osobného Boha, ktorý koná na základe rozumových dôvodov. Instrumentalistické riešenia, ktoré z takej koncepcie vychádzajú, podľa neho neriešia problém obetí hrozného zla, pretože poukázanie na akési vyššie celkové dobré, ktoré by mali zdôvodniť existenciu hrozného zla, len zhoršuje stav obetí. Ani klasický tomistický pojem Boha, ktorý jednoducho je, nenapĺňa Phillipsove očakávania, pretože je príliš abstraktný a vzdialený od tradičného náboženstva a konkrétneho života obetí zla. Nezodpovedá preto ani wittgenteinovskej „gramatike Boha“. Phillips ho preto navrhuje nahradiť pojmom božskej lásky, ktorá nezasahuje do stvorenia.

Marilyn Adamsová sa zase pokúša zladit' pojem osobného Boha odmietnutím myšlienky, že Božia morálna dobrota spočíva v rozumne zdôvodnenom konaní. Jej tvrdenie súvisí s veľmi špecifickým Božím jestvovaním, pričom Boh je dobrý a láskavý sám osebe, aj k obetiam hrozného zla. Preto Boh zo svojej dobroty nekoná podľa našich etických očakávaní, ale v konečnom dôsledku porazí všetky zlá, ktoré spôsobili ľuďom extrémne utrpenie. Aj napriek tomu, že Adamsovej riešenie je teologické, vhodne poukazuje na dôležitosť osobného charakteru Boha, ktorý je rozhodujúci pri riešení problému hrozného zla. Ak analytická filozofia náboženstva používa pojem osobného Boha, je vhodným kandidátom pre riešenie problému hrozného zla.

Literatúra

Adams, Marilyn McCord: *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

Adams, Marilyn McCord: *Horrendous Evil and the Goodness of God*, Ithaca; London : Cornell University Press, 1999.

Adams, Marilyn McCord: Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil. In: *Sophia*, 2013, 52, s. 7-26.

Adams, Marilyn McCord: Horrendous Evils and the Goodness of God. In: *The Aristotelian Society, Supplementary Volume*, roč. 63, 1989, s. 297-310.

Alston, William P.: The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Cognition. In: *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, 1991, s. 29-67.

Bishop, John - Perszyk, Ken: The normatively relativised logical argument from evil. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 70, 2011, s. 109-126.

Davies, Brian: D. Z. Phillips on God and Evil. In: *Philosophical Investigations*, roč. 35, 2012, č. 3-4, s. 317-330.

Dummsday, Travis: Divine Hiddenness, Free-Will, and the Victims of Wrongdoing. In: *Faith and Philosophy*, roč. 27, 2010, č. 4, s. 423-438.

Earl, Dennis: Divine intimacy and the problem of horrendous evil. In: *International Journal of Philosophy of Religion*, 2011, s. 17-28.

MACKIE, John L.: Evil and Omnipotence. In: *Mind*, vol. 64, 1955, s. 200-212. Reprint: MACKIE, John L.: Evil shows that there is no God. In: Davies Brian (ed.): *Philosophy of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2000, s. 581-591.

Oakes, Robert: Life, death, and the hiddenness of God. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 64, 2008, s. 155-160.

Phillips, Dewi Z.: *The problem of evil and the problem of God*. London : SCM Press, 2014.

Pike, Nelson: Hume on Evil. In: *The Philosophical Review*, roč. 72, 1963, s. 180-197. Reprint: Adams,

Marilyn M. – Adams, Robert M. (eds.): *The Problem of Evil*. Oxford : Oxford University Press, 1990, s. 38-52.

Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford : Oxford University Press, 1974.

Rowe, William L.: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. In: *American Philosophical Quarterly*, roč. 16, 1979, s. 335-341. Reprint: Adams, Marilyn M. – Adams, Robert M. (eds.): *The Problem of Evil*. Oxford : Oxford University Press, 1990, s. 126-137.

SPIŠIAKOVÁ, Mária: Teodíceja Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 3, s. 5-20.

Stump, Eleonore: *Aquinas*. London : Routledge, 2005.

van Inwagen, Peter: *The Problem of Evil. The Gifford Lectures Delivered in the University of St Andrews in 2003*. Oxford : Clarendon Press, 2006.

P o z n á m k y

[1] MACKIE, John L.: Evil and Omnipotence. In: *Mind*, vol. 64, 1955, s. 200-212. Reprint: MACKIE, John L.: Evil shows that there is no God. In: Davies Brian (ed.): *Philosophy of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2000, s. 581-591.

[2] Pike, Nelson: Hume on Evil. In: *The Philosophical Review*, 72, 1963, s. 180-197. Reprint: Adams, Marilyn M. – Adams, Robert M. (eds.): *The Problem of Evil*. Oxford : Oxford University Press, 1990, s. 38-52.

[3] Prehľad najdôležitejších príspevkov do diskusie o probléme zla v posledných desaťročiach: Adams, Marilyn McCord, Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil. In *Sophia*, 2013, 52, s. 7-9 (7-26).

[4] Rowe, William L.: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. In: *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979, s. 335-341. Reprint: Adams, Marilyn M. – Adams, Robert M. (eds.): *The Problem of Evil*. Oxford : Oxford University Press, 1990, s. 126-137.

[5] „Naše schopnosti rozpoznania dát a podobne sú radikálne nepostačujúce, aby sme mohli garantovať pravdivosť tézy 1 [ktorá hovorí, že existuje intenzívne utrpenie, ktorému by mohlo všemohúce, vševediace jestvujúcno predísť bez straty väčšieho dobra alebo dopustenia takého istého alebo ešte horšieho zla.]“ Alston, William P., The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Cognition. In: *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, 1991, s. 30 (29-67).

[6] Mackie, J. L.: Evil shows that there is no God. In: Davies, B. (ed.): *Philosophy of Religion*, s. 582.

[7] Podrobnejšie zhrnutie tomistického chápania Boha v kontexte problému zla: Davies, Brian: D. Z. Phillips on God and Evil. In: *Philosophical Investigations*, roč. 35, 2012, č. 3-4, s. 317-330.

[8] Tomáš má „obrátенý“ obraz o utrpení v tom zmysle, že sa očakáva, že tí, ktorí sú blízki Bohu, budú trpieť tým viac, čím viac sa k nemu približujú. Nejde pritom o zásluhy pred Bohom, ale o užitočnosť utrpenia pre vyššie dobro. (Porov. Stump, Eleonore: *Aquinas*. London : Routledge, 2005, s. 465-469.)

[9] van Inwagen, Peter: *The Problem of Evil. The Gifford Lectures Delivered in the University of St Andrews in 2003*. Ôsma prednáška. Oxford : Clarendon Press, 2006, s. 135-151.

[10] Robert Oakes dokonca hovorí, že je celkom možné, že by sme intenzívnejšiu Božiu prítomnosť neprežili. Oakes, Robert, Life, death, and the hiddenness of God. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 64, 2008, s. 155-160. Travis Dumsday vysvetľuje, že príliš zjavná prítomnosť Boha by tiež viedla obeť zla k nenávisti voči Bohu za to, že sa na ich utrpenie len prizeral. Dumsday, Travis: Divine Hiddenness, Free-Will, and the Victims of Wrongdoing. In: *Faith and Philosophy*, roč. 27, 2010, č. 4, s. 423-438.

[11] Ak sa človek slobodne rozhodne pre priateľský a intenzívny vzťah s Bohom, ešte to neznamená, že ho aj dosiahne. Slobodné rozhodnutie je len nutnou, nie však postačujúcou podmienkou.

[12] Plantinga hovorí: „To, čo je dôležité ohľadom myšlienky (*transworld depravity*) je, že ak je ňou postihnutá osoba, potom nebolo v Božej moci aktualizovať svet, v ktorom je táto osoba významne slobodná a neurobí nič zlé – to znamená, svet, v ktorom robí morálne dobro a neurobí žiadne morálne zlo.“ Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford : Oxford University Press, 1974, s.

- [13] Podobnú teodíceu, vypracovanú Johnom Hickom, približuje Mária Spišiaková v článku SPIŠIAKOVÁ, Mária: Teodícea Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 3, s. 6-8 (5-20).
- [14] Bishop, John - Perszyk, Ken: The normatively relativised logical argument from evil. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 70, 2011, s. 109-126.
- [15] Bishop, J., Perszyk, K.: The normatively relativised logical argument from evil, s. 117.
- [16] Bishop, J., Perszyk, K.: The normatively relativised logical argument from evil, s. 124.
- [17] Chisholm, Roderick M.: The Defeat of Good and Evil. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, roč. 42, 1968 – 1969, s. 21-38.
- [18] Adams, Marilyn McCord: *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, s. 32. Tá istá definícia: Adams, Marilyn McCord, *Horrendous Evil and the Goodness of God*, Ithaca; London : Cornell University Press, 1999, s. 26.
- [19] Phillips, Dewi Z.: *The problem of evil and the problem of God*. London : SCM Press, 2014.
- [20] Adams, Marilyn McCord: Horrendous Evils and the Goodness of God. In: *The Aristotelian Society, Supplementary Volume*, roč. 63, 1989, s. 307 (297-310).
- [21] Adams, M. M.: Horrendous Evils and the Goodness of God, s. 308.
- [22] Adams, M. M.: Horrendous Evils and the Goodness of God, s. 308.
- [23] Myšlienka posmrtnej kompenzácie za utrpené zlo nie je nová v analytickej filozofii náboženstva. John Hick dokonca hovorí, že teodícea bez eschatológie nie je možná. Porov. SPIŠIAKOVÁ, Mária: Teodícea Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 3, s. 6.
- [24] Earl, Dennis: Divine intimacy and the problem of horrendous evil. In: *International Journal of Philosophy of Religion*, 2011, 17-28.
- [25] Earl, D.: Divine intimacy and the problem of horrendous evil, s. 19.
- [26] Earl, D.: Divine intimacy and the problem of horrendous evil, s. 20.
- [27] Earl, D.: Divine intimacy and the problem of horrendous evil, s. 21.
- [28] Adams, Marilyn McCord, Horrendous Evils and the Goodness of God. In: *The Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 63, 1989, s. 305-306.
- [29] Porovnaj napríklad Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G.: Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. In: *Psychological Inquiry : An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*, roč. 15, 2004, č. 1, s. 1-18.
- [30] Adams, M. M.: Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 18-20.
- [31] Adams, M. M.: *Christ and Horrors*, s. 66–74.
- [32] Phillips, Dewi Z.: *The problem of evil and the problem of God*. London : SCM Press, 2004, s. 179-201.
- [33] Adams, Marilyn McCord, Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil. In: *Sophia*, 2013, 52, s. 16 (7-26).
- [34] Adams, M. M.: Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 16.
- [35] Adams, M. M.: Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 16.
- [36] Adams, M. M., Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 17.
- [37] Adams, M. M., Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 23-24.
- [38] Týmto Adamsová paradoxne vyjadruje presvedčenie, že filozofické riešenie problému zla vlastne nejestvuje, ani nie je potrebné. Z filozofického riešenia je však zrejmé, že Boh nemôže nenávidieť svoje stvorenie, ani on sám nemôže byť najvyšším zlom. Boh môže byť len maximálne dobrý. Porov. Ward, Keith: The Evil God Challenge – A Response. In: *Think*, roč. 14, 2015, č. 40, s. 43-49.
- [39] Adams, M. M.: Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil, s. 19.
- [40] Gleeson poukazuje, že takouto úpravou sa Adamsová nevyhne Phillipsovej kritike. Gleeson Andrew, On Letting Go of Theodicy: Marilyn McCord Adams on God and Evil. In: *Sophia*, 54, 2015, s. 6-7 (1-12).
- [41] "At a minimum, God's goodness to human individuals would require that God guarantees each a love that was a great good to him/her on the whole by balancing off serious evils. To value the

individual qua person, God would have to go further to defeat any horrendous evil in which s/he participated by giving it positive meaning through organic unity with a great enough good within the context of his/her life." Adams, M. M.: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 31.

[42] Davies, Brian: D. Z. Phillips on God and Evil. In: *Philosophical Investigations*, roč. 35, 2012, č. 3–4, s. 326 (317–330).

[43] Adamsová uznáva, že tillichovská koncepcia neosobného, všadeprítomného základu jestvovania spolu s prirodzenými tendenciami človeka by mohli stačiť na znovu obnovenie človeka. Je však jednoduchšie, ak je Boh osobný a má intímny vzťah k subjektu. Adams, Marilyn McCord: *Horrendous Evil and the Goodness of God*, Ithaca; London : Cornell University Press, 1999, s. 82.

[44] Adams, M. M.: *Horrendous Evil and the Goodness of God*, s. 80-81.

Článok bol vypracovaný v rámci projektu „Analytická filozofia náboženstva na Slovensku“.

doc. Ing. Ľuboš Rojka, PhD.

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Filozofická fakulta Gregorovej univerzity v Ríme

Hornopotočná 23, Trnava, Slovensko

Philosophy as Salvage

The article deals with a present critical situation of philosophy in Slovakia, which reflects broader social and cultural context through views of some selected authors attempting to provide a picture of philosophy turning to its basic problems. It highlights practical aspect of philosophy as spiritual exercise, which could be resurrected even nowadays, for instance in a connection with spirituality. This kind of philosophy could gain attraction for new students as well.

Keywords: Crisis of Philosophy, Mass Culture, Pierre Hadot, Fabrice Midal, Spiritual Exercises, Meditation

Počet tých, ktorí prejavia záujem o vysokoškolské štúdium filozofie, sa na Slovensku od deväťdesiatych rokov predchádzajúceho storočia neustále znižuje. Pokles je v posledných rokoch dokonca taký zásadný, že ohrozuje samotnú existenciu niektorých filozofických pracovísk. Zrejme konštatovanie, že ide o svedectvo doby, môžeme rozšíriť o jej rámcovú charakteristiku, ale podstatnejšia je predovšetkým formulácia možnosti návratu k zdrojom filozofie, k pôvodnej, nespútanej sile jej spytovania sa. Iba tak si filozofia uchová svoju inšpiráciu, ktorá dlho určovala a stále môže určovať jej dianie. Strach o uchovanie a rozvíjanie filozofického dedičstva preto skôr vypovedá o miere, v akej sme sa my sami stali pritakávajúcimi a kolaborujúcimi obeťami súčasnej diktatúry profesionalizmu a špecializovanosti, ktorá filozofiu odcudzuje jej skutočným možnostiam a poslaniu.

Martin Heidegger na začiatku svojho úvodného kurzu do filozofie (Freiburg, 1928 - 1929) konštatuje: „Aj keď zatiaľ nevieme nič explicitné o filozofii, sme už v nej, keďže filozofia je v nás a je našou súčasťou, lebo filozofujeme odjakživa. (...) byť tu ako človek znamená filozofovať. Zviera nemôže filozofovať, Boh nepotrebuje filozofovať. Filozofujúci boh by nebol bohom, lebo podstata filozofie tkvie v tom, že ide o konečnú možnosť konečného súcna.“^[1] V rodokmeni technického vymedzenia filozofie ako špecifickej disciplíny zaujímajú prvé miesto nesporne Gréci. Ak však pod „filozofovaním“ chápeme *existenciálne a zásadné podujatie*, ako na to poukazuje aj Heidegger, je nesporné, že bolo prítomné aj mimo gréckeho kultúrneho priestoru. V tomto zmysle filozofia nie je redukovateľná na jej technické vymedzenie, nie je konceptuálnou a teoretickou konštrukciou, ale určitým druhom *zásadnej skúsenosti*.

Korene takto chápanej filozofie sú vnorené hlboko v existenciálnych štruktúrach ľudskej bytosti, filozofia v mohutnej sile svojho pôvodu má blízko k tomu, čo by sme spolu s Jaspersom mohli označiť ako „šifry transcencie“. Tie sa ukazujú vo vedomí, že „je niečo, čo prechádza naprieč všetkou dejinnosťou, a to nás oprávňuje uchopiť tých niekoľko tisícročí ľudských dejín - hoci to znie groteskne - ako jeden jediný prítomný okamih, v ktorom sa nachádzame.“^[2] Opierajúc sa o príklady z indických Rigvéd a eposu Máhabhárata, Jaspers konštatuje: „Čo sme my sami, pred tým veda zlyháva i dnes, v otázkach je to však prítomné už po tisícročia, v otázkach, ktoré nás ako otázky zasahujú.“^[3] A iný, tentoraz slovenský filozof píše: „(...) skutočná filozofia je až tam, kde sú skutočné otázky, kde každú odpoveď predchádza ozajstná, nielen rétorická otázka.“^[4] Povedané opäť spolu s Jaspersom, dotýkame sa tu „základnej otázky“, otázky, s ktorou je spojené „vedomie nešťastia a hľadanie blaženosti, alebo inak: vedomie neautentického bytia, hľadanie toho, čím je bytie samo, čo som ja sám“.^[5] Inými slovami, na to, aby sme chápali štyri základné momenty ľudského života, ako ich uvádza Budha - narodenie, chorobu, starobu a smrť -, nemusíme byť buddhistami; na to, aby sme

boli kompetentní byť oslovení „základnou otázkou“, ktorá stojí pri zrode filozofického spytovania sa, nie je potrebná vedecká špecializácia. Základný, aj keď vari nie jediný nevyhnutný predpoklad – byť ľudskou bytosťou – splňame všetci. Ak si filozofia nechce vystačiť so svojim kultúrno-historickým vymedzením, ak nechce byť zaháňaná do kúta vnucovaním mimofilozofických cieľov a kritérií, aby preukázala svoju „spoločenskú užitočnosť“, musí sa vrátiť práve k tomuto základnému predpokladu. Jedine vedomie o ňom zaisťuje, že sa filozofia ako *bytosťná možnosť* človeka nestratí pod oťažievajúcimi nánosmi rozličných čiastkových perspektív.

Spoločenské vedomie je dnes ovládané v prevažnej miere bezodkladnou úžitkovosťou. Vládnuci režim kvantifikovateľných výsledkov a technologicizmu na dôvažok považuje cesty, ktoré k nim vedú, za akési nevyhnutné zdržanie. Riadiacim ideálom skryto stojacim v pozadí je *okamžitosť výsledku*. Jeho dosahovanie (metóda) je dobrom jedine s ohľadom na výsledok, zároveň však na ňom vždy ostáva určitý tieň. Pripomína totiž odklad, ktorý je prítomný v nevyhnutnosti použiť prostriedok, postup.

V tejto situácii sa preto nemožno čudovať, že podujatie filozofie zdanlivo stráca svoju príťažlivosť. K tomuto podujatiu predsa patrí, že cesta, po ktorej kráča, a výsledok, ku ktorému v istej chvíli a na istú chvíľu dospieva, sú rovnocenné, od seba neoddeliteľné: filozofia nie je meravá, nevyčerpáva sa v pojmoch a tvrdeniach, ale ostáva podstatne *filozofovaním*, čiže dianím svojho pohybu. Filozofia sa nezavršuje vo výsledku, ktorý by ponúkala na disponovanie. Filozofia – prinajmenej tá, ktorá je nám blízka, tá, ktorá „má radšej otázku ako odpoveď“ [6] a ktorá je „*skúsenosťou* pozornosti, schopnou prebúdzat' nás“ [7] – sa nikdy neprojektovala mimo seba, nikdy nedávala prísluby, že zarodí v inej než vo svojej najvlastnejšej pôde, v pôde *zvnútorňenia*. Práve táto do seba sústredená plodivá sila je jadrom jej vitality. Filozofia stráca samú seba, keď sa vzdáľuje sile svojho najvlastnejšieho spytovania sa, keď sa necháva zviest' na scestia, ktoré sa dnes prejavujú všakovakými formami záľuby v scientizácii, inštrumentalizácii, technologizácii vedenia. Vtedy sa stáva – povedané s Kierkegaardom – „dojkou bez mlieka“.

Ak sme hovorili o ideáli okamžitého výsledku, ktorý rozlišuje metódy predovšetkým na základe kritéria čo najmenšieho intervalu medzi východiskovým a výsledným bodom, filozofická aktivita sa rozvíja v priam dokonalom protismere k tlaku tohto „ideálu“. Na pestovanie a rozvíjanie filozofie je potrebný čas, ba môžeme povedať, že pestovanie filozofie, nasledovanie a prehľbovanie jej pohybu mení čas, a ten sa stáva časom filozofie. Je to čas zasvätený filozofii, čas, ktorý filozofia premenila, zušľachtila, keďže jej pohyb sa vynára z *údivu*, ktorý ostáva par excellence nedisponovateľný pre akúkoľvek inštrumentalizáciu a funkcionalizáciu. [8]

Filozofiu, ktorú tu máme na mysli a ktorá nás zaujíma, chápeme ako múdrosť a ako taká je zároveň neoddeliteľná od tých, ktorí ju pestujú. „Skutoční filozofi sú ľuďmi reflexie a rozjímania,“ hovorí medievalistka Marie-Madeleine Davyová a dodáva: „Títo filozofi odmietajú filozofiu štiepiť, čiže ničť ju. Rozdeľovanie filozofie vedie nevyhnutne k jej rozpadu. Prvenstvo priznané psychológii a sociológii láme jednotu filozofie (...).“ [9] *Jednota filozofie*, o ktorej hovorí, má však svoje predpoklady. Keď slovenský filozof Jozef Piaček uvažuje o filozofických formách transcendentovania, opierajúcich sa o poznanie „univerzálnych črt' miesta človeka vo svete, s vedomím ich enigmatickosti“, [10] dotýka sa práve týchto podstatných predpokladov. Jedine toto *vedomie o podstatnom* je svorníkom udržiavajúcim jednotu filozofie, ale aj iných kultúrnych útvarov. A práve strata tohto vedomia vyúsťuje do nepredstaviteľne rôznorodého štiepenia oblastí vedenia. Tie pre zabudnutie onoho koreňového predpokladu buď nevedia nič o skutočnej jednote filozofického podujatia, alebo pripomínanie jeho možnosti prehliadajú či ironizujú.

Francúzsky filozof Fabrice Midal, ku ktorému sa neskôr ešte vrátíme, sa dotýka tohto vedomia o podstatnom, keď hovorí: „U všetkých ľudí sa stretávame s jedným omylom: so sklonom byť zamestnaný najrôznejšími záležitosťami až do tej miery, že zabudnú na podstatné. Sme v zajatí rôznych povinností, stále pribúdajúcich úloh, v kovách zvykov, spútaní rutinou a ani si to

neuvevomujeme. A hoci celkom nechápeme dôvod, nie sme šťastní.“[11] Opäť tu narážame na onú „základnú otázku“, ktorá je transhistorická a transkultúrna a ktorá sa dotýka „vedomia nešťastia a hľadania blaženosti“. V tomto zmysle môžeme spolu s Midalom prevziať grécke rozlíšenie života ako *zoé* a *bios*. Pokiaľ prvý uvedený pojem zodpovedá súboru procesov biologického života, až pre život vyjadrený druhým pojmom, pre život ako *biografiu* je možný výkon filozofie ako určitej *zásadnej skúsenosti*. Tento moment je kľúčový aj s ohľadom na úvodné slová nášho textu o slabnúcim záujme o štúdium filozofie. Práve táto zásadná skúsenosť „univerzálnych črt miesta človeka vo svete, s vedomím ich enigmatickosti“ (J. Piaček), zotrvávanie pri tejto skúsenosti a jej rozvíjanie by sa mohlo stať hradbou proti – povedané s Davyovou – štiepeniu a ničeniu filozofie. Tie totižto práve v miere, v akej predstavujú odklon od onej zásadnej skúsenosti, vrhajú filozofiu do područia sociologizácie a psychologizácie, čiže z nej robia zajatca reduktívneho, horizontalistického prístupu. Týmto spôsobom okliešťovaná filozofia prichádza o silu svojho hlbokého impulzu vychádzajúceho z vrstiev ľudskej bytosti, ktoré sú chránené pred akoukoľvek manipuláciou a exploatáciou a ktoré sa rozozvučia iba vďaka nemotivovanému, voči každej manipulácii odolnému vanutiu slobody. V tomto zmysle sa filozofia – rovnako ako umenie – zotrvávajúca pri *zásadnej skúsenosti* údivu, enigmatickosti prítomnosti človeka na svete môže stať spojencom voči tým silám, ktoré sa onen nedisponovateľný impulz filozofovho či umelcovho výkonu pokúšajú s čoraz súvislejším tlakom podriať masovo stanoveným účelom.

Podľa Hannah Arendtovej sa kultúra „vzťahuje k predmetom a je fenoménom sveta; zábava sa vzťahuje k ľuďom a je fenoménom života“.[12] Kultúra je však podľa nej v masovej spoločnosti vystavená hrozbe svojho prekrúteného chápania, všetky kultúrne výtvy, či už ide o výtvy duchovnej alebo materiálnej kultúry, „sa považujú za prosté funkcie životného chodu spoločnosti, akoby tu boli len preto, aby uspokojovali nejakú potrebu“.[13] Týmto spôsobom sa hovorí o náboženskej potrebe, ktorá sa mala prejavíť v sakrálnej architektúre, alebo o umelcovej potrebe sebavyjadrenia, ktorá sa prejavuje v obrazoch, literárnych či iných dielach. Ako poukazuje Arendtová, tento redukcionizmus nechápe, že krása prítomná v umeleckom diele transcenduje všetky potreby, že napríklad náboženské umenie „pretvára to, čo je náboženské a inosvetké, na hmatateľné svetské skutočnosti“.[14] Ako upozorňuje Arendtová, nebezpečenstvo dnes nespočíva v prostej existencii spotrebných produktov zábavného priemyslu, od ktorého ani nemožno čakať iný druh produkcie. Masová spoločnosť vďaka svojim všadeprítomným technológiám v 20. storočí odbremenila človeka od nevyhnutnosti venovať väčšinu svojho času zabezpečovaniu životných potrieb, no „táto spoločnosť je svojou povahou spoločnosťou spotrebiteľov a voľný čas sa už nepoužíva na sebazdokonalenie či dosiahnutie vyššieho spoločenského postavenia, ale v stále rastúcej miere iba na spotrebu a zábavu“.[15] Nebezpečenstvo, ktorému je v týchto súvislostiach súčasná spoločnosť vystavená – a ktoré ohrozuje kultúru, čiže aj umeleckú či filozofickú tvorbu –, spočíva v tom, že spotrebný spoločenský étos sa stal všetko prenikajúcim, že kultúrne výtvy (obrazy, literárne, filozofické diela atď.) budú „spracované, prepísané, zhustené, digestované a redukované na gýč“.[16] Podľa Arendtovej je posledným ozajstným jednotlivcom v masovej spoločnosti, alebo inými slovami, posledným človekom, ktorý zotrváva pri svojej zásadnej individuálnej skúsenosti, ktorú si nedá odcudziť, umelec. Dôvody pre toto tvrdenie sú mnohoraké, na jeden zvlášť podstatný poukazuje Pierre Hadot: „s rozmachom modernej vedy v 18. storočí a s celkovou zmenou vzťahu filozofa k prírode, ktorá z tohto rozmachu vyplynula, sa postupne objavuje vedomie potreby ‚estetického‘ typu vnímania, aby si ľudská existencia, *Dasein*, uchovala kozmický rozmer, ktorý je pre ňu podstatný.“[17] Práve umelec kladúci dôraz na estetický rozmer ľudskej existencie vo svete „zachraňuje“ jej kozmický rozmer. Ten je podobne ako heideggerovský autentický pobyt zabúdajúci na seba v každodennom „ono sa“, neustále ohrozovaný zabudnutím v spleti reálií ľudského sveta. Davyová – tentoraz v registri spirituality – píše nie o umelcovi, ale o človeku pestujúcom zvnútorňovanie a autentické duchovné putovanie: „Moderný svet sa zdá byť oddelený od Boha, lebo uctieva modly. Keď sa človek zvnútorňuje a skúsenostne poznáva svoje vlastné zákonitosti, objavuje zároveň svoju štruktúru a jeho Boh prestáva byť modlou, ktorú si vytvoril. Stáva sa z neho

rozjímajúci človek, oddaný videniu božských vecí, ktoré sa pred ním zrazu, vďaka nasmerovaniu jeho pohľadu, otvorili. Všetko sa stáva priehľadným, keď sa objaví svetlo. Človek sa môže naučiť žiť v sebe, aby dokázal žiť so sebou. Väčšina ľudí žije mimo seba, vonku. Sú vyhnancami zo svojej skutočnej vlasti, hoci necítia ťažobu vyhnanstva. Ak chce človek žiť so sebou, musí sa v prvom rade poznať. Sebapoznanie je základom každej cesty za zvnútornením.“[\[18\]](#) Ak je pendantom Arendtovej umelca u Davyovej človek zvnútornenia, poznávajúci svet inteligibilných súcien, diagnóza masovej spoločnosti u prvej autorky má takisto svoj náprotivok u autorky druhej, ktorý sa vzťahuje práve k miestu duchovnosti a zvnútornenia v súčasnom svete: „Myslím si dokonca, že nadíde čas – nepochybné je blízko –, keď bude niekto hovoriť o múdrosti, o duchovnom živote, bude zaistený a umiestnený do blázinca. Nemyslím si však, že je to utópia alebo nereálny mýtus. Synov svetla nemožno nájsť vždy tam, kde by sme ich čakali.“[\[19\]](#) Nadväzujúc na v krátkosti uvedenú analýzu Arendtovej a Davyovej môžeme konštatovať, že kvalita spoločenského vedomia masovej spoločnosti je taká, že so všetkými kultúrnymi výtvormi či duchovnými objavmi dokáže urobiť jediné: „skonsumovať“ ich, aby boli v ďalšom kroku „metabolizované“ a vstrebané do jej vlastného tkaniva. Ako sa ďalej pokúsime ukázať, táto kritická situácia predstavuje zároveň mimoriadnu príležitosť.

Ak chce dnes filozofia vo svojom najvlastnejšom poslaní prežiť, musí obhájiť – predovšetkým sama pred sebou – svoje poslanie a ponoriť sa do hĺbky svojho pôvodu. Pod týmto ponorom sa iste nemá na mysli návrat v čase, ale zostúpenie k onej *zásadnej skúsenosti*, ktorou filozofia neprestala byť. „Práve v tomto zmysle sa v nedávnej dobe Martha Nussbaumová, Pierre Hadot a André-Jean Voelke pokúsili rehabilitovať myšlienku, že filozofovanie je vo svojej podstate umením života, do ktorého musí byť človek vovedený prostredníctvom určitých vhodných duchovných cvičení. (...) Samozrejme, filozofovaniu možno priznať ‚terapeutické‘ pôsobenie, iba ak v ňom rozpoznáme ‚skúsenosť‘ *sui generis*. Vo všeobecnosti by sme si mohli položiť otázku, či toto ‚duchovné‘ a ‚terapeutické‘ chápanie ‚filozofovania‘ neponúka viac možností pre medzikultúrny a medzináboženský dialóg ako také chápanie filozofie, ktoré v nej vidí v prvom rade konceptuálnu a doktrínálnu stavbu.“[\[20\]](#) Na filozofiu ako etablovanú disciplínu sa dnes kladú podobné požiadavky „spoločenskej užitočnosti“ ako na iné disciplíny. Súčasná civilizačná orientácia je určovaná vôľou po ovládnutí všetkých druhov výkonu ľudského ducha a po ich vzťahnutí k určitým špecifickým cieľom. Aj keď by sa dnes azda mohlo zdať, že úlohou filozofie je načúvať požiadavkám spoločnosti a vyhovieť im, filozofia vo svojom prvotnom vzmachu, ktorý je živý aj dnes, nemôže byť redukovateľná na zvonku predpísanú spoločenskú funkciu. Ak sa to deje, znamená to, že pravý zmysel a úloha filozofie sú nepochopené či prehliadané. Práve filozofia musí byť schopná vyjadrovať sa k forsírovaným víziám spoločnosti, keďže je činnosťou „odhaľovania, skúmania a rozširovania predpokladov premeny ľudskej spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a člena ľudskej spoločnosti na kultúrnu bytosť“, pričom filozofia v tomto procese „musí byť otvorená podnetom z jej celého (parafilozofického) prostredia, čiže otvorená špeciálnym vedám, umeniam, náboženstvám aj každodennému životu, obklopujúcemu filozofa“.[\[21\]](#) Takto formulované parametre výkonu filozofie zároveň otvárajú možnosti odlišného chápania jej *praktickosti*. Samotný obsah pojmu praktickosti je a musí ostať predmetom filozofického skúmania, ktorého výsledky by v ďalšom stupni mali byť uvedené do praxe filozofujúceho. V prípade, že je filozofii vnucovaný zvonka – napríklad prostredníctvom politiky vedy cez úlohy, ktorých splnenie má byť dôkazom praktickej využiteľnosti filozofie –, filozofia je pripravovaná o zásadný predmet svojho skúmania a aj o to, aby plody jej skúmania nasýtili tých, ktorí po nich pociťujú hlad.

Filozofia ako duchovné cvičenia

Historik antickej filozofie Pierre Hadot vo svojich textových interpretáciách, ktoré sú „plodom bezchybnej filologickej a historickej znalosti“,[\[22\]](#) predstavil osobitým spôsobom túto filozofiu predovšetkým ako existenciálnu voľbu, stelesnenú v súbore duchovných cvičení. Podľa jeho slov vychádzal dôležitý podnet na objav tohto chápania antickej filozofie z literárneho problému, ktorým bola zdanlivá nekoherentnosť určitých filozofov. Odpovede a celkový pohľad na antickú filozofiu, ku ktorým Hadot v priebehu svojich mnohoročných skúmaní dospel, vrhajú na problém tejto zdanlivej

nekoherentnosti nové svetlo. Je to rovnaké svetlo, ktoré umožňuje napríklad Gabrielovi Marcelovi v súvislosti so Simone Weilovou napísať: „Sú namieste pochybnosti, či je koherentnosť možná bez takpovediac ‚technických úprav‘ sféry myslenia, v ktorej sa usadíme, aby sme si ju prisvojili. Možno aj koherentnosť, podobne ako ekonómia, je cnosťou toho, kto je vlastník.“^[23] Otázka zdanlivej nekoherentnosti textov antických filozofov ako impulz k ich intenzívnemu skúmaniu je u Hadota neoddeliteľne spojená s ďalším nanajvýš osobným podnetom. V texte *Filozofia ako spôsob života* z roku 2003 hovorí „o hlbokjej existenciálnej skúsenosti, ktorú prežil počas dospievania, ktorá určila jeho budúce záujmy a ktorá stojí aj za jeho výkladom filozofie ako spôsobu života a koncepciou duchovných cvičení“.^[24] Išlo o zážitok rozšírenia ja a zároveň jeho hlbokého splynutia so svetom, zážitok podobný tým, ktoré opisujú veľké východné civilizácie alebo mnohí básnici.^[25] Dokážeme pochopiť, že takýto silný, na jednej strane príjemný a zároveň hrozivý zážitok svojho nositeľa nasmeruje k takému pohľadu na život a na miesto intelektu v ňom, ktorý stavia do popredia bytostný kontakt s hlbokými vrstvami vedomia, pričom požiadavka logickej koherentnosti sa ocitá v úzadí a je prijateľná v miere, v akej slúži tejto základnej bytostnej orientácii. Mierou hodnoty pre intelektuálny výkon, vtelujúci sa do textu, nie je potom koherentnosť s inými textami, ale práve kvalita premeny vlastného vedomia v podobnom zážitku, v ktorom je vlastné ja prekročené a zároveň potvrdené na vyššej či hlbšej úrovni.

Sme presvedčení, že vzhľadom na tému nášho textu – čiže spytovanie sa na charakter životaschopnej filozofie, ktorá je zároveň schopná prinášať výživu pre ľudské a intelektuálne putovanie – je takýto pohľad na filozofiu zásadný. Zároveň umožňuje uvoľniť napätie nepreklenuteľnej diferencie teórie a praxe.^[26] Hadot sa totižto vymedzuje voči hermeneutike s jej dôrazom na dejinnú perspektívu interpreta a hovorí „o určitých antropologických konštantách, ktoré (...) prechádzajú rôznymi epochami a kultúrami a stoja v základe podobných duchovných zážitkov a skúseností“.^[27] Rovnako podstatné je aj jeho odmietnutie stotožňovania kognitívnej funkcie a jazyka, pričom poukazuje na situácie, „keď ďalej prebieha filozofická aktivita, hoci diskurz už túto aktivitu nedokáže postihnúť“.^[28] Zdôrazňuje, že pri chápaní filozofie ako „duchovných cvičení“ musíme brať do úvahy obidve slová tohto spojenia. Antická filozofia je cvičením, lebo nie je situovaná iba na propozicionálnej a konceptuálnej úrovni, ale ide tu o niečo skutočne „experimentálne“, skúsenostné. A ak si Hadot spomedzi viacerých výrazov, ktoré sa núkajú – ako napríklad „psychický“ či „intelektuálny“ –, volí na charakterizovanie týchto cvičení slovo „duchovný“, je to preto, lebo ich cieľom je „premena pohľadu na svet a metamorfóza osobnosti (...), a nie sú iba výkonom myslenia, ale celej jednotlivcovej psychiky“.^[29] takže zahŕňajú takisto predstavivosť, zmyslovosť, vôľu.

Práve takéto chápanie filozofie by azda dokázalo opäť prebudiť záujem o ňu a zároveň by mohlo novým či skôr staronovým spôsobom osvetliť otázku jej praktickosti. Výkon filozofie sa tu totižto neohraničuje len na oblasť intelektu, ale zahŕňa aj ďalšie neodmysliteľné zložky ľudskej skúsenosti vo svete. Idea antickej filozofie ako duchovných cvičení vychádza zo zistenia, že prvoradým poslaním filozofovania nebolo informovanie, ale *formovanie*. Podľa Hadota sa filozofický diskurz – čiže tá časť filozofie, na ktorú bola filozofia od dôb antiky redukovaná – „začína životným rozhodnutím či existenciálnou voľbou, nie naopak“.^[30] Ide o určitý cyklus: existenciálna voľba ohľadom určitého spôsobu vzťahovania sa k svetu a pobývania v ňom je rozpracovávaná vo filozofickom diskurze, ktorý ju zasa argumentačne sýti a podopiera. Keď platí, že duchovné cvičenia „chcú uskutočniť premenu pohľadu na svet a metamorfózu bytosti“,^[31] je viac než zrejmé, že v tej či onej miere sa musia dotýkať aj tela ako prvotnej modality ľudskej prítomnosti vo svete, pričom však nejde iba o reflexiu telesnosti, ale aj o rozvinutie kapacít žitého tela v zmysle vedomia o pôsobení intelektuálnych a duševných pochodov na telesný *pocit*.^[32] Napokon, sám Pierre Hadot hovorí, že pod týmto výrazom má na mysli „rôzne praktiky charakteru telesného, ako je napríklad stravovací režim, rádu diskurzívneho, ako je dialóg či uvažovanie, alebo rádu intuitívneho, ako je kontemplácia, ktorých spoločným cieľom je dosiahnuť vnútornú premenu toho, kto sa im venuje“.^[33] Aj filozofický diskurz učiteľa alebo majstra mohol byť jednou z podôb duchovného cvičenia, „ak bol podaný spôsobom,

ktorý mohol poslucháčovi, čitateľovi či partnerovi v rozhovore napomôcť v jeho spirituálnom vývoji a vnútornej premene“.[34] Takto chápaná filozofia mala v antike *operatívny*, čiže pôsobiaci charakter, a jej impulz sa nevyčerpával v samotnom diskurze. Ten musel byť vtelený a privedený k naplneniu.

Vo svojom chápaní filozofie pritom Pierre Hadot zďaleka nie je osamotený. Variáciu na Hadotovo chápanie filozofie ako existenciálnej voľby istého spôsobu pobývania vo svete a naplňania tejto voľby nachádzame napríklad u Simone Weilovej. Pokiaľ Pierre Hadot skúma dianie filozofie ako vedomé úsilie o naplnenie určitého existenciálneho smerovania, Weilová poukazuje na to, že aj tí, ktorí nefilozofujú – čiže hadotovsky povedané, nevykonajú záväznú existenciálnu voľbu ohľadom svojho smerovania –, istým spôsobom predsa len „filozofujú“: „V mysli všetkých ľudí je totiž pojem hodnoty vždy prítomný; každý človek smeruje svoje myšlienky a skutky k nejakému dobru a nemôže konať inak. Na druhej strane hodnota je výlučne predmetom reflexie; nemôže byť predmetom skúsenosti. Zákon ľudského života je v istom zmysle takýto: najprv filozofovať, potom žiť; vybrať si v nejakej situácii život alebo smrť zahŕňa totiž porovnanie hodnôt.“[35] Weilovej úvaha o podstate filozofie vyúsťuje do rovnakých záverov ako Hadotove skúmania. „(...) toto cvičenie sa v múdrosti môže a má smerovať k uskutočneniu opätovného začlenenia ja do sveta a do univerzálneho,“ píše Pierre Hadot.[36] Povedané Weilovej slovami: „Takto môžeme vidieť, že filozofia nespočíva na získavaní poznatkov ako veda, ale na premene celej duše. Hodnota je niečo, čo sa netýka iba poznania, ale aj zmyslovosti a konania; niet filozofickej reflexie bez podstatnej premeny zmyslovosti a praxe života, bez premeny, ktorá má rovnaký dosah na najbežnejšie i najtragickejšie okolnosti života.“[37] Weilová na krátkej ploche citovaného textu zhrňa základné momenty filozofovania v tomto *perennialistickom* chápaní, podľa ktorého jestvuje „filozofická tradícia, ktorá je s veľkou pravdepodobnosťou rovnako stará ako samo ľudstvo a ktorá, dúfajme, rovnako dlho aj potrvá“.[38] Základným poslaním skutočnej reflexie je „nastolenie hierarchického usporiadania hodnôt, teda nové nasmerovanie duše“.[39] Toto nasmerovanie si však vyžaduje *odpútanie* od všetkých hodnôt, aby mohli byť novým spôsobom hierarchicky zoradené, takže práve *odpútanosť* sa stáva najvyššou hodnotou. No „pravdepodobne vždy a všade [sa] odpútanie prirovnáva k smrti a na zasväcovanie do múdrosti sa nazerá ako na prechod smrťou. (...) Každé hľadanie múdrosti je teda obrátené k smrti.“[40] Uvedené chápanie filozofie si teda vyžaduje hlboké a neochvejné vnútorné zaujatie, ktoré predpokladá akoby sústredné usporiadanie skúmaných problémov: ústredná, centrálna otázka sa obracia vždy na samotného filozofujúceho a na všetko, čo sa môže tým či oným spôsobom vzťahovať ku kvalite jeho pobývania vo svete. Napokon, Weilová tu ponúka veľmi pevné a zrozumiteľné kritérium, ktorým je láska ku skutočnosti. Kladenie otázok a údiv, z ktorého toto skúmanie vychádza, sú predsa už etymologicky späté s láskou k múdrosti (*filo-sofia*): „Ak muž nachytá pri nevere ženu, ktorú miluje a ktorej úplne dôveruje, bolestivým spôsobom vstúpi do styku s pravdou. Ak sa však dozvie, že nejaká žena, ktorú nepozná a o ktorej počuje prvýkrát, v meste, ktoré tiež nepozná, podviedla svojho manžela, nijakým spôsobom to neovplyvní jeho vzťah k pravde. Tento príklad nám poskytuje kľúč. Získavanie poznatkov nás približuje k pravde iba vtedy, keď ide o poznanie toho, čo milujeme, inak nie.“[41]

Ak sa v našom hľadaní *operatívnej*, teda účinnej podoby filozofie vrátíme k Pierrovi Hadotovi, vidíme, že filozofické poznanie je u dvoch najvýznamnejších predstaviteľov antickej filozofie – Platóna a Aristotela – vždy spojené s túžbami a emóciami.[42] Tento komplexný a všetko začleňujúci prístup k existencii filozofujúceho, ktorý sa vydáva na púť za múdrosťou, púť, ktorá prechádza postupným uvoľňovaním zo zovretia ľudskej perspektívy, aby takto premenenému ja umožnila vstúpiť do toho, čo je univerzálne, naznačuje aj Weilová: „Slobodná hra všetkých schopností, ktoré sa navzájom nezmiešavajú, pričom vychádzajú z jedného jediného princípu. Je to mikrokozmos, napodobovanie sveta. (...) Spravodlivý človek podľa *Ústavy*. Keď Platón hovorí o špecializácii, hovorí o špecializácii schopností v človeku, nie o špecializácii ľudí; platí to aj o hierarchii.“[43]

Dodajme ešte, že filozofia ako existenciálna voľba, o ktorej hovorí Pierre Hadot, nestojí mimo

konkrétneho spoločenstva či filozofickej školy, práve ona je „médiom“, prostredníctvom ktorého sa formuluje túžba pobývať vo svete určitým spôsobom.

Fabrice Midal: aktuálnosť duchovných cvičení

Filozofia udržiavajúca plameň údivu a otvoreného pýtania sa, filozofia sýtiaca tento plameň všetkým súcim palivom, čiže aj umením, spiritualitou alebo špeciálnymi vedami, predstavuje inšpiráciu schopnú prelomiť izoláciu, do ktorej filozofiu dostáva chápanie, ktoré ju zužuje na racionalitu a abstraktné konceptualizovanie. Francúzsky autor Fabrice Midal vo svojich knihách predstavuje práve takéto živé a *naliehavé* chápanie filozofie: ako snahu objavovať, odmietať všetko, čo tento impulz umŕtvuje, ako hlbokú túžbu po objavení pravého života. Pripomína pritom, že pre mnohých filozofov tvoriacich „genealogickú líniu“ západnej filozofie bola práca myslenia životným záväzkom, vyžadujúcim si nezdolné zaniehanie a odvahu. Vo svojom úsilí predstaviť túto praktickú tvár filozofie ponúka naoko jednoduché, avšak pri bližšom pohľade náročné cvičenia, čo z neho robí príslušníka tej istej rodiny, do akej sa svojím chápaním filozofie zaraďuje Pierre Hadot. Tieto cvičenia sú náročné práve preto, že idú proti našim hlboko zakorenеныm a vzdelaným ešte posilňovaným predsudkom o povahe filozofie a intelektuálnej práce. Okrem filozofickej formácie sa Fabrice Midal od mladosti zaoberal buddhistickou spiritualitou, je zakladateľom Západnej školy meditácie, kde sa záujemcom pokúša sprostredkovať metódy práce s myslou mimo náboženského rámca. Vo svojich knihách venovaných filozofii, modernému umeniu či tibetskej spiritualite poukazuje na styčné plochy rôznych kultúrotvorných úsilí, ktorých spoločným cieľom je neustála aktualizácia neprívládniteľného slobodného priestoru, z ktorého všetky vo svojej autentickej podobe vyvierajú.

Vzhľadom na západnú filozofickú tradíciu je pre citovaného autora v tomto zmysle kľúčovou kategóriou *údiv*, o ktorom sme sa zmienili už vyššie ako o vedomí enigmatickosti sveta a ľudského pobytu. Ďalší zásadný pojem, ku ktorému sa Midal opakovane obracia, je *pozornosť*. Midal o týchto pojmoch nehovorí z nezaujatej pozície, ale poukazuje na ich *živý potenciál*, ktorý dokáže byť pre adepta filozofie doslova majákom. Hovoriac o týchto kvalitách sa nemôže vyhnúť kritike dominantnej spoločenskej orientácie. Údiv a pozornosť sú totiž spojené v bode, ktorý zásadným spôsobom poukazuje na bezduchosť, prázdnotu a bezradnosť dominantného spoločenského diskurzu. Obidve tieto dispozície sa vo svojej filozofickej, čiže od diktátu bezprostrednej užitočnosti oslobodenej podobe obracajú k tomu, čo je v bežnom chápaní *samozrejmé*, netematizované. A platí to aj obrátene: tematizovanie samozrejmého vyvstáva až vďaka údivu a rozvíja sa vďaka pozornosti.

Ak doplníme, že prínosom a pre väčšinu čitateľov originálnym bodom v prístupe Fabrice Midala je prepojenie filozofickej erudície s meditačnou skúsenosťou, začnú sa pred nami vynárať obrysy tohto prístupu, ako aj perspektíva, ktorú otvára. V tejto súvislosti je zaujímavý pôvod slova meditácia, na ktorý Midal poukazuje. Pochádza z latinského slovesa „mederi“, „(po)starat sa“, medzi slovami, ktoré sa z neho odvodzujú, je aj medicína. A hoci v 20. storočí toto slovo poslúžilo aj na označenie východných techník pohrúženia zameraných na rozvinutie subjektívne neskresleného vnímania toho, čo je, už v citovanej etymológii sa ukazuje jednotiaci prvok filozofie a meditácie: ide podstatne o „úkon pozornosti“.[\[44\]](#)

Príbuzenstvo filozofie a meditačnej skúsenosti tkvie v tom, že podstatnou úlohou obidvoch je *otvoriť* filozofujúceho či meditujúceho, nie poskytnúť im potravu pre ich bezpečie, zaistiť ich. Filozofia ako živý pohyb myslenia teda nie je súhrnom filozofických doktrín – v súlade s Nietzscheho tvrdením nás má vzdelanie „zakoreniť v našej existencii“[\[45\]](#) –, ale podobne ako meditácia učením sa vstúpiť do priameho styku s javmi. Ide o variáciu toho, čo sme u Hadota a Weilovej videli ako ambíciu „opätovného zjednotenia ja s univerzálnym“ a čo je u Midala formulované ako ukončenie oddeľovania myslenia a života.[\[46\]](#) Takto formulovaná ašpirácia však naráža na pevnú stenu našich návykov. Preto je pre Midala vari ešte dôležitejšou úlohou chápať stratégie dominantného diskurzu, ktorý prežíva a replikuje sa vďaka duševnej kolonizácii tých, ktorých uväzňuje. Jeho projekt je nesený presvedčením, že nech je sila vládnuceho diskurzu hocaká, každý človek je obdarený potenciálom

prejavujúcim sa ako *túžba* a umožňujúcim mu rozvinúť svoju ľudskú kapacitu. Toto rozvinutie sa môže prejavovať vo filozofii, ale aj v umení, prípadne iných kultúrnych útvaroch.

Midalova analýza toho, čo sa stavia proti rozvinutiu podstatných ľudských dispozícií údivu a pozornosti, prípadne rozvinutiu filozofie ako zvnútorneného myslenia a na ňom založeného života, nadväzuje na analýzy autorov ako Nietzsche, Rilke, Weilová či Arendtová. Vládnucci diskurz je charakterizovaný ako posadnutý užitočnosťou, efektívnosťou, s čím je úzko spojená vláda expertov. Za touto stručnou charakteristikou sa ako pod špičkou ľadovca skrýva rozsiahla sieť dodávajúcich postojov, orientácií, stanovísk, ktoré určujú druh, kvalitu ľudského vzťahovania sa k sebe a k svetu. Ich pôsobenie sa podľa Midala prejavuje predovšetkým v tom, že nám bránia v pozornom a úctou, nehou a láskou naplnenom vnímaní, keďže nepretržite produkovaný dominantný diskurz presúva ťažisko nášho zamerania od otvoreného vnímania zázračného faktu našej prítomnosti vo svete k výlučnému vnímaniu vopred formátovaných obsahov. Diskurz expertov je rozvinutím a potvrdením vládnuceho diskurzu, keďže údiv nad existenciou sveta je prehlúšený neprestajným chrľením množstva čiastkových informácií, tváriacich sa ako odpovede. Umŕtvovanie údivu vedie k nadvláde samozrejmeho, ba banálneho, ktorá je tesne spätá s otupovaním pozornosti.

Za kľúčové v tomto zmysle považujeme vyššie citované konštatovanie Pierra Hadota, že filozofický diskurz sa „začína životným rozhodnutím či existenciálnou voľbou, nie naopak“. Priestor tejto voľby je hlboko osobným rozhodnutím, vynárajúcim sa práve z dotyku enigmatickosti vlastnej existencie a existencie sveta, enigmatickosti, ktorá sa vymyká akémukoľvek disponovaniu pre osobné či kolektívne zámyery, ak toto disponovanie nevychádza zo samého pohybu tohto dotyku. Diskurz expertov ako spoločensky produkovaný a podporovaný diskurz je však podstatne determinovaný vopred určitými či predstaviteľnými cieľmi. Zatiaľ čo kultivácia dotyku enigmatickosti je možná iba vďaka rozvinutiu postoja nezaujatosti a nezištnosti, ktoré sú v tomto zmysle aj podstatou meditatívneho postoja, expertský diskurz je založený na étose úžitku či využiteľnosti. Inými slovami, nevyhnutnou podmienkou pre zotrvávanie v otvorenosti údivu je to, že nemôžeme vopred určovať výsledok tohto diania, keďže my sami sebe sa v tomto dotyku dejeme, takže v tomto nanajvyššom filozofickom diani je v hre vernosť a láska voči nemu. Na druhej strane, zameranie na úžitkovosť, efektívnosť, výkonnosť, „manažment“^[47] sa opiera o určené a kvantifikovateľné ciele. V tomto zmysle platí, že výčitka z intelektualizmu a abstraktnosti adresovaná často filozofii by mala byť v skutočnosti obrátená proti „manažmentu“, keďže práve tento prístup narába s umŕtvujúcou interpretáciou ľudskej existencie ako predvídateľnej, definovateľnej, disponovateľnej a zbavenej tajomstva. Práve takýto prístup k ľudskej existencii je predlžovaním nihilizmu, ktorý podľa Arendtovej slov „pochádza z túžby po dosiahnutí výsledkov, vďaka ktorým by bola odstránená potreba myslieť“^[48] Živo a životaschopne rozvíjaná filozofia ako dianie zvnútornenia je teda pohybom do neznáma, je cvičením sa v obracaní pozornosti na *vlastné veci* v tom najintímnejšom zmysle, zatiaľ čo vyššie opísaný postoj je interpretáciou a konceptualizáciou ľudskej existencie, ktorej predpokladom je stagnácia a roztrieštenosť pozornosti v rozmanitosti nepodstatného.

Fabrice Midal sa vo svojom úsilí o pestovanie takejto živej a životaschopnej filozofie obracia nielen k autorom, ktorí sú mu blízki, ale intelektuálny výkon sprevádza aj výcvikom pozornosti či všímavosti, ktoré sa môžu vyjadriť nielen vo filozofickom, ale napríklad aj v poetickom texte, prípadne iným spôsobom. Preto ponúka krátke rozjímania a cvičenia rozvíjajúce napríklad vnem stromu, vlastných vášní, živého a dobrodružného čítania alebo mnohorakých podôb, akými môžeme v rôznych okolnostiach *dbať o seba*. Tieto cvičenia zapájajú v rôznych pomeroch intelekt, emócie, zmysly. Filozofia je predstavovaná ako celostná forma ľudského úsilia o autentický pobyt vo svete. A hoci nasledujúcimi slovami sa Midal neobracia špeciálne na filozofov, mali by pre nich platiť nepochybné ešte naliehavejšie: „Hovoriť (...) vôbec neznamená vyjadrovať svoje presvedčenia a názory, ale uspieť v tom, že niečo naozaj povieme. Ide o rozhodujúci skok. Skôr než chcieť povedať, čo si myslíte, buďte pripravení vyjsť zo seba k tomu, čomu treba porozumieť.“^[49] Toto oduševnené

dobrodružstvo vždy bolo napriek všetkému najvlastnejším poslaním filozofie, lebo vo filozofujúcom zachraňovalo podstatný a neodcudziteľný rozmer ľudskosti. Zachraňovať tento rozmer znamená zachraňovať filozofiu.

Literatúra

- ARENDOVÁ, H.: *Krize kultury*. Preklad M. Palouš, Praha: Mladá Fronta 1994.
- CAPELLE, Ph. (éd.): *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les Éditions du Cerf 2005.
- EDELMANN, E. (éd.): *L'Homme et sa réalisation*. Paris: Éd. Beauchesne 1980.
- HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002.
- HADOT, P.: *Co je antická filosofie?* Preklad M. Křížová, Praha: Vyšehrad 2017.
- HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe* (Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o sebe Jana Patočky). Červený Kostelec: Petr Mervart 2010.
- JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*. Preklad P. Elexová, Bratislava: Kalligram 2004.
- MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*. Paris: Flammarion 2015.
- MIDAL, F.: *Tvárou k slobode – Život vo svete bez opôr*. Preklad A. Záthurecký, Bratislava: Hronka 2017.
- NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa.
- PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka 2014.
- SUVÁK, V.: *Metafyzika diferencie teoretického a praktického: k zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie*. In: *Filozofia*, roč. 58, 2003, s. 199 – 208.
- WEIL, S.: *Œuvres*. Paris: Quarto Gallimard 1999.
- WEILOVÁ, S.: *Duchovná autobiografia*. Preklad A. Záthurecký, Bratislava: Kalligram 2006.

Poznámky

- [1] Citované podľa GREISCH, J.: Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. In: CAPELLE, Ph. (éd.): *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Les Éditions du Cerf 2005, s. 54.
- [2] JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*. Preklad Patrícia Elexová, Bratislava: Kalligram 2004, s. 13.
- [3] Tamže, s. 14.
- [4] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 11.
- [5] JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*, c. d., s. 16.
- [6] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*, c. d., s. 25.
- [7] MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*. Paris: Flammarion 2015, s. 16.
- [8] Môžeme si tu spomenúť napríklad na slávnú pasáž z Aristotelovej *Metafyziky*, kde je údivu prisúdená prvoradá úloha vo vzťahu k filozofii, pričom sa zdôrazňuje, že filozofi sa zaoberali poznáním kvôli poznaniu, nie kvôli nejakému inému úžitku.
- [9] EDELMANN, E. (éd.): *L'Homme et sa réalisation*. Paris: Éd. Beauchesne 1980, s. 74.
- [10] PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka 2014, s. 66 – 67.
- [11] MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*. Paris: Flammarion 2015, s. 9.
- [12] ARENDOVÁ, H.: *Krize kultury*. Preklad Martin Palouš, Praha: Mladá Fronta 1994, s. 132.
- [13] Tamže, s. 132.
- [14] Tamže, s. 133.
- [15] Tamže, s. 135.
- [16] Tamže, s. 132.
- [17] HADOT, P.: Le sage et le monde. In: *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002, s. 349.
- [18] EDELMANN, E. (éd.): *L'Homme et sa réalisation*, c. d., s. 92.
- [19] Tamže, s. 56.
- [20] GREISCH, J.: Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité, in: c. d., s. 54 – 55.
- [21] PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – Filozofia konkordancie*, c. d., s. 32 – 33.
- [22] DAVIDSON, A. I.: Préface. In: HADOT, P.: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s.

7.

- [23] DAVYOVÁ, M.-M.: *Simone Weilová* (Predhovor Gabriela Marcela). Preklad Andrej Záthurecký, Bratislava: Hronka 2017, s. 13.
- [24] HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe* (Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o sebe Jana Patočky). Červený Kostelec: Petr Mervart 2010, s. 14.
- [25] Môžeme uviesť napríklad Williama Blaka, Walta Whitmana či Rainera Mariu Rilkeho.
- [26] Pozri SUVÁK, V.: Metafyzika diferencie teoretického a praktického: k zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie. In: *Filozofia*, roč. 58, 2003, s. 199 – 208.
- [27] HLADKÝ, V.: *Změnit sám sebe*, c. d., s. 16.
- [28] HADOT, P.: *Co je antická filosofie?* Preklad Magdalena Křížová, Praha: Vyšehrad 2017, s. 17.
- [29] HADOT, P.: Exercices spirituels. In: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s. 21.
- [30] HADOT, P.: *Co je antická filosofie?*, c. d., s. 15.
- [31] HADOT, P.: Exercices spirituels antiques et „philosophie chrétienne“. In: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s. 77.
- [32] Aj keď sa množstvo antických dokladov o konkrétnych cvičeniach stratilo, Hadot uvádza napríklad spis Musonia Rufa, ktorý odporúča nielen duševné cvičenia, ale aj fyzické cvičenia slúžiace na privyknutie nečasu, hladu, smädu; tieto cvičenia sú prospešné aj pre dušu, lebo jej dodávajú silu a odhodlanie. Pozri HADOT, P.: Exercices spirituels. In: *Exercices spirituelles et philosophie antique*, c. d., s. 15. Môžeme však takisto uviesť príklad kynikov.
- [33] HADOT, P.: *Co je antická filosofie?*, c. d., s. 17.
- [34] HADOT, P.: *Co je antická filosofie?*, c. d., s. 17 – 18.
- [35] WEILOVÁ, S.: Niekoľko úvah o pojme hodnoty. In: *Duchovná autobiografia*. Preklad Andrej Záthurecký, Bratislava: Kalligram 2006, s. 11.
- [36] HADOT, P.: Le sage et le monde. In: *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 2002, s. 346.
- [37] WEILOVÁ, S.: Niekoľko úvah o pojme hodnoty, c. d., s. 14.
- [38] Tamže, s. 15.
- [39] Tamže.
- [40] Tamže.
- [41] WEIL, S.: L'Enracinement, in *Œuvres*. Paris: Quarto Gallimard 1999, s. 1186.
- [42] HADOT, P.: *Co je antická filosofie?*, c. d., s. 83, 99.
- [43] WEILOVÁ, S.: *Tiaž a milosť*. Preklad Andrej Záthurecký, Bratislava: Kalligram 2009, s. 173.
- [44] MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*, c. d., s. 16.
- [45] MIDAL, F.: *Tvárrou k slobode*. Preklad Andrej Záthurecký, Bratislava: Hronka 2017, s. 31.
- [46] Pozri MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*, c. d., s. 16.
- [47] Tento výraz sa v poslednom čase používa aj vo vzťahu k ľuďom (tzv. manažment ľudských zdrojov), ako aj vo vzťahu k času (manažment času a kariéry) či emóciám.
- [48] Citované podľa MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*, c. d., s. 45.
- [49] MIDAL, F.: *Comment la philosophie peut nous sauver*, c. d., s. 148.

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
811 09 Bratislava

Tureková, A.: Tajomstvá arcibiskupskej knižnice v Kroměříži alebo po stopách francúzskej kultúry. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4.



Jiřina Matoušková: *Francouzské tisky v arcibiskupské zámecké knihovně v Kroměříži. Miscellanea.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2016. 187 s. ISBN 978-80-244-5048-3

Publikácia pod názvom *Francouzské tisky v arcibiskupské zámecké knihovně v Kroměříži. Miscellanea* z pera Jiřiny Matouškové predstavuje završenie niekoľkoročného „terénneho“ výskumu realizovaného tímom romanistov z Katedry románskych jazykov Filozofickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, s cieľom zmapovať rozsah a tematické zameranie francúzsky písaných textov (pôvodných ako aj do francúzštiny preložených), prítomných v arcibiskupskej zámočkej knižnici v Kroměříži.

Prvé tri diely monografického cyklu, vydané v roku 2011 a venované spoločenskovednej a náučnej literatúre, beletrii a populárnym dobovým žánrom[1], už zaujali našu pozornosť[2]; v roku 2014 vyšiel štvrtý diel mapujúci francúzsky písanú literatúru s duchovnou tematikou[3]; napokon piaty a posledný diel, pod názvom *Miscellanea*, predstavuje doplnkový materiál k už prebádanému frankofónnemu knižnému fondu kroměřížskej arcibiskupskej knižnice. Ako upresňuje autorka, ide o publikáciu zahrňujúcu tie tituly, ktoré z rôznych dôvodov nemohli byť zaradené do predchádzajúcich dielov (vypožičané či vystavené knihy, duplikáty a pod.) - v porovnaní s predchádzajúcimi dielmi tu tak nachádzame akýsi eklektický súpis idúci od teologických spisov až po libertínsku literatúru.

V úvode svojej práce autorka ponúka podrobnú analýzu spísaného korpusu diel, a to na základe už zavedeného tematického rozdelenia v predchádzajúcich štyroch dieloch spomínaného monografického cyklu. Čitateľovi tak na jednej strane uľahčuje orientáciu, na strane druhej akoby vkladá chýbajúce „kúsky skladačky“ do jednotlivých súpisov.

V oblasti spoločenskovednej a náučnej literatúry prevažujú tituly s historickou tematikou, týkajúce sa prirodzene predovšetkým dejín Francúzska, no i európskych či svetových dejín. Zaujímavé sú diela zaoberajúce sa vládou rôznych panovníkov, Ľudovíta XV. no i Kataríny II. Veľkej - nejde však len

o elogizujúce texty, arcibiskupský knižný fond ukrýva napríklad aj hanlivé pamflety na absolutistický a nehospodárny spôsob vlády slávneho „kráľa Slnka“, Ľudovíta XIV. Popri historických dokumentoch tvoria značnú časť spoločenskovednej a náučnej literatúry diela z oblasti geografie a prírodných vied, ďalej niekoľko literárnovedných štúdií predovšetkým zo 17. a 18. storočia, a súhrn uzatvára skupina filozofických textov v podobe vydaní súborného diela určitého autora, spomedzi ktorých najvýznamnejší sú Helvétius či Leibniz.

Druhou veľkou tematickou oblasťou, ktorú publikácia výrazne rozširuje, je oblasť krásnej literatúry. Obohatením už existujúceho súpisu sú najmä prozaické diela, z ktorých väčšina datuje zo 17. a 18. storočia. V arcibiskupskej knižnici nájdeme viaceré dobové „bestsellery“, ako sú barokové romány (La Calprenède), romány vo forme fiktívnych memoárov (Hamilton, Prévost), epištolárne romány obľúbené najmä u ženských autoriek (Mme Riccoboni), ale aj galantné poviedky (Boursault, Mlle de La Roche-Guilhen) či dokonca libertínske romány (La Morlière). Beletristický fond je skutočne rôznorodý, a obsahuje aj takpovediac serióznejšie žánre, ako je historický román (Chateaubriand), výchovný román (Rousseau), alebo utopický román (Mercier).

Množinu tzv. populárnych dobových žánrov tvoria biografické diela, memoáre, korešpondencia, prípadne cestopisy. Aj k tomuto súpisu sa objavujú doplnené rôzne zaujímavosti, ako napríklad životopisy významných kráľovien (Mária Stuartová, Katarína Medicejská, Mária-Antoinetta) vydaných prevažne v 19. storočí. Z tohto obdobia pochádzajú aj pamäti viacerých diplomatov a politikov blízkych Napoleonovi I., ktoré poskytujú čitateľovi priame svedectvo nielen o zákulisí vládných záležitostí, no i o cisárovom osobnom živote. Napokon spomeňme dôležitú časť knižničného fondu, ktorú tvorí bohatá Voltairova korešpondencia či v 19. storočí doposiaľ nevydané Leibnizove spisy.

Úvodnú tematickú analýzu uzatvára predstavenie titulov s duchovnou resp. náboženskou tematikou, ktoré v arcibiskupskej knižnici prirodzene tvoria najpočetnejšiu skupinu francúzsky písaných akvizícií. V doplnení tejto časti súpisu nachádzame, okrem „tradičných“ vydaní *Bible*, katechizmu, či hagiografických diel, aj publikácie venované cirkevným dejinám (obdobie náboženských vojen vo Francúzsku a iné), filozoficko-teologickým dišputám (Fénelon, Lammenais), a nechýba ani Nostradamova slávna kniha proroctiev.

Na tento analyticko-prehľadový úvod už nadväzuje samotné jadro monografie, pozostávajúce z podrobného súpisu 354 titulov (pripomeňme, že v rámci predchádzajúcich štyroch dielov monografického cyklu Jiřina Matoušková a Marie Voždová spolu s vedeckým tímom už spracovali približne 2000 titulov). Jednotlivé heslá sú usporiadané v abecednom poradí, pričom každé je rozdelené do dvoch častí. V prvej časti autorka uvádza všetky potrebné bibliografické údaje vrátane rozmerov diela a signatúry umožňujúcej v prípade záujmu dielo jednoducho dohľadať. Druhá časť hesla predstavuje stručnú charakteristiku ako aj základný údaj o autorovi toho ktorého titulu. Ako sme už povedali, keďže ide o poslednú dodatkovú monografiu, súhrn zmapovaných publikácií je veľmi rôznorodý - na rozdiel od predchádzajúcich dielov však práve týmto poskytuje čitateľovi širší záber a ucelenejší pohľad na nesmierne diverzifikované literárne bohatstvo arcibiskupského knižného fondu, kde teologické a filozofické traktáty takpovediac susedia na poličkách - možno podchvíľou až prekvapivo - s najvýznamnejšími dielami galantnej a libertínskej literatúry.

Monografia Jiřiny Matouškovej, v nadväznosti aj na predchádzajúce diely tohto cyklu, je vzácnym príkladom minucióznej, vysoko precíznej práce v oblasti primárnej vedeckej rešerše. Jej publikácia predstavuje erudovaný výstup z terénneho výskumu, ktorého spôsob spracovania umožňuje a uľahčuje ďalšie bádanie v tejto oblasti v podobe analytických či porovnávacích štúdií. Knižný fond arcibiskupskej zámočkej knižnice v Kroměříži (založenej v roku 1694) ako jeden z najväčších historických knižných fondov v Strednej Európe predstavuje z tohto hľadiska neodmysliteľný základ akéhokolvek podobne zameraného výskumu vedeného v budúcnosti.

Práca takéhoto typu je zásadným prínosom nielen pre českú romanistiku, kde sa výskum spoločensko-literárneho kontextu a vzťahov francúzskej a českej kultúry už dlšie uberá smerom k významným šľachtickým či iným knižniciam, no je inšpiráciou aj pre romanistické štúdie na Slovensku, pretože sa wpisuje do aktuálnych tém rešerše zaoberajúcej sa prítomnosťou francúzskej kultúry v stredoeurópskom priestore a problematikou medzikultúrnych vzťahov. Napokon, v širšom ponímaní a pre čitateľov s nevedeckými ambíciami môže byť publikácia nemenej zaujímavou, podávajúcou obraz hlboko frankofónnej kultúry dobovej šľachty a duchovenstva.

Literatúra

[1] Voždová, Marie – Matoušková, Jiřina: *Francouzské tisky v arcibiskupské zámecké knihovně v Kroměříži* (I. *Společenskovední a jiná nauková literatura*, II. *Krásná literatura*, III. *Populární dobové žánry: životy, paměti, listy a cesty*). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011.

[2] Pozri našu recenziu, in *Ostium*, 2012, roč. 8, č. 3.

[3] Voždová, Marie – Matoušková, Jiřina: *Francouzské tisky v arcibiskupské zámecké knihovně v Kroměříži. Literatura s duchovní tematikou*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014.

Andrea Tureková, PhD.

Katedra románskych a slovanských jazykov

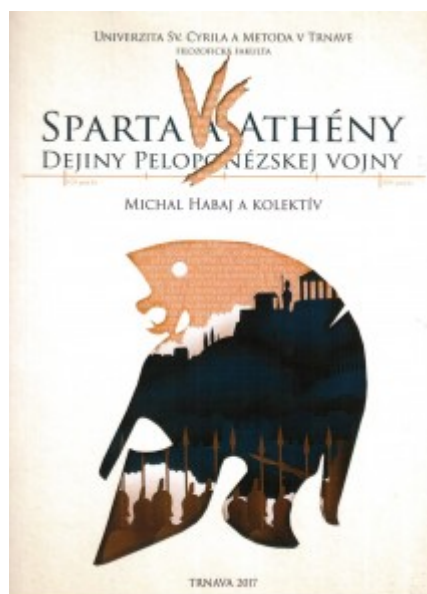
Fakulta aplikovaných jazykov

Ekonomická Univerzita v Bratislave

Dolnozemska cesta 1

852 35 Bratislava

e-mail: andrea.turekova@euba.sk



Michal Habaj a kolektív: *Sparta vs. Athény: Dejiny peloponézskej vojny*. Trnava: UCM 2017. 258 s.

Peloponézska vojna reprezentuje jeden z najvýznamnejších medzníkov vo vývoji dejín antického Grécka. Vojenské strety medzi Athénami, Spartou a ich spojencami, ktoré trvali dvadsaťsedem rokov, síce na jednej strane ukončili najslávnejšie obdobie rozkvetu athénskej demokracie, no zároveň na strane druhej otvorili priestor novým spoločenským a kultúrnym trendom, ktoré sa v období po skončení bojov začali naplno prejavovať v celom stredomorskom priestore. Tento ozbrojený konflikt tak predstavuje mílnik nielen pre historikov staroveku, ale vo veľkej miere zasahuje aj do dejín antickej literatúry, umenia či filozofie. Napriek tomu na Slovensku doposiaľ absentovala relevantná publikácia, ktorá by súhrnným spôsobom oboznámila čitateľov s charakteristickými črtami peloponézskej vojny. Predkladaná kniha sa preto pokúša byť prvým pokusom o spracovanie tejto témy v našom jazykovom priestore.

Na publikácii, ktorá má dovedna desať kapitol, sa autorsky podieľalo päť autorov zo Slovenska a Českej republiky, ktorí buď pôsobili alebo pôsobia na piatich odlišných univerzitných či vedeckých pracoviskách: Michal Habaj (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave), František Hříbal (absolvent Trnavskej univerzity v Trnave), Pavel Nývlt (Filosofický ústav Akadémie vied Českej republiky), Pavol Valachovič (Univerzita Komenského v Bratislave) a Emanuel Jirkal (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre).

V prvej kapitole s názvom *Thukydidova vojna* najskôr Michal Habaj sumarizuje biografické údaje o Thukydidovi, autorovi knihy *Dejiny peloponézskej vojny*, ktorá sa systematicky venuje popisu tohto vojenského konfliktu od úplných počiatkov až do jesene roku 411 pred n. l. Následne autor charakterizuje hlavné črty Thukydidovej metodologickej práce s prameňmi, ako aj načrtáva obsahovú rovinu iných antických zdrojov, z ktorých môže čitateľ čerpať informácie o priebehu vojny (napr. Xenofón: *Grécke dejiny*; Hérodotos: *Dejiny*; Platón: dialóg *Menexenos*). V druhej kapitole sa Michal Habaj už venuje reflexii obdobia, ktoré časovo predchádzalo vzniku vojny. Athény v ňom po víťazných bitkách nad Perzskou ríšou ustanovujú Délsky spolok, pomocou ktorého financujú výstavbu mesta a viacerými neuváženými činmi sa dostávajú do sporov s inými mestskými štátmi vrátane Sparty. Tretia, skôr esejisticky poňatá kapitola od Františka Hříbala, sa zaoberá najmä výkladom udalostí,

ktoré priamo zapríčinili vznik peloponézskej vojny.

V štvrtej kapitole sa Pavol Valachovič venuje analýze prvého obdobia peloponézskej vojny, ktoré sa podľa mena spartského kráľa označuje výrazom Archidámova vojna (431 – 421 pred n. l.). Piata kapitola od Pavla Nývltu analyzuje krátke obdobie takzvaného Nikiovho mieru (421 – 414 pred n. l.), ktorý ukončil prvú fázu peloponézskej vojny. Šiesta kapitola Pavla Valachoviča sa zaoberá analýzou athénskej výpravy na Sicíliu, ktorej dôsledky znamenali pre Athény úplnú katastrofu. Athénčania v nej stratili veľký počet lodí, občanov a napokon aj najvýznamnejších vojenských veliteľov (napr. Démosthena, Eurymedóna, Lamacha, Nikia).

Siedma kapitola Pavla Nývltu rozoberá druhú etapu peloponézskej vojny, ktorá nesie názov Dekelejská vojna (414 – 404 pred n. l.). Ukončenie niekoľkoročných bojov priniesla až bitka pri Aigospotamoi v roku 405 pred n. l.). Víťazom vojenského konfliktu sa tak nakoniec stali Sparťania. Ôsma Nývltova kapitola analyzuje spoločensko-politickú situáciu Athén po prehratej vojne, ktorá vyústila do vlády tridsiatich tyranov a následnej občianskej vojny medzi demokratickými a aristokratickými zložkami spoločnosti. Deviata kapitola sa ako jediná tematicky odlišuje od všetkých ostatných častí publikácie. Pavel Nývlt v nej zachytáva biografické portréty štyroch najdôležitejších osobností, ktoré sa podieľali na politických a vojenských úspechoch či neúspechoch Athén (Periklés, Nikias, Démotshenés, Alkibiadés). Knihu uzatvára desiatu kapitola Emanuela Jirkala, ktorá v hlavných obrysoch načrtáva udalosti v Grécku po skončení peloponézskej vojny. Charakteristickou črtou tohto obdobia sa stáva postupná strata dominantného postavenia Sparty na úkor iných mestských štátov.

Napriek tomu, že každý z autorov spracovával kapitoly samostatne a s použitím osobitej metodiky práce a štýlu písania, podarilo sa dať dohromady pomerne integrálne dielo. Autori jednotlivých kapitol čerpajú väčšinu informácií priamo z Thukydidu, no neraz sa neváhajú pustiť aj do hlbších polemík nad niektorými zložitejšími interpretačnými otázkami (napríklad Nývltov exkurz do otázky chronológie dekelejskej vojny (s. 171 – 175)). K ľahšej zrozumiteľnosti prispieva aj snaha o komparáciu starovekých udalostí s niektorými modernými historickými dátami, ktoré sú čitateľovi dozaista známejšie (napríklad prirovnávanie príčiny vzniku peloponézskej vojny k príčine vzniku prvej svetovej vojny (s. 66) či porovnávanie dôsledkov bitky pri Mantinei k dôsledkom bitky o Midway (s. 107)). Vďaka zrozumiteľnému štýlu a celostnému spracovaniu tak rozsiahlej látky si kniha dozaista veľmi rýchlo nájde široký okruh čitateľov. Má preto tendenciu stať sa jednou zo základných príručiek k štúdiu historického vývoja dejín peloponézskej vojny.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

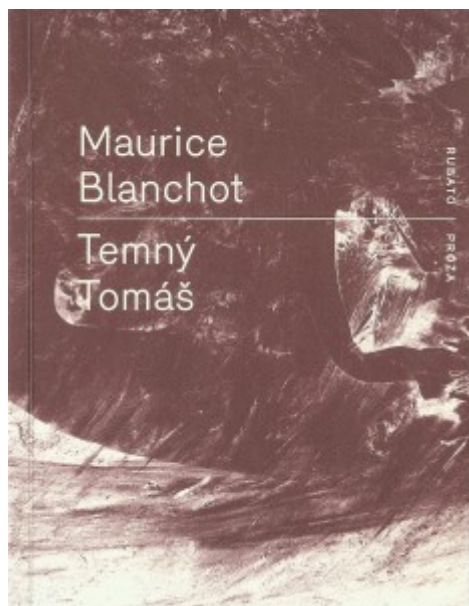
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

peter.frano@ucm.sk



Maurice Blanchot: *Temný Tomáš*. Preklad Petr Janus. Praha: Rubato 2014.

Podľa Deleuza a Guattariho nie je nijaký vstup do diela privilegovaný, a práve to ho chráni pred takým Označujúcim, ktorý sa chce diela zmocniť šmahom jedinej interpretácie. Alebo inými slovami, pluralita vstupov vylučuje definitívne uchopenie a dielo otvára skôr experimentovaniu než interpretovaniu.[\[1\]](#)

Mám rád Deleuza a Guattariho, no Blanchotov *Temný Tomáš* je niekde úplne inde. Hoci nám Blanchot ako filozof a literárny teoretik[\[2\]](#) dáva hneď od začiatku všetky kľúče od všetkých vstupov a dokonca aj ich podrobnú mapu, vstúpiť sa nám napriek tomu nedarí. Od začiatku vnímame, že tak interpretovanie, ako aj experimentovanie sú v prípade *Temného Tomáša* úplne nedostatočné.

Ich nedostatočnosť vyplýva z toho, že už vopred vychádzajú z predpokladu prítomnosti toho, k čomu pristupujú. Kafkov *Zámok* je pre Deleuza a Guattariho vopred prítomný, a práve na tejto jeho prítomnosti je založená dilema, či doňho vstúpiť ako dobyvatel' alebo ako niekto, kto sa chce oddávať blúdeniu v jeho rizomatickom vnútri. Je to skrátka jeho prítomnosť, ktorá je základom pre uvažovanie o jeho nepriateľovi a zároveň o jeho obrane, spočívajúcej v zavedení takého čitateľa, ktorý neoznačuje a nezmocňuje sa, ale slobodne skúša a kombinuje.

Čitateľ *Temného Tomáša* stojí pred inou výzvou. Vyplýva to z toho, že v prípade tohto diela podmienka prítomnosti nie je splnená. Tomáš plávajúci v mori, Tomáš v jaskyni, čítajúci Tomáš, Tomáš stávajúci sa mačkou, Tomáš a Anna... V každom obraze, v každej vete je prítomná iba Tomášova neprítomnosť. Nie však v zmysle existenciálneho stávania sa a ani v zmysle nejakej neistoty či tajomna, do ktorých autori niekedy ukrývajú postavy svojich kníh. Tomášova neprítomnosť je radikálna. Je daná jeho oddelením bez možnosti akéhokoľvek sprostredkovania.

Každý pokus o vstup zlyháva, pretože tu nie je nič, kam by sa dalo vstúpiť. Čitateľ je vystavený hraničnej skúsenosti čítania presne v tom zmysle, ako o tom hovorí doposiaľ jediný u nás publikovaný text, pokúšajúci sa zachytiť to, čomu je vystavený čitateľ tejto knihy.[\[3\]](#)

Určitý návod na to, ako sa k Tomášovi priblížiť, nám dáva Anna. Ona totiž jeho radikálnu oddelenosť a absenciu nechápe ako výstrednosť či symptóm, ktorý by ako nejaký vonkajší prejav odkazoval k tajomstvám Tomášovej osobnosti. Jediná zakúša Tomášovu absenciu ako jeho najvlastnejší spôsob bytia. Jediná sa ocitá v blízkosti tejto absencie, nachádzajúc v nej celého Tomáša. Odtiaľto však nevedie cesta späť, Anna zomiera. Pripomína to Levinasa a jeho „Zemřít pro neviditelné – toť metafyzika“.[4] Tomášova neprítomnosť a oddelenosť získava podobu radikálnej inakosti; a Anna, tá sa k nemu priblížila bez toho, aby mu jeho inakosť vzala, bez toho, aby si jeho absenciu sprítomnila nejakou predstavou o ňom.

Na každého, kto sa chce Tomášovi priblížiť, sa kladie extrémny nárok. Ocitnúť sa v jeho neprítomnosti je totiž možné len za cenu vlastnej neprítomnosti. Merleau-Pontyho „závratná blízkosť, jež nám brání pojímat sebe jako čistého ducha odděleného od věcí a věci definovat jako číre objekty“,[5] tu prestáva byť len teoretickou alternatívou voči karteziánskemu subjektu a stáva sa zakúšanou skutočnosťou, ba čo viac, stáva sa jedinou skutočnosťou.

Táto skutočnosť je otvorená iba čistej skúsenosti bez zakúšajúceho, t. j. zakúšaniu, ktoré sa deje mimo subjektu a mimo objektu, v priestore, ktorý je priestorom ich absencie. Iba v temnote tejto absencie je možné stretnutie s Tomášom. Blanchot položil základy intenzite tohto stretnutia, keď stvoril Tomáša bez toho, aby ho z jeho absencia vytrhol, ale naopak, ponechal ho v nej. Na ťahu je čitateľ a jeho ochota odpovedať na zvláštny nárok, ktorý naňho kladie táto kniha.

L i t e r a t ú r a

[1] Deleuze, G., Guattari, F.: *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Herrmann & synové 2001, s. 7.

[2] Spomeňme aspoň dva dôležité preklady jeho literárno-kritických prác: Blanchot, M.: *Literární prostor*. Herrmann & synové 1999; *Literatura a právo na smrt*. In: *Česká literatura*, č. 2, 2004, s. 194 – 230.

[3] Sucharek, P.: *Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot*. In: *Filozofia*, 2009, č. 8, s. 783.

[4] Levinas, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, s. 21.

[5] Merleau-Ponty.: *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH 2008, s. 32.

Mgr. Peter Mačaj
Inštitút filozofie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
17. novembra 1
08001 Prešov
e-mail: petermacaj@gmail.com



MARTHA C.
NUSSBAUMOVÁ
NE PRO ZISK
PROČ DEMOKRACIE
POTŘEBUJE
HUMANITNÍ VĚDY

Martha C. Nussbaumová: *Ne pro zisk: Proč demokracie potřebuje humanitní vědy* (Prel. Otakar Vochoč). Praha: Filosofia, 2017, 276 s.

Humanitné vedy a umenie zohrávajú dôležitú úlohu v dejinách demokracie. Cieľom dnešnej spoločnosti je však prirodzene ekonomický rast, čoho dôsledkom je výrazné zanedbávanie štúdia humanitných vied. Vzdelanie zamerané na ekonomický pokrok hľadá na humanitné študijné programy so značným dešpektom, následkom čoho sú tieto na celom svete v rámci školstva redukované v prospech technických odborov.

Profesorka Martha C. Nussbaumová, ktorá pôsobí na univerzite v Chicagu, sa venuje problematike širokého spektra tém. Jej monografie sa dotýkajú oblasti etiky, feminizmu, antickej filozofie, ale i politickej teórie. Publikácia *Ne pro zisk: Proč demokracie potřebuje humanitní vědy* prináša kontrast medzi vzdelávaním orientovaným na ekonomickú prosperitu a vzdelávaním, ktorého cieľom je inkluzívnejší typ občianstva. Autorka rozdelila monografiu do siedmich kapitol, v ktorých spochybňuje zaužívanú predstavu, že vzdelanie a výchova sú iba nástrojom slúžiacim k ekonomickému rastu. Dokazuje, že ekonomický progres nevedie automaticky i k lepšej kvalite života.

Monografia *Ne pro zisk: Proč demokracie potřebuje humanitní vědy* sa sústreďuje na dve diametrálne odlišné krajiny, t.j. Spojené štáty americké, kde autorka žije a pracuje, a Indiu, kam pri svojom výskume globálneho vývoja vzdelávania vycestovala. Odvoláva sa predovšetkým na myšlienky veľkého Thákura, ktorý je nositeľom indickej tradície výchovy v humanitných vedách. Pri skúmaní domácej problematiky v Spojených štátoch sa koncentruje na viaceré typy pedagogických experimentov, či už v rámci škôl ako aj neštátnych kultúrnych organizácií.

Model ľudského rozvoja je pevne spätý s demokraciou, pretože základom ľudského života je disponovanie hlasom v rozhodovaní o politike, ktorá riadi život človeka. Jednou z ťažiskových tém Nussbaumovej publikácie je sokratovský model pedagogiky a argumentácie. Dôvodom, prečo sa v minulosti nástojilo na tom, aby všetci študenti prešli kurzom filozofie a ďalších humanitných predmetov, bolo presvedčenie, že tieto kurzy svojím obsahom a pedagogickými postupmi podnecujú k samostatnému mysleniu a argumentácii. Ďalším zdôvodnením môže byť skutočnosť, že schopnosť

argumentovať takouto sokratovskou formou je pre demokraciu, ako tvrdil i samotný Sokrates, cenným prínosom. Nussbaumová pripomína, že tento ideál je v dnešnom svete pod silným tlakom, nakoľko mnoho ľudí má strach samostatne myslieť popri svojom ciele dosiahnuť globálne atraktívne a kvantifikovateľné výkony.

Človek si nemôže vytvoriť vzťah ku komplexnému svetu okolo seba iba prostredníctvom faktického vedenia a logiky. Najdôležitejším prínosom umenia v živote človeka je podľa Nussbaumovej posilnenie emocionálneho potenciálu a porozumenie sebe i druhým. Ľudská bytosť má svoje duchovné potreby, myšlienky a city, ktoré nemožno automaticky na prvý pohľad vidieť. Schopnosť vnímať dušu druhého človeka alebo i samého seba je produktom básnictva a umenia, ktoré nás nabádajú, aby sme viac premýšľali o našom vnútornom svete. Vzdelanie orientované len na technické a faktické poznatky nás podľa Nussbaumovej ochudobňuje o tento kultivujúci rozmer. Umenie je totiž pre ekonomický progres a uchovanie zdravej ekonomickej kultúry rovnako dôležité. Pedagógovia z oblasti ekonómie vedia, že vyspelá dispozícia imaginácie je základom podnikateľskej kultúry, a inovácie si vyžadujú otvorenú a kreatívnu myseľ. Práve tieto danosti v nás rozvíja literatúra a umenie.

Humanitné študijné programy sú na mnohých univerzitách (nielen v Spojených štátoch amerických) potláčané do úzadia, ba niektoré celkom miznú, pretože sú stále považované za menej podstatné. Z pohľadu čitateľa je zaujímavý autorkin exkurz po univerzitách Európy a Ázie, kde naráža na existenciu obdobných problémov. Myšlienka znovuoobjavenia humanitných ideí je nesporne stále aktuálna a živá. Ako hovorí Nussbaumová, žiadna krajina sa nemôže úspešne rozvíjať len na základe namemorovaných vedomostí. Druhým, veľmi dôležitým aspektom je fakt, že každý, bez ohľadu na to, čím sa živí, je nútený vyrovnáť sa s vlastným životom. Všetci sa snažíme pochopiť lásku, hnev, smrť, bolesť a iné javy, ktoré boli predmetom veľkých filozofických, básnických a umeleckých diel. Podľa Nussbaumovej na tieto elementy veľmi často zabúdame najmä v mladosti, hoci práve vtedy sa formuje naša osobnosť k neskoršiemu zrelému a plodnému uvažovaniu. Vplyv humanitných vied by nemal byť podľa autorky posudzovaný len na základe počtu študentov, ktorí sa im venujú. Kurzy humanitných vied by podľa Nussbaumovej mali byť povinnou súčasťou študijného programu každého študenta, bez ohľadu na to, aký je hlavný predmet jeho záujmu.

Publikácia *Ne pro zisk: Proč demokracie potřebuje humanitní vědy* je cenným zdrojom inšpirácie v boji za budúcnosť humanitných vied. Ponúka obhajobu humanitného vzdelávania ako základnej podmienky pre demokratickú spoločnosť z pohľadu dnešnej doby. Nielen v Spojených štátoch amerických prevládol trend vzdelávania za účelom ekonomickej úspešnosti a z ľudského myslenia sa začala strácať schopnosť kritického uvažovania, vzdoru voči autoritám a manipulácii. Martha C. Nussbaumová sa pokúša zvrátiť tieto tendencie a oživiť myšlienku potreby humanitného vzdelávania. Prehliadanie a opovrhovanie humanitnými vedami a umením ohrozuje kvalitu našej výchovy i zdravý vývoj demokratickej spoločnosti.

Mgr. Miroslava Trogová
Katedra filozofie Trnavskej univerzity v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: m.trogova@gmail.com

Vendula Chalánková: Venku a vevnitř, Dot Gallery, Bratislava. Kurátor: PhDr. Pavel Urban, PhD. (5. 10 - 31. 10. 2017)

Vizuálna umelkyňa Vendula Chalánková priniesla do bratislavskej Galérie Dot svojský pohľad na novú realitu českej krajiny, ako aj na staré interiéry budov.

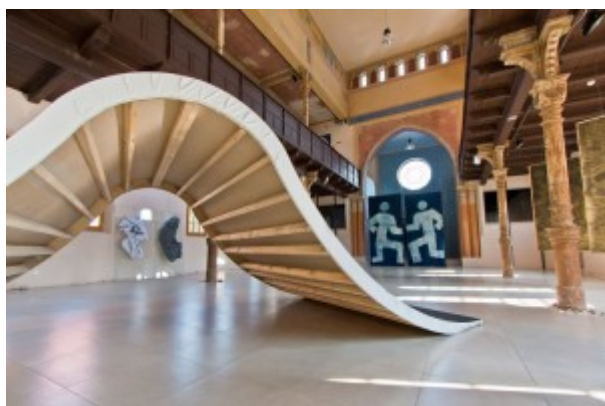
Vendula Chalánková je autorka so širokým záberom tvorby: venuje sa malbe, vyšívaniu, tvorbe komiksov, detských knižiek, navrhovaniu šperkov a hračiek, pričom spoločným menovateľom jej prác je hravosť a vtip, niekedy mimoriadne čierny, často infantilný a pracujúci s gýčom. Koncept výstavy v Dot Gallery berie do úvahy priestor galérie rozdelený na dve samostatné miestnosti. Divák sa tak najprv ocitá „vonku“ zoči-voči lánu kolektorov a následne vstupuje „dnu“ medzi interiéry niekoľkých českých, ale i slovenských budov. Na prvý pohľad môže toto spojenie pôsobiť ako nesúrodé, oba typy prác sú však úsmevnou pozorovateľskou poctou a najmä kritickou sondou do prostredia, v ktorom žijeme.

Hold architektúre

Cyklus lepených koláží námetovo vychádza priamo z priestorov, v ktorých sa autorka pohybuje či pohybovala. Medzi zobrazenými tak nájdeme jej ateliér v brnenskej zbrojovke či miesta, na ktorých vystavovala, a kombinácie vzorov v nich sú stredo európskemu oku známe vďaka pozostatkom zariadenia z minulých období. Fascinovaná hrou materiálov a vzorov vytvára geometricky členené náhľady do interiérov a rozličné povrchy imituje doslovne za pomoci rôzne štruktúrovaných dýh a papierov. Záujem o materiálovosť ju sprevádza v rozličných polohách tvorby - pre jej designovú značku a ilustrácie je taktiež charakteristické kombinovanie širokej škály látok či papiera. Vendula Chalánková veľmi citlivo vníma vizuálne pôsobenie dnes už priam historických interiérov a ich necitlivých úprav. Spojenie pôvodných ušľachtilých materiálov a neskorších lacných zásahov je ironickou obžalobou nášho nezájmu o estetiku priestorov, v ktorých sa pohybujeme, ako aj našej túžby po rýchlych a hlavne nenáročných riešeniach. V týchto intenciách môžeme vnímať i zvolené médium koláže, pre ktorú je charakteristická dôslednosť prevedenia, ktoré kontrastuje s lacnosťou a banalnosťou námetu.

Nová „plodina“ českej krajiny

Maliarska inštalácia *Plenér* je takisto bytostne spojená so životom autorky. Premenu panorámy českého vidieka tak môžeme sledovať na príklade jej rodnej obce Troudky, v okolí ktorej „vyrástla“ solárna elektráreň. Tento cudzorodý prvok zaberajúci poľnohospodársku pôdu sa stal novou, geometrickou plodinou, meniacou nielen ráz krajiny, ale aj život obyvateľov v nej. Priamo na mieste vzniká cyklus hyperrealistických malieb, doslovne imitujúci kolektory v mierke i farbe, ako aj ich následným rozmiestnením v priestore galérie. V princípe geometrické malby sú ukotvené v predmetovosti vďaka vizualite súčasných technológií a rozohrávajú s divákom hru na realizmus a abstrakciu. Chalánkovej tvorba je však vždy silne podmienená aj sociálnou interakciou a svoje diela rada dopĺňa osobnými mikropříbehmi a mystifikáciami. Úsmevné konfrontácie umelkyne s dedinskou komunitou len tak mimochodom dopĺňa informácia, že energetické náklady na výrobu jedného kolektora sú vyššie ako jeho celoživotný výnos a odhaľuje tak kritický podtón inštalácie.



Výstava *Spiritualita, sekularita, bilaterálnost*. Kurátor: Lenka Sýkorová. Galéria Jána Koniarka v Trnave (19. 9. - 22. 10. 2017).

Výstava Lenky Sýkorové *Spiritualita, sekularizace, bilaterálnost* v trnavské synagoze je jednou z dílčích částí jejího dlouhodobého kurátorského projektu s tematikou postkonceptuálních přesahů v československé mladé kresbě. Sýkorová v něm kresbu zohledňuje jako linii, skicu i jako samostatné dílo. Svůj projekt představila v Galerii Emila Filly v Ústí nad Labem na velké skupinové výstavě mladých autorů *Nula dies sine linea* a pokračovala v něm v intimních prezentacích ve své galerii Altán Klamovka v Praze, v Oblastní Galerii v Jihlavě či v Domě umění města Brna.

Emma Dexter v knize *New perspective in Drawing*^[1], kterou se Lenka Sýkorová na začátku projektu inspirovala, popisuje současné pojetí kresby i jako „*stopy ve sněhu, stopy dechu na skle, stopy za letadlem napříč oblohou či linií sledovanou v písku*“. Postkonceptuální forma je o propojení racionálního názoru a emoce, osobního prožitku. Nevybírá si mezi vysokým a nízkým uměním, ale hledá autenticitu vyjádření. Takovouto kresbu můžeme sledovat ve všech médiích. To, čím se však od jiných médií odlišuje, je, že autor vědomě kresbu vytváří, tedy kreslí, byť třeba fotografuje čmouhy od letadla na obloze.

Všichni tři autoři prezentovaní v Trnavě byli zastoupeni již na první výstavě v Galerii Emila Filly. Dana Sahánková pracuje s velkými formáty a klasickými kresebnými výzvami, jako je například zobrazení srsti. Zachycuje každodenní realitu prostřednictvím svébytné ikonografie. Adéla Součková a Jan Pfeiffer mají společné performativní, multimediální a postkonceptuální chápání kresby. Součková s kresbou často vystupuje mimo formát a používá ji jako prostředek rychlého, přímého a autentického sdělení. Prostřednictvím zvolených materiálů, techniky a média akcentuje naši osobní zkušenost se světem, přírodou a předměty v kontrastu s jejich zjednodušováním do slov, písmen, informace.

Pro Jana Pfeiffera je kresba „*kostrou, koncepcí každého vztahu linie... Pokud se tedy něčeho z toho chci dotknout, zabývám se tím - přijít tomu na kloub, jsem automaticky veden ke kresbě, ať již její podobu ukazují v pohybu - pomocí animace, začleňuji ji do objektů - prostoru, či ponechávám skrytou ve skicovních blocích.*“^[2]

Zdá se, že kresba neztratila ani v dnešní době nic ze své spontánnosti a rychlosti zachycování. Myšlení rukou na papíře je stále individuální, emotivní výpovědí. A zdá se, že právě tato autentická a současně přemýšlivá povaha kresby postkonceptu velmi vyhovuje. O její aktuálnosti a jejím místě v současném umění dnes už nikdo nepochybuje, ale v roce 2012, kdy se jí Lenka Sýkorová začala

zabývat, končila převážně ve skicovních blocích. Sýkorová má tedy na propagaci kresby v československém prostředí lví podíl.

Po sérii samostatných i skupinových výstav v různých prostorech je synagoga, tedy prostor zatížený významem, další logicky následující prezentací. V sakrálním prostoru díla nevystavujete, intervenujete je do přeplněného prostoru, abyste jej proměnili jako celek. Umělecká díla musí nejprve svést boj s prostorem samotným, než obstojí před zraky diváků. Pro umělce i kurátory je to velká výzva i velká inspirace. Jestli obstojí, je to pro diváka o to silnější zážitek.

Intervence do sakrálních prostor jsou většinou tvořeny velkými objekty či monumentálními site specific instalacemi. Sebevědomí, s jakým vstupují do synagogy autoři kresbou, je až zarážející. Intimní kresebná technika se v sakrálním prostoru stává velkorysým gestem plným napětí.

Literatúra

[1] DEXTER, E. (ed.): To Draw in to be human. in: Vitavin D: New Perspectives in Drawing. London: Phaidon, 2005.

[2] Citace Jana Pfeifera z knihy SÝKOROVÁ, L. (ed.): Postkonceptuální přesahy v české kresbě, Ústí nad Labem, FUD UJEP, 2014, s. 16

MgA. Romana Veselá
Fakulta multimediálních komunikací
Univerzity Tomáše Bati ve Zlíně
Štefánikova 2431
760 01 Zlín
r1vesela@utb.cz

Problematika fenomenológie daru je podrobne rozpracovaná tak v zahraničnej,^[1] ako aj v domácej fenomenologickej spisbe.^[2] Ide o tému populárnu minimálne od čias, kedy Marcel Mauss upozornil na niektoré antropologické špecifiká tohto fenoménu.^[3] Dar totiž v minulosti, osobitne v tzv. primitívnych spoločenstvách, nemusel byť nerecipročným konaním, aké v prípade daru očakávame dnes, ale mohol v sebe zahŕňať aj istý záväzok obdarovaného voči darcovi do budúcnosti, ako to naznačujú viaceré porovnávacie štúdie z mimoeurópskych,^[4] ale aj európskych dejín.^[5]

V tejto práci sa pokúsime o preskúmanie fenoménu daru v kontexte jeho vzťahu k fenoménu obety, ktorá má tiež pomerne bohatú históriu fenomenologického výskumu,^[6] a ktorá je tiež príznačná už pre „primitívne“ spoločenstvá. Dôvodom prepojeného výskumu týchto dvoch fenoménov a zároveň východiskom našich úvah je v tejto práci filmová tvorba ruského autora Andreja Tarkovského, a to primárne jeho snímka *Obeta (Sacrifice)* z roku 1986, ktorá sa zaoberá na jednej strane fenoménom obety, ale zároveň obeť čiastočne stotožňuje aj s darom. Motívy obety sa pritom v Tarkovského filmoch pravidelne a často opakujú, a preto pri našej úvahe o obetách a dare v Tarkovského kinematografii využijeme aj niektoré prvky z filmu *Nostalghia (Nostalghia)* z roku 1983, filmu *Stalker* z roku 1979 a z filmu *Solaris* z roku 1972.

Spojenie daru a obety ako fenoménov úzko prepojených, alebo čiastočne až totožných, či prekrývajúcich sa, naznačuje v tvorbe A. Tarkovského prioritne práve snímka *Obeta/Sacrifice* z roku 1986, čo možno vyznieva až ako očividné konštatovanie. Ide o príbeh herca Alexandra, ktorý obetovaním svojho (doterajšieho spôsobu) života odvracia nukleárnu katastrofu, a tým zachraňuje svet. V samotnej snímke sa však prepojenie obety a daru neprejavuje iba v tejto prvoplánovej rovine. Okrem samotného obsahu scenárových deklamácií filmových postáv, totiž o prepojení obety a daru hovoria aj iné aspekty filmu, na ktoré sa tu pokúsime upozorniť, hoci určite nepôjde o absolútne vyčerpanie všetkých možných prvkov a pohľadov na fenomén obety a daru v tomto diele, či celkovo v tvorbe A. Tarkovského.

Zjavné a výslovné prepojenie daru s obeťou, ktorým tu začneme, tak možno identifikovať napríklad v okamihu odovzdávania darov pri príležitosti narodenín hlavnej postavy, bývalého herca Alexandra, keď zaznie deklamácia, podľa ktorej každý dar je vlastne obeťou. Okrem uvedeného výslovného spomenutia sa však ako s darom, tak aj s obeťou v uvedenom filme spája aj mnoho ďalších symbolov (znakov), ktoré súvisia s filmovým obrazom, strihom, snímaným detailom, atď. Takisto tu jednu z rozhodujúcich úloh hrá zvuk, filmová hudba. Tak už v prológu, ktorý je súčasťou filmu, statická kamera sníma obraz Leonarda da Vinciho *Kľaňanie troch kráľov*, z ktorých každý priniesol malému spasiteľovi, symbolizujúcemu budúcu obeť, dar, ktorý mal nielen materiálny význam. Obraz *Kľaňania troch kráľov* sa pritom následne vo filme objavuje opakovane, pripomínajúc práve spojenie problematiky obety s darom. Obdobne je vhodné reflektovať aj filmovú hudbu, ktorá zahŕňa *Matúšove pašie* od Johanna Sebastiana Bacha, čo samo osebe tiež predstavuje ďalšie novozákonné variácie na tému obety a daru.^[7] Ako však vysvetliť ich vzájomnú prepojenosť? Dar je pritom darom iba vtedy, keď o ňom obdarovaný vie – naopak, dar o ktorom obdarovaný nevie, má blízko k obeť, ktorá je spirituálnym motívom tiahnuším sa celým filmom, ako jeho hlavná myšlienka, kombinujúca vo vyššie uvedenom zmysle dar a obeť v jedno – spirituálny, duchovný fenomén.

Alexander, ako osoba snažiac sa odvrátiť nukleárnu vojnu, je ochotný v prospech ľudstva (alebo/aj seba samého?) obetovať všetko, čo mu je najvzácnejšie – svoj dom(ov), rodinu (vzťah s manželkou

a dcérou), slobodu, a dokonca aj vzťah k milovanému synovi, a to aby tým zároveň učinil „dar“ – dar života pre ostatných. Naplnia tým slub, ktorý skladá Bohu v záujme toho, aby sa on a aj celý svet prebudil z nočnej mory hroziaceho vojnového konca sveta do pokojného dňa, aký predchádzal osudnému okamihu hroziacej katastrofy. Že Alexandrovi pritom nešlo len o jeho vlastné dobro, ale primárne o dobro celej spoločnosti, naznačuje fakt, že za návrat mieru bol ochotný obetovať svoj vlastný život (dovtedajší spôsob života), a nechať sa dokonca považovať za blázna – čo je zrejme nevyhnutná súčasť konania nachádzajúceho sa na pomedzí daru a obety; osobitne ak má ísť o dar, o ktorom ani obdarovaní nevedia, a za ktorý teda ani fakticky nemôžu a nevedia byť vďačními. Alexander tak predstavuje postavu, ktorá koná pre dobro ľudstva, obetúva seba i svoj spôsob života, hoci tým v konečnom dôsledku zachraňuje aj svoj vlastný život. Uvedený sebazáchovný prvok je pritom vo filme pomerne silno prítomný, čo môže istým spôsobom oprávnene klásť otázku k tomu, či skutočne šlo zo strany Alexandra (a tiež režiséra filmu) o „obetu“ a „dar“ pre druhých. Pomôckou pri týchto úvahách nám našťastie môžu byť dostupné rozhovory s režisérom a jeho vlastné vyjadrenia. Tak zistujeme, že Tarkovskému na „sebazáchovnom“ motíve až tak nezáleží: *„Nadovšetko sa zaujímam o postavu, ktorá je schopná obetovať seba i svoj spôsob života – bez ohľadu na to, či sa obeta koná v mene duchovných hodnôt, či kvôli niekomu inému, či pre vlastnú spásu, či pre toto všetko naraz. Takéto chovanie vopred vylúči, zo svojej povahy, všetky tie sebecké záujmy, ktoré vytvárajú „normálny“ dôvod pre konanie; vyvracia logiku materialistického pohľadu na svet. Je často absurdné a nepraktické. A napriek tomu – a možno práve preto – človek, ktorý takto koná, privodzuje fundamentálne zmeny v ľudských životoch i v behu histórie.“*^[8] Postava Alexandra je tak skutočne filmovým zhmotnením Tarkovského ideálu sebaobetovania v naznačenom zmysle.

Motív (seba)obetovania za druhých, či priamo za ľudstvo, je pritom pre Tarkovského filmovú tvorbu viac ako príznačným. Sám to vo svojej práci *Sculpting in time* vysvetľuje dezilúziou z materialistického a egoistického spôsobu života konca 20. storočia – tvrdí totiž, že myšlienka ľudských práv a slobôd človeka modernej doby akoby nutne ženie do individualizmu, až úplne stráca schopnosť obetovať sa pre druhých^[9] – čo Tarkovský vnímal ako problém západnej civilizácie: *„Moderný človek ale nechce nič obetovať, aj keď pravé potvrdenie Ja možno vyjadriť jedine obetou. Postupne na toto zabúdame, a zároveň nevyhnutne strácame všetok zmysel nášho ľudského povolania.“*^[10] Tarkovský teda motívom obety vo svojej tvorbe brojil proti konzumnému spôsobu života a materializmu, proti ktorému odporúčal hľadať cestu k spiritualite a k Bohu, hoci zrejme nie nevyhnutne kresťanskému.^[11] Práve vo filme *Obeta* totiž kresťanské prvky sebaobety splyvajú s pohanskými, nekresťanskými elementmi – osobitne v podobe slúžky/čarodejnice Márie (menom však evokujúcej aj Bohorodičku), spojením s ktorou dochádza k odvráteniu hrozby pre ľudstvo.^[12] Ide pritom o recept, ktorý Alexandrovi paradoxne sprostredkúva Boží posol (anjel) – Otto.

V Tarkovského filmovej tvorbe sa však za druhých, resp. za ľudstvo neobetúva len spomenutý Alexander v snímke *Obeta/Sacrifice*. Rovnako sa správa napríklad aj hlavný hrdina v snímke *Stalker*, či čudák Domenico v snímke *Nostalgia*, ktorý si dokonca príznačne vyberá formu starozákonnej „zápalnej“ (seba)obety. Tarkovského hrdinovia si zásadne vyberajú mučenie namiesto cynického snaženia sa o vlastné materiálne výhody, a snažia sa tak byť príkladom pre druhých (osobitne zrejme pre Tarkovského divákov), či aspoň brzdu pre ľudstvo ženuce sa k vlastnej deštrukcii.^[13] Nehrá pritom rolu, či ich (seba)obeta prináša viditeľný výsledok alebo nie – napríklad v prípade Domenica z *Nostalgie* žiadny bezprostredný výsledok, zmenu ľudstva k lepšiemu nevidíme. V čom je rozdiel oproti Alexandrovej forme obety, ktorá zjavne zachránila svet a ľudstvo pred katastrofou.^[14]

Aby však motívov obety v Tarkovského diele nebolo málo, pripomeňme nakoniec, že rovnaký prvok obety sa objavuje aj vo filme *Solaris*, kde sa Chris tiež obetuje – zostáva na Solarise, a to pre lásku k Hari.^[15] Práve láska totiž môže podľa Tarkovského predstavovať vhodný, ideálny motív sebaobetovania, čo sa opäť dá vnímať aj v spirituálnom kontexte kresťanskej, náboženskej koncepcie obety Ježiša Krista.

Motív obety z lásky pritom opakovane zaznieva aj v zbierke rozhovorov s režisérom, *Sculpting in time*, v ktorom Tarkovský obetu pripodobňuje k rovnováhe, *ekvilibriu*, jin a jang lásky a osobnosti.[16] Podľa neho totiž obeta so sebou prináša harmóniu, ako výsledok jednostranne prejavenej lásky, totálneho odovzdania sa, a to bez akýchkoľvek očakávaní.[17] Ideálom podľa neho pritom je, ak sa takáto jednostranne obetou prejavená láska stretne s opačne smerovanou obetou a láskou - v jednom z interview totiž v podobnom duchu zdôrazňuje, že práve vzájomná obeta je spôsobom dosiahnutia zhody v rozdelenom, fragmentárnom svete.[18]

Zaujímavou otázkou pritom môže byť, či sa sám Tarkovský, zdôrazňujúci motív obety, za schopného takejto obety považoval. Otvorene a úprimne priznáva, že nie, ale tiež sa vyjadril, že do budúcnosti sa k takejto obete odhodlával.[19] Za istý druh svojej obety však považoval aj vlastnú umeleckú tvorbu, ktorou sa podľa neho skutočný umelec často vzdáva časti svojej osobnosti, aby jej „obetovaním“ nadviazal kontakt (duchovné spojenie) s druhými, divákmi, či adresátmi umenia - aj tu teda Tarkovský naznačuje spojenie s druhými a odmietnutie egoizmu a sebeckosti. Výslovne pritom zdôrazňuje: „*Jednoducho nemôžem uveriť, že umelec by mohol pracovať iba kvôli vlastnému „sebavyjadreniu“. Sebavyjadrenie nemá zmysel, pokiaľ sa nestretne s odozvou. Je tu kvôli vytváraniu duchovného spojenia s inými, môže teda byť iba agonizujúcim procesom, ktorý nezahŕňa praktický zisk: v konečnom dôsledku ide o akt obety.*“[20] Rovnaký motív sa pritom objavuje aj v dokumente *Voyage in Time* (1983), v ktorom na otázku Tonina Guerru, čo by Tarkovský odkázal začínajúcim režisérom, Tarkovský zdôrazňuje, že filmová tvorba je sebaobetovaním.[21]

Vráťme sa však späť k našej pôvodnej otázke - aký je vzájomný vzťah daru a obety, a to osobitne v tvorbe A. Tarkovského? Možno stotožniť dar a obetu? Za predpokladu, že ich vnímame ako bezodplatné, nrecipročné konania, môžeme skutočne medzi nimi vidieť určitú spojitosť. Filozofi, ako aj antropológovia a historici však upozorňujú, že v primitívnych spoločnostiach na úrovni európskeho raného stredoveku (napr. u Slovanov),[22] či v prípade amerických Indiánov alebo Čukčov dar pôvodne nebol nezištným, ale naopak predstavoval významný mocenský nástroj.[23] Vo všetkých uvedených spoločnostiach totiž boli dary (a opulentné hostiny) vnímané ako osobitné inštitúty, ktoré majú veľmi blízko k otázkam cti, moci, či priam organizácie a riadenia spoločnosti, v kontexte bataillovskej „všeobecnej ekonómie“^[24] výdavkov a mrhania (*consumption, expenditure and waste*) na potvrdzovanie spoločenského statusu.^[25] V tomto kontexte aj pohanská obeta mohla byť vnímaná podobne ako takáto prapôvodná forma daru - ako nástroj na získanie protiplnenia od Boha.[26] Až v modernom ponímaní prišlo k tomu, že dar považujeme za zásadne nezaväzujúci obdarovaného, nevyžadujúci žiadne protiplnenia. A rovnako dnes v kresťanskom myslení chápeme obetu - podľa príkladu Kristovho nezištného sebaobetovania. A keď k tomu pristúpi „darovanie“ bez vedomia obdarovaného, bez možnosti očakávať vďačnosť a odplatu, stotožnenie daru s obetou tak začína dávať ešte väčší zmysel.

To je myšlienkové pozadie, z ktorého zrejme vychádza aj spirituálne ladený Tarkovský. Z jeho vyššie uvedených citátov, ako aj zo spomenutej sentencie z filmu *Obeta* sa oprávnené môže javiť, že obetu Tarkovský považoval za čiastočne totožnú s darom; avšak nepochybné je tiež to, že obete pripisoval väčší význam - chápal ňou totiž primárne sebaobetovanie - teda nie obetovanie statkov, ale seba samého, svojho vlastného ja, spôsobu života, v zmysle akejsi kresťanskej *kenósis*, podľa vzoru Ježiša Krista.[27] V rámci skutočnej „obety“ teda na rozdiel od daru nejde len o vzdanie sa časti majetku, veci, matérie, ale o vzdanie sa svojho (doterajšieho) života v prospech druhých, druhého, a to bez očakávania akejkoľvek odplaty. Ak však k odplate dôjde, a to z obdobnej vôle a motivácie sebaobetujúcej sa druhej strany, dochádza podľa Tarkovského k naplneniu ideálu - dochádza k „obnove ľudskosti“, obnove dobra v ľudskej spoločnosti - čo je pritom tiež nepochybne motív vychádzajúci práve z kresťanskeho spirituálneho chápania obety, prestupujúceho celou režisérskou tvorbou.

Literatúra

- BATAILLE, G.: *Prokletá část / Theorie náboženství*. Preložili L. Šerý a A. Irmanovová. Praha: Herrmann a synové 1998.
- GIANVITO, J. (ed.): *Andrei Tarkovsky : interviews*. Jackson: University Press of Mississippi 2006.
- GOLEMA, M.: *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo : Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela 2006.
- HELMOLD Z BOSAU: *Kronika Slovanů*. Preložil J. Zdichynec. Praha: Argo 2012.
- HUBERT, H. - MAUSS, M.: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: *Année sociologique*, 1929.
- MARION, J.-L.: *Sketch of a Phenomenological Concept of Sacrifice*. Dostupné na internete: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/marion/Sketch%20of%20Concept%20of%20Sacrifice.doc> (navštívené dňa 7.5.2017).
- MAUSS, M.: *The Gift : The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge 2002.
- NOYS, B.: *Georges Bataille : a critical introduction*. London: Pluto Press 2000.
- OWETE, K. I.: A Literary Survey of the Phenomenology of Sacrifice. In: *International Journal of African and Asian Studies*, vol. 10, 2015.
- PERERA, S.: *The economy of violence: Waste, expenditure and surplus*. Dostupné na internete: <https://philosophersforchange.org/2012/12/25/the-economy-of-violence-waste-expenditure-and-surplus/> (navštívené dňa 7.5.2017).
- TARKOVSKY, A.: *Sculpting in time : The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Preložila K. Hunter-Blair. Austin: University of Texas Press 1989.
- TKÁČIK, L.: *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2013.
- TRAJTELOVÁ, J. - STEINBOCK, A. J.: Transcendence as Creativity: Vocation in Andrei Tarkovsky. In: *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2016 : Vocations, Social Identities, Spirituality: Phenomenological Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2016.
- TŮMA, P.: Od obecné ekonomie k ekonomii dekonstrukce. In: *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. Praha: Filosofia 2007.
- WAGNER-HASEL, B.: Egoistic Exchange and Altruistic Gift : On the roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift. In: ALGAZI, G. a kol. (eds.): *Negotiating the Gift: Pre-modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- WULF, C. M.: Sacrifice - Action within a Relationship: A Phenomenology of Sacrifice. In: *Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity*. Leiden: Brill 2017.

Poznámky

- [1] TŮMA, P.: Od obecné ekonomie k ekonomii dekonstrukce. In: *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. Praha: Filosofia 2007, s. 125 a nasl.; WAGNER-HASEL, B.: Egoistic Exchange and Altruistic Gift : On the roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift. In: ALGAZI, G. a kol. (eds.): *Negotiating the Gift: Pre-modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, s. 141 a nasl.
- [2] TKÁČIK, L.: *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2013.
- [3] MAUSS, M.: *The Gift : The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge 2002.
- [4] BATAILLE, G.: *Prokletá část / Theorie náboženství*. Preložili L. Šerý a A. Irmanovová. Praha: Herrmann a synové 1998. Porovnaj KOLM, S.-Ch.: *An economics of social relations*. Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 11.
- [5] HELMOLD Z BOSAU: *Kronika Slovanů*. Preložil J. Zdichynec. Praha: Argo 2012, s. 149, kap. LXXXIII.

- [6] OWETE, K. I.: A Literary Survey of the Phenomenology of Sacrifice. In: *International Journal of African and Asian Studies*, vol. 10, 2015. Mauss sa venoval aj otázke obety, ale tú nespracoval natoľko dôkladne a inšpiratívne ako dar – pozri HUBERT, H. – MAUSS, M.: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. In: *Année sociologique*, 1929. Citované podľa MARION, J.-L.: *Sketch of a Phenomenological Concept of Sacrifice*. Dostupné na internete: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/marion/Sketch%20of%20Concept%20of%20Sacrifice.doc> (navštívené dňa 7.5.2017).
- [7] Prechádzajúce riadky vychádzajú z veľmi prínosných pripomienok anonymného recenzenta / anonymnej recenzentky tohto textu, za ktoré autor úprimne ďakuje.
- [8] TARKOVSKY, A.: *Sculpting in time : The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Preložila K. Hunter-Blair. Austin: University of Texas Press 1989, s. 217.
- [9] Tamže, s. 181.
- [10] Tamže, s. 38.
- [11] Tamže, s. 218.
- [12] Tamže, s. 223.
- [13] Tamže, s. 208.
- [14] Tamže, s. 222.
- [15] TRAJTELOVÁ, J. – STEINBOCK, A. J.: Transcendence as Creativity: Vocation in Andrei Tarkovsky. In: *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2016 : Vocations, Social Identities, Spirituality: Phenomenological Perspectives*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2016, s. 139 a nasl.
- [16] TARKOVSKY, A.: *Sculpting in time : The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Preložila K. Hunter-Blair. Austin: University of Texas Press 1989, s. 217.
- [17] Tamže.
- [18] GIANVITO, J. (ed.): *Andrei Tarkovsky : interviews*. Jackson: University Press of Mississippi 2006, s. 120.
- [19] Tamže.
- [20] TARKOVSKY, A.: *Sculpting in time : The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*. Preložila K. Hunter-Blair. Austin: University of Texas Press 1989, s. 40.
- [21] Dostupné na internete: <http://www.guide.lesfaquins.fr/Tarkovsky.pdf> (navštívené dňa 7. 5. 2017).
- [22] GOLEMA, M.: *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo : Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela 2006, s. 50, 191-192.
- [23] Podľa Bataillea: „Ve většině případů jde o slavnostní darování značného bohatství, které náčelník nabízí svému rivalovi proto, aby ho ponížil, aby ho k něčemu vyzval, nebo zavázal... Obdarovaný musí zahladit ponížení a přijmout výzvu, musí přistoupit na uzavřený závazek; nemůže než později odpovědět novým potlačem, ještě okázalejším než ten první: musí vrátet i s úroky.“ Pretože „Pouze ten, kdo vrátí, má pocit, že něco získal – nějakou moc – a že zvítězil.“ BATAILLE, G.: *Prokletá část / Teorie náboženství*. Preložili L. Šerý a A. Irmanovová. Praha: Herrmann a synové 1998, s. 73-81.
- [24] NOYS, B.: *Georges Bataille : a critical introduction*. London: Pluto Press 2000, s. 104.
- [25] PERERA, S.: *The economy of violence: Waste, expenditure and surplus*. Dostupné na internete: <https://philosophersforchange.org/2012/12/25/the-economy-of-violence-waste-expenditure-and-surplus/> (navštívené dňa 7. 5. 2017).
- [26] OWETE, K. I.: A Literary Survey of the Phenomenology of Sacrifice. In: *International Journal of African and Asian Studies*, vol. 10, 2015.
- [27] WULF, C. M.: *Sacrifice - Action within a Relationship: A Phenomenology of Sacrifice*. In: *Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity*. Leiden: Brill 2017, s. 230 a nasl.

študent 3. roč. bc. štúdia
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Dominika Kunzová je absolventkou ateliéru Keramiky na VŠVU u doc. MgA. Daniela Piřšča, asistentky Mgr. art. Markéty Novákovej, kde v roku 2013 v 3. ročníku pripravila prácu Múr o téme vendety. V rozhovore sa venujeme aj bakalárskej práci nazvanej Náklonnosti a v galérii Ostia prezentujeme zábery z najnovšej tvorby Kontemplácie, ktorá je súčasťou diplomovej práce dokončenej v roku 2017.

Ako by ste opísali vašu prácu, ktorú ste vystavili? Nachádza sa v nej vymedzujúca, oddeľujúca i pozitívna rovina?

Najjednoduchšie bude vrátiť sa na začiatok a spomenúť, ako práca vznikala. Ide o semestrálnu tvorbu, ktorou som reagovala na konkrétne jednoslovné zadanie: Vendetta. Toto zadanie mi spôsobilo nemalé ťažkosti, pretože navonok som nepocítovala potrebu niekomu sa za niečo odplatiť. Je zrejme vecou povahy a osobného presvedčenia, že sa téme pomsty vyhýbam. No bola som pred ňu postavená, a tak som na ňu chtiac-nechtiac musela reagovať. Nasledoval pokus o objektivizáciu pomsty (jej definovanie mimo seba), venovala som sa fenoménu vendetty v rozsiahlej rešerši. Čím viac som pátrala po jej zmysle, pôvode a podobách, tým nezmyselnejšia a ničivejšia mi pripadala. Od hľadania „mimo seba“ som sa nakoniec musela vrátiť „k sebe“, pýtať sa na svoju vlastnú skúsenosť s potrebou reagovať nepriateľsky.

Reflektovanú ťažobu som preniesla na formu kameňa. Napadlo mi, že kameň je celkom dobrý nástroj, „ako to druhému vrátiť“. Tak som sa dostala k asociácii trestu ukameňovaním, čo je doteraz živá prax na Blízkom východe. Akumulovaním týchto nástrojov odplaty som vytvorila múr - prekážku, ktorou som chcela vizualizovať účinok pomsty. Pôvodne malo ísť o mohutný val, ktorý by oveľa silnejšie komunikoval svoju ťažobu a neúnosnosť. No nechcela som ostať pri tomto výsledku. Možno to súviselo s mojou (azda naivnou) predstavou, že umenie má nielen klásť otázky, ale aj hľadať odpovede.

Hľadala som teda odpoveď, nejaké východisko a s obrazom prekážky som pracovala ďalej. Múr som začala meniť na cestu. Táto cesta nie je masívnym solitérom, skôr miznúcou stopou pôvodnej tiaže. Múrom, ako aj jeho stavebným fragmentom zobrazujem proces odhmotnenia/zvetrávania skál (hnevu) v nás. A tak som sa dostala k odpusteniu. Odpustenie nechápem ako jednorazový akt vôle, skôr ako neľahký, časovo náročný proces vzdávania sa práva na odplatu. Tu nachádzam práve pozitívnu rovinu.

Do popredia vystupuje výber materiálu, s ktorým pracujete - kameň a hlina. Rozpadávajúca sa matéria vyjadruje určitý dej, priebeh, podlieha času, ktorý sa vzťahuje nielen naň, ale aj na svoje okolie, na to, čoho sa priamo týka alebo na čo nepriamo odkazuje.

Dejovosť, teda skôr procesualnosť, je pre mňa v tejto práci aj v celej mojej tvorbe kľúčová. Všeobecne i osobne povedané, umenie je pre mňa jedným zo spôsobov, ako modelovať seba, ako sa sebačasiť, sebatransformovať. Možno to vyznie zvláštne, ale hlina je nevyčerpaným zdrojom naratívneho a symbolického potenciálu. To bol jeden z dôvodov, prečo som sa po dvoch rokoch štúdia architektúry vrátila k svojmu pôvodne stredoškolskému zameraniu. Keramika je do veľkej miery o procese, čas v nej hrá kľúčovú a trocha nepohodlnú úlohu. Často musím čakať, kým niečo vyschne alebo kým sa dá s materiálom začať pracovať. Ak počítam s výpalom hlíny, výsledok je zvyčajne nepredvídateľný a učí zvláštnej slobode a pokore. Keďže som skôr konceptuálny typ, technologická a remeselná náročnosť pre mňa predstavuje spôsob, ako vyjsť zo svojho komfortu a vstúpiť do dialógu s dielom.

No keď sa vrátim k tomuto konkrétnemu múru, toto postupné rozpadávanie sa kamenného masívu je pre mňa *nájdenným obrazom* neľahkého procesu, akým sa môže z prekážky stať cesta, alebo inak, ako z hnevu a ťažoby môže vzísť oslobodzujúce odpustenie.

Na začiatku inštalácie ide teda o pevnú stenu s jasnými kontúrami, stenu vystavanú z reálnych kameňov. Tá sa postupne rozpadá, kamene nie sú viac pôvodnými kameňmi. Menia sa na kamenno-

hlinené, postupne len hlinené duté škrupiny, smerom k východu čoraz tenšie, ľahšie, zraniteľnejšie; postupne lámané, drvené, pozbavené pevnej formy, symbolicky časom zvetrané na prach a pôdu.

Ako by ste opísali osobný moment vašej tvorby?

Nachádzam ho v spytovaní vlastnej vôle k odpusteniu. Pýtam sa seba, či som ochotná vzdať sa nároku na odplatenie bolesti, ktorú mi niekto spôsobil. Nahmatávam tézu: moment, v ktorom beriem do ruky kameň, ktorý by som najradšej hodila do nepriateľa, môžem ovládnuť.

Kameň na kameňovanie pozbavený pôvodnej tiaže. Krehká škrupina, ktorú môžem vziať do ruky, nehodiť a rozdrviť na prach. Nachádzam v tom istú mohutnosť - odvaha stať sa zraniteľnou. Je to moc zvrátiť chod vecí, paradoxne tým, že nekonám. Možnosť zastaviť reťazovú reakciu. Ako hovorí sv. Augustín: „Tým, ktorí vám povedia, nie ste našimi bratmi, odpovedzte, ste našimi bratmi.“

Kameň predstavujete ako pevný materiál, ktorý sa sám rozpadá a mení na krehký, zanikajúci. Takisto to vyjadrujú vaše kresby, ktoré nesmerujú k dokonalejším a úplnejším tvarom, ale skôr k pôvodnej, bazálnej forme. Nie je potom výsledkom tvorby práve jej dekonštrukcia?

V podstate je. No dekonštruktivistický prístup tu slúži skôr ako forma pre *nájdený obraz*. Tým obrazom je v tomto prípade miznúci múr, paradox krehkého kameňa, ktorý je odkazom na pôvodné zadanie. Asi je tu dôležité povedať, že to, o čo sa vo svojich prácach usilujem, je nová vizualita. Skúšam ju dosiahnuť spájaním rôznych obrazov do nečakaných celkov, ktoré potom generujú nové významy. Zdá sa mi, že takýmto významom sme ako recipienti otvorení v situáciách, keď pri nahliadaní výtvarného diela nevieme viac vysvetliť slovami to, čo vidíme. A teda ostáva nám dívať sa, až kým neuvidíme. No mojím cieľom nie je podať naratívnu informáciu divákovi. Narácia je tu skôr príbehom hľadania onoho obrazu, ktorý by zasýtil moju nepokojnú potrebu pomenovať slovné niečo, čo sa do slov nezmestí. Vo chvíli, keď nachádzam obraz, ktorý naplní a zároveň presiahne moju vlastnú schopnosť dešifrovať ho, keď sa pre mňa stáva obohacujúcim, začínam s realizáciou.

Ako by ste túto prácu zaradili do širšieho kontextu vašej tvorby? Je to aj čas, ktorý je okrem materiálu pre vás dôležitou témou alebo je len jeho sprievodným javom? V predchádzajúcej inštalácii *Náklonnosti* ste prezentovali bielu čajovú súpravu, ktorá je naopak akoby jeho zastavením.

Vnímanie času je pre mňa skutočne dôležitou rovinou. Je to jeden z dôvodov, prečo pracujem s hlinou, kde je fyzický merateľný čas, ako som spomenula, technologickou podmienkou. No zároveň je pre mňa dôležitejšie jeho subjektívne vnímanie. To bolo aj hlavným námetom mojej diplomovej práce s názvom *Kontemplácie*.

Spomínané *Náklonnosti* (fontána, ktorej súčasťou je porcelánový servis) nasledovali po tomto múre a reflektujú nielen potrebu vysporiadať sa s časom, no najmä vzťahový charakter mojej tvorby. V každej doterajšej práci som sa vedome vzťahovala k *druhému*. Je to spôsob, ako definujem seba, ako sa stávam sebou. Tento múr je pre mňa o rozhodutí - vzdať sa svojich hradieb, redukovať svoje bezpečie, zvoliť vychádzanie zo seba namiesto uzatvárania sa do seba. Táto myšlienka je spoločná ako pre *Vendettu*, tak pre *Náklonnosti*.

Aké podnety sú pre vás aktuálne zaujímavé? Akej téme a spôsobu spracovania sa plánujete venovať?

Momentálne mám doma dvoch malých chlapcov, teda na tvorbu mi ostáva podstatne menej času. Výhodou je väčší odstup od vznikajúcich prác, nápady môžu zrieť a na formálny výstup nemá význam v súčasnosti tlačiť. Zisťujem, že ono sa to kryštalizuje samo, proces tvorby sa mi v mimoškolských podmienkach zdá byť prirodzenejší.

Je niekoľko línií, ktorým by som sa rada venovala. Blízka mi je komunikácia skrze reflexívny dizajn,

kedy predmety úžitku komunikujú svojou pozmenenou úžitkovou funkciou. Sú dostupnejšie než vyslovene „galerijné“ diela a recipient má možnosť aktívne pristupovať k predmetu jeho užívaním. Ide o veci do ruky, veci vždy po ruke, niekedy „proti ruke“. Týmto spôsobom fungovali dotykové hodinky z mojej diplomovej práce. No zároveň mám potrebu vytvárať predmety čisto k nahliadnutiu. Tu je pre mňa momentálne výzvou nájsť techniku, ako vytvárať obrazy väčšieho formátu z nepálenej hliny. Zatiaľ som v štádiu rešerše, po presťahovaní ateliéru do nových priestorov sa chystám na materiálové skúšky.

A potom, zrejme to bude ešte nostalgia za štúdiom architektúry, je mi blízka mierka priestorových inštalácií. Baví ma, ako sa divák celým svojím telom ocitne „v diele“ a môže ho zakúšať vlastným pohybom. Toto striedanie mierok od vytvorenia špecifického architektonického priestoru až po šperk mi dáva dostatok voľnosti aj napriek dobrovoľnej redukcii výrazových prostriedkov na hlinu.

Múr (2013): č. 1 - 7; nepálená hlina vtláčaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, sludy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm

Kontemplácie (2017): č. 8 - 11

Náklonnosti (2014): č. 12 - 13

*„Těm, kteří vám řeknou: Nejszte našimi bratry,
odpovězte: Jszte našimi bratry.“*



Múr (2013): č. 1; nepálená hlina vtlačaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, slúdy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



Múr (2013): č. 2; nepálená hlina vtlačaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, slúdy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm

*„Těm, kteří vám řeknou: Nejste našimi bratry,
odpovězte: Jste našimi bratry.“*



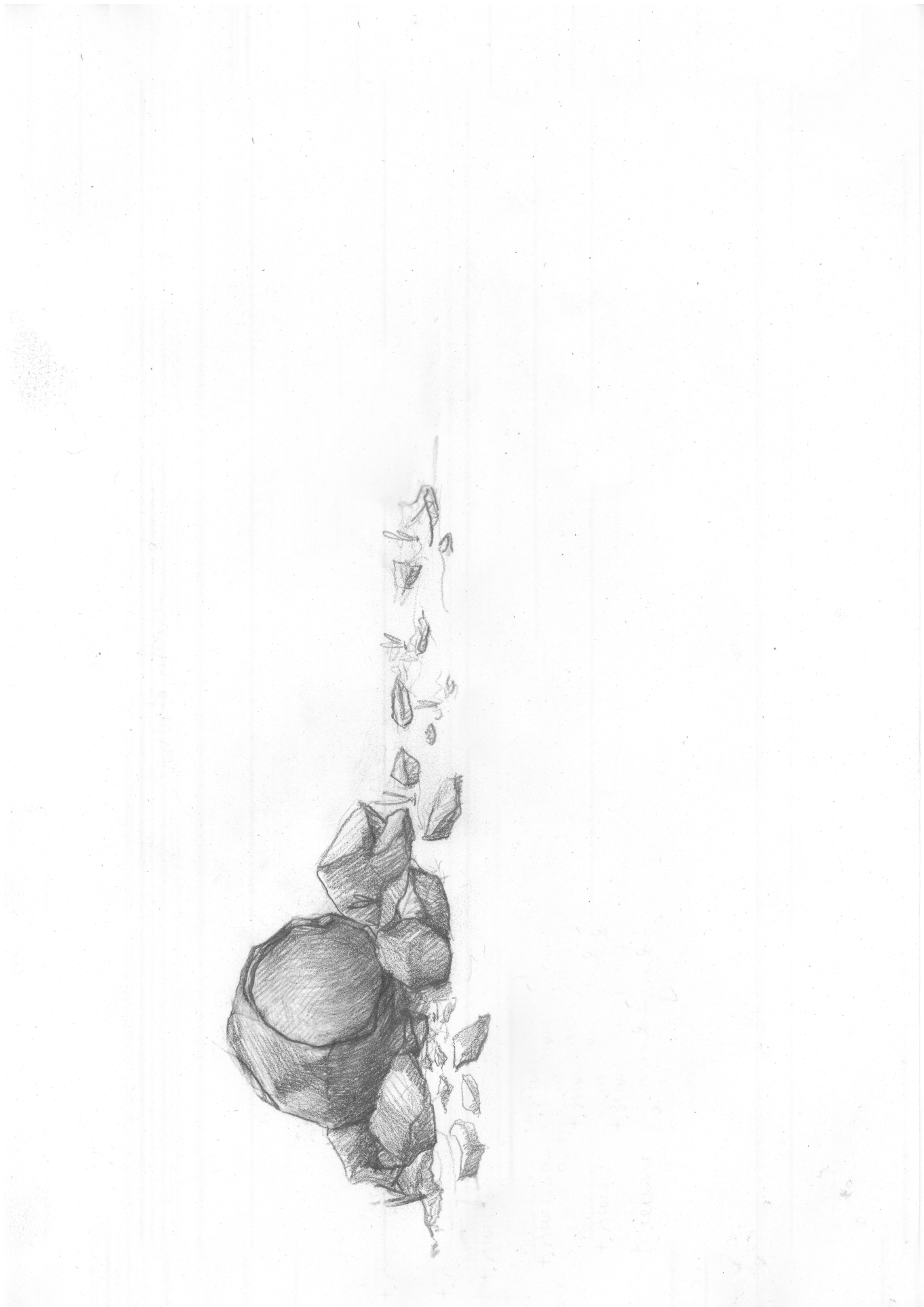
Múr (2013): č. 3; nepálená hlina vtlačaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, slúdy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



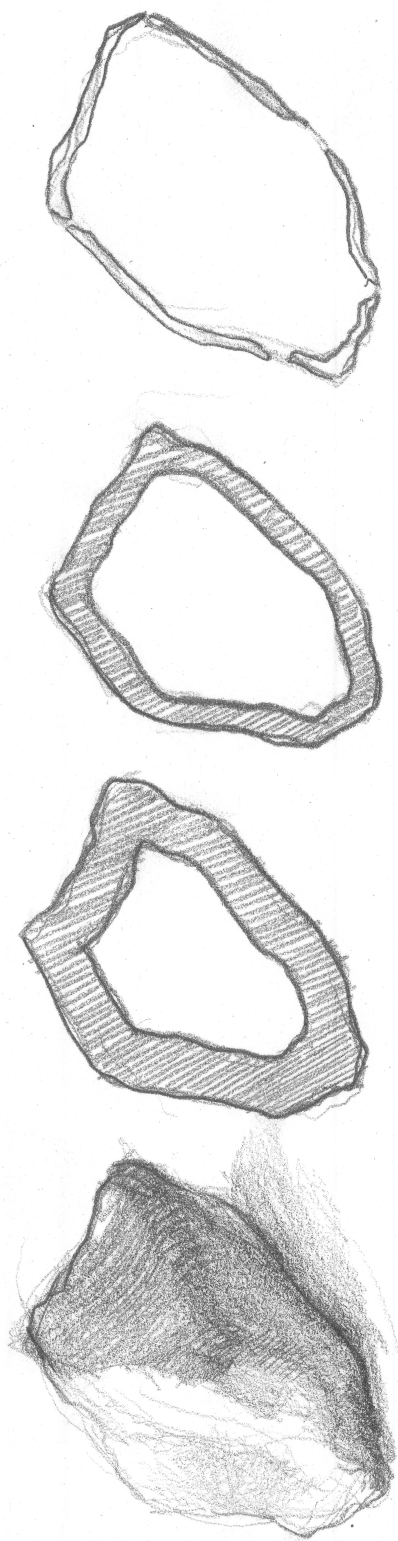
Múr (2013): č. 4; nepálená hlina vtláčaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, sludy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



Múr (2013): č. 5; nepálená hlina vtláčaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, sludy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



Múr (2013): č. 6; nepálená hlina vtlačaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, sludy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



Múr (2013): č. 7; nepálená hlina vtláčaná do foriem, mix rôznych ílov s prímiesou drveného čadiča, sludy a žuly, rozmery inštalácie: 3 metre dlhý múr, vysoký 40 cm, široký 35cm



Kontemplácie (2017): č. 8



Kontemplácie (2017): č. 9



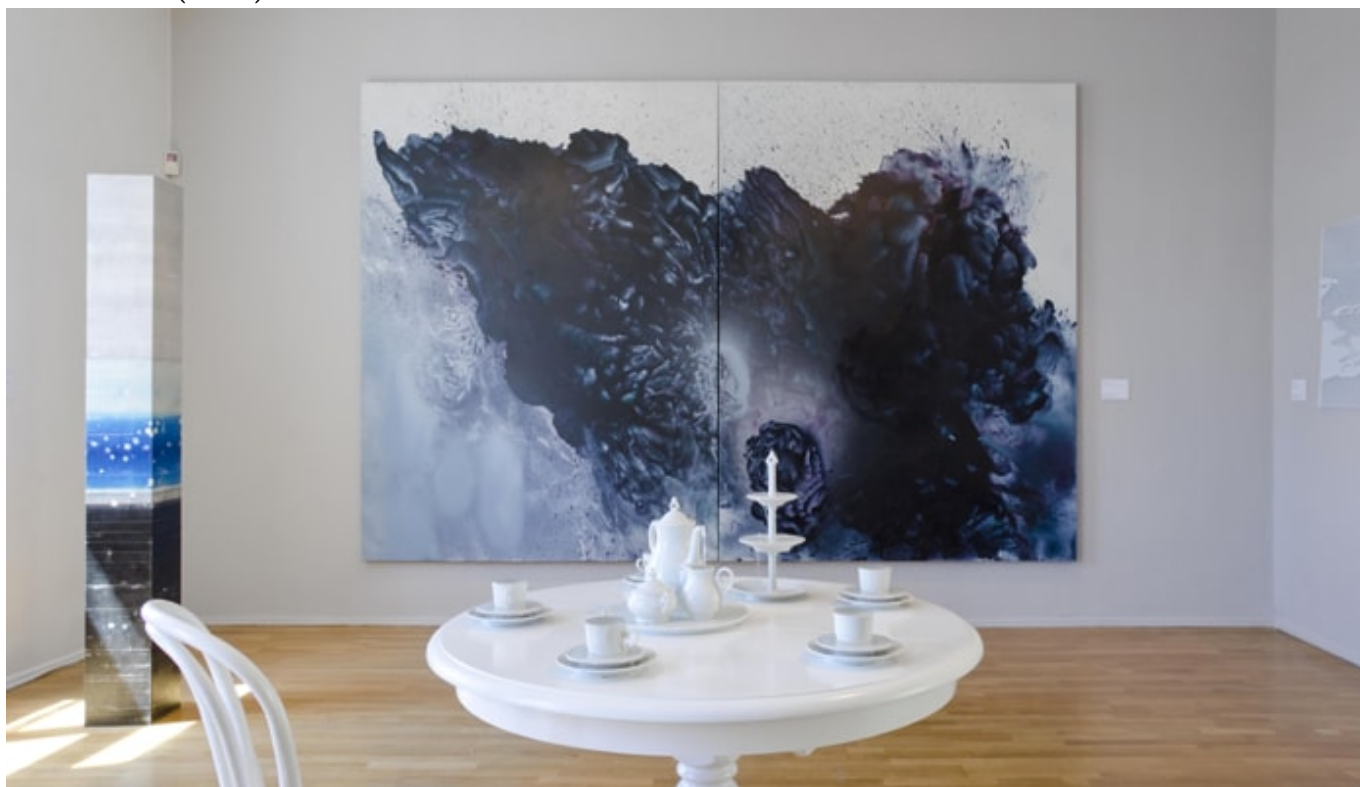
Kontemplácie (2017): č. 10



Kontemplácie (2017): č. 11



Náklonnosti (2014): č. 12



Náklonnosti (2014): č. 13

Fotodokumentácia: archív autorky