

Úvodník

Juraj Odorčák

Juraj Jakubisko svoj trinásty film nazval *Nejasná správa o konci sveta*.^[1] Vo filme, ktorý sa odohráva na hranici všetkého, vystupuje istý Semek (rolu stvárnil Vladimír Jarovský). Semek je najprv dedinsky blázon, až potom poučený básnik. V čase najväčšej krízy chlácholí hlavných hrdinov a divákov slovami: „Rozum je tu na to, aby vášňam dával dôvody“.^[2] V prípade Semeka to znamená frenetické mávanie ošúchaným vydaním *Les Prophéties* od Michaela de Nostradame.

Vágne predpovede nemusia viesť k vágnym vášňam, avšak mnohokrát predznamenávajú nejasný úsudok a konflikt v záveroch. Vo výnimočnom čase sa niektorí naši italofónni a frankofónni kolegovia sporia o význam výrazu biopolitika.^[3] Anglofónni myslitelia sa zase učia počítať riziká.^[4] Nemeckí filozofi vyzývajú na dôveru v systém.^[5] Slavoj Žižek poskytuje rozhovory.^[6]

Tak ako ostatní, ani filozofi nie sú odolní voči rozprave o metóde. Metodické myslenie sa snaží vyhnúť subjektívnym skresleniam. Jedným z kognitívnych skreslení je preferencia statusu quo. Odhadovanie dlhodobých dôsledkov našich rozhodnutí je limitované epistemologickými nejasnosťami. Predpoveď nie je fakt. Epistemologické nejasnosti preto zvyšujú náročnosť rozhodnutia. Zvýšenie náročnosti rozhodnutia znižuje životný komfort. Ohrozenie životného komfortu potom vedie k výberu konformného rozhodnutia. Ľudia teda inštinktívne túžia po obvyklosti a takáto vášeň je niekedy tak silná, že nám neumožňuje rozhodnúť sa pre možnosť, ktorá je správna ale nezvyčajná. O psychologických dôvodoch skreslenia statusu quo prebieha akademická diskusia.^[7] Podľa niektorých filozofov toto skreslenie spôsobuje neefektívnosť inštitúcií a nerozumné reakcie jednotlivcov na neobvyklé životné situácie.^[8] Riešenie tohto problému spočíva v racionálnej empatii:

Chyby statusu quo sa dopúšťame vtedy, keď nedokážeme pochopiť, že nie sme schopní ostatným zdôvodniť, prečo odmietame akúkoľvek zmenu.

Rovnaký postup by mal ale platiť aj vtedy, keď sa chceme ochrániť pred úplne opačnou vášňou rozumu.

To je, aspoň dúfam,^[9] jasná správa.

Literatúra

BOSTROM, N. – ORD, T.: The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics. In: *Ethics*, roč. 116, 2006, č. 4, s. 656-679.

BROADBENT, A.: Thinking rationally about coronavirus COVID-19. In: *Daily Nous: News for and About the Philosophy Profession*, 9. 3.2020. URL:

<https://dailynous.com/2020/03/09/thinking-rationally-coronavirus-covid-19-guest-post-alex-broadbent/>

EIDELMAN, S. – CRANDALL, C.S. (2012): Bias in favor of the status quo. In: *Social and Personality Psychology Compass*, roč. 6, 2012, č. 3, s. 270-281.

HUŠEK, V.: Dozrávání k optimismu. In: *Ostium*, roč 3, 2007, č. 1. URL:

<http://ostium.sk/language/sk/dozravani-k-optimismu/>

JAKUBISKO, J.: *Nejasná zpráva o konci světa*. Česko: J&J Jakubisko Film a Česká televize 1997.

KŘÍŽ, J. P.: O konci světa, lidskosti a konci lásky. In: *Film a doba*, roč. 43, 1997, č. 1-2, s. 84-86.

FOUCAULT, M. – AGAMBEN, G. – NANCY, J. L. – ESPOSITO, R. – S. BENVENUTO, S. – DWIVEDI, D. – MOHAN, S. – RONCHI, R: Coronavirus and philosophers. In: *European Journal of Psychoanalysis a Antinomie*, 2020. URL <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>

NENNEN, H. U. Interview by WOIGT, W.: Karlsruher Philosophie-Professor rät angesichts von

Corona zu Gelassenheit. In: *Badische Neueste Nachrichten*, 15.3.2020. URL: <https://bnn.de/lokales/karlsruhe/corona-philosophie-professor-heinz-ulrich-nennen-kit-raet-zu-gelassenheit>

SLAVKOVSKÝ, R. – TAVEL, P.: Optimistická a pesimistická koncepcia života. In: *Ostium*, roč. 1, 2005, č. 2. URL: <http://ostium.sk/language/sk/optimisticka-a-pesimisticka-koncepcia-zivota/>

ŽIŽEK, S. Interview by NASH, CH.: What I like about coronavirus. In: *Spectator USA*, 14.3.2020. URL: <https://spectator.us/like-about-coronavirus-slavoj-zizek/>

P o z n á m k y

[1] JAKUBISKO, J.: *Nejasná zpráva o konci světa*. Česko: J&J Jakubisko Film a Česká televize 1997.

[2] KRÍŽ, J. P.: O konci světa, lidskosti a konci lásky. In: *Film a doba*, roč. 43, 1997, č. 1-2, s. 86.

[3] FOUCAULT, M. – AGAMBEN, G. – NANCY, J. L. – ESPOSITO, R. – S. BENVENUTO, S. – DWIVEDI, D. – MOHAN, S. – RONCHI, R.: Coronavirus and philosophers. In: *European Journal of Psychoanalysis a Antinomie*, 2020. URL

<https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>.

[4] BROADBENT, A.: Thinking rationally about coronavirus COVID-19. In: *Daily Nous: News for and About the Philosophy Profession*, 9. 3.2020. URL:

<https://dailynous.com/2020/03/09/thinking-rationally-coronavirus-covid-19-guest-post-alex-broadbent/>.

[5] NENNEN, H. U. Interview by WOIGT, W.: Karlsruher Philosophie-Professor rät angesichts von Corona zu Gelassenheit. In: *Badische Neueste Nachrichten*, 15.3.2020. URL:

<https://bnn.de/lokales/karlsruhe/corona-philosophie-professor-heinz-ulrich-nennen-kit-raet-zu-gelassenheit>.

[6] ŽIŽEK, S. Interview by NASH, CH.: What I like about coronavirus. In: *Spectator USA*, 14.3.2020. URL: <https://spectator.us/like-about-coronavirus-slavoj-zizek/>.

[7] EIDELMAN, S. – CRANDALL, C.S. (2012): Bias in favor of the status quo. In: *Social and Personality Psychology Compass*, roč. 6, 2012, č. 3, s. 271, s. 270-281.

[8] BOSTROM, N. – ORD, T.: The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics. In: *Ethics*, roč. 116, 2006, č. 4, s. 660.

[9] SLAVKOVSKÝ, R. – TAVEL, P.: Optimistická a pesimistická koncepcia života. In: *Ostium*, roč. 1, 2005, č. 2. URL: <http://ostium.sk/language/sk/optimisticka-a-pesimisticka-koncepcia-zivota/> ; HUŠEK, V.: Dozrávání k optimismu. In: *Ostium*, roč 3, 2007, č. 1. URL: <http://ostium.sk/language/sk/dozravani-k-optimismu/>.

Mgr. Juraj Odorčák, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: juraj.odorcak@ucm.sk

Cover © Marco Tirelli - z výstavy v Galerii súčasného umění a architektury, Dom umění České Budějovice. Foto: Silvia Čúzyová

The Socratic Concept of the Care of the Self Based on the Analysis of Aeschines' Alcibiades (fr. SSR VI A 50)

Suvák V., Cepko J., Kalaš A.

Suvák, V., Cepko, J., Kalaš, A.: The Socratic Concept of the Care of the Self Based on the Analysis of Aeschines' *Alcibiades* (fr. SSR VI A 50). In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Abstract: This paper deals with Aeschines' dialogue *Alcibiades*, in which the Socratic concept of the care of the self (*epimeleia heautou*) is demonstrated. The authors present basic strategies that modern historians have employed when interpreting the dialogue and propose their own interpretation, based on a reconstruction of the testimony preserved by Aelius Aristides.

Keywords: Aeschines of Sphettus, Socratic dialogues, Aeschines' *Alcibiades*, care of the self, *arete*

Aeschines of Sphettus (approx. 430–360 BC) belongs among the earliest Socratics, although he was not strictly speaking Socrates' disciple and, unlike Euclid, Plato and Phaedo, did not found his own philosophical school. Nevertheless, his writings help us to understand the intellectual milieu of the first generation of Socrates' followers insofar as he bestowed a distinguished character on the genre of "Socratic dialogues" (Σωκρατικοὶ λόγοι).^[1] This genre was also adopted by Plato and Xenophon, but the earlier Socratics, such as Simon, Antisthenes, and Aeschines, were in fact its originators.^[2] Based on Aristophanes' remarks in his *Wasps*, we can assume that Aeschines was an older contemporary of Plato. Moreover, he is mockingly called "son of Sellartius" (Αἰσχίνην τὸν Σελλαρτίου = "son of the bragger") and "son of Sellos" by the comedigrapher.^[3] From a chronological point of view, we can presume that some of Plato's dialogues (*Menexenus*, *Symposium*) were written as a response to Aeschines' writings (*Alcibiades*, *Aspasia*), but we cannot exclude the possibility that Aeschines wrote his dialogues in response to Plato. In any case, it is almost certain that Aeschines was responding to Antisthenes.^[4]

Looking at modern interpretations of Aeschines, we can trace various approaches. Heinrich Dittmar typically views Aeschines' dialogues as texts to which the later writers of the Σωκρατικοὶ λόγοι were responding.^[5] Barbara Ehlers focuses especially on the *eros* motif, which in her opinion was introduced in the Socratic literature by Aeschines – first in his *Alcibiades*, and then in the *Aspasia*.^[6] A more moderate approach is taken by Charles Kahn, who reconstructs the content of Aeschines' dialogues and sketches possible links to other texts in the Socratic literature.^[7]

Several ancient testimonies insist on the historical fidelity of Aeschines' portrayal of Socrates.^[8] Motivated by this claim, many scholars have compared the depiction of Socrates in Aeschines' dialogues to his depiction in Plato's *Apology*, which in many ways departs from how he is portrayed in other dialogues from Plato's early period. Klaus Döring has suggested that Aeschines' dialogues may have drawn from the "historical" Socrates, which makes Aeschines an important witness from the perspective of the "Socratic question".^[9] Moreover, Döring argues that Socrates describes his own activity, his elenctic-protreptic conversations, as a form of "love" in which he attempts to help

his beloveds to care for their selves, and thus to be better.

In antiquity, two of Aeschines' writings were read more than the others: the *Alcibiades* and the *Aspasia*. Most of the fragments currently in our possession are from these two sources. In the Socratic literature, dialogues titled *Alcibiades* are rather common. We encounter them in the catalogues of the writings of Euclid (Diog. Laert. II, 108 [= SSR II A 10]), Phaedo (Suid. s. v. Φαίδων [= SSR III A 8]), Antisthenes (Diog. Laert. VI, 18 [= SSR V A 41]), and Plato.^[10] In Aeschines' work, Alcibiades figures as a character in more than one dialogue: in the *Alcibiades*, of course, and at least in *Axiochus* (SSR VI A 56). This topic likely emerged as a response to the *Accusation of Socrates* by Polycrates (393/392 BC), where all of Alcibiades' vices were attributed to Socrates' pedagogical influence. Authors from the Socratic circle argue that Socrates' pedagogy did not cause these negative traits and, on the contrary, kept them in check for some time; cf. Xenoph., *Mem.* I 1,12; Isocrat., *Bus.* 4; see Giannantoni (1990, zv. 4, 349).

The testimony by Aelius Aristides, which we are pleased to present in our translation, is designated as fragment VI A 50 in G. Giannantoni's collection. Its peculiarity consists in the fact that it contains the longest extant passage from Aeschines' *Alcibiades*. It is an important text in which, against the background of Themistocles' story, the care of the self is problematized as one of the key topics of Socratica. The Slovak translation of the fragment with a commentary provided here are part of the forthcoming book *Aeschinis Socratici Fragmenta*, which will present the complete Slovak translation of the extant testimonies on Aeschines and fragments from his dialogues, supplemented by extensive commentary offering a review of interpretations of Aeschines from the past 150 years. The commented translation of fragments by Aeschines of Sphettus follows two previous volumes - a translation of Antisthenes' fragments published in an abridged version by Kalligram Publishing House (*Antisthenés*, 2010) and in a full, unabridged version by Comenius University Press (*Antisthenis fragmenta / Antisthenove zlomky*, 2013), and a translation of Diogenes' fragments published by Comenius University Press (*Diogenis fragmenta / Diogenove zlomky*, 2016). The translation of Aeschines' fragments is thus the third volume of the edition *Fontes Socraticorum*. In the coming years, we hope to proceed with a commented translation of other Socratica (Crates, Hipparchia, Aristippus, etc.).

SSR VI A 50

Ael. Aristid. [= fr. 9] *de quatt.* 348-349 [= *orat.* XLVI, II p. 292-294 D.]: Σκεψώμεθα δὴ ποῖ' ἄττα λέγει περὶ Θεμιστοκλέους ἡμῖν Αἰσχίνης ὁ Σωκράτους μὲν ἑταῖρος, Πλάτωνος δὲ συμφοιτητής' „ Ἐπειδὴ τοίνυν τοῦ Θεμιστοκλέους βίου ἐπιλαμβάνεσθαι ἐτόλμησας, σκέψαι οἶω ἀνδρὶ ἐπιτιμᾶν ἠξίωσας. ἐνθυμήθητι γὰρ ὀπόθεν ὁ ἥλιος ἀνίσχει καὶ ὅπου δύεται. Ἄλλ' οὐδὲν, ἔφη, χαλεπὸν, ὃ Σώκρατες, τὰ τοιαῦτα εἰδέναι. Ἦδη οὖν σοι πρόποτ' ἐμέλησεν ὅτι ταύτης τῆς χώρας τοσαύτης οὔσης ὄσσην ὁ ἥλιος πορεύεται, ἢ καλεῖται Ἀσία, εἷς ἀνὴρ ἄρχει; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὁ μέγας βασιλεὺς. Οἶσθα οὖν ὅτι ἐκεῖνος ἐστράτευσε δεῦρο καὶ ἐπὶ Λακεδαιμονίους, ἠγούμενος εἰ τούτῳ τῷ πόλει καταστρέψαιτο, ῥαδίως τοὺς γε ἄλλους Ἑλληνας ὑπηκόους αὐτῷ ἔσσεσθαι· καὶ οὕτως εἰς φόβον Ἀθηναίους κατέστησεν ὥστ' ἐκλιπόντες τὴν χώραν εἰς Σαλαμίνα ἔφυγον, <καὶ> ἐλόμενοι Θεμιστοκλέα στρατηγὸν, [καὶ] ἐπέτρεψαν ὅ τι βούλοιτο τοῖς ἑαυτῶν πράγμασι χρῆσασθαι. καὶ δὴ αὗται μέγιστα ἐλπίδες ἦσαν Ἀθηναίοις τῆς σωτηρίας, ἅττ' ἂν ἐκεῖνος ὑπὲρ αὐτῶν βουλευσάιτο. καὶ οὐ τούτου γ' ἕνεκα Θεμιστοκλῆς τοῖς παροῦσιν ἠθύμησεν, ὅτι πλήθει νεῶν τε καὶ πεζῶν καὶ χρημάτων τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα πολὺ ἐλείπετο, τὰ δὲ βασιλέως προεῖχεν, ἀλλ' ἦδει ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ τὸ βουλευέσθαι ἐκείνοις περιέσται, τά γε ἄλλα αὐτῶν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει· καὶ τοῦτο ἐγνώκει ὅτι ὀποτέρων ἂν οἱ ἐφεστῶτες τοῖς πράγμασι σπουδαιότεροι ἐν ἀρετῇ ἄνθρωποι ᾖσι, τούτων καὶ αὐτῶν τὰ πράγματα κρείττω εἶωθε γίνεσθαι. καὶ τότε ἄρα βασιλεὺς ἦσθετο τὰ ἑαυτοῦ πράγματα ἀσθενέστερα ὄντα, ἢ ἡμέρα ἀνδρὶ ἑαυτοῦ σπουδαιότερῳ ἐνέτυχεν. ὁ δὲ οὕτω ῥαδίως τηλικαῦτα ὄντα τὰ ἐκείνου μετεχειρίσατο ὥστ' ἐπειδὴ αὐτὸν κατεναυμάχησε, λῦσαι τὴν σχεδίαν ἦν ἔζηυξε βασιλεὺς πείσαι Ἀθηναίους ἐβουλήθη. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἠδύνατο, βασιλεῖ ἔπεμψε

τάναντία τοῖς ὑπὸ τῆς πόλεως δεδογμένοις, ὅτι κελεύοντων Ἀθηναίων λῦσαι τὴν σχεδίαν αὐτὸς ἤρναντιοῦτο, σῶσαι βασιλέα καὶ τοὺς μετ' ἐκείνου πειρώμενος· ὥστ' οὐ μόνον ἡμεῖς οὐδ' οἱ ἄλλοι Ἕλληνες αἴτιον τῆς σωτηρίας Θεμιστοκλέα ἠγοῦμεθα εἶναι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς ὁ καταπολεμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ μόνου ἀνθρώπων ἐκείνου ὤετο σεσῶσθαι. τοσοῦτον ἐκεῖνος τῷ φρονεῖν περιεγένετο. τοιγάρτοι φυγάδι ποτὲ αὐτῷ τῆς πόλεως γενομένῳ, ὡς σεσωσμένος ὑπ' αὐτοῦ χάριν ἀπέδωκε, καὶ ἄλλα τε δῶρα πολλὰ ἐδώρησατο καὶ Μαγνησίας ὅλης ἀρχὴν ἔδωκεν, ὥστε καὶ φεύγοντος αὐτοῦ τὰ πράγματα μείζω ἦν ἢ πολλῶν Ἀθηναίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δοκούντων εἶναι οἴκοι μενόντων. τίς ἂν οὖν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δικαίως αἰτίαν ἔχοι μέγιστον δύνασθαι ἄλλος ἢ Θεμιστοκλῆς, ὃς τὸν τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνίσχοντος μέχρις ἡλίου δυομένου βασιλεύοντα στρατηγήσας τῶν Ἑλλήνων κατεστρέψατο; ἐνθυμοῦ οὖν, ἔφην ἐγὼ, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅτι ἐκείνῳ τοιοῦτῳ ὄντι οὐχ ἰκανὴ ἢ ἐπιστήμη τοσαύτη οὔσα ἐγένετο ὥστε φυλάξασθαι μὴ ἐκπεσεῖν μηδὲ ἀτίμῳ ὑπὸ τῆς πόλεως γενέσθαι, ἀλλ' ἐνεδέησε. τί οὖν οἶει τοῖς τε φαύλοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὔσιν; οὐ θαυμαστὸν εἶ καὶ τὰ μικρὰ δύνανται κατορθοῦν; καὶ μηδὲν γ' ἐμοῦ, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ Ἀλκιβιάδη, καταγνώς ὡς πρὸς τὰς τύχας καὶ τὰ θεῖα πράγματα ἀλλοκότως καὶ ἀθέως ἔχοντος, εἰ προστίθημι ἐκείνῳ ἐπιστήμην πάντων ὧν ἔπραττε καὶ μηδεμίαν οἶομαι τύχην αἰτίαν τούτων τῶν ἔργων γεγενῆσθαι. πολὺ γὰρ ἂν ἐγὼ σοι μᾶλλον ἔχοιμι ἀποδεῖξαι τοὺς τάναντία ἐμοὶ δοξάζοντας ἀθέως ἔχοντας ἢ ἐκεῖνοι ἐμὲ, οἵτινες ἐξ ἴσου οἴονται τοῖς τε πονηροῖς καὶ τοῖς χρηστοῖς τὰς τύχας γίνεσθαι, ἀλλὰ μὴ τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς εὐσεβεστέροις γε οὔσιν ἀμείνω τὰ παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν.“ (349) οὐκοῦν <ο> αὐτὸς μὲν ἐστὶ Σωκράτης ὁ λέγων κἀνταῦθα κἀκεῖ.

Ael. Aristid. [= fr. 9] *de quatt.* 348-349 [= *orat.* XLVI, II p. 292-294 D.]: Zamyslím sa nad tým, čo nám o Themistoklovi hovorí Sokratov priateľ a Platónov spolužiak Aischinés: „Kedže si sa odvážil kritizovať Themistoklov život, posúď, akého muža tu hodláš pranierovať. Asi dobre vieš, kde slnko vychádza a kde naopak zapadá.“ Odpovedal: „Sokrates, to predsa vie aj malé dieťa.“ Potom filozof pokračoval: „A zišlo ti niekedy na um aj to, že celej jednej krajine, ktorá sa rozlieha od samého východu až po krajný západ a volá sa Ázia, vládne jediný mocný muž?“ Keď prisvedčil a dodal, že hovoria o veľkom kráľovi, Sokrates pokračoval: „Potom iste vieš aj to, že ten, o kom hovoríme, podnikol do nášho mesta a do Sparty veľkú vojenskú výpravu. Bol presvedčený, že ak si podrobí Atény a Spartu, ľahko sa mu vzdajú aj všetci ostatní Gréci. Aténčanom nahnal taký strach, že opustili mesto a utiekli na ostrov Salamína. Themistokla si zvolili za stratéga a celý svoj osud i majetok zverili do rúk tohto muža. Všetku nádej na záchranu vkladali do jeho strategických rozhodnutí. Themistoklés sa smelo postavil zoči-voči vzniknutej situácii a necúvol ani o krok, hoci dobre vedel, že množstvom lodí, pešiakov i kvalitou zásobovania kráľova armáda ďaleko prevyšuje grécku. Ale vedel aj to, že ak veľký kráľ neprejaví vynikajúce strategické schopnosti na bojovom poli, všetko ostatné mu napriek svojej kvantite len pramálo pomôže. Svoj úsudok zakladal na presvedčení, že šťastie v boji sa zvykne prikloniť na tú stranu, ktorej velitelia sa zoči-voči vzniknutej situácii ukážu ako lepší a zdatnejšie konajúci muži. Vtedy aj kráľ pochopil, že celá jeho armáda stráca presilu vo chvíli, keď sa stretáva s mužom lepším ako je jej veliteľ. Tento muž zdolal početnú presilu nepriateľa tak ľahko, že po víťaznej námornej bitke chcel presvedčiť Aténčanov, aby mu dovolili zničiť plť, ktorú si kráľ narýchlo stĺkol počas boja. Keď s tým nesúhlasili, kráľovi odkázal presný opak toho, na čom sa zhodli Aténčania. Oznamil mu, že hoci chceli Aténčania jeho plť potopiť, on sám sa postavil proti tomuto zámeru, aby zachránil kráľa i jeho najbližších spoločníkov. Takže od tých čias považujeme Themistokla za svojho záchrancu nielen my Aténčania - a spolu s nami aj všetci ostatní Gréci - ale aj sám veľký kráľ. Hoci bol ním na hlavu porazený, navždy zostal presvedčený o tom, že zo všetkých ľudí mu zachránil život práve tento muž. Tak veľmi teda vynikal Themistoklés nad perzským kráľom v strategickom myslení. Naplno sa to ukázalo neskôr, keď ho Aténčania poslali do vyhnanstva. Kráľ mu za svoju záchranu prejavil vďačnosť okrem iného aj tým, že ho zahrnul mnohými štedrými darmi, medzi ktorými bola najvýznamnejšia vláda nad celou Magnéziou. Themistoklov majetok ako vyhnanca preto ďaleko prevyšoval imanie mnohých „vzorných“ Aténčanov, ktorí žili vo vlasti. Kto iný by si väčším právom zaslúžil v Themistoklových časoch titul najmocnejšieho muža na zemi ako tento človek? Našiel sa v tých časoch niekto, kto by sa postavil na čelo gréckeho vojska a zrazil na kolená

vladára krajiny rozliehajúcej sa od samého východu až po krajný západ zeme? Len sa zamysli nad tým, milý Alkibiadés – ak ťa môžem takto priateľsky osloviť – že ani takáto úžasná múdrosť tohto obdivuhodného muža ho nebola schopná ochrániť pred vyhnanstvom z Atén a stratou občianskych práv. Ak sa toto prihodilo Themistoklovi, aký osud podľa teba čaká celkom obyčajných ľudí, ktorí ani len netušia, čo je to starosť o seba samého? Nie je z tohto hľadiska obdivuhodné, ak sa im v živote podarí aspoň nejaká maličkosť? Len ma prosím, milý Alkibiadés, neobviňuj z bezbožnosti a rúhania voči božstvu a božskému osudu. Mohol by si to urobiť, lebo onému skvelému mužovi prisudzujem znalosť všetkých vecí, ktoré vykonal, a vôbec si nemyslím, že na jeho skvelých činoch mala nejaký podiel šťastná náhoda.¹ Tých, ktorí ma obviňujú z bezbožnosti, by som mohol usvedčiť práve z tohto previnenia oveľa presvedčivejšími argumentmi, ako sú tie, ktoré vyťahujú oni proti mne. Tvrdíme totiž niečo celkom opačné. Tamtí sú presvedčení o tom, že dobrým aj zlým pomáha božský osud rovnako. Ja tvrdím, že božia pomoc viac pomáha všestranne dokonalým mužom, pretože sú zbožnejší.² (349) Je to teda ten istý Sokrates, ktorý reční na tomto i onom mieste.

Komentár: Správa z Aelia Aristida obsahuje najdlhší zachovaný fragment z Aischinovho *Alkibiada* (62 riadkov gréckeho textu). Aj keď Aristidés nezmieňuje titul *Alkibiadés*, skutočnosť, že ide o tento Aischinov dialóg, potvrdzuje správa od Prisciana (Priscian., *De constructione* VII 187. 7-8).

H. Krauss považuje tento zlomok za začiatok dialógu (Krauss 1911, 60 – 66). G. Giannantoni, sledujúc H. Dittmara sa však domnieva, že začiatok dialógu treba vidieť v zlomku SSR VI A 41 (Dittmar 1912, 115 – 117).

Po historickej stránke vyzerala Themistoklova politická kariéra a pád takto: V roku 493/492 sa Themistoklés stal eponymným archontom a počas svojho úradovania nariadil vybudovanie hradieb okolo Pirea. V osemdesiatych rokoch bol viackrát navrhnutý na ostrakizmus, čo znamená, že Aténčania ho považovali za politického lídra, u ktorého mohlo hroziť, že na seba strhne absolútnu moc. V tejto dekáde bol ostrakizmus veľmi obľúbeným nástrojom na odstránenie možných tyranov a neraz bol zneužitý na zbavenie sa politických rivalov. Ostrakizovaný politik mohol byť poslaný do vyhnanstva až na desať rokov, pričom nestrácal občianstvo ani majetok. Dokladom toho, že proces býval aj manipulovaný, je 190 ostrák s Themistoklovým menom, na ktorých bol rukopis iba 10 – 14 ľudí, zrejme tých, čo mali ostraká distribuovať medzi nerozhodných voličov; porov. (Camp 1992, pp. 58 – 59). V roku 483/482 Themistoklés presadil, aby sa výnosy zo strieborných baní v Lauriu využili na zväčšenie aténskej flotily o celú stovku triér. Najväčšiu slávu si získal ako stratég pozemného vojska i loďstva vo vojnách proti Peržanom, a to tak na poli vojenskom, ako aj diplomatickom. V roku 480 dosiahol stiahnutie Iónov a Kárijcov z perzského loďstva, podarilo sa mu šikovne evakuovať Atény a nalákať Peržanov do prístavu Salamína. Keď bolo už isté, že Atény zvíťazia, aby si získal Xerxovu priazeň, vyslal k nemu posla a umožnil mu ústup. V roku 470 bol ostrakizovaný a dostal sa do vyhnanstva v Argu, odkiaľ cestoval aj po iných mestách. Podľa Thúkydidovej správy (I 135, 2) Sparťania pri vyšetrovaní svojho občana menom Pausanias zistili, že Themistoklés mal byť zapletený do zrady a sňovať úklady s Peržanmi. Sparta a Atény vyslali do Argu okolo roku 466 delegáciu, ktorá mala Themistokla zatknúť a priviesť pred súd, no Themistoklovi sa podarilo ujsť. Atény ho preto v neprítomnosti odsúdili na smrť a Sparťania ho stíhali na úteku do Perzie. Keď sa mu tam napokon podarilo dostať, odvolal sa k novému kráľovi Artaxerxovi I. s prosbou o útočisko, pričom mu pripomenul, ako pomohol Xerxovi pri úniku zo Salamíny. Dostal rok na to, aby sa naučil reč a spôsoby Peržanov, čo sa mu aj podarilo. Na dvore zanechal hlboký dojem, kráľ mu zaručil príjem, urobil ho miestodržiteľom Magnézie a odovzdal mu mestá Lampsakos (známy svojím vínom) a Myos; porov. (Nails 2002, pp. 280 – 281).

Na základe Sokratovho tvrdenia v závere zlomku („Božia pomoc viac pomáha všestranne dokonalým mužom, pretože sú zbožnejší“) H. Dittmar rozlišuje medzi „intelektuálnou *areté*“ (ktorú mal ako jedinú Themistoklés) a „morálnou *areté*“ (ktorú požaduje Sokrates) (Dittmar 1912, 104 – 107). Proti tomuto rozlíšeniu sa vyslovili Gaiser (1959, 77) a Ehlers (1966, 10). Väčšina historikov však prijíma

Dittmarovu interpretáciu; porov. (Taylor 1934, 16 - 17); (Applegate 1948, 49 - 50); (Giannantoni 1986, 361); (Yonezawa 2012, p. 495). Niektorí komentátori sa domnievajú, že ak Aischinés predpokladal úzky vzťah medzi zdatnosťou (*areté*) a vedením (*epistéme*), tak Themistoklés nebol dokonalým príkladom tohto prepojenia; porov. (Mársico 2014, Vol. 2, 388 - 389). No zachované svedectvá svedčia skôr proti tomu, že by bol Aischinés zastával intelektualistický postoj *in ethiciis*, aký prisudzoval Aristotelés Platónovmu Sokratovi („zdatnosť je vedenie“).

Na tomto mieste je možné spätne zhrnúť osnovu dialógu, ako ju na základe obsahu zlomkov SSR VI A 46 - SSR VI A 50 rekonštruuje Dittmar (1912, pp. 99 - 103):

- 1) Sokrates prichádza do Lykeia, kde prebehne rozhovor s mladučkým Alkibiadom. Na začiatku rozpravy sa Alkibiadés považuje za šťastného (εὐδαίμων), pretože si je vedomý svojho veľkého bohatstva a najmä svojho vznešeného pôvodu (γένος).
- 2) Sokrates však dokazuje, že Alkibiadés je chudák (ἄθλιος), pretože je neznalý (ἄμαθής) v etických otázkach, a tým sa nijako nelíši od obyčajného remeselníka (δημιουργός).
- 3) Proti potrebe starosti o seba (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), proti užitočnosti zdatnosti (ἀρετή) a proti potrebe vedenia (ἐπιστήμη) Alkibiadés namieta, že politici, hoci nemajú ἐπιστήμη ani μάθησις, dosiahli obdivuhodné výsledky prirodzene (φύσει) - preto ἐπιστήμη ani μάθησις nie sú potrebné, lebo im stačí iba prirodzené nadanie. Alkibiadés sa pritom odvoláva na príklad Themistokla. Sokrates vycíti, že Alkibiadés vo svojom vnútri žiarli na slávneho stratéga, a preto použije rovnaký príklad vo svojej reči zameranej na otázku, kto je skutočný καλὸς κάγαθός („dokonalý muž“) so zvláštnym zreteľom na zbožnosť (εὐσέβεια) ako zdatnosť konania (ku ktorej sa vráti v závere rozpravy).
- 4) Nastupuje Sokratov *elenchos*: na Themistoklovom príklade ukazuje, že tento politik konal zdatne, t. j. že mal ἐπιστήμη. Zároveň vysvetľuje, že Themistoklés dosiahol svoju *areté* postupne, lebo aj on konal v mladosti spätne.
- 5) Sokrates na príklade Themistokla dokazuje, že nevedomému človeku (ἄμαθής) nepomôže ani šťastná náhoda (τύχη) - každý prospieva len vďaka zdatnosti konania a starosti o seba. Alkibiadés pochopí vlastnú porážku a prepuká v plač: prosí Sokrata, aby mu pomohol dosiahnuť *areté*.
- 6) Sokrates nakoniec ukazuje, že ani Themistoklés neskončil najlepšie - nebol šťastný (εὐδαίμων), lebo mu chýbala zdatnosť (ἀρετή) a predovšetkým zbožnosť (εὐσέβεια).

Proti prílišnému dôrazu na úlohu zbožnosti sa však vyslovujú K. Gaiser (1959, 77, 91 - 93) a B. Effe (1971, 202 - 203), ktorí naopak zdôrazňujú, že vrcholom Sokratovho *elenchu* je potreba poznať sám seba, aby bolo možné vydať sa na cestu zdatnosti. Effe zastáva názor, že poznanie samého seba je v Aischinovom *Alkibiadovi* (ako vyplýva z Xenoph. *Mem.* IV 2) považované za „politickú zdatnosť“, ktorá jediná dokáže zaručiť šťastie jednotlivcom i obciam. Práve proti takejto téze sa však obracia diskusia v druhej časti Platónovho *Charmida*, v ktorej sa polemizuje s pojmom σωφροσύνη chápanej ako ἐπιστήμη ἑαυτοῦ a neskôr ako ἐπιστήμη ἑαυτῆς (možno Platónova polemika s Aischinom?). To, že poznanie seba nemožno stotožniť s „politickou zdatnosťou“, ukazuje Ehlers (1966, 15). Potvrďuje to, mimochodom, aj Platónov *Gorgias* (515b-e). Fakt, že Themistoklés napokon skončil vo vyhnanstve, znamená, že sa mu nepodarilo morálne vychovať svojich spoluobčanov, pretože sa ukázali ako nevďační.

Jedna kritická poznámka k Dittmarovmu čítaniu Aristidovej správy (SSR VI A 50), ktoré takmer všetci historici s menšími alebo väčšími výhradami prijímajú: Sokrates jednoznačne hovorí Alkibiadovi, že Themistoklés bol „lepšie konajúci muž“ (σπουδαιότες ἐν ἀρετῇ) a mal schopnosť rozumieť veciam, čiže používal (skôr činne „používal“ než trpne „vlastnil“) ἐπιστήμη ako jednu

z hlavných zdatností konania. Keď Sokrates hovorí, že Themistoklés vynikal v zdatnosti (σπουδαιότης ἐν ἀρετῇ), tak má na mysli predovšetkým jeho strategické schopnosti, ktoré sa opierajú o dobrú znalosť celkovej situácie, v ktorej sa ocitli Gréci. Aj Xerxes musel uznať, že Themistoklés je zdatnejší veliteľ ako perzský kráľ a v tomto boji zvíťazí, aj keď Peržania postavili proti nemu silnejšiu armádu. Sokrates vysvetľuje Alkibiadovi, že Themistoklova veľkosť spočíva v jeho ἐπιστήμη, ale tú nechápe ako stav vedenia či poznania – spája ju s inou činnosťou, ktorou je ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ: schopnosť starať sa o svoje veci, byť neustále zameraný na to, čo sa nás bezprostredne týka, a to bez ohľadu na to, ako zasahuje do našich životov nevyspytateľná τύχη („náhoda“). Keď Sokrates na záver hovorí účastníkom rozhovoru (možno už v neprítomnosti Alkibiada; porov. Ael. Aristid. *de quatt.* 576-7 [= SSR VI A 51]), že Themistokla neochránila pred vyhnanstvom ani jeho výnimočná múdrosť, tak nemusí mať na mysli jeho nedostatočnú ἀρετή alebo neúplnú ἐπιστήμη (lebo naše konanie buď je alebo nie je ἀρετή) – môže narážať na to, že zdatnosť chýbala jeho spoluobčanom, ktorí „konajú špatne a ani len netušia, čo je to starosť o seba“ (τί οὖν οἶει τοῖς τε φαύλοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὔσιν). To by znamenalo, že neúplné vedenie a nedostatočnú starosť o seba netreba pripisovať Themistoklovi, ale ostatným Aténčanom. Oporou pre takéto čítanie je Sokratova chvála stratégie Themistokla, ktorý prezieravo konal aj vtedy, keď poslal Xerxovi správu, že mu umožnil útek po porážke pri Salamíne, hoci v skutočnosti chcel jeho plť potopiť, no Aténčania mu to nedovolili – vďaka tomu ho Xerxes považoval za svojho záchrancu a neskôr ho zabezpečil, keď Themistokla vyhнали Aténčania z mesta, takým spôsobom, že sa mal lepšie ako jeho bývalí spoluobčania (porov. Ael. Aristid. *De quatt.* 348-349 [= SSR VI A 50]; pozri taktiež Herod. VIII 108-110; Thuc. I 137, 4). Aj keď cítime v Sokratovom rozprávaní miernu iróniu (pochvalné vyjadrenia na adresu Themistoklovho úskoku), neznižuje to hodnotu jeho vyhlásenia, že Themistoklés bol zdatným vojvodcom a politikom. Komentátori, ktorí dávajú do protikladu Themistoklovi múdrosť v oblasti politiky s jeho etickou zdatnosťou, poukazujú na paralelu s Platónovým *Gorgiom* 503c-504a (porov. Mársico 2014, zv. 2, p. 388); (Pentassuglio 2017, p. 416). Treba však poznamenať, že diskusia v *Gorgiovi* má iný charakter, lebo sa týka kritiky politickej rétoriky. Naproti tomu Aischinés nehovorí o Themistoklovom rečníckom umení, ale o jeho konkrétnych strategických a politických činoch, ktoré boli výsledkom jeho starosti o seba.

Keď teda Sokrates hovorí, ako Themistoklés skončil vo vyhnanstve a spája to s otázkou zbožnosti (εὐσέβεια), nemusí hovoriť o jeho nedostatočnej *areté*, ale o nepochopení Themistoklovho konania zo strany jeho spoluobčanov – podobné nepochopeniu, s akým sa stretáva Sokrates obžalovaný z bezbožnosti (nezabúdajme, že obrana Sokratovho konania proti Polykratovej *Obžalobe* bola hlavným cieľom prvých spisov sokratovských autorov vrátane Aischina a jeho *Alkibiada*).

Taktiež je potrebné poznamenať, že εὐσέβεια ako jedna z kľúčových zdatností 5. stor. pred Kr. má v Aténach dôležitý politický rozmer, t. j. že nejde o zdatnosť týkajúcu sa výlučne vzťahu človeka k bohom, ale aj k obci, ktorá verí vo svojich bohov a zákonom požaduje, aby im prejavovali zbožnú úctu všetci spoluobčania. Staráť sa o seba znamená starať sa o zdatnosť svojho konania, a práve túto schopnosť mal Themistoklés v oveľa väčšej miere ako ostatní Aténčania, či dokonca ostatní Gréci – ako to podčiarkuje Aischinov Sokrates. Okrem toho, narážka na zbožnosť by mohla súvisieť s diskusiou, ktorá sa odohrala v dialógu už skôr a viazala sa k polemike medzi Apollodórom a Alkibiadom o špatnom konaní mladého Themistokla. K možnosti chápať výraz εὐσέβεια v Oxyrhynskom papyruse ako „neúctu k rodičom“ porov. zl. SSR VI A 48.

Je pravdepodobné, že potrebu neustálej starosti o seba (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) bude neskôr reinterpretovať Xenofón v *Spomienkach na Sokrata* v pasáži s Euthydémom (*Mem.* IV 2,2-39), ktorá vyúsťuje do požiadavky poznania seba samého ako neustálej práce na sebe (na tieto paralely upozorňuje aj H. Dittmar). Porov. taktiež Xenoph., *Symp.* 8.39, kde sa pripomína Themistoklova *epistémé*, bez ktorej by nemohol oslobodiť Grékov (čo by mohla byť narážka na Aischinovho *Alkibiada*).

Poznámky k prekladu

¹ Výraz ἐπιστήμη, ktorý sa objavil v texte už skôr („takáto úžasná múdrosť tohto obdivuhodného muža“), je postavený do priameho protikladu s τύχη (šťastná náhoda). V podobnom zmysle vymedzujú hippokratovské spisy 5. – 4. stor. pred Kr. τέχνη (predovšetkým lekárska *techné*) ako „znanosť“, ktorá stavia proti náhode poznanie príčin (porov. Hippocr., *De locis* 46; VM 1 atď.).

R. Applegate navrhuje, aby sme Themistoklovu ἐπιστήμη chápali vo význame, ktorý dáva Platónov Sokrates v *Menónovi* 97c spojení ὀρθὴ δόξα („správna mienka“) a pripisuje ho praktickému konaniu veľkých politikov (Applegate 1948, pp. 49 – 50). Ale tento predpoklad je špekulatívny, lebo nemá žiadnu textovú oporu u Aischina. V *Menónovi* ide Platónovi nepochybne o vlastné vymedzenie ἐπιστήμη ako „zdôvodneného výkladu príčin“ (αἰτίας λογισμῶ; *Men.* 98a4). Na druhej strane je ale možné, že Platón vedie v *Menónovi* polemiku aj proti Aischinovmu chápaniu *epistémé*, ktoré by zodpovedalo podľa Platóna skôr tomu, čo označuje výraz *orthé doxa*.

² Spojenie εὐσεβεστέροις γε οὔσιν („pretože sú zbožnejší“) vložené do tejto vety odkazuje na predošlú diskusiu, ktorá sa mohla objaviť v dialógu skôr a v závere sa k nej Sokrates vracia. H. Dittmar si myslí, že diskusia o povahe εὐσέβεια sa týkala Alkibiada a bola spojená s chápaním *kalokagathie* (Dittmar 1912, 156). Dokladajú to podľa neho Aristidove slová, z ktorých vyplýva, že Sokrates považoval Alkibiadovu zbožnosť za nedostatočnú (Aristid. *de quatt.* 575 [= SSR VI A 46]): ὁ γ' Αἰσχίνης φησὶ περὶ αὐτοῦ, ὅτι κὰν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἥδιστα ἐπέτιμησε. τοσοῦτον αὐτῷ φρονήματος περιῆν καὶ τοῦ μηδένα μηδενὸς ἄξιον εἶναι νομίζειν („Aischinés o ňom píše, že s najväčším pôžitkom by bol schopný pokarhať aj dvanástich olympských bohov; taká veľká v ňom bola pýcha a presvedčenie, že nik nestojí za nič“).

Na základe Oxyrhynského papyrusu 1608 (fr. 4) však vieme, že diskusia o povahe εὐσέβεια sa týkala Themistokla a spájala sa s otázkou jeho vydedenia, teda s témou, ktorá sa objavila ešte pred Sokratovou dlhou rečou uvedenou v Aristidovi. Vo fr. 4 z Oxyrhynského papyrusu sa obracia Sokrates na Alkibiada s otázkou, či naozaj pokladá Themistoklovo vydedenie za takú bezvýznamnú maličkosť (μικρόν). Mladého Themistokla charakterizuje ako človeka zle konajúceho (φαῦλος) a v tomto kontexte môže mať výraz ἀσέβεια (ktorý je opakom εὐσέβεια) nielen význam „neúcty voči bohom“, ale aj „neúcty voči rodičom“ (porov. Plat. *Rep.* 615c; Berry 1950, pp. 6 – 7).

Poznamenajme, že diskusia o „dokonalých mužoch“ (καλοὶ κάγαθοί) mohla súvisieť s konvenčným chápaním *kalokagathie*, ktoré sa spájalo v aristokratických kruhoch s príslušnosťou k rodu, z ktorej vyplýva povinnosť konať mužne, t. j. zdatne. Alkibiadés mohol narážať na začiatku dialógu práve na to, keď hovoril o svojom slávnom rode a bohatstve (Cicer. *tusc. disp.* III 32,77 [= SSR VI A 47]), teda keď hovoril o veciach, ktoré ho podľa jeho predstáv predurčujú, aby sa stal veľkým politikom a vojvodcom (ako Themistoklés). Sokrates však dokázal Alkibiadovi, že sa ničím nelíši od obyčajných remeselníkov, teda od ľudí neurodzených. Zároveň ho priviedol k poznaniu, že o živote týchto ľudí rozhoduje náhoda. Rozdiel medzi životom závislým na náhode (mladý Themistoklés; porov. diskusiu o φαυλότης v *Papyr. Oxyr.*) a životom, ktorý je vedený dobrými rozhodnutiami, sa tak mohol ukázať v ostrom svetle: ak chce byť Alkibiadés ako Themistoklés, musí sa naučiť starať o vlastné veci a snažiť sa konať zdatne, aby postavil proti náhode rozumnosť a schopnosť porozumieť veciam (ἐπιστήμη).

Na základe Oxyrhynského papyrusu môžeme teda usudzovať, že záver Sokratovej dlhej reči u Aristida súvisí s jeho predchádzajúcou diskusiou o Themistoklovi: v mladosti konal zle, bol φαῦλος a ἀσεβής (neúctivý voči rodičom aj bohom) – až neskôr vďaka schopnosti konať zdatne (σπουδαιότης ἐν ἀρετῇ), ktorú sa naučil, a vytrvalej starosti o vlastné veci (ἐπιμελεία ἑαυτῶν) získal ἐπιστήμη a εὐσέβεια.

Literatúra

- APPLEGATE, R.: *The Alcibiades of Aeschines of Sphettus*. Diss.: Princeton University 1948.
- BERRY, E. G.: The Oxyrhynchus Fragments of Aeschines of Sphettus. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXI (1), 1950, s. 1 – 8.
- CAMP, J. M.: *The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens*. London: Thames and Hudson 1992.
- DECLEVA CAIZZI, F.: Minor Socratics. In: M. L. Gill – P. Pellegrin (eds.): *A Companion to Ancient Philosophy*. Blackwell: Oxford 2006, s. 119-135.
- DITTMAR, H.: *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Philologische Untersuchungen 21. Berlin: Weidmann 1912.
- DÖRING, K.: Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. In: *Hermes*, CXII, 1984, s. 16-30.
- EFFE, B.: Platons Charmides und der Alcibiades des Aischines von Sphettos. In: *Hermes*, XCIX (1), 1971, s. 198 – 208.
- EHLERS, B.: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. Zetemata 41. München: Verlag C. H. Beck 1966.
- GAISER, K.: *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1959.
- GIANNANTONI, G.: L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade. In: G. Giannantoni – M. Narcy (eds.): *Lezioni socratiche*, Napoli: Bibliopolis 1986, s. 349 – 373.
- GIANNANTONI, G. (ed.): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis 1990.
- HOCK, R. F.: Simon the shoemaker as an ideal Cynic. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17, 1976, s. 41-53.
- KAHN, C. H.: Aeschines on Socratic Eros. In: P. Vander Waerdt (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press 1994, s. 87-106.
- KRAUSS, H.: *Aeschinis Socratici reliquiae*. Leipzig: Teubner 1911.
- MALLET, J.- A.: The notion of *theia moira* in Aeschines of Sphettus' fragments. In: Luise, F. de – Stavru, A. (eds.): *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Sankt-Augustin: Academia 2013, s. 225-232.
- MÁRSICO, C. (ed.): *Los Filósofos Socráticos – testimonios y fragmentos*. 2 zv. Buenos Aires: Editorial Losada 2014.
- MÜLLER, C. W.: *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*. Studia et testimonia antiqua 17. München: Wilhelm Fink Verlag 1975.
- NAILES, D.: *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company 2002.
- PENTASSUGLIO, F. (ed.): *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*. Turnhout: Brepols 2017.
- RANKIN, H. D.: *Sophists, Socrates, and Cynics*. London: Croom Helm 1983.
- SELLARS, J.: Simon the Shoemaker and the Problem of Socrates. In: *Classical Philology*, 98, 2003, s. 207-216.
- TAYLOR, A. E.: *Philosophical Studies*. London: Macmillan 1934.
- VLASTOS, G.: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- YONEZAWA, S.: Socratic elements in Aeschines' ,Alcibiades' and Plato's Socratic dialogues. In: *Hermes*, 140 (4), 2012, s. 490 – 500.

P o z n á m k y

[1] Aristotle (*Poet.* 1447b11; *Rhet.* 1417a21; *Fr.* 72-73) ranks “Socratic dialogues” among the literary genres. Similarly, Pseudo-Demetrius says of Aeschines that the latter cultivated the genre of “Socratic dialogues” (*Demetr. de elocut.* 297 [= *SSR VI A 32*]).

[2] According to the extant testimonies, the genre of Σωκρατικοὶ λόγοι was initiated by Simon the “Shoemaker”. The archaeological evidence from the Athenian Agora together with the testimonies on the Cynic character of Simon's writings indicate that this information might not simply be a

doxographic legend; see Hock (1976, 41-53); Sellars (2003, 207-216).

[3] Aristoph., *Vesp.* 459, 1220, 1243. Aeschines appears in Aristophanes' *Wasps* as a merchant, son of Sellos (Αἰσχίνης ὁ Σέλλου = "son of bragger") who brags all the time about what he actually does not have. Plato mentions a different name for Aeschines' father (*Apol.* 33e; Lysanias of Sphettus). In addition, Diogenes Laertius relates that Aeschines was the son of Charinus the sausage maker (Diog. Laert. II 60 [= SSR VI A 3]). At any rate, we cannot be sure whether Aristophanes means our Aeschines, but we know that he often plays with the names of his characters and enjoys mocking Socrates and his disciples (cf. e.g. *Nub.* 102, 449, 1492 about Socrates; *Av.* 1280-1283 about Chaerephon, etc.); see also Rankin (1983, 189).

[4] At least two examples of probable influence are worth mentioning: Diotima in Plato's *Symposium* may be a response to the figure of Aspasia, the teacher of excellence, introduced in the Socratic literature by Aeschines; the literary Socrates in Aeschines' *Alcibiades* is, on the other hand, influenced by Plato's *Ion* (cf. the motif of Bacchantes in *Ion* 534a) and by the Pseudo-Platonic *Alcibiades I*; see Giannantoni (1990, 4th vol., 589).

[5] See Dittmar (1912).

[6] See Ehlers (1966).

[7] See Kahn (1994, 87-106). Charles Kahn maintains that the erotic art of Aeschines' Socrates cannot be reconstructed in a satisfying manner because the relation between *eros* and excellence remains shrouded in mystery.

[8] Cf. e.g. Athen. XIII 611 D - 612 F [= SSR VI A 16]; Diog. Laert. II 60 [= SSR VI A 3]; Ael. Aristid. *De rhet.* I 76-78 [= SSR VI A 30], etc. Based on her analysis of the fragments, B. Ehlers (1966, 23, 93) concludes that, while Aeschines lacked philosophical endowment compared to Plato and was not interested in abstract thought (*die philosophische Begabung und das abstrakt philosophische Interesse*), he knew Socrates well, which is reflected in his uncomplicated portrayal of the Master.

[9] See Döring (1984, pp. 25-30). Döring focuses on the key Aeschinean motifs, for example on the difference between *Besser-Werden* and *Besser-Machen*, which is a leitmotif of several of Aeschines' dialogues; see also Müller (1975, 232-233). On the historical plausibility of Aeschines' portrayal of Socrates, see Taylor (1934, 2, 17); Decleva Caizzi (2006, 121); Mallet (2013, 231-232). On the historical plausibility of the depiction of Socrates in the early Platonic dialogues, see Vlastos (1991, 45-106).

[10] Based on Diog. Laert. II 105 and Suid. s. v. Φαίδων [= SSR III A 1], we can presume a certain familiarity between Phaedo and Alcibiades. Such an assumption remains uncertain, however, since Alcibiades was murdered in 404 BC, when Phaedo was still a boy and probably not even in Athens. As for Plato, in addition to *Alc. I* and *Alc. II*, which bear his name, Alcibiades appears in his *Protagoras* and features as one of the protagonists of the *Symposium*.

This paper was supported by the scientific projects VEGA 1/0864/18, Ad Fontes Cynicorum Socraticorum - pramene a interpretácia sokratovského kynizmu, and VEGA 1/0094/20, Aristippos a sokratika.

prof. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

17. novembra 1

080 01 Prešov

e-mail: vladislav.suvak@gmail.com

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk

doc. Andrej Kalaš, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Gondová 2
811 02 Bratislava 1
e-mail: andrej.kalas@uniba.sk

Reflexe Aristotelových pojmů FRONÉISIS a THEÓRIA v Patočkově třetím pohybu existence

Lenka Jedličková

Jedličková, L.: Reflexe Aristotelových pojmů FRONÉISIS a THEÓRIA v Patočkově třetím pohybu existence. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Reflection of Aristotle's Terms FRONESIS and THEORIA in Patočka's Third Movement of Existence

Jan Patočka, who drew inspiration for his own philosophy not only in the important phenomenologist Hannah Arendt but also in Greek philosophy, at one point in his philosophical development, surprisingly turned away from Socrates and Plato and inclined to Aristotle and his concept of action. As with Arendt, this concept forms the pillar of his thinking, and the aim of this text is to indicate the possible connection of this leaning towards Aristotle with the study of Patočka's friend and colleague Eugen Fink called *PHRONESIS und THEORIA*. It is these Aristotelian concepts that prove to be crucial for the further development of Patočka's thought and his concept of action. In addition, there are similarities, but also differences in Patočka and Fink's concept of human finitude, which is very closely related to the act.

Keywords: Jan Patočka, Aristotle, Hannah Arendt, Eugen Fink, action, THEORIA, FRONESIS, finality

Úvod[1]

Pro pojem jednání, který tvoří pilíř třetího pohybu lidské existence, našel Jan Patočka inspiraci nepochybně v díle Hannah Arendtové. Sám však zdůrazňuje, že prvním filosofem, který tento pojem do filosofie uvedl, byl Aristotelés. Patočka to dokládá v diskusi k přednášce *Platón a Evropa*, v níž provádí náhlý a poněkud překvapivý odklon od Sókrata a Platóna k Aristotelovi a všímá si jeho teorie jednání z *Etiky Níkomachovy*. Možným podnětem pro tento obrat mohla být stať *PHRONESIS und THEORIA*, kterou napsal Patočkův přítel a kolega Eugen Fink. Ten v ní upozorňuje na Aristotelovo pojetí jednání a praktické rozumnosti, která ji doprovází. Dává ji poněkud překvapivě do souvislosti s lidskou konečností, což je jeden z ústředních motivů Patočkovy koncepce tří pohybů lidské existence.

Tato stať si klade za cíl zmapovat, nakolik Patočkův pojem jednání, který je úzce spjat s lidskou konečností a politickým životem, vychází kromě filosofie Hannah Arendtové také z Aristotelovy *Etiky Níkomachovy* a jeho pojmu FRONÉISIS, případně zda a do jaké míry přiměl Patočku k obratu k Aristotelovi Eugen Fink svou statí, která u nás stále není příliš známa. Z této analýzy by měly zároveň vyplynout i rozdíly mezi Finkovým a Patočkovým pojetím lidské konečnosti, kterou se oba podrobně zabývali právě v sociálním a politickém kontextu.

Jednání u Arendtové

Podívejme se jen stručně na pojem jednání, jak jej zformulovala Hannah Arendtová ve své knize *Vita Activa* (protože je zřejmé, že pro Patočku byla hlavním inspiračním zdrojem právě ona). V ní

definovala tři druhy lidského konání - práce (činnost časově neomezená, jejímž produktem není nic trvalého), zhotovování (neboli výroba produktů, které mají trvalejší charakter) a nakonec jednání, jehož produktem není konkrétní věc a k němuž ani žádné věci není třeba, neboť se odehrává čistě mezi lidmi, ve složitém propletení mezilidských vztahů.

Produkty práce, sloužící především k uspokojení biologických potřeb člověka, jsou rychle spotřebovávány (na rozdíl od produktů zhotovování, které mají trvalejší charakter), a dle Arendtové je práce vázána na jedinou podmínku - život sám. V rámci zhotovování už člověk ovládá přírodu natolik, že tvoří a vyrábí zcela nové věci, a to tak, že si předem vždy stanoví účel^[2] svého konání, včetně prostředků, kterými ho chce dosáhnout. Zhotoveným účelem je pak vždy konkrétní dílo nebo výrobek, který je hmatatelný a trvalý.

V kontrastu s hmatatelností a trvanlivostí produktů zhotovování se pak třetí lidské konání může zdát pomíjivé, a tím zbytečné, marné a neúčelné. Jednání za sebou nezanechává žádný produkt, žádný hmatatelný výtvor. A nejen to. Nelze ho ani předem naplánovat, určit jasný cíl a prostředky, jimiž ho lze dosáhnout, je totiž nepředvídatelné. Jeho důsledky nelze předem odhadnout, protože „tkanivo vztahů a lidských záležitostí“ je příliš složité, což ale zároveň činí náš život napínavým a nutí nás k pohybu.^[3] Jeho výsledek je vždy nejistý, stejně jako nelze předem stanovit jeho cíl, protože cíl jednání je v něm samém, v samotném jeho výkonu.

Předpokladem pro jednání je jednak pluralita (rovnost a zároveň rozdílnost účastníků jednání), ale především také nutnost vystoupit z bezpečné zóny soukromí a anonymity, vystavit se rizikům spojeným s interakcí s druhými. Soukromí je při jednání už ze své podstaty vyloučeno - k jednání je vždy potřeba „být vidět“, vystavit se na odiv a to vlastně po celou dobu tohoto konání. Tím se liší jednající člověk od výrobce, který předvádí až hotový produkt, zatímco proces jeho vzniku je obvykle veřejnosti skryt.

Prostorem, kde se takto lidé sobě „zjevovali“, byla v Řecku POLIS. Jak upozorňuje Blecha, Arendtová tak vyzdvihla vsutku zásadní „fenomenologický“ aspekt jednání, kdy se POLIS stala skutečně „jevištěm“, na které se chodilo předvést se a vyniknout. „Pokud máme správně pochopit poselství Aristotelova pojetí PRAXIS, ukazuje se mi jako důležité, aby pojem jednání odkazoval na onu „fenomenologickou“ povahu, jak ji pro nás Aristotelés vyzdvihl a jak ji poté rozpracovala Hannah Arendtová. Jedině tak zůstane PRAXIS nedotknutá zavádějícími úlohami a zůstane též oním specifíkem, důležitým pro založení politické existence vůbec.“^[4]

Jediný způsob, jak se účinně vrátit k autentickému jednání chápanému fenomenologicky, a sice jako prolnutí aktéra s činem, který má nejistý výsledek, je ten, který zvolil Jan Patočka. Mechanismem, který tuto sféru otevírá, je fakt lidské konečnosti a to, že se k ní můžeme vztahovat a svobodně s ní nakládat.^[5] Právě tím je třetí pohyb ze všech nejdůležitější a „lidsky nejvýznamnější“, umožňuje nám se totiž vidět ve své nejvlastnější lidské podstatě a možnosti.^[6] Člověk už zde není jen členem nejužšího společenství lidí, kteří mu poskytují základní ochranu, ani rolí, kterou zastává v rámci širšího společenství. Nemá se již o co a o koho opřít. A tak zatímco při práci či zhotovování mohou být lidé v rámci anonymního prostoru nahrazeni jeden druhým, v jednání je takováto zastupitelnost zcela vyloučena. Nezbytná je naopak osobní angažovanost, každý jedná vždy a pouze sám za sebe.

Klíčovým rozdílem mezi jednáním a ostatními lidskými činnostmi je tedy to, že jednání má zcela nejistý konec. Právě této nejistoty, a z ní pramenícího pocitu ohrožení, se chopil Jan Patočka, když ve třetím pohybu lidské existence zdůrazňoval skutečnost, že vstupem do jednání s druhým člověkem se mu vydáváme všanc, vstupujeme do sféry, která je velmi neurčitá, otevřená a nejistá. Nikdy nedohlédneme předem důsledky jakéhokoli jednání. Pokud se do něj pustíme, musíme svým způsobem dát všanc svoji konečnost, musíme vystát riziko možnosti nebýt. Zároveň nemáme možnost volby, v této sféře jednat musíme, ať chceme, nebo ne. Ba co víc, teprve díky jednání s druhým

člověkem se osvědčujeme a stáváme se tím, čím jsme. Bez jednání s druhými bychom sami sebe těžko mohli definovat jako statečné, poctivé, důvěryhodné, obětavé. Ke všem těmto vlastnostem, kterými určujeme svoji povahu a postavení ve světě, potřebujeme druhého člověka. Jsou to druzí, kteří nás posuzují a definují. Sami sebe nejen nevidíme, ale bez druhých bychom ani nemohli statečnými, důvěryhodnými či poctivými být. Jednání je tedy proces, neustálý, nepřetržitý a končící až naší smrtí. Do jejího příchodu jsme stále nehotoví.

Patočka: Od Sókrata k Aristotelovi

Myšlenku člověka jako bytosti nehotové poprvé zformuloval pro filosofii Platónův Sókratés. Ještě v díle *Věčnost a dějinnost* zdůrazňuje Patočka tento mimořádný Sókratův význam pro chápání člověka jako bytosti uskutečňující se prostřednictvím svých možností, které si volí, a je tudíž nucena jednat. „Sókrates tedy objevil člověka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl. Pro takovou bytost musí dění životní nabýt významu; bytost, pro niž dění má význam, je však historická bytost. Sókrates je objevitel lidské dějinnosti.“^[7]

V *Platónovi a Evropě* však Patočka provádí docela náhle příklon k Aristotelovi, a to při analýze jeho teorie jednání z *Etiky Níkomachovy*. Aristotelés je zde zcela explicitně stavěn do popředí jako objevitel pojmu jednání v moderním slova smyslu, avšak chápaném nikoli kauzálně. Jednání (PRAXIS) je pro něj otázkou pravdy a jejího poznání. „A tohle odhalování se neodbyvá tím, že se na sebe dívám, nýbrž tím, že jednám takovým způsobem, že tvořím něco, co tady ještě není. Tohle je ta Aristotelova myšlenka – čili jednání je způsob pravdy!“^[8] Pojmem jednání se do jisté míry zabývá i Platón, avšak v poněkud jiném smyslu. Jde u něj spíše o jakési „měření lidského jednání“.

Ačkoli Aristotelés není podle Patočky možný bez Platóna, ba dokonce podle něj neexistuje jediný Aristotelův pojem, který by nějak nebyl odvozen z Platóna.^[9] Aristotelés si podle něj všímá věcí, které Platón přehlédl. Zároveň však nesouhlasí s tím, že by Aristotelés Platóna jen „propracoval“. Podle něj vytvořil zcela jiný koncept, a tím de facto zbořil Platónovu nauku o idejích. Tato destrukce platónského světa idejí a hlavní Aristotelův přínos spočívá v tom, že zatímco se Platón zabývá věcmi, které jsou věčné a nutné, Aristotelés se zaměřuje na jednání, které je nahodilé – nejde o věci již existující, ale o něco, co ještě neexistuje. „...počátkem jednání jest člověk; rozvaha se vztahuje k tomu, co jest možno vykonat jemu samému, skutky však jsou pro něco jiného. Předmětem praktické rozvahy není tedy asi účel, nýbrž prostředky. Ani tedy jednotlivosti, například neuvažujeme o tom, je-li toto chléb anebo je-li upečen, jak náleží; neboť to jest věcí smyslové zkušenosti.“^[10]

Obrat k principům, které jsou nahodilé, nejsou trvalé, jsou tedy pravým opakem věčných a neměných idejí, představuje pro lidské myšlení zcela zásadní zlom a pro Patočku znamená významný obrat v jeho myšlení. „A tento moment, analýza lidského jednání u Aristotela, jež nevidí jako něco vnějškového, nýbrž jako rozhodnutí, které se odehrává v duši, které se děje ve smyslu dobrého života a které má vliv na lidský život v celku – tohle jednání skutečně konkrétní –, to je zkušenost, která Aristotela vede k tomu, aby vertikální pohyb, který vykonával platónský filosof, ohnul do *horizontálního*. ... Jak to, že něco takového jako jednání může vést ke změně směru toho reflektovaného pohybu?“^[11] Jednání tedy není zaobírání se věcmi již existujícími, nýbrž svým jednáním člověk realizuje něco, co zatím neexistuje. Kromě toho lze o jednání mluvit pouze tehdy, pokud je původ a účel jednání v člověku samém a nikoli mimo něj. „Každý člověk pak uvažuje o tom, co může být vykonáno skrze něho samého... Neuvažuje tedy o účelech a cílech, nýbrž o prostředcích.“^[12]

Patočka tak dochází k závěru, že pohyb, jak ho líčí Platónův Sókratés, je neúplný a nedostatečný, protože nepojednává o tom, co je pro člověka nejtýpichtější a čím se odlišuje od ostatních bytostí – ke skutečnému jednání.^[13] Neúplnost a nedostatečnost tak najednou Patočka spatřuje i v pojetí Sókratovy péči o duši. Příklon k Aristotelovi i v této oblasti je poněkud nečekaný i proto, že u

Aristotela se slovní spojení „péče o duši“ explicitně nevyskytuje. Přesto se zdá, že od této chvíle je pro Patočku Aristotelův koncept výstižnější a lépe vyhovující jeho vlastní koncepci, totiž vyjasňování vnitřní pravdy. Jak poukazuje Blecha, je tento moment u Patočky vsutku překvapivý, neboť „to poněkud snižuje význam Sókrata v Patočkově filosofii a vkládá to do ní pozoruhodnou nesrovnalost. Musela-li koncepce péče o duši jako na svůj zásadní impuls čekat až na Aristotela, stěžní mohla Patočku sókratovská koncepce otevřené duše trvale uspokojovat tak, jak sám často naznačoval a jak se obvykle soudí.“[\[14\]](#) Co bylo příčinou tohoto příklonu k Aristotelovi není jisté, avšak jak uvidíme dále, Finkův výklad Aristotela k němu bezpochyby vést mohl. Shrňme nyní klíčové pojmy týkající se lidského jednání, jak se jím zabýval Aristotelés.

Jednání u Aristotela

Pojmem jednání se Aristotelés zaobírá především v šesté knize *Etiky Nikomachovy*, přičemž struktura analýzy tohoto pojmu a samotné vyvození jeho definice jsou značně složité. Jen stručně proto připomeňme jeho odlišení jednání (PRAXIS), jehož účelem je samotný proces jednání, od zhotovování (POIÉSIS), který má za cíl konkrétní produkt či výrobek. Stručnou definici tohoto pojmu u Aristotela lze doplnit o konstatování, že jednání nemá původce (autora), nýbrž vždy jen aktéra, který nestojí mimo jeho účel, a zároveň se vztahuje k věcem, které mohou být jinak. „Počátkem jednání tedy jest záměrná volba, odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátkem záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem; proto ani bez rozumu a přemýšlení, ani bez mravního stavu není záměrné volby; správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy.“[\[15\]](#)

Jednání je tedy zcela specifická forma existence (u Patočky, jak už bylo zdůrazněno, pak ta nejvýznamnější), v níž je aktér vždy součástí aktu, v níž se osvědčuje a jeví tak, jak „je“ ve svém lidství. To je ovšem možné vždy jen ve sféře otevřenosti a možnosti svobodně volit, avšak za cenu jistého rizika. Neexistuje žádný hmatatelný produkt jednání, a jeho výsledek je vždy nejistý.

S jednotlivými lidskými činnostmi jsou spojeny intelektuální ctnosti, díky nimž můžeme dosahovat pravdy. V případě zhotovování je touto ctností umění (TECHNÉ), které je dispozicí k tomu, vytvořit něco, co může být a nemusí, a to na základě rozumového úsudku. V případě jednání je to pak rozumnost (FRONÉSIS), tedy dispozice jednat na základě úsudku ve věcech, které jsou pro člověka dobré či zlé.

Klíčový rozdíl mezi vytvářením a jednáním tkví dle Aristotela v jejich účelu. Účel vytváření (hotový produkt, výrobek) stojí mimo jeho tvůrce i jeho aktivitu. U jednání[\[16\]](#) nic takého možné není – samo o sobě je svým účelem a jeho autor není od tohoto procesu oddělitelný. Pokud je tedy účelem nějaké lidské činnosti něco jiného, než ona sama, nejde o jednání.

Máme-li tedy definovat FRONÉSIS, neboli rozumnost, pak se dá označit jako schopnost jednat na základě správného úsudku. Rozumnost je podle Aristotela vždy dobrá, tedy i jednání musí být vždy dobré.[\[17\]](#) Cílem života je podle Aristotela dosáhnout blaženosti (EUDAIMONIA), přičemž pro každého může být něčím jiným (ctností, rozumností, moudrostí), v každém případě však platí, že „blažený člověk dobře žije a dobře jedná“.[\[18\]](#)

FRONÉSIS ovšem není jediným prostředkem, jakým lze pravdy docílit. FRONÉSIS je rozumností praktickou, neúplnou a nedokonalou, omezenou. Taková přísluší nehotovým lidským bytostem. Existuje však ještě jiná, nazřená pravda. Tu Aristotelés nazývá THEÓRIA a souvisí s moudrostí (SOFIÁ). Od ní se rozumnost (FRONÉSIS) liší tím, že je zaměřena na praktické jednání v rámci POLIS, zabývá se nejen všeobecným, nýbrž i jednotlivinami. Moudří jsou nejen bohové, ale této ctnosti mohou dosáhnout i lidé, a to tak, že budou mít vědění i rozumění o předmětech, které jsou svou přirozeností nejhodnotnější.[\[19\]](#) Docílit toho mohou tak, že zvolí život nikoli politický, nýbrž rozjímavý. THEÓRIA, rozjímání či nazření pravdy lze dosáhnout životem kontemplativním, jímž se

můžeme podílet na božské blaženosti, na tom, co je věčné. Zde je právě onen důležitý moment, kterého si všímá při analýze jednání u Aristotela Eugen Fink. Zatímco nedokonalí a smrtelní lidé potřebují ke svému život praktickou rozumnost (FRONÉISIS), bohové si vystačí s nazřením hotové pravdy, THEÓRIA. Je to tedy lidská konečnost, která, zdá se, nás nutí jednat (viz dále).

Chápat Aristotelův pojem jednání jako získávání pravdy pouze ve smyslu epistemologickém, by bylo zavádějící. Jak uvidíme dále, poukazuje Eugen Fink především na ontologický aspekt těchto pojmů. Také Heidegger v této souvislosti zdůrazňuje ontologický význam Aristotelovy teorie ctností, které jsou podle něj „způsoby disponování s možnostmi výkonu ryziho *opatrování bytí*. ... V nich se zpřístupňuje, osvojuje a přebírá do opatrování příslušné jsoucno podle toho, jakému charakteru postřehování odpovídá.“^[20] A tak zatímco FRONÉISIS uvádí do opatrování to, nač míří zacházení lidského života se sebou samým, čisté rozumění, SÓFIA není takto „*intencionálně* zaměřena, vždyť život je jsoucno, které jest právě tím, že může být vždy jinak.“^[21]

Fink: PHRONESIS und THEORIA

Možným podnětem pro Patočkův nenadálý příklon k Aristotelovi mohla být Finkova stať *PHRONESIS und THEORIA*. Vyšla v roce 1976 ve sborníku věnovaném Janu Patočkovi, který ji však měl možnost číst již předtím. Zdá se však, že ačkoli Fink touto inspirací být mohl, zůstal on sám při analýze pojmu jednání jen na povrchu problému. Konstatoval sice, že rozdíl mezi THEÓRIA a FRONÉISIS je v tom, že FRONÉISIS jako neúplné a nejisté poznání je osudem nás jako konečných bytostí, avšak dále tuto myšlenku nerozvinul.

FRONÉISIS, jak ji interpretuje Fink, je porozumění tomu, jak se věcem a lidskému jednání uděluje smysl prostřednictvím dobra. Zatímco THEÓRIA se týká věcí, které se vyskytují, jsou hotové a po ruce, FRONÉISIS naopak se týká jaksi budoucnosti, toho, co ještě není. Týká se totiž zvláštní dimenze lidské existence, kterou je přímé jednání s druhým člověkem. Lidské jednání budoucnost teprve určí a stanoví to, co ještě není.

FRONÉISIS lze popsat jako praktické poznání, které je vždy neúplné, nedefinitivní. A podle Finka jsme k jeho užívání nuceni faktem, že jsme koneční. V tomto kontextu je zajímavé všimnout si jedné drobné, avšak důležité poznámky: Fink chápe naši konečnost vlastně jen jako existenciální diskomfort, jako „omezení“ našich poznávacích schopností. Kdybychom byli nekonečnými bohy, stačila by nám THEÓRIA.

FRONÉISIS tedy Fink chápe ve smyslu „omezenosti“, kterou však trpíme pouze my, lidské bytosti. Naší motivací k jednání je právě to, že jsme smrtelní, že o své konečnosti víme. Pro život s touto neustálou hrozbou potřebujeme na rozdíl od nesmrtelných bohů praktický rozum (FRONÉISIS).

Bohové ničím omezení nejsou, a proto je jim ve všem přístupná kompletní pravda. Dá se tedy říci, že bohové „nepotřebují“ mít pouhý praktický rozum, neboť jsou schopni plné kontempace, „stačí“ jim THEÓRIA, kterou Aristotelés nazývá nejušlechtilejší a nejvyšší činností. Tato drobná poznámka je vlastně u Finka jediná, týkající se toho, co člověku působí jeho konečnost: nouzi omezeného poznání a jenom přibližné FRONÉISIS.

Zásadní závěr, který Fink z interpretace Aristotela vyvozuje, je tedy konstatování, že bohové nejednají. Právě zde se vyjevuje souvislost mezi jednáním a konečností, vědomím o ní a rizikem s ní spojeným. „Bohové nedělají nic jiného, než že přemýšlejí, říká Aristotelés; nejsou nutně omezováni tělesnou potřebou, neuzavírají smlouvy a nedopouštějí se žádného jednání odvahy, nejednají podle FRONÉISIS.“^[22] Zažívají jen blaženost ze svého poznání, nejsou vystaveni nejistotě a hrozbě konečnosti. Podle Aristotela bychom se jim měli snažit přiblížit, měli bychom se snažit tak dalece, jak jen to jde, být nesmrtelnými: ATHANATIZEIN. O nic takového se bohové snažit nemusí, protože pouze smrtelná a o své smrti vědoucí bytost, může uvažovat o nesmrtelném. „Nic zřejmě nesvědčí

více o konečnosti lidské existence, než to, že je prozářena touhou po věčném. Smrtelný člověk ochutnává něco z blaženosti bohů v potěšení z myšlení, ale to zůstává smrtelným potěšením. Člověk dosahuje své nejautentičtější činnosti, když překračuje sám sebe, transcenduje se ve směru k bohu.“[\[23\]](#)

Zatímco bohové ve své blaženosti (EUDAIMÓNIA) přebývají věčně, člověk k jejímu dosažení potřebuje zmíněnou rozumnost, ba co víc, ona je nutnou podmínkou pro její dosažení. Proto například rostliny a zvířata nemohou být nikdy blažená, protože se na rozumnosti nepodílejí. Člověk se na ní naopak podílí dvěma způsoby - praktickým a teoretickým rozumem. Blaženost rozumných bytostí, tedy lidí a bohů (příčemž bohům jsou nejbližší mudrcové, SOPHOS) nespočívá ale podle Aristotela pouze v čistém myšlení. Znamená to pouze tolik, že blaženost může přijít teprve tam, kde se nachází myšlení. Aristotelés tedy netvrdí, že štěstí je myšlení, nýbrž to, že štěstí a životní spokojenost získáváme skrze myšlení.[\[24\]](#)

Tady si Fink všímá dalšího důležitého momentu u Aristotela, který poukazuje na vztah blaženosti, praktické rozumnosti a výchovy ke státnictví, zákonodárství. Ostatně již jsme poukázali dříve na to, že dle Aristotela si musí člověk vybrat mezi životem politickým a kontemplativním. To je klíčová věc pro tehdejší Řecko, kterou se Aristotelés drží platónské tradice, a kterou později rozvíjí právě Patočka. Pro něj (stejně jako pro Arendtovou) je jednání v tom nejužším slova smyslu jednáním právě politickým, jednáním, které se odehrává čistě mezi lidmi, v rámci společenství, které Řekové nazývali POLIS a které Patočka považuje za stále existující pospolitost. „Druhou formu lidské blaženosti pak vidí v tomto životě, který je určován skrze FRONÉISIS. Zde je pole PAIDEIA v užším smyslu. I v tomto Aristotelés následuje platónovskou stopu, že vzdělání je pro něj především vzděláním státního člověka. Vzdělání stojí v nutném vztahu k zákonům; ten, kdo chce „vychovávat“, kdo chce vzdělávat a vést lidi, musí mít v sobě schopnost být zákonodárcem.“[\[25\]](#)

Tímto konstatováním Fink svou stať uzavírá, aniž by více rozvinul roli jednání pro řízení či samotnou existenci v POLIS.

Jednání u Patočky

Úzkého spojení praktické rozumnosti s konečností, a tím nutností jednat, k níž jsme na rozdíl od nesmrtelných bohů odsouzeni, si všímá detailněji až Patočka. Na fakticitě konečnosti tak staví celou svou koncepci jednání ve třetím pohybu lidské existence: Zde je střet s druhým spojen s konečností a možností nebýt zcela zásadně, a to dokonce tak, že pro vstup do třetího pohybu je integrace naší konečnosti zcela zásadní. Vlastně na faktu uvědomění si vlastní konečnosti celá sféra jeho třetího pohybu stojí. Uvědomění si vlastní konečnosti nás odpoutává od jednotlivin, jimiž se zaobíráme v předchozích dvou pohybech, a kde ji tudíž přehlízíme. Pro vstup do třetího pohybu je tedy nutné konečnost do své existence integrovat a vyrovnat se s ní.[\[26\]](#)

Ať už byl Patočka Finkovou statí inspirován či nikoli, v každém případě šel v analýze pojmu jednání mnohem dál než on, a to především v oblasti lidské konečnosti. Zatímco u Finka je tato spíše jen důvodem omezení našeho poznání, pro Patočku jde o zakládající složku existence politické, ve vztahu k druhému. Kromě toho můžeme brát konečnost aktivně do rukou, ve formě oběti.

Třetí sféru, kde se odehrává lidské jednání, nazývá Patočka POLIS. I v tomto případě vychází z řeckého významu toho slova, avšak Patočka jej chápe v širším významu. Politická sféra je tak pro něj de facto sférou každodenních střetů mezi lidmi, věčným POLEMOS, kdy jsme nuceni jednat a kdy se druhému vydáváme napospas. V tomto smyslu je pak člověk aristotelským ZŮON POLITIKON. Protože je to skutečně politická sféra, v níž se takto pohybujeme a v níž jednáme s druhými. Nejde zde o politiku v tom smyslu, v jakém ji obvykle chápeme (politické strany, volby, řízení státu), člověk je tak bytost politická už ze své podstaty, není to nějaký dodatek k jeho existenci, něco, čím být může a nemusí. Stejně tak je člověk vždy koexistencí, jak trefně vystihuje Fink.[\[27\]](#) „Právě proto patří

jednání neoddělitelně k člověku, vytváří ho a je specifickým projevem jeho existence. Člověk je člověkem jen jako jednající; nemusí pracovat, nemusí za život vyrobit jedinou věc, nemůže ale přestat jednat. Pokud jsme lidmi, už zkrátka vždy a nutně jednáme; a vice versa: jako jednající jsme vždy nějak lidmi.“[28]

Blecha upozorňuje na skutečnost, že podmínkou pro jednání je to, že musí být vždy veřejné, a uvádí příklad statečnosti, která se nemůže „výslovně ukázat“ mimo veřejný prostor, mimo zraky ostatních, kteří by čin mohli posoudit jako statečný. Je k němu nutné svědectví ostatních. „Moji skutečnost jako člověka, tedy jako ZŮON POLITIKON (shodli jsme se, že je to vlastně totéž), může potvrdit jen svědectví druhého, jen jeho uznání, anebo odmítnutí. Pokud jednání musí mít možnost ukázat se ve veřejném prostoru, mít svědky, diváky, tak má v tomto ohledu mnoho společného s divadlem – a POLIS může být považována za divadelní jeviště svého druhu.“[29]

Právě nutností jednat „s“ druhými a „před“ druhými se člověk odlišuje od bohů. Zdá se, že praktická rozumnost, FRONĚSIS je od té teoretické podmíněna přítomností druhých, intersubjektivitou. Bohové se navzájem nepotřebují, jejich vlastnosti není třeba obhajovat před druhými, pro jejich činy není nutné svědectví jiných. Jsou blažení ve svém zadumaném myšlení, nepotřebují bojovat, jednat, ani vykonávat další lidské činnosti. FRONĚSIS je tedy, zdá se, sférou intersubjektivní, je to ona, která nás dělá lidmi a odlišuje od bohů. Tím je právě spjata s naší konečností, která nás od nesmrtelných bohů odlišuje nejvíce.

V tomto ohledu se Patočka inspiroval, jak se zdá, spíše právě u Aristotela, jehož pojetí svobody a jednání zakomponoval do své koncepce trojjediného pohybu existence. Svoboda je tak v jeho pojetí spojena s počátkem dějin a s filosofií, která vzniká otřesem dosavadního smyslu a kladením otázek. K filosofii a problematičnosti dosud bezproblémově přijímaného světa přivádí člověka aktivní účast na politickém životě. S odkazem na Heideggera pak Patočka vyvozuje, že svoboda není stránka lidské podstaty, nýbrž znamená v podstatě to, že bytí samo je konečné, že je v otřesu všech naivních „jistot“.[30] Politický život, jak jej v jeho původní podobě dle našeho názoru chápe Patočka, a to právě v návaznosti na Aristotela, je možnost svobodně jednat.

Ostatně už sama koncepce pohybu je inspirována Aristotelem velmi výrazně, neboť pohyb u Patočky není pohybem v galileovském slova smyslu, nýbrž v aristotelském smyslu uskutečňování možností. V čem bychom však mohli spatřovat zásadní rozdíl, je skutečnost, že Patočkův pojem jednání není hodnotící jako u Aristotela: Jednání nemusí být zřejmě vždy dobré, zdá se, že je pro člověka nutností. Navíc Aristotelův postoj evokuje, že chápeme-li jednání jako čistě dobré, pak by s ním nebyla spojena rizika, s kterými operuje Patočka. Tuto úvahu však nechme nyní stranou.

Konečnost je u Patočky tedy rovněž existenciálním vymezením, na rozdíl od Heideggerova pojetí má ale sociální rozměr. Je to konečnost, která, byť v jednotlivých fázích rozdílně uchopena, ustavuje tři pohyby lidské existence. A právě třetí pohyb je dle Patočky sférou, kde se jednání, které je jednou ze základních charakteristik lidské existence, vyjevuje ve zcela specifické podobě. Právě v tomto smyslu byl pro Patočku nejvíce inspirativní Aristotelés: jednání je sféra střetu s druhým, kde je vše otevřené a nejisté. I přesto jsme nuceni něco dělat, což vyžaduje jednak odvahu, ale především svobodné a odpovědné rozhodnutí – a právě v tomto bodě se ustavuje lidství. „Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připoutání k sobě, připoutání a vztažení všeho, s čím se setkáváme, ke své přijaté a v zatvrzelosti utvrzené osobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdání.“[31]

Odevzdání je u Patočky chápáno v širším významu, avšak jedna z forem odevzdání, totiž odevzdání vlastního života ve formě oběti, je účinným nástrojem, který rovněž můžeme v rámci POLIS použít. V krajní nouzi ztráty třetího pohybu, jeho upadnutí do „recyklace“, lze vzít konečnost do svých rukou, provést radikální oběť, a projasnit tak pravou povahu jednání jako toho, co nemá objednatelný,

směnitelný produkt, co není pokleslou kalkulací.

Závěr

Máme-li stručně shrnout dosavadní závěry, můžeme konstatovat řadu společných momentů, ale také zásadní rozdíly v tom, jak Patočka a Fink chápou lidskou konečnost a jednání. Fink vidí konečnost jen jako epistemologicky, jako nouzi poznání a pobytu na světě, Patočka jako zakládající dispozici politické sféry a jako nástroj svobodné akce, oběti.

K užívání praktického poznání (FRONÉISIS) při jednání jsme podle Finka nuceni faktem, že jsme koneční. Na rozdíl od bohů, kterým je kromě nesmrtelnosti dána i znalost kompletní pravdy, takže jim „stačí“ THEÓRIA. Úzkou souvislost mezi jednáním a konečností rozvíjí později Patočka při formulování své koncepce tří pohybů lidské existence.

Fink velmi pravděpodobně Patočku k Aristotelovu pojmu jednání navedl, ale sám zůstal při jeho analýze jen na povrchu (jediný rozdíl mezi dvěma Aristotelovými pojmy vidí v tom, že FRONÉISIS jako neúplné a nejisté poznání je osudem nás jako konečných bytostí).

Patočka jde v tomto ohledu mnohem dále a konstatuje, že konečnost není jen důvodem omezení našeho poznání, ale je především zakládající složkou politické existence. U Patočky má tedy konečnost sociální, ba politický rozměr a to právě ve sféře jednání, která je vyhrazena třetímu pohybu existence, v němž se může ustavovat lidství v jeho nejčistší podobě. Mimo jiné proto, že tady lze uchopit konečnost aktivně do vlastních rukou ve formě krajní oběti. Právě to je podle Patočky zakládající dispozicí politické sféry.

Bibliografie

- ARENDOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh 2007.
- ARENDOVÁ, H.: *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2004.
- ARISTOTELEŠ: *Etika Níkomachova*. Praha: Petr Rezek 2009
- BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Košice: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SAFARIKIANAE 2018.
- BLECHA: *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*. *Filozofia*, 2015, roč. 70, č. 6, s. 409-419.
- ČAPEK: *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh 2007.
- FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1965.
- FINK, E.: Phronesis und Theoria. In: Biemel, W. (ed.): *Die Welt des Menschen - die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: Oikoymenh 2008.
- PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh 2009.
- PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990.
- PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia 2007.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh 1995.
- PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikoymenh 2007.

Poznámky

- [1] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2019_018.
- [2] Jak uvidíme dále, hraje právě pojem účelu u Aristotela klíčovou roli a je důležitým východiskem jeho analýz lidského konání.
- [3] Srov. Arendtová, H.: *Vita activa*, s. 249n.
- [4] Blecha, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 349.
- [5] Srov. tamtéž, s. 350.
- [6] Srov. Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.*, s. 329.

- [7] Patočka, J.: Věčnost a dějinnost, s. 24.
- [8] Srov. Patočka, J.: Platón a Evropa, s. 219.
- [9] Srov. tamtéž, s. 221.
- [10] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 69.
- [11] Patočka, J.: Platón a Evropa, str. 195-197.
- [12] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 68.
- [13] Srov. Patočka, J.: Platón a Evropa, s. 220.
- [14] Blecha, I.: Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 6, s. 409-419.
- [15] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 137.
- [16] Jak poukazuje Jakub Čapek ve své knize *Jednání a situace* (Praha 2007), není Aristotelův pojem jednání pojmem pouze popisným, nýbrž hodnotícím. „Rozumnost člověk buď má, nebo nemá. Není možné být rozumný málo či špatně. O odpovídajícím jednání proto platí, že je *praxis*. Aristotelova definice jednání je definicí dobrého jednání.“ (s. 92)
- [17] Srov. Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 137n.
- [18] Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 34.
- [19] Srov. Aristotelés: Etika Níkomachova, s. 142.
- [20] Heidegger, M.: Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela, s. 38.
- [21] Srov. tamtéž, s. 46-49.
- [22] Fink, E.: *Phronesis und Theoria*, s. 157.
- [23] Tamtéž.
- [24] Srov. tamtéž.
- [25] Tamtéž, s. 158.
- [26] Srov. Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 107.
- [27] Srov. Fink, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*.
- [28] Blecha, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 266.
- [29] Tamtéž, s. 273.
- [30] Srov. Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 63.
- [31] Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II.*, s. 332.

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

Poznámky k vzťahu medzi textom a realitou

Ľubomír Plesník

Plesník, L.: Poznámky k vzťahu medzi textom a realitou. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Remarks on Relation between Text and Reality

Based on a discursive reflection of postmodern approaches, the study focuses on the nature of the relationship between the (artistic) text and reality, as well as the basic categories related to this issue. The author articulates a (hypo)thesis concerning the homological relationship between the text and reality, which in his opinion has an intertextual, not the traditional mimetic, nature.

Key words: text, (reference) reality, language, theme

Zadanie problému[1]

Otázka, aký je vzťah textu k (mimotextovej) realite, rozhodne nemá, hoci na prvý dojem sa to môže javiť opačne, imanentne odťažitú povahu. Naopak, podľa nášho presvedčenia je nanajvýš potentná práve vo svojom konatívnom impakte. Na mysli máme výkony v oblasti humanistiky. Pre ne má táto problematika kruciálny význam práve v tej miere, v akej je ich súčasťou interpretácia takého či onakého textu. A táto miera nie je zanedbateľná. Umocnene sa to týka výkladu umeleckého textu (v širšom chápaní, o ktorom ešte bude reč a ktorý zahŕňa okrem literatúry aj všetky ostatné druhy umenia). Ten je totiž zásadne podmienený aj tým, či sa medzi textom a mimotextovou realitou predpokladá vzťah ikonickosti v tom zmysle, ako ho vymedzil Ch. S. Peirce (súrodosť, podoba, analógia atď.), takže prostredníctvom jedného môžeme usudzovať na druhé *a vice versa*, alebo vzťah dvoch zásadne odlišných daností, ktoré sú vo svojej inakosti a autonómnosti navzájom nesúmerateľné.

Od odpovede na túto otázku závisí, v akej miere sa prikloníme k chápaniu umeleckého textu ako autonómnej rečovej hry, z ktorej ťaží najmä semioticky „poučená“ poloha nášho vedomia[2], a v akej miere k nemu pristupujeme aj ako k výpovedi, ktorá určuje spôsob nášho prebývania v životnom svete a napokon i sám zmysel pobytu (Heideggerovo Dasein) v ňom[3]. Od odpovede na otázku, aký je vzťah medzi textom a životným svetom, závisí tiež to, v akej miere a čo zo seba „vpustíme“ do interpretačného výkonu: či dovolíme, aby do hry vstúpila aj naša komplexná skúsenosť[4]. Inými slovami, ide o to, aký zmysel nášmu interpretačnému výkonu delegujeme: či nám v ňom pôjde separovane o prírastok na strane vedenia, alebo aj o celkový osobnostný posun.

Ako vieme, k imperatívu postmodernej/postštrukturalistickej paradigmy (v zmysle Heideggerovho „neurčitého *ono sa*“) patrí vyznávať antimimetický vzťah medzi textom a životným svetom či antireprezentacionalistický vzťah medzi jazykom a životným svetom.

My si v tejto otázke netrúfame robiť suverénneho arbitra. Priznávame sa iba k tomu, že niektoré argumenty, ktorými sa pri zdôvodňovaní antimimetického vzťahu medzi textom a životným svetom operuje, sa nám nejavia také samozrejmé, ako sa to trendovo skanduje. To hneď skraja platí pre odkazy, ktorými sa rečové hry o antimimetickom vzťahu textu k životnému svetu zautomatizovane obkružujú. K záväznej výbave tejto trendovej rečovej hry patria odkazy na Platónov protiklad *diegesis* (rozprávanie) a *mimesis* (napodobňovanie) z tretej knihy jeho *Ústavy*[5], na Kantov koncept *vznešenosti* (exemplifikácia nesúmerateľnosti), najmä však na tézy - a práve o ne nám v ďalšom

výklade pôjde - ktorými Ferdinand de Saussure v práci *Cours de linguistique générale* (2007) vymedzil vzťah medzi *signifiant* a *signifié* či vzťah medzi jazykom a realitou.

Prejdime si preto teraz krok za krokom platnosť týchto odkazov, ako aj základných konklúzií, ktoré sa z nich vyvodzujú (obvykle tiež ako samozrejmosti). Jedno i druhé má totiž údajne podporovať antimimetické chápanie vzťahu textu a reality.

Znak, jazyk a realita

Pripomeňme si, ako sa v Švajčiarovom kurze vymedzuje povaha jazykového znaku. Saussure vymedzuje podstatu znaku v prvej časti *Kurzu všeobecnej lingvistiky (Všeobecné princípy)*, a to v prvom a druhom paragrafe prvej kapitoly (*Povaha jazykového znaku*) takto: „Jazykový znak nezjednocuje vec a meno, ale pojem (*signifié* - L. P.) a akustický obraz (*signifiant* - pozn. L. P.) (...) *Znakom* nazývame kombináciu pojmu a akustického obrazu. (...) Zväzok zjednocujúci označujúce a označované je arbitrárny. (...) Takto idea francúzskeho slova „*soeur*“ (sestra) nie je so sledom hlások *s - ö - r*, ktorý jej slúži ako označujúce, spätá žiadnym vnútorným vzťahom... (...) I slovo *arbitrárne* vyžaduje poznámku. Nemalo by vzbudzovať predstavu, že označujúce závisí od slobodnej voľby hovoriaceho...; chceme len vyjadriť to, že tento vzťah je *nemotivovaný*, to jest arbitrárny vo vzťahu k označujúcemu, s ktorým nemá v realite žiadnu prirodzenú väzbu.“[\[6\]](#)

V prvom rade treba zdôrazniť, čo je z uvedených citátov úplne zrejmé. Švajčiarsky lingvista tu nerieši otázku, aký je vzťah jazykového znaku k realite, a tobôž nie otázku vzťahu textu k nej. Realita zostáva v jeho chápaní znaku, na rozdiel od niektorých semiotických triád anglosaskej proveniencie (Peirce, Ogden - Richards, Morris atď.), jednoducho „mimo hry“. Saussure sa tu zapodieva výlučne vzťahom medzi dvoma vnútornými zložkami znaku.[\[7\]](#)

Prízvukujme: ak aj vzťah medzi signifiant a signifié nie je podľa Saussurea motivovaný, ale arbitrárny, nijako to neopodstatňuje analogické prenášanie kvalít tejto relácie na vzťah medzi textom a realitou. Vzťah medzi štruktúrnymi jednotkami zaiste ovplyvňuje vzťah nimi vytvorenej štruktúry k iným štruktúram, neprenáša sa však automaticky do vzťahu samých štruktúr. Triviálny príklad: ak sa čelo osoby Marilyn Monroe nepodobá na jej nos, nijako to nevyklučuje podobnosť jej tváre s tvárou Julie London.

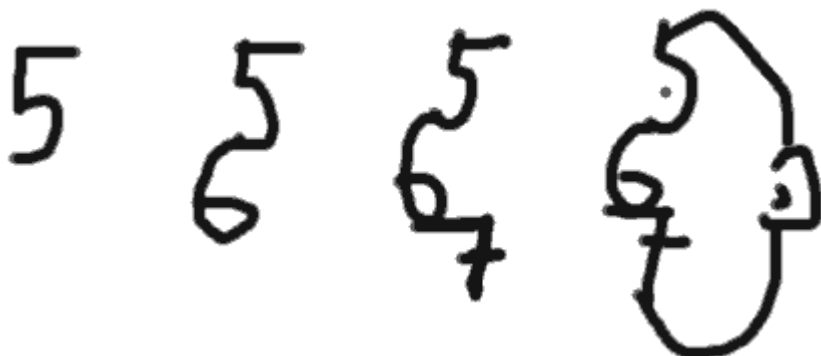
Prizrime sa teraz bližšie na to, aký dosah má na reláciu text - realita Saussurovo antireprezentacionalistické chápanie jazyka. Tu sa žiada prvorado pripomenúť, že práve vďaka Sausserovmu rozlíšeniu *langue* a *parole*, resp. paradigmy a syntagmy, je zrejmé, že jazyk a text patria k odlišným ontologickým poriadkom. Možno ich vymedziť aj protikladmi kód - správa, dispozičné/predpokladové - faktické/realizačné (Zdeněk Mathauser) či systém - štruktúra (v Mikovom svojráznom chápaní). Výpoveď sa teda môže vo vzťahu k realite situovať do iných pozícií ako sám jazyk.

Aj k tomu dva triviálne príklady:

1. Na základe toho istého jazyka možno vytvoriť vecnú správu o reálnom svete („živý človek má hlavu“), fikčný svet („drak má dvanásť hláv“) alebo nonsense („hlava sa časuje dve na tretiu“).
2. Paradigma arabských číslic nevykazuje žiadnu vzhladovú analógiu s ľudskou hlavou:

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Ich vhodným usporiadaním známym v súvisе s veršovankou z čias českého protektoriátu „Pětka, šestka, sedmička / Hitlerova hlavička / tečka, čárka, výkřičník / tady je ten uličník“ však může vzniknúť obrázok, v ktorom väčšina z nás *rozpozná* ľudskú hlavu (podobne, ako sa s tým stretávame v reklamách, keď sa z paradigmy obrázkov tváří, ktoré sa nepodobajú na kvet), vytvára na báze mozaiky obrázok kvetu *a vice versa*:



Otázku, aký je vzťah textu k realite, teda nemožno zamieňať s otázkou, aký je vzťah jeho jazykovej úrovne k referenčnej realite. Pýtať sa, či vzťah medzi jazykovými prostriedkami a ňou (napr. vzťah medzi adjektívami či asyndetonmi použitými pri opise postavy a reálnym človekom) má alebo nemá mimetickú povahu, je prasto nezmyselné.

Zmysel však má otázka, aký je vzťah medzi témou (textovým modelom sveta, fikčným svetom), ktorý je prostredníctvom jazykových prostriedkov artikulovaný, a mimotextovým životným svetom, resp. referenčnou realitou.

A tu sa ukazuje fatálna nezrejmôst' v tom, čo sa kde vlastne mieni pod pojmom *referenčná realita*, pod pojmom *realita* a dokonca aj pod pojmom *text*. Pristavme sa teda pri týchto konceptoch.

Referenčná realita

Termín *referenčná realita* je cudzojazyčným synonymom výrazu Františka Mika „*mienená skutočnosť*“ [8] V bežnom literárnovednom povedomí sa tento termín chápe zväčša extenzívne [9], čiže ako mimotextová skutočnosť (príklad: referenčnou realitou Mináčovho románu *Živí a mŕtvi* je Slovenské národné povstanie ako historická udalosť). Referenčnou či mienenou realitou textu je však - hodno to zdôrazniť práveže tautologicky - skutočnosť, o ktorej sa v texte (!) *referuje*, *vypovedá*, resp. ktorá sa v texte (!) *mieni*. To, o čom sa v texte vypovedá, pritom sami literárni teoretici identifikujú ako jeho tému. A téma je súčasťou textu (napr. podľa jeho Mikovho členenia na rovinu jazyka, témy a štýlu). To značí, že referenčná realita nie je skutočnosť mimo textu. Text túto realitu fikčne alebo interpretačne ustanovuje. Príklady: to, o čom sa referuje v rozprávke o Popoluške, je fikčný svet, v ktorom sa, povedzme, tekvica premení na kočiar; to, o čom sa referuje v Hitlerovom manifeste *Mein Kampf*, je svet, v ktorom je nadradenou árijská rasa a pliahou sú Židia.

Ak niekto namietne, že, povedzme, *Mein Kampf* je len interpretácia „referenčnej reality“, ktorá je mimo textu, napr. reality 20. rokov minulého storočia, kedy bol tento nacistický manifest napísaný, pýtame sa: akej reality? Marxisticko-leninsky Stalinom vyloženej? Tá je predsa interpretačne skonštruovaným svetom v jeho textoch (v práci *Národnostná otázka a sociálna demokracia*, v jeho článkoch v moskovskej Pravde a v jeho prejavoch). Alebo reality freudovskej? Tá je zasa konštruktom Freudových textov (napr. *Die Traumdeutung*). Alebo reality v náboženskom chápaní, čiže všehomíra stvoreného? Ak áno, tak kladieme otázku: ide tu o mimotextovú realitu v budhistickom (tam je stvorený svet ilúziou, pričom idealita, ku ktorej sa tu cieľovo smeruje, je mimo-božská), gnosticom (tam je demiurg zdrojom Zla) či kresťanskom chápaní? Pokiaľ sa myslí pod referenčnou realitou ako mimotextovou záležitosťou fyzikálny či prírodný svet, tak sa znovu pýtame: aký? Ten Aristotelov, Newtonov alebo Hawkingov? A ak niekto namietne, že pod referenčnou realitou mieni skutočnosť samu osebe, odpovedáme, že aj táto „realita osebe“ jestvuje len ako referenčný, hypoteticky v istých vedeckých textoch sform(ul)ovaný a iba v nich sa vyskytujúci model sveta, s ktorým nikto z nás nikdy skúsenostne nemal do činenia.

Zaiste, okrem referenčnej reality konkrétneho textu jestvuje aj skutočnosť, ktorú možno nazvať *životným svetom*[\[10\]](#). Ten je však mimotextovou realitou len v tom zmysle, že jestvuje mimo jednotlivého textu, nie však mimo textov vôbec. Životný svet je, ako ináč, mienená realita, súčin referenčných realít, čiže interpretačne, resp. fikčne ustanovených obrazov sveta[\[11\]](#).

Realita

A čo sa vlastne mieni pod realitou, keď sa tvrdí, že text k nej nemá mimetický (presnejšie, v našom chápaní: ikonický) vzťah? Pýtame sa tu na mimotextový, čiže Doleželov „aktuálny svet“. Mieni sa tým „objektívny“ svet, ako s ním operoval pozitivistický objektivizmus, resp. marxistický materializmus, čiže skutočnosť, ako ona údajne jestvuje nezávisle od vedomia, panensky nedotknutá jazykom či znakmi (zopakujme: s takýmto svetom nikto z nás nemá fakticky do činenia – je to model sveta sform/ul/ovaný a jestvujúci v textoch klasickej logiky a tzv. tvrdých prírodných vied). Alebo sa tým mieni životný svet, ako je nám fakticky daný, čiže svet subjektívne zvýznamnený, svet[\[12\]](#), do ktorého sú jazyk a znaky významo-tvorne vtelené? Ak by platila táto eventualita, potom má životný svet viac spoločných príznakov s textom než s „objektívnym“ svetom: oba sú výslednicami semiózy, oba sú artikulované prostredníctvom znakov.

Sú pritom indície, že pod realitou, ku ktorej má text údajne nemimetický vzťah, sa mieni nie životný, ale onen „objektívny“, od vedomia nezávislý svet, ako ho skonštruovala veda v pozitivistickom habite[\[13\]](#).

Striktne vzaté, s takto podloženým antimimetizmom sa v dačom zhodujeme. Totiž v tom, že vzťah estetického naratívu k onej „objektívnej“ (hypoteticky predpokladanej) realite si ani my netrúfame vyhodnotiť ako mimetický (v našom chápaní: ikonický). Predovšetkým preto nie, lebo prosto nevieme, aký tento svet „osebe“ je. Pokiaľ však pod realitou mienime *životný svet* („pre nás“), potom vzťah medzi ním a textovým svetom je zaiste aj homologický, t. j. ikonický. Ba čo viac, *výstižnosť* umeleckého textu vo vzťahu k životnému svetu a pocitu z neho (čiže prieniková zhoda a podoba s ním) je jedným z najpodstatnejších (akokoľvek aktuálne radšej nepriznávaných) zdrojov recepcnej fascinácie umením.

Text

Ešte zásadnejší dosah na chápanie vzťahu medzi textom a realitou má však otázka, čo sa pri deklarovaní antimimetického vzťahu medzi textom a realitou vlastne mieni, keď sa operuje s výrazom *text*.

Klasicky sa pojem textu podkladá predstavou písomne fixovanej výpovede. Je tu však aj širšie (a dnes vlastne už takisto klasické) poňatie, ako ho vymedzil Jurij Lotman. Podľa neho je text určený týmito

príznakmi: *vyjadrenosť, ohraničenosť a štruktúr(ova)nosť*.[\[14\]](#)

Je zrejmé, že Lotmanovým kritériám vyhovuje nielen graficky zachytená výpoveď, ale aj rozprávanie pri kuchynskom stole, výtvarné dielo, divadelné predstavenie, hudobná kompozícia, outfit príslušníka subkultúry, obrad, pohybová etuda a pod.

Jestvuje však ešte širšie vymedzenie textu než je to Lotmanovo. Predpokladovo ho založil Michail M. Bachtin[\[15\]](#) ideou mnohohlasého románu[\[16\]](#) a vo svojich fikciách vari aj Jorge L. Borges. V tomto súvisi možno spomenúť aj predstavu ideálnej textuality Rolanda Barthesa[\[17\]](#), sieťové poňatie textu Michela Foucaulta[\[18\]](#) či jeho rizomatické chápanie u Gillesa Deleuzea a Félixu Guattariho.[\[19\]](#) Z nášho hľadiska je však relevantnejší pojem *hypertextu* Theodora H. Nelsona, ktorý sa týka textových sietí v počítačovom prostredí, a interaktívneho *perplexu* (prevzatý od Fredericka C. Crewsa): „Pod hypertextom /.../ rozumiem nesequenčné (nelineárne) písanie – text, ktorý odbočuje a dáva čitateľovi možnosť voľby. Najlepšie je čítať ho na interaktívnej obrazovke. Zo zjednodušeného pohľadu ide o skupinu textových blokov prepojených rôznymi spojeniami a ponúkajúcich čitateľovi rôzne čitateľské dráhy“.[\[20\]](#) George P. Landow ďalej dourčuje Nelsonov termín takto: „...hypertext spája jednu časť slovného diskurzu s obrázkami, mapami, diagramami a zvukom rovnako dobre ako s inou slovnou časťou, a rozširuje preto pojem textu za jeho čisto verbálny aspekt /.../. Hypertext označuje informačné médium, ktoré spája verbálne a nonverbálne informácie“.[\[21\]](#) Hypertext je „multilineárny či multisekvenčný“. „Hneď ako človek opustí hranice akejkoľvek textovej jednotky, nastupujú nové pravidlá a nové skúsenosti./.../ Hypertext znejasňuje hranice medzi čitateľom a spisovateľom“ (ibid.). „Ktokoľvek, kto používa hypertext, si vytvára pre svoje momentálne skúmanie de facto vlastný organizačný princíp podľa vlastných záujmov. Hypertext poskytuje skúsenosť nekonečne decentrovalizovaného a recentrovateľného systému /.../ Všetky hypertextové systémy umožňujú čitateľovi, aby si zvolil vlastný stred svojho skúmania a skúsenosti. V praxi to znamená, že čitateľ nie je uväznený v žiadnom konkrétnom spôsobe organizácie či hierarchie“.[\[22\]](#)

Pokiaľ ide o pojem *perplexu*, Nelson ho vymedzuje takto: „Skutočnou formou väčšiny informácií je to, čo rád označujem pojmom *perplex*, teda mätež rôznych položiek a vzťahov, faktov, čiastkových faktov, názorov, výrokov a stanovísk, ktoré si môžu navzájom mnohými rôznymi spôsobmi odporovať“.[\[23\]](#)

Možno povedať, že pojmy *hypertextu* a *perplexu*, akokoľvek sa viažu na kybernetické technológie, do istej miery iba výraznejšie zviditeľnili to, v akých podmienkach reálne pôsobil text „odjakživa“. „Technologickým priestorom“ tu však namiesto počítačových sietí bolo samo recepčné vedomie. Historický človek prasto od počiatku žil v spleti rôznych kódov a textov, pričom vždy sa na výslednej podobe niektorých z nich v interaktívnom dialógu podieľal.

Existtext a textistencia

Ak si uvedomíme, že Nelsonov pojem *hypertextu* rozvolnil kritérium ohraničenosti (prinajmenšom v tom zmysle, že *hypertext* – hoci aj v podobe internetového „brázdienia“ – je v rámci jedného ľudského života vo svojej faktickej rozľahlosti neobsiahnutelný, a teda akoby nekonečný) a koncept *perplexu* zasa presiahol rigidné chápanie textu ako súrodého komunikátu, môžeme povedať: *zvýznamnený životný svet je prípad (hyper)textu či perplexu*. Je to *existtext*, ktorému zodpovedá *textistencia*[\[24\]](#) (pobyt v životnom svete ako texte).

Aktuálne sme si totiž vedomí iba dvoch príznakov, ktorými sa životný svet líši od (hyper)textu:

1. Ako celok nie je naším výtvorom, takže jeho celková podoba nepodlieha našej individuálnej vôli[\[25\]](#).
2. Funkciu nositeľa významu (signifiant, signvehicle) tu komplexne plnia aj naše telá (a to, ako vyplýva z prvého príznaku, bez ohľadu na našu vôľu, takže z *existtextu/textistencie* nemôžeme bez

straty života vystúpiť - toto privilégium patrí len smrti).

Domnievame sa, že z uvedených dvoch príznakov možno odvodiť všetky ostatné odlišnosti medzi textom a tzv. reálnym svetom. Z prvého príznaku možno, napríklad, vyvodiť, že *existext* je podľa niektorých svetonáhľadov neohraničený, nemá tvorca, a teda ani jednotiacu intenciu či sémantické gesto (Mukařovský). Z druhého príznaku zasa možno dedukovať, povedzme, to, že *existext* nás popri slasti aj bolí, že ním ochorievame a starneme, že sa doň rodíme a v ňom zomierame. Zmysel a význam klasického textu je podložený pergamenom či hárkom papiera, v prípade *hypertextu* životného sveta je závislý naplno aj od tela. Hovorí sa, že papier znesie všetko. Telo však nie. Závislosť *hypertextu* životného sveta od tela sa v mladosti zväčša nepripomína, dáva o sebe vedieť vekom, a to *upadaním* (Heidegger).

Z toho usudzujeme, že *keď sa technologicky vyvinie hypertext, ktorý „matrixovským“ spôsobom prekoná uvedené dve diferencie, nebude ho možné odlišiť od životného sveta*[\[26\]](#).

Záverečná (hypo)téza

Vzťah textu k *existextu* (rozumejme: k životnému svetu) nie je nesúmerateľný, ale prvorado *intertextuálny*. Ide tu o vzťah jednotlivého textu a komplexného, rámcového *hypertextu*, čiže časti a celku. Ak je to tak, potom nevedno, prečo by práve v tomto prípade neprichádzali do úvahy všetky eventuality medzitekstových vzťahov vrátane kopírovania, citovania, napodobňovania, prekladu, parafrázovania atď., ktoré ináč (na intertextuálnej úrovni) akceptujú aj postmoderní/postštrukturalní hlásatelia radikálnej rozluky medzi textom a realitou. A je to zároveň vzťah konštitučný: jednotlivé texty ako *lexie* náš životný spoluutvárajú a sú v tomto zmysle jeho súčasťou.

Literatúra

BACHTIN, M. M.: *Román jako dialog*. Praha: Odeon, 1980.

BARTHES, R.: *S/Z*. Praha: Garamond, 2007.

BARTHES, R.: Úvod do strukturální analýzy vyprávění. In: KYLOUŠEK, P.: *Znak, struktura vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*. Brno: Host, 2002, s. 9 - 43.

ČECHOVÁ, M.: Existenciální gramatika v Oceáne příběhů. In: NOVÁK, R. (ed.): *Slovo a obraz v komunikaci s dětmi*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2012a, s. 227 - 234.

ČECHOVÁ, M.: K osnove praobrazov strádania v Kathásaritságare. In: RÉDEY, Z. (ed.): *Modely deficitných svetov v literatúre*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2012b, s. 14 - 40.

DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium, 2003.

FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Praha: Hermann & synové, 2002.

GENNETE, G.: Hranice vyprávění. In: KYLOUŠEK, P.: *Znak, struktura vyprávění: výběr z prací francouzského strukturalismu*. Brno: Host, 2002, s. 240 - 256.

CHARVÁT, M.: *Gilles Deleuze: asignifikantní sémiotika*. Praha: Univerzita Karlova, Togga, 2016.

HRABÁK, J.: *Poetika*. Praha: Československý spisovatel, 1973.

CHATMAN, S.: *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Brno: Host, 2008.

KRISTEVA, J.: Slovo, dialog a román: texty o sémiotice. Praha: Sofis - Pastelka, 1999, s. 7 - 32.

LACHMANNOVÁ, R.: Intertextualita a dialogičnost. In: SEDMIDUBSKÝ, M. - ČERVENKA, M. - VÍZDALOVÁ, I. (eds.): *Čtenář jako výzva: výběr prací z kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 243 - 270.

LANDOW, G. P.: Hypertext a kritická teorie. In: *Biograph*, roč. II., 1998, č. 6, s. 11 - 21.

LOTMAN, J.: *Štruktúra umeleckého textu*. Bratislava: Tatran, 1990.

MICHALOVIČ, P.: *Dal Segno al Fine*. Bratislava: Petrus, 2003.

MICHALOVIČ, P. - MINÁR, P.: *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*. Bratislava: Iris, 1997.

MIKO, F.: *Aspekty literárneho textu*. Nitra: Pedagogická fakulta, 1989.

MÜLLER, R. - ŠIDÁK, P. (eds.): *Slovník novější literární teorie: glosář pojmů*. Praha: Academia, 2012.

NELSON, T. N.: Myšlenky versus informace. In: *Biograph*, roč. II, 1998, č. 6., s. 5 - 9.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Svoboda, 1993.

PLESNÍK, L.: Existext. In: *Litikon*, roč. II, 2017, č. 1, s. 283 – 285.

PLESNÍK, L.: *Pragmatická estetika textu*. Nitra: Vysoká škola pedagogická, 1995.

RICOUER, P.: *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.

SAUSSURE, F. de: *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 2007.

P o z n á m k y

[1] Štúdia bola vypracovaná v rámci projektu APVV 17-0026 „Tematologická interpretácia, analýza a systemizácia arcinaratívov ako semiotických modelov životného sveta a existenciálnych stratégií“.

[2] „To, čo sa deje v rozprávaní, nie je z hľadiska referenčného (reálneho) do slova a do písma „nič“; to, čo nastáva, je sám jazyk, dobrodružstvo jazyka, jeho objavenie sa zakaždým oslavuje.“ BARTHES, R.: *S/Z*. Praha: Garamond 2007, s. 43.

[3] „Čo treba skutočne pochopiť – a v súlade s tým si prisvojiť – v texte? (...) To, čo si treba prisvojiť, je... schopnosť odkrývať svet, ktorý konštituuje referencia textu. (...) Osvojiť si neznamena niečo mentálne, intenciu iného subjektu, o ktorom sa predpokladá, že sa ukrýva za textom, ale projekt sveta, pro-pozíciu modu bytia vo svete, ktorú text roztvára, pred sebou pomocou svojich neostenzívnych referencií. (...) Interpretácia je procesom, prostredníctvom odkrytia nových spôsobov bytia – alebo ak dávate prednosť Wittgensteinovi pred Heideggerom, nových foriem života – poskytuje subjektu novú možnosť sebapoznania.“ RICOUER, P.: *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa 1997, s. 123, 125. K tomu pozri aj: ČECHOVÁ, M.: Existenciálna gramatika v Oceáne príbehov. In: NOVÁK, R. (ed.): *Slovo a obraz v komunikaci s dětmi*. Ostrava: Ostravská univerzita) 2012a, s. 227 – 234 a ČECHOVÁ, M.: K osnove praobrazov strádania v Kathásaritságare. In: RÉDEY, Z. (ed.): *Modely deficitných svetov v literatúre*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2012b, s. 14 – 40.

[4] K pojmu skúsenosti pozri PLESNÍK, L.: *Pragmatická estetika textu*. Nitra: Vysoká škola pedagogická 1995.

[5] „Jeden druh básnickej a mytologickej tvorby sa uskutočňuje prostredníctvom napodobňovania, to jest (...) tragédia a komédia, zatiaľ čo druhý prostredníctvom rozprávania“ (PLATÓN: *Ústava*. Praha: Svoboda 1993, s. 134). Pritom sa požívajú aj ďalšie kategoriálne opozície: telling – showing; narácia/rozprávanie o.../kronika – predvádzanie niečoho/dráma (k tomu pozri aj: GENETTE, G.: *Hranice vyprávění*. In: KYLOUŠEK, P.: *Znak, struktura vyprávění: výbor z prací francouzského strukturalismu*. Brno: Host 2002, s. 240 – 256; CHATMAN, S.: *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Brno: Host 2008.; BARTHES, R.: Úvod do strukturální analýzy vyprávění. In: KYLOUŠEK, P.: *Znak, struktura vyprávění: výbor z prací francouzského strukturalismu*. Brno: Host, 2002, s. 9 – 43; DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinum 2003, s. 17 – 42; MÜLLER, R. – ŠIDÁK, P. (eds.): *Slovník novější literární teorie: glosář pojmů*. Praha: Academia 2012, s. 93 – 96, 312 – 317; MICHALOVIČ, P. – MINÁR, P.: *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*. Bratislava: Iris 1997; MICHALOVIČ, P.: *Dal Segno al Fine*. Bratislava: Petrus 2003.

[6] SAUSSURE, F. de: *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia 2007, s. 96 – 99.

[7] Pre úplnosť dodajme, že vzťahu textu a reality sa netýka ani úvodný paragraf štvrtej kapitoly (*Jazyková hodnota*) prvej časti *Cours de linguistique générale*. Tu Saussure zasa rieši otázku vzťahu fónickej matérie k mysleniu (SAUSSURE, F. de: *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia 2007, s. 139 – 141). Keď sme už pri nekvalifikovanom zdôvodňovaní antimimetického vzťahu textu a reality, dodajme i to, že deklaráciám antimimetického vzťahu medzi textom a reality nenahráva ani fenomén naivného či veristického príjemcu. Je to takto: zatiaľ čo diskurzívny (kultivovaný) recipient rozlišuje medzi – povedané Doleželovými termínmi – fikčným a aktuálnym svetom, naivný, resp. veristický príjemca jedno s druhým stotožňuje (klasické príklady: čitateľ Doyleových románov posielal Sherlockovi Holmesovi na londýnsku adresu Baker Street 221B listy s vážne mienenými žiadosťami o vyriešenie jeho prípadu; divák počas divadelného predstavenia zastrelí herca, ktorý hrá „zloducha“). Naivný či veristický príjemca je prosto nekvalifikovaný účastník umeleckej komunikácie.

Jeho spôsob recepcie umeleckého diela sám osebe implikuje iba to, že témy niektorých umeleckých diel (pri Kandinského obrazoch či dadaistických básňach to je sotva možné) takúto malígnu kontamináciu umožňujú, a to v dôsledku istých „uveriteľných“ analógií s realitou. Nadradenosť diskurzívneho príjemcu vo vzťahu k naivnému príjemcovi sama osebe však nijako nepredznačuje obdobnú hierarchiu medzi konceptmi nemimetického a mimetického, resp. ikonického vzťahu textu a reality. Naopak, elementárnym predpokladom homologického (a teda aj mimetického či ikonického) chápania tohto vzťahu je práve diferenciacia textového a mimotextového sveta (s výnimkou *identitas indiscernibilium*).

[8] MIKO F.: *Aspekty literárneho textu*. Nitra: Pedagogická fakulta 1989, s. 41.

[9] MÜLLER, R. – ŠIDÁK, P. (eds.): *Slovník novější literární teorie: glosář pojmů*. Praha: Academia 2012, s. 137 – 138, 428 – 433.

[10] Pre tento vzťah je v klasickej poetike rezervovaný termín *námet*. HRABÁK, J.: *Poetika*. Praha: Československý spisovatel 1973, s. 78.

[11] Z tohto hľadiska možno za Mukařovského tvrdenia a Doleželove koncepty tzv. Z-textov a K-textov (DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium 2003, s. 37), podľa ktorých umelecký text model sveta vytvára, zatiaľ čo témou vedeckého textu (čiže jeho súčasťou) je sama skutočnosť, položiť otázku.

[12] Podrobnejšie, a to v nadväznosti na pôvodne Husserlov koncept „prirodzeného predvedeckého sveta“ sme tento pojem objasnili v monografii *Pragmatická estetika textu* (Nitra: Vysoká škola pedagogická 1995).

[13] Nepriamy dôkaz pre to nachádzame v úvodnej časti práce *Heterocosmica (Vstupné termíny I)*. *Naratívny svet* sa tu vymedzuje v nasledovnej postupnosti:

1. *S(St): svet stavov* („vytvořený statickými předměty s neměnnými fyzikálními vlastnostmi a fixovanými vztahy (...), uzavřená, bezčasová parmenidovská říše nehybnosti a mlčení, kde se nic nemění, nic se neděje“; DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium 2003, s. 45).
2. *S(PS, St): přírodní svět* (v něm „se objevuje nová entita, přírodní síla“, která „způsobuje ve stavech světa specifické změny, nazývané přírodní události“; DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium 2003, s. 45).
3. *S(O, PS, St): svět s jednou osobou* („která vedle vlastností fyzických má také duševní život (...), změny, které způsobuje, jsou podmíněny specifickými duševními událostmi, intencemi; takové změny se nazývají akce. Tvořivé konání osoby obohacuje svět o nový druh předmětů – artefakty“; DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium 2003, s. 46).
4. *S(O, PS, St): svět s dvoma a viacerými osobami* (ktorý „přivozuje nový, mocný zdroj změny – interakci. Zvláštním případem interakce je komunikace, výměna informací pomocí sémiotických aktů. Interakce probíhá buď mezi jednotlivými osobami, nebo mezi skupinami. Skupiny se organizují v instituce, v nichž se uskutečňují složité formy společenského konání“; DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinium 2003, s. 46).

Evidentne tu máme do činenia s rekonštrukciou sveta podľa niektorých objektivistických koncepcií. Takáto postupnosť totiž v *životnom svete* neprichádza do úvahy: *životný svet*, ako ho naozajstne zakúšame, je od počiatku pretkaný bachtinovskými dialógmi a lévinasovskými interakciami „s druhými“. Nejestvuje v ňom najprv „ja“ a potom tí „druhí“, ustanovuje sa na báze vzťahov medzi „ja/my – ty/oni“. A od začiatku je konštitutívne, nie doplnkovo, nasýtený znakmi a komunikáciou. Až oveľa neskôr (fylogeneticky i ontogeneticky) dochádza k tomu, čo sa v citovanej schéme uvádza ako prvé: začíname hypoteticky uvažovať, resp. sa dozvedáme, ako mohol vzniknúť a aký je svet nezávisle od nás, resp. aký bol a čo s nami bolo, kým sme si ho nezačali uvedomovať; až dodatočne z neho vyčleňujeme enklávu sveta s kvázi jednou osobou (aj to len vo fyzickom zmysle). Nechceme sa tu uchýľovať k lacným paradoxom, ale keď už nejaká postupnosť, tak – pokiaľ ide o náš *životný svet* – skôr v opačnom poradí, než to je v citovanom vymedzení. Svet z citovaného modelu, ktorý sa takto

„objektívne“ vyvíjal, teda nie je reálnym *životným svetom*. Je to mienená skutočnosť a možno „fikčný svet“ istej skupiny textov (k ich vymedzeniu pozri výklad vyššie). V záujme korektnosti pritom zdôraznime, že v *Heterocosmice* sa uvedená postupnosť nepredostiera ako danosť *aktuálneho sveta*, ale ako textualizované koncepcie či modely sveta (1. klasická logika; 2. prírodné vedy, umelecké diela s prírodnou tematikou; 3. – 4. humanitné a spoločenské vedy, naratívy; DOLEŽEL, L.:

Heterocosmica: fikce a možné světy. Praha: Karolinum 2003, s. 45, 46). Tak či onak, na merite otázky, prečo sa tu zvolila práve citovaná postupnosť, to nič nemení. V samej historickej súslednosti textov (počínajúc mytologickými prvotopribehmi či náboženskými arcinaratívami), ani v synchronnej logike konsenzuálnej rekonštrukcie sveta totiž nie je jednoznačne zakotvená. Skôr je to tak, že citovaná súslednosť predchádzala výberu textov, ktorými sa jednotlivé „stupne“ sveta v *Heterocosmice* exemplifikujú. Možno sa preto domnievať, že do uvedenej sekvencie prenikla práve z titulu epistémotvornej „prirodzenosti“ v chápaní „naozajstnosti“ sveta ako „objektívnej“, od vedomia nezávisle jestvujúcej reality, ktorá prislúcha objektivistickému (post)pozitivismu.

[14] LOTMAN, J.: *Štruktúra umeleckého textu*. Bratislava: Tatran 1990, s. 66 – 68.

[15] BACHTIN, M. M.: *Román jako dialog*. Praha: Odeon 1980.

[16] Spomedzi naň nadväzujúcich modelov sa tu žiada odkázať aspoň na polyfónne, resp. dialogické koncepty textu Julie Kristevy (KRISTEVA, J.: *Slovo, dialog a román: texty o sémiotice*. Praha: Sofis – Pastelka 1999, s. 7 – 32) a Renaty Lachmannovej (LACHMANNOVÁ, R.: *Intertextualita a dialogičnosť*. In: SEDMIDUBSKÝ, M. – ČERVENKA, M. – VÍZDALOVÁ, I. (eds.): *Čtenář jako výzva: výbor prací z kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host 2001, s. 243 – 270).

[17] BARTHES, R.: *S/Z*. Praha: Garamond 2007.

[18] FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Praha: Hermann & synové 2002.

[19] CHARVÁT, M.: *Gilles Deleuze: asignifikantní sémiotika*. Praha: Univerzita Karlova Toggá, 2016; MICHALOVIČ, P. – MINÁR, P.: *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*. Bratislava: Iris 1997.

[20] LANDOW, G. P.: *Hypertext a kritická teorie*. In: *Biograph*, roč. II., 1998, č. 6, s. 12.

[21] LANDOW, G. P.: *Hypertext a kritická teorie*. In: *Biograph*, roč. II., 1998, č. 6, s. 12.

[22] LANDOW, G. P.: *Hypertext a kritická teorie*. In: *Biograph*, roč. II., 1998, č. 6, s. 14 – 15.

[23] NELSON, T. N.: *Myšlenky versus informace*. In: *Biograph*, roč. II, 1998, č. 6., s. 5 – 6. Pokiaľ sa nám vymedzenia uvedené v tomto odseku javia ako empiricky nezrejmé, stačí si ich podložiť bežnou skúsenosťou nášho súčasníka zo „surfovania“ po internete.

[24] K slovníkovo definičnému vymedzeniu terminologických neologizmov *existext* a *textistencia* pozri: PLESNÍK, L.: *Existext*. In: *Litikon*, roč. II, 2017, č. 1, s. 283 – 285.

[25] Otázka, či má alebo nemá svojho autora, je vecou svetonázorovej diskusie.

[26] Nevylučujeme, že sú protiargumenty, ktoré naše hypotézy poľahky vyvrátia. Obvyklá námietka „Ak medzi textom a realitou niet iných rozdielov, tak sa skúste nasýtiť jedálnym lístkom!“ však medzi ne rozhodne nepatrí. Zdanlivá presvedčivosť tohto protiargumentu spočíva v elementárnej logickej chybe – v kontaminácii. Ide o to, že na strane reálneho jedla, ktorým sa možno nasýtiť (a ktoré je súčasťou *existextu*), sa berie do úvahy len *signifiant* či *sign vehicle* a na strane jedálneho lístku zasa iba *signifié*. Pričom veci sa majú vskutku tak, že na prvej úrovni (*signifiant*, *signvehicle*) môžeme zjesť jedno i druhé (jedálny lístok i, povedzme, rezeň s hranolčkami), rozdiel je len v stráviteľnosti a výživnosti (čo však nie je v tomto kontexte relevantný argument), a na druhej úrovni (čítanie jedálneho lístku, apercepčia naservírovaného rezaňa s hranolčkami) nás nenасыti ani jedálny lístok, ani rezeň s hranolčkami.

Prof. PhDr. Lubomír Plesník, DrSc.

Oddelenie semiotických štúdií

Ústav literárnej a umeleckej komunikácie

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

949 74 Nitra

e-mail: lplesnik@ukf.sk

Nevědomí jako dvojznačné vědomí. Merleau-Ponty o psychoanalýze

Jan Puc

Puc, J.: Nevědomí jako dvojznačné vědomí. Merleau-Ponty o psychoanalýze. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

The Unconscious as Ambiguous Consciousness. Merleau-Ponty on Psychoanalysis

Merleau-Ponty's attitude to psychoanalysis was ambiguous. On the one hand, he realized that the phenomena psychoanalysis deals with require to go beyond the area of act intentionality, and that, from a different angle, psychoanalysis addresses the same problem as Gestalt psychology, which played the central role in Merleau-Ponty's philosophical project. On the other hand, he explicitly rejected the terms used by Freud for conveying his discoveries. Merleau-Ponty replaced unconscious mental contents, which act on conscious behavior, by ambiguous consciousness. In the *Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception*, he used the terms "habit," "bad faith," "bodily expression," "affective intentionality," and "body schema" to specify his notion of experiential "ambiguity." This paper aims to present the key concepts of Merleau-Ponty's early interpretation of the psychoanalytic concept of the unconscious. A partial task is to show how Merleau-Ponty's concept of bad faith differs from that of Sartre, and to distinguish existential ambiguity from the psychoanalytic concept of overdetermination.

Keywords: The unconscious, psychoanalysis, body schema, bad faith

1. Úvod[1]

V posledních letech stoupá zájem fenomenologické filozofie o psychoanalytický pojem nevědomí.[2] K nevědomí fenomenologie přistupuje ze dvou úhlů. V první řadě kritizuje obě představy o povaze nevědomých prožitků, které zmiňuje Freud. Nevědomí není ani příčinou vědomých prožitků a chování, ani druhým, skrytým vědomím.[3] Odmítá-li však fenomenologie takto vyložený pojem nevědomí, neznamená to, že odmítá také nevědomí jako fenomén či strukturní aspekt zkušenosti. Fenomenologie připouští, že určité aspekty zkušenosti si nelze uvědomit přímo, nýbrž pouze v souvislosti s jinou zkušeností či po překonání odporu. Na ústřední pojem psychoanalýzy pohlíží jako na prožitek, který není zcela zbaven manifestace ve vědomí. Fenomenologie tak naplňuje program, který v jednom z dodatků *Krise evropských věd* načrtnul již E. Fink - vřazuje psychoanalytický pojem nevědomí do architektury vědomí.[4]

Má-li tato strategie dávat smysl, musí fenomenologie pracovat s mnohem širším pojmem vědomí než psychoanalýza. V současné diskuzi se vyrýsovaly dvě strategie, kterými je pojem vědomí rozšiřován tak, aby pojal také zkušenosti, kvůli kterým Freud zavedl hypotézu nevědomí.

R. Bernet a J. Brudzińska vycházejí z Husserlova revidovaného pojetí fantazie, podle kterého je fantazie „názorné zpřítomnění“ předmětu.[5] Fantazijní způsob danosti předmětu obnáší dvojí: na jedné straně se jedná o názor, který dává předmět samotný, nikoli předmět v zastoupení znakem či obrazem; na druhé straně fantazie neuvádí subjekt do skutečné přítomnosti předmětu, tak jak to činí smyslové vnímání, nýbrž zpřítomňuje předmět nepřítomný. Psychoanalýza pak podle Berneta a Brudziňské nepotřebuje předpokládat existenci nevědomých prožitků, které by pronikaly do vědomí a ovlivňovaly chování. Mnohem spíše odhaluje konflikt mezi dvěma typy vědomých prožitků - mezi

vnímáním, které se přizpůsobuje předmětu, a fantazií, která se řídí touhou.[6]

Jiný fenomenologický přístup k nevědomí, který přímo navazuje na Merleau-Pontyho pojetí tělesnosti, rozpracovává ze současných autorů T. Fuchs.[7] Klíčovým pojmem Fuchsova výkladu je tělesná paměť, tj. taková forma paměti, která zpřítomňuje minulost nikoli ve formě vzpomínky, nýbrž tím, že ji sehrává.[8] Tělesná paměť se ustaluje do dispozic, tedy schopností, tendencí a zvyků, ze kterých konkrétní chování či prožitek vychází. Namísto nevědomých prožitků klade Fuchs přítomnost minulosti v chování.

Fenomenologický přístup k nevědomí se pochopitelně tímto stručným výčtem nevyčerpává.[9] Zajímavou a dosud málo diskutovanou možností by bylo oba představené přístupy kombinovat a vypracovat pojem „tělesné fantazie“, který se pak mohl stát fenomenologickým protipólem klasického psychoanalytického pojmu „nevědomé fantazie“.[10] To zde však, stejně jako reakci psychoanalytiků na výše zmíněné fenomenologické návrhy, nechávám stranou.[11]

Tak jako v mnoha jiných oblastech předjímají Merleau-Pontyho postřehy k psychoanalýze některá ohniska současné diskuze. Cílem našeho autora nicméně nikdy nebylo vypracovat k psychoanalýze jednoznačné stanovisko. Tím se Merleau-Pontyho způsob práce liší od Sartra a Ricoeura, stejně jako Goldsteina a Politzera, kteří se každý jeden snažili předložit systematickou kritiku Freuda.[12] Pro Merleau-Pontyho je naopak typické, že si z psychoanalytické literatury především půjčuje příklady pro ilustraci vlastních tezí a že jsou jeho komentáře rozptýleny do mnoha různých děl, včetně přednášek a pracovních poznámek.

Cum grano salis lze říci, že Merleau-Ponty přistupuje k psychoanalýze ze dvou úhlů: *Struktura chování* (1942), *Fenomenologii vnímání* (1945) a přednášce „Člověk a protivenství“ (1951) dominuje teze, že nevědomí je méně zdařilý výraz pro dvojnásobné perceptivní vědomí. V přednáškách na Sorbonně (1949–1952) vyložil Merleau-Ponty psychoanalytické nevědomí pomocí terminologie tvarové psychologie jako „pozadí“ určité „figury“, které se při vnímání této figury stahuje z vědomí. Tentýž přístup nacházíme také v pracovních poznámkách k *Viditelnému a neviditelnému* (1964), ve kterých nevědomí spadá v jedno s pojmem „neviditelné“, stejně jako v předmluvě k Hesnardově knize o Freudovi (1960), ve které Merleau-Ponty ztotožňuje psychoanalytické nevědomí s pojmem „latence“. Ve všech těchto dílech se nevědomí ukazuje jako případ obecné struktury vědomí. Komplementární přístup lze najít především ve dvou přednáškových kurzech na Collège de France. V přednáškách „Problém pasivity“ (1954–1955) rozpracovává Merleau-Ponty pojem „prvotního symbolismu“, jímž se vyznačuje vedle snového vědomí také každé smyslové vnímání, a především vnímání druhých osob. Ve třetím cyklu přednášek o přírodě (1959–1960) se pak Merleau-Ponty věnuje proměnám touhy. V těchto přednáškách již nepřevádí psychoanalytické pojmy jako „polymorfismus“ touhy nebo „primární proces“ na „jasnější“ pojmy fenomenologické nebo gestaltistické. Snaží se naopak ukázat, že si psychoanalytické termíny podržují svou platnost i mimo oblast, v níž byly použity původně. Merleau-Ponty mluví např. o „snovém vědomí *bdělého života*“, „polymorfismu *byti*“ nebo „psychoanalýze *přírody*“.[13]

Tato studie se zaměřuje na Merleau-Pontyho tezi, typickou především pro jeho první dvě knihy, *Strukturu chování* a *Fenomenologii vnímání*, podle níž je nevědomí dvojnásobným vědomím. Dvojnásobnost vědomí je v sekundární literatuře často vymezována privativně jako „neurčitost“ či „neprůhlednost“ vlastní zkušenosti. Tyto formulace sice vystihují přesah zkušenosti nad výslovným poznáním, ale pojem dvojnásobnosti lze vymezit také pozitivně pomocí dalších pojmů, které Merleau-Ponty používá. V jednotlivých částech této studie se zaměřím na pět takových pojmů a ukáži, jakým způsobem ovlivňují výklad nevědomí.

2. Nezačleněné chování

Ve *Struktura chování* se Merleau-Ponty vymezuje vůči pojmu nevědomí v rámci zkoumání otázky, jak

se lidské chování vztahuje ke svému pudovému základu. Podle našeho autora je vztah normálního chování k chování ovládanému sexuální pudem vztahem celku a části. Normální chování představuje vyšší strukturu, která do sebe beze zbytku začleňuje nižší struktury. Člověk tudíž nemá žádné samostatně fungující pudy, které by se mohly dostávat do konfliktu s kulturou a které by mysl nebo Já muselo překonávat. „Vitální způsoby chování jako takové mizí, protože jsou samy zase reorganizovány v nové celky.“^[14] Pouze když toto začlenění selže, vzniká dojem, že je chování ovládáno nevědomými prožitky.

Zásadní je přitom rozlišovat mezi nevědomím jako strukturou chování a nevědomím jako zdůvodněním tohoto chování, které nabízí praxe psychoanalýzy. Ustálená odpověď na podněty, se kterými se subjekt nedokázal vypořádat – a případem takové odpovědi jsou také všechny nevyřešené komplexy – je v první řadě určitou strukturou chování. Oproti tomu vzpomínky na trauma, které se objevují během terapie, představují materiál, na základě kterého analytik vyloží vznik dané struktury chování. Stejným způsobem se podle Merleau-Pontyho k sobě vztahují také manifestní a latentní snový obsah.^[15]

Reakce, které Freud vysvětluje působením nevědomí, představují podle Merleau-Pontyho pouze patologické či infantilní vzorce chování. To, co psychoanalýza popisuje pojmy „vytěsnění“, „komplex“, „odpor“ či „regrese“, je v podstatě únik od chování přiměřené situaci. „Subjekt žije [...] na způsob dětí řídicích se bezprostředním pocitem dovoleného a zakázaného, aniž by hledaly smysl zákazů.“^[16] Domnělý vliv nevědomí tedy není ničím jiným než návratem k primitivnímu chování, které je pro subjekt jednodušší než chování situací přiměřené. Součástí takové reakce je také skutečnost, že si subjekt nedokáže uvědomit, že vlastně utíká před chováním složitějším. Merleau-Ponty píše: „Údajný nevědomý charakter komplexu se [...] redukuje na ambivalenci bezprostředního vědomí.“^[17] Komplex je ambivalentní právě tím, že i přes zjednodušení situace, které přináší, představuje smysluplnou odpověď na ni, čímž možnou komplexnější odpověď zakrývá.

Rozdíl mezi částečným a komplexním chováním umožňuje podle Merleau-Pontyho nahlédnout omyl Freudova vysvětlování chování působením skrytých prožitků. Opakování stejných vzorců chování vyvolává dojem, že vzniká působením latentních duševních obsahů. Tento předpoklad ale podle Merleau-Pontyho není zapotřebí, zvážíme-li že rigidní chování je pro subjekt jednoduše méně náročné, a právě proto přitažlivé. Rigidita „automatického“ chování, které nebere v potaz celek situace, představuje pro lidskou existenci permanentní hrozbu. Přitom platí, že čím méně je konkrétní chování odpovědí na situaci jako celek, tím přesvědčivěji působí jeho kauzální vysvětlení.

Podle autora *Struktury chování* je třeba činy domněle způsobené nevědomými prožitky vyložit jako případy chování izolovaného od celku situace a dalších chování téhož subjektu. Aniž by tento termín užil výslovně, Merleau-Ponty v podstatě přebírá Goldsteinův výklad nevědomí jako špatného zvyku.^[18] Tato interpretace je založená na ostrém rozlišení mezi normálním a patologickým chováním a sklonem lidské existence volit v náročných situacích zjednodušující řešení.

3. Neupřímnost

Stejně jako předchozí kniha přistupuje také *Fenomenologie vnímání* k otázce nevědomí v rámci zkoumání vztahu lidského chování k pudům. Zatímco ve *Struktuře chování* představovalo pudové jednání patologickou odchylku, ze které nelze vysvětlovat zralé dospělé chování, v pozdější knize získává pudem ovládané jednání status upřednostňovaného příkladu, který ukazuje lidskou situaci lépe než jiná chování.

Povahu nevědomí vykládá Merleau-Ponty na příkladu vytěsněné vzpomínky.^[19] Muž, který si nedokáže vzpomenout, kam založil knihu od své manželky, se kterou měl dlouhodobé neshody, ji po několika měsících „s náměsíčnou jistotou“ najde, poté co jej starostlivost manželky o jeho matku naplnila vděčností.^[20] Merleau-Ponty akceptuje psychoanalytické vysvětlení tohoto případu, podle

kterého je mužova zapomnětlivost zapříčiněna hněvem vůči jeho ženě. Nelze říci, že muž celou dobu věděl, kde se kniha nachází, a nevědomost pouze předstíral, ale stejně tak není pravda, že by knihu jednoduše ztratil a poté zase našel. V jeho situaci je neschopnost poznání výsledkem *odmítání* poznat. Ovšem toto odmítání, ač zjevně zahrnuje záměr vyhnout se určité životní oblasti, není provedené s rozvahou a vědomým úsilím, nýbrž spontánně. Výkon vytěsnění se nevyčerpává tím, že by subjekt odebralo jednu životní možnost, spíše se jedná o odmítnutí celé životní oblasti, které proměňuje pole možností – jak se subjekt cítí, pro co se může rozhodovat a co dokáže poznávat. Tyto implicitní akty, jejichž pomocí subjekt nachází ve světě určité vlastní možnosti, nazývá Merleau-Ponty „fungující intencionalita“ [21] či „existence“ [22]

Aby si subjekt mohl uvědomit své jednotlivé prožitky, je třeba „obecné sepětí s tou zónou [...] těla a [...] života, do níž spadají.“ [23] Přijetí určité životní oblasti tedy umožňuje vzniknout odpovídajícím prožitkům, a naopak její odmítnutí tuto možnost subjektu odebírá. Vytěsnění následně Merleau-Ponty přirovnává ke ztrátě smyslového orgánu. [24] Se ztrátou oka ztrácí subjekt nejenom možnost něco vidět, ale také něco přehlédnout nebo po něčem pátrat pohledem. Celá oblast zkušenosti se všemi způsoby, jak se v ní pohybovat, i s příslušnými předměty pro něj přestala existovat. Podobně při vytěsnění ztrácí řadu způsobů chování, které se týkají odmítané oblasti života, nejenom pouze jeden prožitek, na který si právě nemůže vzpomenout.

Nicméně v případě vytěsnění není tato ztráta nezvratná, neboť závisí na snaze vyhnout se dané oblasti a tento „záměr“ se časem může změnit. Vytěsňované prožitky proto nepřestávají pro subjekt existovat zcela, nýbrž skrze obecný postoj je „ještě ‚máme‘, ale máme je právě a jen natolik, abychom je mohli držet daleko od sebe.“ [25] Zkušenost, kterou psychoanalýza vysvětluje pojmem vytěsnění, tak zahrnuje zvláštní dvojznačnost: určitý prožitek je subjektem podržen a ztracen zároveň.

Pro vysvětlení tohoto paradoxu přebírá Merleau-Ponty Sartrův pojem neupřímnost (*mauvaise foi*) a mluví o „metafyzickém pokrytectví“, kterým subjekt klame sám sebe. [26] Nicméně klasický pojem neupřímnosti z *Bytí a nicoty* se od svého jmenovce z *Fenomenologie vnímání* podstatně liší, neboť Merleau-Ponty vychází z odlišného pojetí lidské existence než Sartre.

Sartre vymezuje neupřímnost jako sebeklam týkající se motivace vlastního chování, který přirovnává k lhaní sobě samému: „ten, kdo je obelháván, i ten, kdo lže, jsou jedna a táž osoba, a to znamená, že jako klamající [...] musím velmi přesně znát pravdu, abych ji dovedl před sebou pečlivě ukrýt, a to [...] v jednotné struktuře téhož projektu.“ [27] Když si muž z našeho příkladu nemůže na něco vzpomenout, je to podle Freuda proto, že odpor cenzury nedovoluje vzpomínce vstoupit do vědomí. Takové vysvětlení, které přesouvá výkon vytěsnění na vnitřního cenzora, je však podle Sartra pouze zdánlivé, neboť neřeší, jakým způsobem je daná vzpomínka přítomná cenzorovi. Má-li cenzor rozhodovat, co vytěsnit a co ne, zjevně si musí být nevědomých myšlenek vědom. Proto Sartre popisuje cenzuru jako „vědomí, jež je vědomím o tendenci, již je nutno potlačit, avšak tak, aby nebylo vědomí o ní.“ [28] Cenzura sama se tedy vyznačuje neupřímností. Sartre uzavírá, že lépe než o záhadném cenzorovi, který rozeznává a přijímá nebo odmítá myšlenky přicházející z nevědomí, bychom měli vytěsnění vysvětlovat jako dvojznačné vědomí. Muž neví reflexivně, kam knihu od své ženy založil, je si však této vytěsňené vzpomínky před-reflexivně vědom. Před-reflexivní vědomí vlastních prožitků je podmínkou reflexivního vědomí a vytěsňené prožitky nepředstavují podle Sartra žádnou výjimku.

Merleau-Ponty přejímá od Sartra myšlenku, že nevědomí je třeba nahradit dvojznačným vědomím – muž, který se pohádal se svou ženou, o vytěsňované vzpomínce ví i neví zároveň. Stejně tak Merleau-Ponty přijímá, že o ní neví reflexivně, ale je si jí vědom před-reflexivně. Přidává však, že nevědomí je spojené s určitou „obecností“, do níž se vytěsňovaný prožitek „zahaluje“ [29] Tento nenápadný posun oproti Sartrovi s sebou nese významné důsledky. Muž z našeho příkladu není schopen rozlišit vytěsňovanou vzpomínku od jiných vzpomínek, je však schopen rozeznat, jestli daný prožitek spadá

do životní oblasti, kterou odmítá. Jak je něco takového možné? K výkonu vytěsnění či cenzury si stačí být před-reflexivně vědom *obecných rysů vznikajícího prožitku*, není však třeba si jej před-reflexivně uvědomovat jako jednotlivý prožitek. Vytěšňovaný prožitek pak nelze poznat reflexivně, protože subjekt tento prožitek nenechá vzniknout zcela, nýbrž jej zavrhne, jakmile rozezná jeho „ohrožující fyziognomii“. V této počáteční fázi je prožitek na jedné straně příliš neurčitý, takže na něj subjekt nedokáže zaměřit pozornost, na druhé straně je již dostatečně určitý, takže jej dokáže rozeznat jako nechtěný. Tímto „slepým rozpoznáním“ se Merleau-Pontyho pojem neupřímnosti liší od pojmu Sartrova, který neuvažuje o tom, že by vznikání před-reflexivně uvědomovaných prožitků mělo nějaké fáze.

Znatelný posun nacházíme také ve výkladu konativní složky vytěsnění. Podle Sartra není žádné rozhodnutí zcela vysvětlitelné poukazem na jeho motivy, neboť příklon k motivu sám je věcí nepodmíněné svobody. V tomto smyslu je každý čin bezdůvodný.[30] To platí také o vytěsnění, které sice může být poslední volbou subjektu v nezvladatelné situaci, ale právě proto není vynucené. Odvrat od vlastních prožitků je svobodným činem. To se nijak nevyklučuje s tím, že vytěsnění neprobíhá na základě rozvahy, tak jako rozhodnutí v běžném smyslu slova, ale děje se spontánně.[31] Jinak řečeno, subjekt daný prožitek vytěsnit nemusí, může jej také přijmout nebo se s ním vypořádat pomocí jiné (obránné) reakce. Když tedy subjekt určitý svůj prožitek nenachází, je to proto, že se v tomto rozšířeném smyslu slova rozhodl jej nenajít.

Problémem Sartrova pojetí nepodmíněného rozhodnutí je, že odhlíží od veškerého obsahu volby. Jakmile vezmeme v potaz tento obsah, zjišťujeme, že je jakékoli rozhodnutí jednak omezeno polem možností, z nichž subjekt vybírá, jednak ovlivněno směřováním k upřednostňovaným možnostem. Sartrova pozice je tak zároveň nepopíratelná i jednostranná. Jelikož jednání nemá dostatečnou příčinu, nelze popřít, že o něm subjekt v rozšířeném smyslu rozhoduje. A jelikož sebevědomí zahrnuje před-reflexivní přijímání či odmítání vlastních prožitků, nelze popřít, že subjekt spolurozhoduje o průběhu vlastního prožívání. Právě tak ovšem platí, že rozhodnutí, stejně jako postoj subjektu jsou výsledkem vlivů a omezení, které v okamžiku, kdy vykonává volbu a zaujímá postoj, už nemůže změnit. Neméně důležité je, že ustavené směřování zbavuje subjekt potřeby výslovné volby a uchovává volbu již provedenou. Z tohoto hlediska platí o „rozhodnutí pro vytěsnění“ to, co píše Merleau-Ponty o nervovém záchvatu: záchvat sice může subjekt chtít jako vysvobození ze situace, ale každým okamžikem jej chce méně a méně. Jeho svoboda upadá a stává se méně pravděpodobnou, i když nikdy nezmizí úplně.[32] Ani na úrovni „existenciálních rozhodnutí“ nelze popřít svobodu ve smyslu přesahu nad nutností, ale to nevyklučuje, že motivace a směřování k určitému rozhodnutí jsou tak silné, že subjekt strhávají a ten není schopen jim bez cizí pomoci čelit.

Jak Sartre tak Merleau-Ponty tedy přijímají, že automatismy nezasahují subjektu zvnějšku jako nějaká nehoda, nýbrž jsou jeho vlastním výkonem, i když výkonem spontánním, pro nějž se výslovně nerozhoduje. Vytěsnění nemůže být subjektu cizí, jinak by se skrze něj nemohl o sobě nic dozvědět. Co si nepřipouští a čemu se vyhýbá, je *jeho* projevem. V případě vytěsnění bychom tedy měli mluvit o „mém automatismu“ či dokonce „mojí anonymitě“. Oproti Sartrovi je ale Merleau-Ponty citlivější ke skutečnosti, že automatismy patří určité osobě, protože jim v neredukovatelném smyslu podléhá. Jelikož osoba svoje automatické reakce neinicuje, nýbrž spíše tyto reakce jedná jejím jménem, bylo by vhodnější říci, že osoba patří svým automatismům, spíše než že automatismy patří určité osobě.[33] V případě vytěsnění to znamená, že někde hluboko v člověku se rozhodlo o tom, že určitým prožitkům se bude za každou cenu vyhýbat. Konativního dvojznačnost vytěsnění pak spočívá v tom, že situace subjekt k vytěsnění na jednu stranu pouze motivuje, ale nenutí, na druhou stranu ale vytěsnění subjekt neinicuje, nýbrž mu sám podléhá.

4. Tělo jako výraz

Podle zde rozvinutého výkladu Merleau-Pontyho nechybí existenci ani sebevědomí ve formě

obecného poznání vznikajících prožitků, ani vůle ve formě přijímání nebo vyhýbání se různým oblastem života. Jak kognitivní tak konativní aspekt sebevědomí se ve *Fenomenologii vnímání* pojí s výše popsanou dvojznačností, kterou Merleau-Ponty dále rozvíjí svým pojetím tělesnosti prožívání.

Tělo a existence se podle Merleau-Pontyho vzájemně vyjadřují.^[34] Zaměřme se nejprve na to, jakým způsobem tělo vyjadřuje existenci. Merleau-Ponty tento vztah objasňuje na příkladu neurotického symptomu. Dívka, které matka zakázala stýkat se s milým, postupně ztratila hlas.^[35] Její *afonie*, jako radikální způsob, jak se vymanit z komunikace, je výrazem odmítání koexistovat s druhými lidmi.

Merleau-Ponty věnuje pozornost tomu, co takové vyjadřování existence tělesným symptomem obnáší. Tělo v prvé řadě neoznačuje existenci jako něco vůči sobě vnějšího, co by mohlo existovat i bez něj. Tělesný výraz je významem zcela prostoupen a existence, jako označovaná, nemůže existovat bez těla, jako označujícího. Merleau-Ponty dokonce ještě silněji tvrdí, že tělesný znak je „jistým způsobem sám [...] tím, co znamená“.^[36] Znak tak není zpřítomněním označovaného významu, nýbrž jeho skutečnou přítomností. Jinak řečeno, neexistuje přímější cesta k pochopení určitého postoje než jeho tělesné vyjádření. Merleau-Ponty shrnuje, že tělo vyjadřuje existenci právě tak, jako mluva vyjadřuje myšlenku.^[37] Jak upřesňuje v kapitole o výrazu, původní mluva „není překladem již utvořené myšlenky, nýbrž myšlenku završuje.“^[38]

Z této koncepce výrazu vyplývá, že bez vyjadřujícího znaku by konkrétní vyjadřovaný postoj nemohl existovat, a to ani co do svého obsahu. Odlišný výraz by zároveň změnil vyjadřovaný význam. Přirovnáme-li tělesný výraz existence k překládání textu, jednalo by se o takový překlad, který zároveň proměňuje význam svého originálu.^[39] V případě dívky, která ztratila hlas, to znamená nejenom, že afonie vyjadřuje stažení ze sdíleného světa, ale také silněji že toto odmítání světa se svým projevem v symptomu obsahově dokončuje. To pomocí *afonie* nachází dívka způsob, jak odmítnout koexistenci s druhými lidmi. Kdyby se odmítání koexistence neprojevovalo *afonií*, nýbrž jiným symptomem, např. *alogií*, změnil by se také její celkový postoj. Afonie či jiný symptom je součástí postoje, který se skrze ni vyjadřuje, a v tomto významu, jak tvrdí Merleau-Ponty, vyjadřuje tělesný znak sám sebe.

Vyjadřování je tělesným přebíráním významu. Jeho dvojznačnost spočívá v tom, že výraz od sebe neoddělitelný, ale přesto odlišný význam zároveň vyjadřuje i proměňuje. Jestliže ale tělesný symptom ovlivňuje poruchu, stejně jako porucha určuje symptom, vstupuje tělesný výraz aktivně do chování a rozumění. Výklad symptomu se pak nevyčerpává poznáním nevědomých prožitků, které skrývá, a pojmenováním pochodů, jimiž vzniká. Je třeba porozumět jeho podílu na vytváření zkušenosti, která se jím vyjadřuje.

5. Afektivní intencionalita

Pokud se postoj subjektu dotvářejí pomocí tělesných výrazů, tělo se svou povahou nemůže zcela lišit od vědomí. Výše jsme popsali, co znamená, že tělo obohacuje existenci tím, jak ji vyjadřuje. Merleau-Ponty nicméně mluví o „vzájemném vyjadřování“ těla a existence. Druhý směr vyjadřování – tělo se vyjadřuje v existenčním postoji – dostává konkrétní podobu ve vztahu mezi sexualitou a chováním.

První krok Merleau-Pontyho úvahy spočívá v tezi, podle níž afekty představují druh intencionality. Tím odmítá myšlenku, že by tělesnou přitažlivost bylo možné vysvětlit jako spojení tělesných stavů slasti s duševní představou o druhém. Namísto toho vykládá situaci přitažlivosti v jejím významu. Erotická přitažlivost existuje zprvu a většinou jako obecná atmosféra spojená s vnímáním druhého v jeho sexuální fyziognomii a s větší citlivostí pro skryté náznaky v jeho chování. Merleau-Ponty přirovnává touhu k smyslovému vnímání: „Sexualita vyzařuje z tělesné oblasti, která je její oblastí ve vlastním smyslu, a šíří se jako vůně či jako zvuk.“^[40] Vlastní tělo není v erotické situaci přítomné pouze v podobě slastných pocitů, nýbrž je oslovováno druhým tělem a připravuje se na sexuální chování. Tuto pohnutost nelze převést na potřebu vybití energie nahromaděnou v těle, neboť již na

úrovni tělesného rozumění pronikají situací mocenské vztahy, které Merleau-Ponty upřesňuje poukazem na dialektiku pána a raba.[41] Když po někom toužím, jsem mu vydán na milost, neboť závisím na jeho odpovědi na mou touhu. Nicméně pokud přijme nabídnutou touhu a nechá se svést, stává se závislým na zase on na mně. Sexualita tak přesahuje pouhé napětí, neboť okamžitě vytváří řadu intersubjektivních nuancí, do nichž se subjekt touhy chtě nechtě zaplétá. V tomto rozšířeném pojetí sexuality se Merleau-Ponty cítí být zajedno s Freudem, neboť Freud neomezuje libido na rozmnožovací funkci, nýbrž o něm uvažuje jako o půdě, na níž se rozvíjí různé typy vztahů s druhými lidmi.[42] Drama přitažlivosti a odpuzování tvoří nakonec kostru všech intersubjektivních vztahů.

S Freudem ovšem Merleau-Ponty souhlasí ještě v jednom bodě. Takto vymezená afektivní intersubjektivita tvoří trvalé souřadnice všech lidských činů. Proto se i u nejpragmatictějšího jednání můžeme ptát, jakou hodnotu má pro (současné či minulé) významné druhé. Afektivní význam jednání ovšem není vždy nabíledni, spíše je v něm rozptýlen podobně jako touha ve snu.[43] Během snění se touha stává obrazem, např. vzrušení obrazem zdi, kterou se snící snaží přelézt. Obraz je symbolem touhy v tom smyslu, že snící subjekt doslova touží obrazem. Podle Merleau-Pontyho tudíž nelze tvrdit, že by subjekt nejprve cítil vzrušení, které by následně přeložil do obrazu. Touha ve snu existuje jen jako vždy již vyjádřená obrazem. Nelze ale ani říci, že by touha nejprve našla své adekvátní vyjádření ve vytěsněné myšlence, která je následně zakódována do obrazu tak, aby prošla cenzurou. Podle Merleau-Pontyho je snový obraz dvojnásobný, protože vedle doslovného významu vyjadřuje nepřímou také touhu. Subjekt touží sněním, prožívá jedno pomocí druhého, a tak oba prvky tvoří dvojnásobnou, symbolickou jednotu. Ve stejném smyslu je afektivní význam vyjadřován veškerým chováním – toto chování jej ztělesňuje.[44]

6. Tělesné schéma

Merleau-Ponty odmítá existenci nevědomí v doslovném smyslu ve prospěch dvojnásobného vědomí, které vedle výslovného významu ztělesňuje čili sehrává prožívané postoje a hnutí. Svoji analýzu v kapitole o sexualitě uzavírá podřazením dvojnásobnosti symbolického vědomí pod širší pojem „tichých transpozic“ tělesného schématu.[45]

Tělesné schéma, původně neurologický pojem, označuje převod významu z jedné oblasti zkušenosti do jiné, který není zprostředkován výslovnou představou.[46] Tento překlad spojuje vnímání s pohybem vlastního těla, různé smysly mezi sebou, stejně jako jazykové rozumění s vnímáním a vůlí s pohybem. Zde je několik příkladů tělesné schematizace: Překlad mezi smysly lze pozorovat na případech vnímání, v nichž se smyslové kvality jednoho smyslu ohlašují ve smyslových kvalitách jiného smyslu. Např. v hluku vozidla lze doslova slyšet nerovnost dlažebních kostek.[47] Příkladem senzomotorického překladu je vliv vnímané věci na kvalitu pohybu. Např. červená barva navozuje ráznější reakce, zatímco zelená uklidňuje.[48] A konečně, tělo se bezprostředně nabízí vůli, např. záměr uchopit věc oslovuje právě tu část těla, která je k danému úkolu vhodná, a hned s ní hýbe směrem k předmětu. Tělesné schéma ovšem funguje také v komunikaci, např. když si promluva druhého vymůže proměnu vlastního tělesného postoje nebo jinou mimoděčnou reakci.

Společným jmenovatelem těchto příkladů je přenos významu, který není zprostředkován představou o něm, nýbrž rovnou znázorněn v médiu, do něhož je překládán. Vzniká např. hybný význam barev nebo hmatový význam viděné věci. Schematizace pořádá zkušenost podle určitého významu, který tato zkušenost vyjadřuje. Merleau-Ponty místo slova „význam“ užívá též slovo „hodnota“, neboť každá zkušenost se projevuje v různých rozměrech existence, jako by jí v každém takovém rozměru byla přiřazena ekvivalentní hodnota. Živé tělo vymezené jako tělesné schéma je pak „systém ekvivalencí a mezi-smyslových transpozic.“[49]

Transpozice tělesného schématu jsou bezprostřední v tom smyslu, že nevyžadují ani pojem ani tematické zaměření pozornosti. Zároveň však probíhají podle ustaveného vzorce. Merleau-Ponty tvrdí, že schéma je „konkrétní“ a „ukazuje něco obecného“ a že obsahuje význam tak jako „nákras,

který nepotřebuje výklad“.[50] Obecnost tělesného schématu dále vymezuje jako „normu“ a chování, které se na něm zakládá, jako „odchylku“ od této normy.[51]

Jakožto systém nejzákladnějších norem vnímání a chování nese tělesné schéma dispozice potřebné ke složitějším tělesným úkonům. Např. ovládnutí fonetické stránky jazyka uvolňuje subjekt k tomu, aby se mohl soustředit na význam zaslechnuté mluvy. Přitom je důležité, že pozdější, založené činnosti zároveň normy tělesného schématu proměňují a stávají se tak základem budoucího chování a vnímání. Schematizace zkušenosti je tedy na jedné straně ustálená a obecná, jelikož se jednotlivé případy překladu řídí pravidly, na druhé straně pružná a přizpůsobená situaci, jelikož se tato pravidla sama stávají předmětem průběžného přepisování. Pojem tělesného schématu dává konkrétní náplň známým Merleau-Pontyho tezím, podle nichž je tělo „noselem bytí ke světu“[52] a „obecným prostředkem, díky němuž máme svět.“[53]

Tělesné schéma neoznačuje další rozměr zkušenosti, který by byl na stejné úrovni jako výše vyložené pojmy. Spíše vyjadřuje strukturu zkušenosti, která je jim všem vlastní. Rigidní zvyková reakce nepřizpůsobená aktuální situaci, jak Merleau-Ponty charakterizoval komplex, nepopisuje nic jiného než jednání podle určitého schématu. Schematické jsou také oba aspekty před-reflexivního sebevědomí: subjekt rozhoduje o vytěsnění vznikajících prožitků tím, že rozezná jejich ohrožující „fyziognomii“; samotné vytěsnění je schematickým projevem určité osoby, i když není v běžném smyslu jejím rozhodnutím, nýbrž její automatickou reakcí. Také teorii produktivního vyjadřování, které se podílí na vyjadřovaném významu, lze shrnout jako tělesnou schematizaci významu. Význam, který si hledá své vyjádření, se jakoby překládá do tělesné gramatiky, ať už se jedná o slovní význam, který si hledá fonetické výrazové prostředky, nebo o patologický postoj, kolem kterého se vytváří symptom. A právě tak touha, která se nepřímou vyjadřuje ve snu, představuje schéma, podle kterého se tento sen odvíjí. Dvoznačnost tělesného schématu pak spočívá v tom, že se jedna životní oblast projevuje v jiné, a tím vzniká dojem, že čin nebo vjem svědčí o skrytém prožitku. Je-li však tento „skrytý prožitek“ zároveň vyjadřován, byť jen nepřímou a schematicky, není nevědomý. Koneckonců ani samotná schematizace zkušenosti není nevědomým procesem. Spíše je vědomá stejným způsobem jako prostorová perspektiva, která není sama nikde v prostoru přítomná jako věc, ale přesto o ní nepřímou víme na základě uspořádání věcí v prostoru.

7. Závěr

Podle Merleau-Pontyho není třeba předpokládat existenci nevědomých prožitků, pokud vědomí není souhrnem jednoznačných prožitků, nýbrž zahrnuje také před-reflexivní fungující intencionalitu, která je svou povahou dvoznačná. Tuto dvoznačnost upřesňují ve *Struktuře chování* a *Fenomenologii vnímání* pojmy zvyk, neupřímnost, tělesný výraz a afektivní intencionalita. Jejich svorníkem je představa o spontánní tělesné schematizaci zkušenosti, která nedovoluje, aby jednotlivý prožitek vyjadřoval pouze doslovný význam a aby se vědomí vyčerpávalo svým zaměřením k předmětu. Předměty oslovují subjekt na mnoha úrovních najednou a každé chování má mnoho nepřímou vyjadřovaných významů.

Neříká ale Merleau-Ponty jinými slovy totéž co psychoanalýza? Vždyť ta je založená na předpokladu, že všechny duševní obsahy jsou předeterminované a že jejich význam odkazuje k řadě nevědomých myšlenek.[54] Přináší „dvoznačnost existence“ vůbec něco nového?

Merleau-Ponty přistupuje k problému nevědomí s fenomenologickou ambicí popsat zkušenost tak, jak ji zakoušíme, spíše než ji vyložit z hlediska určité hypotézy. Ptá se, jak subjekt žije určitou zkušeností, např. zkušeností, kterou psychoanalýza vysvětluje pojmem předeterminace, před tím, než se stane předmětem výslovné, např. psychoanalytické, interpretace. Merleau-Ponty míří na zkušenost dvoznačnosti, na to, jak se odráží v našem chování a jak ji vnímáme. Pojmy jako „slepé rozpoznání“, „atmosféra vnímání“ nebo „výraz, který se stává svým významem“ se nesnaží převést zkušenost na jednotky významu, které by se v ní kombinovaly či „zhušťovaly“. Jeho pojmy představují

prostředky popisu určitého pole, v němž se významy dané zkušenosti nachází najednou a nerozlišeně, ale které je přesto zcela určité a ovlivňuje, jaké konkrétní myšlenky a činy se na jeho základě mohou vytvořit. Lze shrnout, že nakolik zkušenost spočívá v překladu myšlenek a afektů do vjemů a chování, pojem dvojznačnosti se od psychoanalytické předeterminace neliší. Rozdíl je až v tom, že prožívaná dvojznačnost nepředpokládá žádný originál tohoto překladu, tj. žádný afekt či myšlenku, které by existovaly v nevědomí odlišném od chování a vnímání samého. Lidská existence podle Merleau-Pontyho touží vnímáním a myslí chováním, např. pomocí afektivně nabytých obrazů nebo chování vyhýbajícího se určité životní oblasti. A právě proto není třeba zavádět nevědomé prožitky. Samotný pojem „překlada“ či „transpozic“ je sice mírně zavádějící, nicméně se mu nelze ani zcela vyhnout.

K tomuto závěru bych rád připojil ještě dvě poznámky. Kritický osten, který v přístupu raného Merleau-Pontyho k psychoanalýze převládá, se postupem času výrazně otupuje. Ve výše zmíněných přednáškách z Collège de France již není cílem převést psychoanalytické pojmy do slovníku filozofie vědomí, nýbrž je užitečným především při výkladu tělesnosti mezilidských vztahů. Určitý posun v celkovém přístupu k psychoanalýze lze nicméně postřehnout již u raného Merleau-Pontyho. Zatímco ve *Struktuře chování* je pojem nevědomí *de facto* ztotožněn s neadaptivním chováním, ve *Fenomenologii vnímání* postupuje Merleau-Ponty diferencovaněji. Pozoruhodné je, že když se Merleau-Ponty snaží vysvětlit povahu neurologických poruch, jako je fantomová končetina, sahá k psychoanalytickému pojmu „vytěsnění“.^[55] Na jedné straně tedy reviduje psychoanalytické pojetí vytěsnění na základě neurologického pojmu tělesného schématu. Na druhé straně sám používá pojem vytěsnění, protože se hodí k popisu některých neurologických poruch tělesného schématu. Ústřední pojem psychoanalýzy je tak převeden do neurologického rejstříku, ve kterém se ale ukazuje jako nenahraditelný.^[56]

Nakonec bych se rád vrátil k Finkově názoru, že rozumění pojmu nevědomí se odvíjí od výkladu pojmu vědomí. Jak jsme viděli, také raný Merleau-Ponty navrhuje vykládat nevědomí jako zvláštní rozměr vědomí. V jeho případě to znamená spojit vědomí s tělesným schématem. Tělesnost vědomí ovšem není jen jeho *dodatečnou* schematizací, nýbrž zasahuje pojem vědomí v jeho jádru, kterým je vztah prožívání k sobě samému neboli sebevědomí. Jak bylo vyloženo výše v souvislosti s pojmem neupřímnost, subjekt si podle Merleau-Pontyho uvědomuje vlastní prožitky zprvu jen co do jejich fyziognomie a ztotožňuje se se zvyky a tendencemi, kterými je jeho jednání neseno. To ale není nic jiného než schematizace kognitivního a konativního aspektu sebevědomí. Když Merleau-Ponty v pozdější kapitole *Fenomenologie vnímání* mluví o „tichém cogito“, jedná se o cogito „tichých transpozic“ tělesného schématu neboli o schematizované sebevědomí. Tělo jako tělesné schéma pak nepředstavuje hranici vědomí, nýbrž je samo před-reflexivně vědomé. V souvislosti s nevědomím je tomu třeba rozumět tak, že subjekt ví, jaké to je vytěsňovat určité životní oblasti, i když nedokáže říci, čemu se vyhýbá nebo dokonce ani že se něčemu vyhýbá.

Literatura

- AYOUCH, T.: Approche de la psychanalyse par la phénoménologie : l'exemple de Merleau- Ponty. In: *Revue Française de Phénoménologie et de Psychologie Analytique*, L'Harmattan, 2009, s. 7-20.
- BERNET, R.: Unconscious consciousness in Husserl and Freud. In: *Phenomenology and the cognitive sciences*, roč. 1, č. 3, 2002, s. 327-351.
- BINSWANGER, L.: Über Psychotherapie (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung.) In: *Der Nervenarzt*, roč. 8, 1935, č. 3, s. 113-121, 180-189.
- BODEA, C. – POPA, D. (eds.): *Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subject of Psychoanalysis*. Bucharest: Zeta Books 2020.
- BRUDZIŃSKA, J.: Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. In: LOHMAR, D. – BRUDZIŃSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht: Springer 2012, s. 23-52.

- BRUDZIŇSKA, J.: Vom Körpergewebe der Phantasie. Bemerkungen jenseits des Leib-Seele-Dualismus. In: *Gestalt Theory*, roč. 39, č. 1, 2017, s. 64–78.
- BRUDZIŇSKA, J.: *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*. Dordrecht: Springer 2020.
- DUPORTAIL, G.-F.: *Les Institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble: Jérôme Million 2008.
- FREUD, S.: *Psychopatologie všedního života*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1996.
- FREUD, S.: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1998.
- FREUD, S.: *Spisy z let 1913–1917*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2002.
- FUCHS, T.: Body Memory and the Unconscious, In: LOHMAR, D. – BRUDZIŇSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht: Springer 2012, s. 69–82.
- FUCHS, T.: The phenomenology of body memory. In: KOCH, S. C. – FUCHS, T. – SUMMA, M. – MÜLLER, C. (eds.): *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam – Philadelphia: Benjamins 2012, s. 9–22.
- GOLDSTEIN, K.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: Zone Books 1995.
- GYEMANT, M. – POPA, D. (eds.): *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim : Olms 2015.
- HALÁK, J.: „Vnímání je již vyjadřování“. Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France. In: *Reflexe*, 52, 2017, s. 111–135.
- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996.
- KOZYREVA, A.: Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, roč. 17, 2018, s. 199–224.
- LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-B.: *The Language of Psychoanalysis*. London: Karnac Books 1988.
- LEGRAND, D. – TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017.
- LOHMAR, D. – BRUDZIŇSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Dordrecht: Springer 2012.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Struktura chování*. Praha: Filosofia 2008.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France (1953)*. Genève: Metis Presses 2011.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*. Praha: Oikoymenh 2013.
- MOONEY, T.: Repression and Operative Unconsciousness in Phenomenology of Perception. In: LEGRAND, D. – TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017, s. 61–74.
- PHILIPS, J.: Merleau-Ponty and Psychoanalysis. In: GIPPS, R. – LACEWING, M. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Oxford University Press 2018.
- POLITZER, G.: *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder 1928.
- RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil 1965.
- RODRIGO, P.: Merleau-Ponty a psychoanalýza: nevědomí jako „negativní veličina“. In: *Filosofický časopis*, roč. 51, č. 6, s. 901–922.
- DE SAINT AUBERT, E.: Merleau-Ponty's Conception of the Unconscious in the Late Manuscripts. In: LEGRAND, D. – TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017, s. 41–59.
- SARTRE, J.-P.: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006.
- SCHILDER, P.: *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des Eigenen Körpers*. Berlin: Springer 1923.
- SCHILDER, P.: *The Image and Appearance of the Human Body*. Abingdon: Routledge 2000.

STEINER, R. (ed.): *Unconscious Phantasy*. London - New York: Karnac 2003.

P o z n á m k y

- [1] Tato studie vznikla na půdě Filosofického ústavu Akademie věd ČR za podpory grantu Grantové agentury České republiky č. 16-00994Y: „Performativita ve filosofii: kontexty, metody, důsledky“. Autor by chtěl poděkovat J. Halákovi a dvěma anonymním recenzentům za užitečné připomínky k textu.
- [2] O tomto trendu svědčí čtveřice sborníků, vydaných v posledních osmi letech: LOHMAR, D. - BRUDZIŇSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Dordrecht: Springer 2012. GYEMANT, M. - POPA, D. (eds.): *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim : Olms 2015. LEGRAND, D. - TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017. BODEA, C. - POPA, D. (eds.): *Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subject of Psychoanalysis*. Bucharest: Zeta Books 2020.
- [3] FREUD, S.: *Spisy z let 1913-1917*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2002, s. 233, 236.
- [4] Srov. HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996, s. 509-512.
- [5] Srov. BERNET, R.: Unconscious consciousness in Husserl and Freud. In: *Phenomenology and the cognitive sciences*, roč. 1, č. 3, 2002, s. 327-351. BRUDZIŇSKA, J.: Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. In: LOHMAR, D. - BRUDZIŇSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht: Springer 2012, s. 23-52.
- [6] Srov. BRUDZIŇSKA, J.: *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*. Dordrecht: Springer 2020.
- [7] FUCHS, T.: Body Memory and the Unconscious, In: LOHMAR, D. - BRUDZIŇSKA, J. (eds.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht: Springer 2012, s. 69-82.
- [8] FUCHS, T.: The phenomenology of body memory. In: KOCH, S. C. - FUCHS, T. - SUMMA, M. - MÜLLER, C. (eds.): *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam - Philadelphia: Benjamins 2012, s. 9-22.
- [9] Vedle výše načrtnutých přístupů je třeba ještě aspoň zmínit Husserlovo pojetí nevědomí. Nevědomé jsou podle Husserla takové minulé prožitky, které již k sobě vůbec nepřitahují pozornost, i když mohou ovlivňovat průběh přítomné zkušenosti. Subjekt si je uvědomí jedině ve spojení s jinými, aktuálními prožitky, které této minulosti propůjčí afektivní sílu. Husserl se také zabývá situací, kdy se jedna afektivní tendence prosazuje ve vědomí na úkor druhé. Přehledný výklad Husserlových úvah o nevědomí podává KOZYREVA, A.: Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, roč. 17, 2018, s. 199-224.
- [10] K pojmu tělesné fantazie viz BRUDZIŇSKA, J.: Vom Körpergewebe der Phantasie. Bemerkungen jenseits des Leib-Seele-Dualismus. In: *Gestalt Theory*, roč. 39, č. 1, 2017, s. 64-78. K pojmu nevědomé fantazie viz STEINER, R. (ed.): *Unconscious Phantasy*. London - New York: Karnac 2003.
- [11] Srov. např. Merleau-Pontyho konfrontaci s Lacanem, kterou představuje stručně Philips, detailně pak Duportail. PHILIPS, J.: Merleau-Ponty and Psychoanalysis. In: GIPPS, R. - LACEWING, M. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Oxford University Press 2018. DUPORTAIL, G.-F.: *Les Institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble: Jérôme Million 2008.
- [12] POLITZER, G.: *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder 1928. GOLDSTEIN, K.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: Zone Books 1995 [1934]. SARTRE, J.-P.: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006 [1943]. RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil 1965.
- [13] Zde pouze načrtnutý vývoj Merleau-Pontyho vztahu k psychoanalýze je předmětem řady studií: RODRIGO, P.: Merleau-Ponty a psychoanalýza: nevědomí jako „negativní veličina“. In: *Filosofický časopis*, roč. 51, č. 6, s. 901-922. MOONEY, T.: Repression and Operative Unconsciousness in

Phenomenology of Perception. In: LEGRAND, D. - TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017, s. 61-74. AYOUCHE, T.: Approche de la psychanalyse par la phénoménologie : l'exemple de Merleau-Ponty. In: *Revue Française de Phénoménologie et de Psychologie Analytique*, L'Harmattan, 2009, s. 7-20. DE SAINT AUBERT, E.: Merleau-Ponty's Conception of the Unconscious in the Late Manuscripts. In: LEGRAND, D. - TRIGG, D. (eds.): *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer 2017, s. 41-59.

[14] MERLEAU-PONTY, M.: *Struktura chování*. Praha: Filosofia 2008, s. 242. V tomto a dalších bodech Merleau-Ponty dalekosáhle přebírá interpretaci nevědomí K. Goldsteina (Srov. GOLDSTEIN, K.: *The Organism*. New York: Zone Books 1995, s. 240nn.)

[15] To, že latentní obsah snu není příčinou manifestního obsahu, ale prostředkem jeho výkladu, představuje hlavní tezi knihy G. Politzera, na níž Merleau-Ponty opakovaně odkazuje. (Srov. POLITZER, G.: *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder 1928., s. 163nn.)

[16] MERLEAU-PONTY, M.: *Struktura chování*, s. 239.

[17] *Ibid.*, s. 240. Srov. GOLDSTEIN, K.: *The Organism*, s. 213.

[18] Goldstein pojímá symptomy jako svého druhu zvyky. (GOLDSTEIN, K.: *The Organism*, s. 253n.)

[19] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*. Praha: Oikoymenh 2013, s. 209.

[20] FREUD, S.: *Psychopatologie všedního života*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1996, s. 133n.

[21] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 22.

[22] *Ibid.*, s. 162, pozn. 87.

[23] *Ibid.*, s. 209.

[24] *Ibid.*, s. 209n.

[25] *Ibid.*, s. 209.

[26] *Ibid.*, s. 210.

[27] SARTRE, J.-P.: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 89n.

[28] *Ibid.*, s. 94.

[29] „Metafyzické pokrytectví oklamává pomocí obecnosti samo sebe [...]“ (MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 210.) „V hysterii a vytěsnění tedy můžeme o něčem nevědět, a přitom o tom vědět, neboť naše vzpomínky a naše tělo se nám nedávají v jednotlivých a pevně určených aktech vědomí, nýbrž se halí do obecnosti.“ (*Ibid.*, s. 209.)

[30] SARTRE, J.-P.: *Bytí a nicota*, s. 639.

[31] Srov. *ibid.*, s. 111.

[32] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 210.

[33] Tento příklad ilustruje známý Merleau-Pontyho výrok, že „nikdy nemohu dokonale říci ‚Já‘.“ (MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 261.)

[34] *Ibid.*, s. 207.

[35] Příklad pochází z Binswangerovy přednášky. (BINSWANGER, L.: Über Psychotherapie. In: *Der Nervenarzt*, roč. 8, 1935, č. 3, s. 113-121, 180-189.)

[36] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 208.

[37] *Ibid.*, s. 213n.

[38] *Ibid.*, s. 227.

[39] Pro vyjádření postoje symptomem tak platí totéž, co Merleau-Ponty tvrdí o vyjádření myšlenky slovy: „[...] výrazový akt umožňuje i jemu [sc. mluvícímu subjektu] překročit, co si předtím myslel, [...] ve svých slovech nachází více, než co do nich podle sebe sám vložil. Jinak bychom nikdy nepřihlíželi tomu, jak myšlení, i myšlení osamělé, hledá výraz s takovou vytrvalostí.“ (*Ibid.*, s. 467.)

[40] *Ibid.*, s. 217.

[41] *Ibid.*, s. 215.

[42] *Ibid.*, s. 204n.

[43] *Ibid.*, s. 216n.

[44] Srov. *ibid.*, s. 270: „Každý počitek v sobě nese zárodek snu [...]“

[45] *Ibid.*, s. 217.

[46] Pojem tělesného schématu ovládá pojetí subjektu již ve *Fenomenologii vnímání*; systematicky je však vypracován až na Collège de France v přednáškovém kurzu „Svět vnímání a svět vyjadřování“. (MERLEAU-PONTY, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France (1953)*. Genève: Metis Presses 2011.) Shrnutí těchto přednášek podává HALÁK, J.: „Vnímání je již vyjadřování“. Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France. In: *Reflexe*, 52, 2017, s. 111-135.

[47] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 286.

[48] *Ibid.*, s. 265.

[49] *Ibid.*, s. 292.

[50] MERLEAU-PONTY, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression*, s. 133.

[51] *Ibid.*, s. 131, 139, 143.

[52] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 117.

[53] *Ibid.*, s. 191.

[54] Srov. LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J.-B.: *The Language of Psychoanalysis*. London: Karnac Books 1988, s. 292n.

[55] MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*, s. 118n., 122. Merleau-Ponty také nazývá organismus, jehož definice jako „anonymní existence“ se kryje s definicí těla, „vrozeným komplexem“. Takto vymezený organismus je sice průběžně „vytěšňován“ osobním životem, ale ten jej nemůže „ani překonat, ani se vzdát sama sebe“. (*Ibid.*, s. 120.)

[56] V tomto propojování psychiatrického a neurologického hlediska na základě zastřešujícího pojmu tělesného schématu byl Merleau-Ponty ovlivněn Schilderem. (SCHILDER, P.: *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des Eigenen Körpers*. Berlin: Springer 1923. Rozšířená verze: SCHILDER, P.: *The Image and Appearance of the Human Body*. Abingdon: Routledge 2000.)

Mgr. Jan Puc, PhD.

Oddělení současné kontinentální filozofie

Filozofický ústav Akademie věd ČR

Jilská 1

Praha 1

e-mail: jan.puc@seznam.cz

Lidská práva: nesouměřitelnost chápání práva v antice a moderní západní společnosti

Jana Holíková

Holíková, J.: Lidská práva: nesouměřitelnost chápání práva v antice a moderní západní společnosti. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Human Rights: Incommensurability of Comprehension of Right in Antiquity and in Modern Western Society

Human rights are product of a legal system which originated in Western culture. Therefore, any attempt at tracking the basic foundations of human rights into antiquity is problematic. Every term is related to its conceptual scheme. If we want to assess whether human rights have their basis in antiquity, we need to evaluate the whole context of thinking. Unalienable natural rights—the predecessors of human rights—originate in the High Middle Ages and early modern period when Christian theological problems were discussed. Individual rights were linked to God and natural law and stood above communal interest and civil law. In ancient society this notion did not make sense. Its culture was thinking in a collectivistic way and debates analogous to the former did not occur. Thus, any attempt at searching for human rights in antiquity is a false projection of Western ideas into a different conceptual framework.

Keywords: Origin of human rights, antiquity, Christianity, cultural differences, incommensurability of theories

Úvod

Za cíl tohoto článku si kladu předložit argumenty pro tvrzení, že o lidských právech nelze uvažovat v souvislosti s antickým kulturním okruhem. Netvrdím pouze, že v antice se lidská práva neobjevují, ale že takový koncept by v ní ani nedával smysl. Lidským právem rozumím morální nárok, který je charakteristický svou univerzalitou, tedy aplikovatelností na všechny lidi pouze z pozice toho, že jsou lidmi. Taková subjektivní práva jsou vrozená a nezcizitelná, stojí nad zájmy kolektivu, nad státem a pozitivním zákonem. Jde tedy o jakýsi transcendentní princip, o nezpochybnitelnou společenskou hodnotu, která má větší důležitost než jakýkoli lidský produkt. Taková specifikace se týká také přirozených práv, ze kterých se dnešní lidská práva vyvinula.

V první části článku se budu zabývat starověkým uvažováním o principech spravedlnosti, svobody, rovnosti a přirozeného zákona. Jelikož čistý termín lidského práva v antice nenajdeme, nabízí se probrat příbuzné koncepty, které jsou s takovými právy spojeny. Z antického chápání souvisejících pojmů můžeme odvodit, zda se právní myšlení starověku liší od současného. Ve druhé kapitole krátce vylíčím historii lidských práv od vrcholného středověku a představím klíčové momenty, ve kterých typ nezcizitelného práva vznikl a byl aplikován. Tento dějinný přehled je důležitý pro pochopení toho, jak zásadně jsou dnešní lidská práva podmíněna teologickým kontextem, ve kterém se vyvíjela. Ve třetí části článku vysvětlím, proč se lidská práva v antice objevit ani nemohla. K tomuto účelu využiji poznatky z filozofie vědy a přístupy S. N. Balagangadhary a Jakoba De Roovera.

Právní uvažování v antice

Ačkoliv staré Řecko a Řím jsou bezesporu naší kulturní kolébkou, některé koncepty, se kterými se setkáváme v každodenním kontextu, v antice překvapivě kořeny nemají. Pokud se v ní snažíme hledat lidská práva, první problém, na který narazíme, je ten, že Římané i Řekové s velkou pravděpodobností vůbec nevlastnili koncept subjektivního práva.[1] Už proto je těžké předpokládat existenci práva lidského, protože to je druhem subjektivního. Nicméně fakt, že v antice nenalezneme přeložitelný termín k nezczitelnému právu, sám o sobě nerozhoduje, protože záleží především na právním a politickém postoji k jednotlivci.[2] Lidská práva jsou koncept, který hraje vysvětlující roli v sociálním životě lidí, kteří ho vlastní. Souvisí s celou řadou dalších principů, se způsobem života a s pohledem na zákonné a politické postavení jedinců v dané společnosti.[3]

Hlavní překážkou bránící rozvoji přirozeného práva v antice byla skutečnost, že se jednalo o kolektivistickou kulturu. Z tohoto faktu poté plyne specifické porozumění společenským pravidlům a ideálům. Pro člověka bylo přirozené podřítit se celku, jak navrhoval například Cicero v díle *O nejvyšším dobru a zlu*. Cicero psal, že zákony stavěly všeobecné blaho před blaho jednotlivců a stejně tak že dobrý, moudrý a občanské povinnosti znalý muž dbal více prospěchu kolektivu než svého vlastního nebo prospěchu jiného jedince. Naopak vlastizrádce byl ten, kdo zanedbával všeobecný prospěch pro svůj vlastní.[4] Podobně u Platóna přináležel jedinci atribut spravedlnosti, pokud zastával pouze pro společnost nejprospěšnější roli a nevměšoval se do úkonů jiných.[5]

Chápání spravedlnosti jako osobní ctnosti spojené s nezasahováním do činnosti ostatních, a ne jako na člověku nezávislé hodnoty, může být pro moderního čtenáře poněkud matoucí. Na antickém chápání spravedlnosti nebylo možné postavit subjektivní nárok, který by nikdo nemohl bez nespravedlivého jednání narušit. Také nedávalo smysl vést spravedlivou válku, ale pouze se spravedlivě bránit. Na druhé straně jsou dnešní západní národy ochotny hrozit válkou pouze na základě toho, že jsou zákony a praktiky jiného státu shledány nespravedlivými. Richard Taylor[6] dokonce rozlišuje pro antiku pouze dvě pojetí spravedlnosti: První je spravedlnost jako ctnost, nejznáměji formulovaná v Platónově *Ústavě*, druhá je spravedlnost jako výměna majetku, která se objevuje v *Etice Nikomachově*. Aristotelés v ní uvádí, že bohové se nezajímají o spravedlivé jednání, jelikož je směšná představa, že by vedli výměnný obchod a vraceli uložené věci.[7] Podobnou pasáž nalezneme i v Senecově díle *Útěcha Polybiovi*, kde píše, že obdarovaný byl nespravedlivý, pokud nenechal dárce rozhodnout o daru.[8]

Spravedlnost ani pro pozdější filozofy nemohla být spojena s právem způsobem, jakým jsou s touto hodnotou spojena lidská práva. Stoikové se sice přibližovali pojmu spravedlnosti řeckým slovem *axia* nebo latinským *dignum*, ale *axia* byla spojená s *epiballon*, tedy s tím, co bylo vhodné, nebo s povinností.[9] Idea dát každému, co si zaslouží, v antice znamenala dát každému to, co bylo vhodné, spíše než to, co bylo spravedlivé.[10] Vhodnost byla mnohem širším pojmem než nárok, který naopak předpokládá pouze jednu možnost, kdy má docházet k distribuci. Pokud spravedlnost vyžadovala, aby bylo zapláceno existenční minimum, pro stoiky z toho nevyplývalo právo, na rozdíl od moderní interpretace. Navíc hmotné statky ani zdravotní a sociální podmínky pro stoiky nehrály žádnou roli na cestě k dosažení životního cíle.[11] Lidská práva naproti tomu považují takové záležitosti za cíl sám o sobě.

Lhostejnost stoiků k životním okolnostem se promítala i do jejich chápání svobody jako dosažení indiference. Představa svobody žít si podle svého byla římské společnosti obecně cizí, svoboda byla spojena spíše s odbouráním despotie, nepřítel demokracie. Prání jednotlivce žít svobodně nestálo v opozici vůči žádnému zákonu ani vůči státu, a tudíž svoboda neměla ani institucionální zajištění. Zatímco dnes chápeme svobodu právě jako privátní sféru, do které stát nesmí zasahovat, Aténané se mohli cítit osobně svobodní, a přesto ctít zákon ze svobodné vůle, a ne ze strachu. Svoboda v antice nikdy nevystupovala jako politický požadavek, a proto nedávalo smysl, aby na ni měl někdo nezczitelné právo.[12]

Otrocí ve starém Řecku a Římě se nejenže nemohli odvolat na právo na svobodu, ale ani pojem rovnosti se nešířil do sociálního a ekonomického prostoru. Rovnost se v demokratických Aténách týkala výhradně politické sféry života, znamenala účast na politických debatách a příležitost vyjádřit se v diskusi. Ale i přes možnost aténských občanů projevit své názory a preference hrála v politickém rozhodování hlavní roli aristokracie.[13] Na druhé straně najdeme náznaky univerzální rovnosti opět u stoiků. Ti byli zřejmě prvními, kdo přiznávali morální potenciál i otrokům, kteří také mohli žít ctnostný život.[14] Seneca psal, že i když v urozenosti či důstojnosti panovaly rozdíly mezi lidmi, ctnost byla dosažitelná všem, pokud jí byl člověk hoden.[15] Jak se v této pasáži ale ukázalo, univerzální důstojnost člověka nebyla vlastní všem lidem, a tudíž na jejím základě nebylo možné vybudovat univerzální právo. Vrozená důstojnost člověka byla jedním z nejzákladnějších kamenů přirozených práv zrozených ve středověku. Právě na statusu stejně hodnotných bytostí stála povinnost chránit svůj lidský život, která se proměňovala v nárok.

Přirozené právo na život ve středověku bylo garantováno božskou vůlí a racionálním poznáním přirozeného zákona. Přirozený zákon ale objevujeme dříve, především stoikové formulovali jeho povahu a význam pro společnost. Z jejich formulací poté čerpal i Tomáš Akvinský a jeho následovatelé. Zvláště Ciceronovy pasáže z *De re publica* vypovídaly o přirozeném zákoně tak, jak ho známe ze středověkých děl. Přirozený zákon podle něho vládl celému vesmíru, byl věčný a neměnný, ani senát, ani lidé se nemohli vyvázat z povinnosti ho následovat.[16] U stoiky ovlivněného Ulpiana dokonce přirozený zákon zakazoval otroctví, jelikož si byli na jeho základě všichni rovni.[17] Podle Ernsta Levyho ale neměl přirozený zákon velké praktické důsledky pro římské právníky. Nepopírali sice jeho existenci a uznávali absenci otroctví v dávných časech, ale v situaci dočasného systému vlády viděli přirozený zákon spíše jako podřízený funkčnímu zákonu.[18] To také znamenalo, že na přirozený zákon se nemohl nikdo odvolat na právní úrovni, a už vůbec by na takovém zákoně nebylo možné postavit nezczizitelné právo.

Ukazuje se tedy, že principy, které souvisejí s lidským právem, mají v antice jiný nebo vůbec žádný význam. Nejde však o pouhou souhru okolností, ve kterých se jednotlivé významy pojmů vyvíjely, ale setkáváme se zde s odlišným myšlenkovým rámcem. Antická společnost nadřazuje kolektivní prospěch nad individuální zájem. Proto se zde nemohlo vyvinout vrozené právo na svobodu a rovnost, které by bylo spojeno s lidskou důstojností. Než si vysvětlíme, proč je důležitá znalost kontextu, když hledáme lidská práva v antice, chci poukázat na to, že ve vývoji přirozených a posléze lidských práv hrála klíčovou roli křesťanská nauka. K doložení této teze musím alespoň krátce zmínit evoluci subjektivního práva ve středověku a novověku.

Vliv křesťanské doktríny na vývoj lidských práv

Kořeny lidských práv se nevytvořily s prvním filozofem, který vyslovil teze, jež dnes považujeme za lidská práva. Nejedná se o jednorázovou myšlenku, ale o koncept, který stojí na dlouhém předosvícenském vývoji[19] a který ovlivňuje naše každodenní myšlení a jednání. Jedním z prvních impulsů poukazujících na zrod lidských práv byla idea svobodné vůle člověka. Rané křesťanství striktně hájilo přesvědčení, že lidé jsou stvořeni Bohem se svobodnou vůlí, čímž se vydělovalo z deterministické filozofie, jako byl stoicismus. Další důležitý krok učinil Řehoř z Nyssy zavedením svobodné přirozenosti lidské bytosti, o které žádná antická autorita před ním nemluvila. Řehoř si kladl otázku, jak může být lidské bytosti stvořené Bohem přidělena nějaká cena, čímž jako první poukázal na to, že otroctví je v rozporu se svobodnou přirozeností. Jako řešení nabídl logickou argumentaci, která se opírala o nevyčíslitelnost lidské hodnoty, jelikož člověk byl stvořen k obrazu Boha.[20] Tato myšlenka byla v antickém světě naprosto nová a měla obrovský dopad na křesťanský svět. Neměřitelnost hodnoty člověka znamenala nemožnost kazit boží výtvar zmařením vlastního nebo jiného lidského života, z čehož se později vyvinulo právo na život.

Není zcela jednoznačné, kde se skutečně objevuje termín práva v moderním slova smyslu. Richard Tuck tvrdí, že se subjektivní právo rozvíjelo zhruba od 11. století, kdy se *dominium* (původně

překládáno jako majetek)[21] stávalo druhem *ius* (práva), což byl základní předpoklad pro renesanční debaty.[22] Podle Jamese Griffina ale začalo *ius* zahrnovat i moderní chápání práva jako nároku, který má osoba ke kontrole něčeho nebo k tvrzení něčeho, od 12. a 13. století.[23] K jednomu z prvních užití moderní ideje subjektivního práva pravděpodobně došlo v roce 1280 u Godfreyho z Fontaines. Ten se vyjadřoval k otázce práva na odpor proti vládci, který se chová jako utiskovatel a nehájí zájmy poddaných. Kromě toho ale tvrdil, že každý má *dominium* a určité právo (*ius*) na statky tohoto světa, kterých se nemůže vzdát, protože si podle zákona přírody všichni musí zachovat svůj život.[24]

Debata o přirozenosti majetku byla horkým tématem, v jejímž počátku stála otázka, zda někdo smí krást, pokud se nachází v životní tísní.[25] K předmětu se objevovaly protichůdné názory, jež nacházeli i kanonisté v *Gratiánově dekretu*. Na jedné straně byly všechny věci podle přirozeného zákona společné všem a žádný vytvořený zákon nebyl považován za validní, pokud nebyl v souladu s přirozeným zákonem, na druhé straně nikdo nechtěl narušovat soukromý majetek ustanovený lidským zákonem.[26] Kanonisté se snažili tento rozpor harmonizovat. Ačkoliv neměli pochyby, že by osobní majetek byl legitimní, byli také přesvědčeni, že země byla dána všem lidským bytostem k užítku.[27]

Rozprava o chudobě a majetku vyvrcholila sporem mezi tehdejšími minority a papežem Janem XXII. v první třetině 14. století. Požadavkem některých františkánů bylo žít bez *dominia*, tedy bez vlastnictví hmotných věcí, stejně jako podle nich žil Kristus a jeho apoštolové. Františkánskou pozici stvrdil William Ockham, když vyvinul pojetí nezcizitelného práva v životní tísní, což je podle některých[28] první pojetí *ius* jako subjektivního práva.[29] Toto právo nebylo nutně spojené s vlastnictvím a bylo svrchovanější, jelikož podle božího zákona byly všechny věci společné všem.[30] Na druhé straně oponent františkánů Jan XXII. zastával názor, že Ježíš a jeho pomocníci měli právo na prodávání a vzdávání se zboží, tedy i právo na majetek. Tento nárok podle něho nebyl výdobytkem lidského zákona, jak zněla františkánská námitka, ale měl být odvozen přímo ze zákona božího.[31] Podle něho tedy i mniši naplňovali své nezcizitelné majetkové právo, pokud užívali nebo používali statky nabyté almužnou.

Pokud sledujeme vývoj přirozeného práva, další významnou zastávkou po debatě o majetku jsou renesanční autoři. Členové hnutí druhé scholastiky, především Francisco de Vitoria a Francisco Suárez byli velmi inovativní v právních a humanistických návrzích. Suárez ovlivnil právní vývoj zejména subjektivním porozuměním *ius* jako morální schopnosti náležící vlastníku práva. De Vitoria o pár let dříve v polovině 16. století rozvíjel jednotlivá individuální práva, a to hlavně v kontextu Vallodolidské disputace o lidství Indiánů. On a nejnámější představitel diskuze Bartolomé de Las Casas koncipovali právo na sebezachování, svobodu, obchod, občanství, svobodné cestování a spravedlivou válku.[32] Za autora přemostující středověké rané pojetí individuálních práv a moderní znění se poté stal Hugo Grotius. Ten považoval právo stejně jako zmínění scholastici za moc nebo schopnost člověka, ale obohatil ho o prvek možnosti směny. Grotius se také účastnil debat ohledně protestantských hnutí,[33] která významně přispěla k ustanovení práva na legislativní úrovni.

Protestantská reformace vložila do rukou prostého jedince moc nad duchovní sférou, tedy právo na svobodu svědomí, která byla garantována Bohem. Ačkoliv tato zbraň byla původně namířena proti zkažené církvi, lidé ji ve jménu protestantské revoluce používali i proti světské vrchnosti, počínaje selskými válkami.[34] Právo na odpor sice lze hledat již v římském konceptu dohod a institutu tribunů lidu, [35] ale díky reformaci se dostalo do popředí politických událostí a společně s právem svědomí bylo hlavním nástrojem pro velké státní převraty v západním světě v poslední třetině 18. století.

Amerika v průběhu své revoluce brojila proti Anglii jako proti tyranovi, který napadal fundamentální právo majetku odváděním daní bez konsenzu lidí nebo jejich reprezentantů. O právu na majetek se

hovořilo ve smyslu nezcizitelného a neporušitelného *dominia*, tedy způsobem, jaký formuloval Jan XXII. a který žil v dílech dalších scholastiků. Daně, které měly kolonie Británii platit po skončení sedmileté války, nebyly s kolonisty řádně projednány, čímž podle nich docházelo k narušování přirozeného zákona. Zákon přírody totiž garantoval, že žádná vláda nemohla uzmout něčí majetek bez jeho souhlasu.[36] Kromě práva proti útlaku a přirozeného majetkového práva se tu uplatňovalo také protestantské právo na svobodu svědomí, které je garantováno v prvním dodatku Bill of Rights z roku 1791. Za možná ještě vlivnější osvícenskou právní listinu je považována francouzská Deklarace práv člověka a občana, ale ta v podstatě přijala americké ideály. Nechala se inspirovat jak Deklarací nezávislosti, tak ústavami jednotlivých států a jejich listinami práv.[37] Francouzský dokument spolu s americkou Bill of Rights a Deklarací nezávislosti jsou hlavními inspiračními zdroji dnešní Všeobecné deklarace lidských práv.

Ačkoliv ne u všech teoretiků práv v západní historii od 12. století najdeme podporu přirozeného nezcizitelného práva, je nesporné, že se tento individuální nárok vyvinul uprostřed teologických témat a byl i teologicky argumentován. Jakékoliv nezcizitelné subjektivní právo, které narušovalo současnou sociální strukturu, jako například právo na odpor proti Bohem zvolenému panovníkovi, mohlo být od středověku garantováno opět pouze Bohem, případně přirozeným zákonem. Jiná moc než božská by si takový zásah do společenského pořádku nemohla dovolit, a to ani ve „věku rozumu“. Není až tak podstatné, že někteří hovoří ambivalentně nebo v opozici k přirozenému právu. Důležitější je, že debata pokračovala, než do každodenního jazyka pronikla představa, že všichni lidé mají určitou morální moc nad svým životem a některými jeho atributy, do které nikdo nesmí zasahovat. Západní obyvatelé rozumějí bez problému konceptu neporušitelného práva, ať už je jejich názor na něj jakýkoliv. Ačkoliv Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948 již neobsahuje explicitní teologický slovník, jako je Bůh či přirozený zákon, představa o nezcizitelném právu je stále stejná. Stále je v ní individuální nárok postavený nad zájem kolektivu, státu nebo nad pozitivní zákon.

Kognitivní limity západní společnosti

V předešlé kapitole byly připomenuty některé klíčové momenty ve vývoji přirozených práv, ze kterých vznikla práva lidská. V poslední části poukážu na důvody, proč lidská práva nemohou dávat smysl v antické společnosti. Vznikala totiž ve velmi specifickém prostředí, které není srovnatelné s prostředím starověkým. K obhájení tohoto stanoviska budu těžit z přístupu S. N. Balagangadhary a Jakoba De Roovera, kteří tematizují principy, jež souvisejí s lidskými právy, jako jsou například spravedlnost, rovnost a svoboda. Oba autoři se snaží obhájit, že příslušníci asijských kultur neznají koncept náboženství. Jejich argumenty pro západní jedinečnost náboženství je potřeba vysvětlit, jelikož závěry z nich plynoucí mají dopad i na lidská práva a na související pojmy.

Při svém bádání oba autoři vycházejí z předpokladu, že nemáme přístup k čistým faktům při zkoumání jiné kultury.[38] Specifické kulturní uvažování vychází z toho, že každá lidská skupina se vyrovnává se základními problémy, jako jsou například přežití či prosperita, odlišným způsobem. V západní společnosti se v odpovědi na tyto problémy vyvinula doména, která vytvořila jak objekty zkoumání, jako byl Bůh, lidské svědomí nebo rovnost, tak zároveň jejich vysvětlení.[39] Tak vznikalo lidské svědomí charakterizované jako niterný vztah s morálními pravidly vtisknuté Bohem nebo myšlenka rovnosti spojená s nevyčíslitelnou hodnotou lidského života. Podle Balagangadhary se tento teologický jazyk stal součástí přirozeného jazyka a promítl se do naší každodenní empirie. K tomu došlo až do té míry, že jsme ztratili ponětí o tom, že určitá slova nejsou univerzální, ale jsou součástí jistého stylu uvažování.[40] Když tedy vnímáme jistou náboženskou strukturu v jiné kultuře, jednalo by se o zkušenostní realitu jedné kulturní formy s jinou.

Nemusíme uznat, že veškeré naše chování a vzorce myšlení jsou ovlivněny křesťanskou doktrínou, ale je těžké zpochybnit, že se v rámci ní nerodily určité koncepty, které běžně používáme. V rámci náboženských diskusí vznikaly takové pojmy, jako je svědomí, tolerance, liberální demokracie,

rovnost a také právo. Tyto koncepty získávaly svoji dnešní významovou náplň skrze debaty o teologických problémech, které byly načrtnuty v předchozí části. V křesťanských diskusích se rozvíjely otázky jako: *Kam až zasahuje moc papeže? Odkud pochází moc panovníka? Máme právo na odpor proti tyranii? Jaká je povaha a struktura svědomí? Do jakých sfér nemůže zasahovat pozitivní zákon?* Tyto otázky dávají smysl v rámci určitého konceptuálního rámce, ve kterém vznikly, a tím pádem je i rozsah možných odpovědí na ně omezený. Podobně každý pojem nese určitý význam v rámci jazyka a v něm formulovaných teoriích.

Pokud bychom chtěli trvat na tvrzení, že lidská práva jsou pochopitelná pro všechny kultury, buď bychom museli popírat, že by lidská práva byla na teorii závislým termínem, nebo zastávat názor, že konceptuální rámec, ve kterém se lidská práva vyvíjela, je stejný i v nezápadních společnostech. V prvním případě bychom se dopouštěli stejných chyb jako Vídeňský kruh v první polovině 20. století. Ve druhém případě bychom museli nejprve prokázat, že uvažování o právech západní a zkoumané kultury je opravdu shodné. Do té doby ale bez evidence nemůžeme usuzovat na univerzalitu lidských práv. To samozřejmě neznamená, že jiné kultury nejsou schopné koncept lidských práv pochopit. Z důvodů zde uvedených si nicméně nemyslím, že lze trvat na tom, že je pochopit musí. Čtenáře může na tomto místě napadnout mnoho etických otázek, které mohou končit až výtkou na morální relativismus. Vzhledem k deskriptivnímu pojetí textu ale není mým cílem zabývat se normativní otázkou, zda je užitečné univerzalitu přijmout. Mezinárodní uznání lidských práv se nicméně s tezí tohoto článku nevyklučuje.

Přestože lidská práva jsou bezesporu produktem určitého seskupení lidí, Západ nakládá s lidskými právy jako s univerzálními. Přirozená práva byla od počátku takto navržena, jelikož Bůh podle křesťanské věrouky miloval všechny lidi stejně, a proto měli mít všichni stejná práva. Na faktu univerzálního navrzení nic nemění fakt, že západní velmoci často *post hoc* modifikovaly a reinterpretovaly koncept vrozenosti, když například nechtěly přijít o zisk z obchodu s otroky. Ve výsledku na základě přirozených práv skutečně docházelo ke zrušení otroctví, čímž je koncept speciální od jiných revolučních myšlenek, jako byla například stoická představa morální rovnosti. V antice ale tyto představy neměly praktické důsledky a nemělo k tomu ani nikdy dojít.

Neexistenci smyslu lidských práv v antice lze doložit i prostřednictvím lingvistické roviny. Zatímco přeložit pojem subjektivního práva do francouzštiny nebo angličtiny není problém a mluvčí budou termínu rozumět stejně, překlad do staré řečtiny nebo latiny již činí značné obtíže. Neurčitostí překladu a ontologickou relativitou se zabýval již Willard van Orman Quine, který také pomohl destruovat představu nezávislého pozorování. Quine odmítal, že by byl pouze jeden způsob, jak systematizovat jednotlivé vstupy smyslových receptorů a vytvořit z nich teorii světa, která by byla jednoznačně lepší než druhá. Naopak uznával odlišnou reflexivitu skutečnosti, jestliže není možné určit, která skutečnost je kvalitnější. Poukazoval na to, že v různých přístupech ke světu jsou zakotveny i jednotlivé termíny, které běžně používáme. Pokud zatíženost teorií uznáme, musíme odmítnout určitost překladu termínů jednoho jazyka do druhého, protože nemáme žádný most mezi termíny různých jazyků nebo různých teorií. Ekvivalence mezi dvěma termíny různých jazyků by byla nanejvýš ekvivalencí těchto dvou termínů co do jejich fungování v rámci svých jazyků a v nich formulovaných teoriích. Aby byly ekvivalentní, musely by mít stejnou funkci v daném kontextu.^[41] Jelikož subjektivní právo v kolektivistické antické kultuře nedává smysl, je logické přijmout stanovisko, že antické a moderní západní uvažování o právu není souměřitelné.

Problém tedy nespočívá v tom, že by antika uvažovala o právu jiným způsobem. Pro ni toto téma vůbec nebylo problémem. Daná kultura formulovala jiné problémy a nacházela na ně odlišná řešení. Když se snažíme hledat zárodky lidského práva v antice, projektujeme do ní náš koncept, který zde nevznikl a o kterém tehdejší společnost vůbec neuvažovala. Antice tedy můžeme přisoudit pouze jednotlivé myšlenky, které byly reinterpretovány křesťanskými kanonisty a právníky, jako byl například koncept přirozeného zákona u stoiků. Postupně se z nich a z nových, ryze křesťanských

myšlenek, vyvinul koncept zcela jedinečný.

Hypotéza, že lidská práva dávají smysl pouze v rámci západní křesťanské společnosti, by nicméně byla za jistých podmínek nepravdivá. K její falzifikaci bychom museli nalézt původní subjektivní nárok v jiné kultuře nebo společnosti, který by splňoval určitá kritéria. Musel by být nedotknutelný zájmem kolektivu, státními i soukromými institucemi a pozitivním zákonem. Muselo by se také jednat o jednotný koncept, který by se promítal do každodenního uvažování a praxe, ne o ojedinelé myšlenky. Na antickém ideovém rámci se nicméně teze této práce o podmíněnosti lidských práv křesťanstvím osvědčila.

Závěr

Pokud hledáme pojem práva v antice, musíme nejprve pochopit, jak tomuto termínu sami rozumíme a odkud naše představa pochází. Pojem subjektivního práva získával svůj význam v době, kdy se řešily problémy v kontextu křesťanské teologie, jako byla debata o chudobě ve středověku, otázka moci církve v protestantské reformaci a osvícenská otázka, za jakých podmínek může člověk zasáhnout do moci panovníka, čímž vládce ztrácel svoji pozici od Boha. Od té doby se význam práva nezměnil, pouze se pojem stával komplexnějším a začal být aplikován v každodenních situacích. Z debat se také postupem času vytratil Bůh a přirozený zákon. Teologické odpovědi a řešení se tedy zhruba od 19. století ztrácely, ale nemizely přitom původní otázky. Témata zásahů státu do individuální sféry, rozsah subjektivního práva nebo nezcizitelnost majetku jsou stále aktuální. Sice je již nepovažujeme za křesťanské problémy, ale stále v reakci na ně interpretujeme a kombinujeme stejný klastr původně teologických myšlenek a používáme stejný slovník. Stále hovoříme o nezcizitelném právu, svobodě, lidské důstojnosti a spravedlnosti ve stejném významu jako naši středověcí a novověcí předci. Antický kulturní okruh nesdílí tyto významy, protože nevlastní celý kontext uvažování nad těmito tématy, k takovým diskusím v dané době nedošlo. Antické právní uvažování bylo ovlivněno kolektivismem, ve kterém nebylo místo pro právo jedince nadřazené zájmům společnosti. Kontextuální rámce obou společností jsou v tomto případě nesouměřitelné, a proto pojem nezcizitelného subjektivního práva v antice nedává smysl.

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2019_018).

Bibliografie

- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937.
- BALAGANGADHARA, S. N.: A Prolegomenon: Are Dialogues Between Us Possible?: Reconceptualizing Inter-Tradition Dialogues in the Twenty-First Century. In: *Academia.edu* [online], 2015. Dostupné na: https://www.academia.edu/19646482/Rethinking_Inter-religious_Dialogues (10. 2. 2018).
- BLEICKEN, J.: *Athénská demokracie*. Praha: Oikoyomenh 2002.
- CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. Praha: Nákl. J. Otty 1894.
- DE ROOVER, J.: *Europe, India, and the Limits of Secularism*. Oxford University Press 2015.
- DE ROOVER, J.: Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. In: *Numen*, roč. 61, 2014, č. 1, s. 5 – 32.
- GRATIAN: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss. In: PENNINGTON, K. (ed.): *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law*. Washington, D. C.: CUA Press 1993.
- GRIFFIN, J.: *On Human Rights*. New York: Oxford University Press 2008.
- HARPER, K.: Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity. In: SHAH, T. S. – HERTZKE A. D. (eds.): *Christianity and Freedom*. Cambridge University Press 2016, s. 123 – 148.
- JAN XXII.: Quia vir reprobus. In: *Opera Politica*, 1, 2. Manchester University Press 1996, 1998. Dostupné na: https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/ (12. 3. 2018), § 84 – 88.
- JELLINEK, G.: *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*. New York: Henry Holt and

Company 1901.

LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*. Kolín, Štýrský Hradec: Böhlau Verlag 1963.

MÄKINEN, V., KORKMAN, P.: *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer 2006.

MILLER, J.: Hugo Grotius. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 2014. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/> (24. 11. 2016).

MILLER, J. C.: *Origins of the American Revolution*. Stanford University Press 1959.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001.

QUINE, W. O.: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press 1992.

SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge University Press 2009.

SENECA: *Útěchy*. Praha: Odeon 1977.

SORABJI, R.: *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Londýn: Duckworth 1993.

SOUSEDÍK, S.: *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad 2010.

ŠEJVL, M.: Přirozená práva mezi středověkem a novověkem. In: *Právník*, 5, 2017, s. 416 – 452.

TAYLOR, R.: Ancient Wisdom and Modern Folly. In: *Midwest Studies in Philosophy*, roč. 13, 2008, č. 1, s. 54 – 63.

TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2001.

TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge University Press 1981.

VAN DUFFEL, S.: Natural Rights to Welfare. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 21, 2011, č. 4, s. 641 – 664.

VILLEY, M., VILLET, M. (1946). L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains. In: *Revue historique de droit*, roč. 4, 1946, č. 24 – 25, s. 201 – 228.

WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*. Jihlava: Ekon 2011.

P o z n á m k y

[1] VILLEY, M., VILLET, M.: L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains. In: *Revue historique de droit*, roč. 4, 1946, č. 24 – 25, s. 201 – 228.; TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge University Press 1981, s. 8; SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge University Press 2009, s. 303.

[2] SALKEVER, S.: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, s. 302.

[3] TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 12.

[4] CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*. Praha: Nákl. J. Otty 1894, s. 107.

[5] PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001, s. 124 – 135.

[6] TAYLOR, R.: Ancient Wisdom and Modern Folly. In: *Midwest Studies in Philosophy*, roč. 13, 2008, č. 1, s. 60.

[7] ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937, s. 246.

[8] SENECA: *Útěchy*. Praha: Odeon 1977, s. 114.

[9] SORABJI, R.: *Animal Minds & Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Londýn: Duckworth 1993, s. 143.

[10] Tamtéž, s. 155.

[11] Tamtéž, s. 141 – 143.

[12] BLEICKEN, J.: *Athénská demokracie*. Praha: Oikoymenh 2002, s. 376 – 378.

[13] Tamtéž, s. 349 – 369.

[14] „(...) je zcela přirozené ono společné doporučování se lidí navzájem, že nesmí člověk zdáti se člověku cizím, právě protože je člověkem.“ CICERO: *O Nejvyšším dobru a zlu knihy patery*, s. 107.

[15] „I když jsou v jiných věcech velké rozdíly v důstojnosti a urozenosti, ctnost je dosažitelná všem: nepohrdá nikým, kdo se pokládá za jí hodného.“ SENECA: *Útěchy*, s. 124 – 125.

- [16] Citováno dle SOUSEDÍK, S.: *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad 2010, s. 38.
- [17] „Až kam zasahuje *ius civile*, otroci nejsou chápáni jako osoby. To ale není pravda podle přirozeného zákona, protože kam až zasahuje přirozený zákon, všichni lidé jsou si rovni.“ Ulp. D. 50, 17, 32. In: LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*. Kolín, Štýrský Hradec: Böhlau Verlag 1963, s. 11. Podle této pasáže ale přirozený zákon není absolutně platný, naopak má omezené pole působnosti.
- [18] LEVY, E.: *Gesammelte Schriften*, s. 15.
- [19] HARPER, K.: Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity. In: SHAH, T. S. - HERTZKE A. D. (eds.): *Christianity and Freedom*. Cambridge University Press 2016, s. 143.
- [20] HARPER, K.: *Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity*, s. 133.
- [21] *Dominium* se postupem času stávalo synonymem k *ius* a začalo se pojít se svrchovanou mocí nejen nad vnějšími statky, ale také nad vlastním životem.
- [22] TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 13.
- [23] GRIFFIN, J.: *On Human Rights*. New York: Oxford University Press 2008, s. 30.
- [24] TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2001, s. 37 - 38.
- [25] VAN DUFFEL, S.: Natural Rights to Welfare. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 21, 2011, č. 4, s. 643.
- [26] GRATIAN: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1-20) with the Ordinary Gloss. In: PENNINGTON, K. (ed.): *Studies in Medieval and Early Modern Canon Law*. Washington, D. C.: CUA Press 1993.
- [27] VAN DUFFEL, S.: *Natural Rights to Welfare*, s. 643 - 644.
- [28] Jedním z nejznámějších obhájců toho přístupu je Michel Villey, který na toto téma publikoval práci s názvem *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*. Brian Tierney ale vidí klíčové momenty v dílech Jeana Gersona nebo Jindřicha z Gentu. (TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, s. 78 - 89, 207 - 235). Jeana Gersona jako proponenta subjektivních práv zdůrazňuje také Richard Tuck (TUCK, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, s. 25 - 28).
- [29] MÄKINEN, V., KORKMAN, P.: *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Dordrecht: Springer 2006, s. 63 - 64.
- [30] ŠEJVL, M.: Přirozená práva mezi středověkem a novověkem. In: *Právník*, 5, 2017, s. 427.
- [31] JAN XXII.: Quia vir reprobus. In: *Opera Politica*, 1, 2. Manchester University Press 1996, 1998. Dostupné na: https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus/ (12. 3. 2018), § 84 - 88.
- [32] TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, s. 255 - 315.
- [33] MILLER, J.: Hugo Grotius. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], 2014. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/> (24. 11. 2016).
- [34] WERNISCH, M.: *Politické myšlení evropské reformace*. Jihlava: Ekon 2011.
- [35] Tamtéž, s. 135.
- [36] MILLER, J. C.: *Origins of the American Revolution*. Stanford University Press 1959, s. 171 - 172.
- [37] JELLINEK, G.: *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*. New York: Henry Holt and Company 1901, s. 16 - 19.
- [38] DE ROOVER, J.: Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. In: *Numen*, roč. 61, 2014, č. 1, s. 14.
- [39] DE ROOVER, J.: *Europe, India, and the Limits of Secularism*. Oxford University Press 2015, s. 75.
- [40] BALAGANGADHARA, S. N.: A Prolegomenon: Are Dialogues Between Us Possible?: Reconceptualizing Inter-Tradition Dialogues in the Twenty-First Century. In: *Academia.edu* [online], 2015. Dostupné na: https://www.academia.edu/19646482/Rethinking_Inter-religious_Dialogues (10. 2. 2018), s. 15.

[41] QUINE, W. O.: *Pursuit of Truth*. Harvard University Press 1992.

Mgr. Jana Holíková
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
e-mail: jana.holikova01@upol.cz

Perzistencia a identita osoby

Juraj Odorčák

Odorčák, J.: Perzistencia a identita osoby. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Persistence and Personal Identity

The problem of personal identity is a well-known philosophical conundrum that depends on the presupposed contradiction between identity and change of a person. Identity is usually characterized by the requirements of sameness in qualities of a person. The change of a person is generally determined by the difference in the qualities of that person. Personal change is an empirically evident fact; therefore, some authors conclude that personal identity is just a human cognitive bias. This line of reasoning has some obvious merit. However, I do not think that we should abandon identity altogether. After all, if there is not any real identity of a person, then it is difficult to understand how a change of *this* person is possible. The solution to this paradox is simple, albeit metaphysically controversial. If we accept that a person can have temporal parts, then the change of a person is just a change in her different temporal parts. The identity of a person then depends on the unique sum of all her temporal parts, and the relation between these temporal parts is best described by the well-known theories of criteria of personal identity. We can have it both ways. Identity and change of a person are real, and the empirical criteria of personal identity are nontrivial and potentially valid for the debate about personal identity.

Keywords: Personal identity, biological theory, psychological theory, persistence, endurantism, perdurantism

Paradox identity osoby

Skúmanie identity osoby má vo filozofii úctyhodnú tradíciu a dlhú históriu. Problém identity osoby je ale veľmi prostý: Ako je možné, že osoba je totožná, identická, keď sa zmení? Identita osoby si vyžaduje istú stálosť, vývoj osoby si zase vyžaduje určitú zmenu. Identita osoby a zmena osoby sú, zdá sa, v konflikte. Trvanie na možnosti identity osoby môže viesť k spochybňovaniu možnosti zmeny osoby. Predpokladanie zmeny osoby môže viesť k odmietaniu identity osoby. Tak či onak, niečo bude v mozaike chýbať. Identita osoby je preto paradoxná. Strach z prázdna je ale hrozivá emócia. Konceptii identity osoby je preto mnoho.

Osobne si nemyslím, že by sme si mali vybrať jedno alebo druhé riešenie tohto konfliktu. Nemyslím si, že by sme si mali nutne vybrať iba takpovediac Parmenida (stálosť), alebo iba Herakleita (premenlivosť). Pravdu majú azda obaja, len hovoria o niečom inom. Podobne je to aj v prípade identity osoby. Identita osoby mi je racionálne evidentná. Zmenu osoby zase považujem za empirický fakt. Aj v tomto prípade sa vnútorné a vonkajšie pozorovanie nevyklúčujú, pretože iba opisujú iné časti jednej a tej istej reality. Identita osoby a zmena osoby sú zlučiteľné a neparadoxné preto, lebo sa obyčajne týkajú iných častí jednej a tej istej osoby. Rôzne časti osoby, ktoré sa časom môžu meniť, môžu utvárať jednu, teda identickú osobu.

Samozrejme, vec zase nie je až taká jednoduchá.^[1] Napríklad, nie je úplne jasné, ktoré charakteristiky určujú identitu osoby. Motivácia k napísaniu tejto štúdie ale nespočíva v určení nespochybniteľnej teórie identity osoby. V štúdiu sa snažím poukázať len na to, že k problému identity osoby môžeme pristupovať z viacerých hľadísk. K danému problému môžeme pristupovať napríklad

tak, že sa opýtame otázku: Čo zabezpečuje identitu osoby? Tento prístup sa zameriava najmä na určovanie vlastností a vzťahov osoby, ktoré môžu byť relevantné pre určovanie identity osoby. K problému identity osoby ale môžeme pristupovať napríklad aj tak, že sa opýtame všeobecnejšiu otázku: Ako je vôbec možná identita osoby? Tento druhý prístup sa zameriava najmä na vymedzenie spôsobu pretrvávania osoby, ktorý môže byť relevantný pre identickosť osoby. Prvý prístup volia teórie, ktoré sú obvykle zacielené na opísanie určitej empirickej zložky identity osoby. Z tohto dôvodu (a pre nedostatok iného lepšieho názvu) nazvem tento typ teórií názvom empirické teórie identity osoby. Druhý zmienený prístup volia teórie, ktoré sa sústreďujú najmä na vymedzenie ontológie pretrvávania osoby. Tieto teórie bývajú obvykle označované názvom perzistenčné teórie identity osoby.[2]

Vo filozofickom diskurze o identite osoby sa hlavná pozornosť venuje najmä empirickým teóriám identity osoby. Určité nedostatky týchto teórií potom niektorých predstaviteľov motivujú k úplnému odmietaniu identity osoby.[3] Ak ale odmietneme identitu osoby, tak tým odmietneme aj pretrvanie osoby v čase. Perzistenčné teórie obvykle neodmietajú pretrvanie osoby, preto poznatky týchto teórií môžu byť relevantné aj pri pochopení problému identity a zmeny osoby. V štúdiu sa teda pokúsím poukázať na to, že zlyhávanie niektorých kritérií empirických teórií identity osoby nemusí nutne viesť k úplnému odmietnutiu identity osoby. V prvej časti štúdie (Empirické teórie identity osoby) sa zaoberám analýzou niektorých empirických teórií identity osoby. V druhej časti štúdie (Empirické teórie identity osoby a odmietnutie identity osoby) sa venujem deskripcii problému odmietaniu identity osoby. V tretej časti štúdie (Perzistenčné teórie identity osoby) vymedzujem perzistenčné teórie, ktoré navrhujú rôzne vnímanie pretrvávania a identity osoby. Vo štvrtej časti štúdie (Perzistenčné teórie identity osoby a empirické kritéria identity osoby) poukazujem na to, že niektoré kritéria empirických teórií identity osoby sú zlučiteľné s relevantnou teóriou perzistencie osoby.[4] Identita osoby je tak za istých okolností zlučiteľná s možnosťou zmeny osoby. Človek môže byť identický a zároveň sa čiastočne zmeniť.

Empirické teórie identity osoby

Empirické teórie identity osoby označujú sadu koncepcií, ktoré sa snažia určiť kritérium dôležité pre zachovanie identity osoby v čase. Tieto teórie obvykle navrhujú, resp. hľadajú určitú zložku, ktorá je dostatočne dôležitá na určenie identity osoby. V istom zmysle ide teda o zodpovedanie otázky: Čo zabezpečuje, že v dvoch rôznych momentoch ide o jednu a tú istú osobu? Inak povedané, ide o vyplnenie prázdneho miesta v tvrdení:

Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \check{c}_2 je ___ s O v \check{c}_1 .

Empirické teórie identity osoby možno rozdeliť do dvoch základných skupín: fyzické a psychické teórie.[5] Rozdelenie týchto skupín je určené na základe dominantnej zložky, ktorú jednotlivé teórie považujú za relevantnú pre identitu osoby. Jednotlivé skupiny sú potom rozdelené na základe toho, ktorú konkrétnu zložku považujú za rozhodujúce kritérium identity osoby.

Teórie prvej skupiny predpokladajú, že prázdne miesto identity osoby zabezpečuje určitá fyzická zložka. Najbezprostrednejšia fyzická teória predpokladá, že identitu osoby zabezpečuje zložka takpovediac najviac hmatateľná, teda telo. Táto teória býva preto nazývaná telesným kritériom identity osoby.[6] Zástancovia tohto kritéria najčastejšie argumentujú, že telo a telesnosť sú obvyklými atribútmi, ktoré zohrávajú zásadnú úlohu pri všetkých praktických pripísaniach identity osoby. Ak nám záleží na praktickosti identity osoby, tak by sme sa mohli orientovať práve na základe tohto kritéria identity osoby. Telesné kritérium identity osoby má nasledovnú podobu: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \check{c}_2 je kontinuálne telesne spojená s O v \check{c}_1 .

Priamočiarosť telesného kritéria je zároveň aj dôvodom častej kritiky tejto teórie. Z hľadiska bežného pozorovania je jasné, že telo podstupuje v priebehu času rôzne biochemické a funkcionálne zmeny,

ktoré vytvárajú nejasnosti ohľadne uplatnenia tohto kritéria. Mimo prirodzených telesných zmien sú súčasťou diskusie aj reakcie na modifikácie telesnej zložky prostredníctvom medicínskych, estetických, ale aj biotechnologických zásahov.[7] V súvislosti s týmto vnímaním tela potom jestvuje rozsiahla diskusia o hraniciach a vymedzeniach tela. Kritici často namietajú, že ak je telo premenlivé a modifikovateľné, tak sa zdá, že nemusí zabezpečiť identitu osoby vo všetkých relevantných prípadoch.

Niektorí zástancovia fyzického prístupu k identite osoby preto navrhujú, že by sme sa mali zamerať na fyzickú zložku, ktorá je rozhodujúcejšia z hľadiska bežných prejavov osoby. Niektoré súčasti tela sa jednoducho zdajú byť dôležitejšie ako iné. Poškodenie kolenného kĺbu má na človeka iný vplyv ako poškodenie mozgu. Mozog človeka pravdepodobne zohráva rozhodujúcu úlohu z hľadiska funkčnosti mentálneho života osoby. Táto teória býva preto niekedy nazývaná mozgovým kritériom identity osoby[8]. Mozgové kritérium identity osoby má nasledovnú podobu: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \mathbb{C}_2 je kontinuálne mozgom spojená s O v \mathbb{C}_1 .

Mozog zaiste zohráva určitú rolu pri behaviorálnych a kognitívnych prejavoch osoby, avšak problém tohto kritéria spočíva v tom, že aj mozog podstupuje určité biochemické a funkcionálne premeny. V niektorých prípadoch nie je jasné nakoľko zmeny v rámci mozgu súvisia so zmenami v rámci prejavov osoby. Okrem toho mozog disponuje aj určitou mierou tzv. plasticity. To znamená, že niektoré funkcie sú vykonávané rôznymi časťami, resp. regiónmi mozgu. Pri pozorovaniach poškodenia mozgu a pri experimentoch s bisekciou mozgových hemisfér sa ukázalo, že niektoré časti mozgu dokážu simultánne suplovať funkciu iných častí mozgu.[9] To ale potom môže znamenať, že identita osoby nezáleží na celom mozgu, ale skôr na relevantných funkciách. Ak sú tieto funkcie duplikovateľné, tak to potom poukazuje na to, že jeden mozog môže, ale aj nemusí zabezpečovať prejavy, ktoré pripisujeme práve jednej osobe. Zástancovia tejto teórie potom vynakladajú značné úsilie na opísanie toho, ako vôbec môže mozog zabezpečovať relevantné prejavy, ktoré sa týkajú práve a iba jednej osoby.

Problémy telesného a mozgového kritéria viedli k vytvoreniu teórie, ktorá fyzickú zložku identity osoby chápe najmä na základe jej funkcionality. Funkcionalita človeka je určená napríklad jeho organizmom. Podľa tejto teórie identitu osoby zabezpečuje funkčnosť organizmu, preto je táto teória nazývaná biologickým kritériom identity osoby.[10] V telesnom kritériu identity osoby je jedným z problematických aspektov vymedzenie tela, prirodzená a neprirodzená zmena niektorých telesných častí. Biologické kritérium identity osoby tento problém obchádza tým, že sa zameriava na funkčnosť organizmu ako takú. Problematické aspekty oddelenia, prípadne nahradenia niektorých častí tela nie sú pre biologické kritérium relevantné, keďže dôležitá je len kontinuita funkcií organizmu.[11] Biologické kritérium identity osoby teda predpokladá, že: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \mathbb{C}_2 je kontinuálne životnými funkciami (organizmom) spojená s O v \mathbb{C}_1 .

Nie je prekvapivé, že táto biologická teória je v súčasnosti najobľúbenejším kritériom v tábore zástancov fyzického prístupu k identite osoby. Spomedzi fyzických teórií je biologická teória taktiež najviac analyticky rozpracovaná. Je ale potrebné uviesť, že v istej miere je problematické aj vymedzenie funkcionality organizmu. Štandardným problematickým príkladom je otázka životných funkcií tzv. zrastených dvojčiat. V určitých prípadoch je prepojenie týchto dvojčiat také zásadne, že dosahuje zdieľanie kritického množstva životných funkcií. Zdieľanie veľkej časti organizmu ale nemusí znamenať aj totožnosť osôb daných dvojčiat. Taktiež nie je úplne jasné, ktoré konkrétne životné funkcie zabezpečujú identitu osoby. Niektoré životné funkcie daného organizmu sú zachované aj v prípade absencie niektorých mentálnych a kognitívnych prejavov osoby. Biologické kritérium osoby musí nejakým spôsobom zabezpečiť intuíciu, že osoba obvykle disponuje len istými funkcionalitami. Organizmus však disponuje aj rôznymi inými funkcionalitami, preto osoba a organizmus nemusia byť totožné.

Fyzické teórie identity osoby teda narážajú na problém dostatočného vymedzenia základnej zložky a problém relevantných funkcií osoby. V tábore zástancov tohto prístupu k identite osoby prebieha diskusia najmä o protiargumentoch voči niektorým zmieneným problémom. Posúdenie úspešnosti týchto odpovedí nie je cieľom tejto štúdie. Pre náš problém zlučiteľnosti zmeny a identity osoby je dôležité si uvedomiť, že fyzické teórie obvykle narážajú na nestabilitu istých fyzických a funkcionálnych prvkov.

Predchádzajúca kritika poukazuje na to, že v súvislosti s osobou zrejme zohrávajú istú úlohu aj mentálne, psychologické aspekty. Psychické teórie preto predpokladajú, že prázdne miesto identity osoby zabezpečuje určitá psychická, kognitívna, mentálna zložka. V najjednoduchšej podobe túto intuíciu reprezentuje teória, ktorá predpokladá, že pre identitu osoby je kľúčová pamäť.[12] Pre osoby je obvyklé, že na predchádzajúce skutky, zážitky a myšlienky nazerajú prostredníctvom pamäti. Pamäťové kritérium osoby predpokladá, že pre identitu osoby je relevantná najmä takzvaná zážitková pamäť. Koncepcia zážitkovej pamäte slúži na elimináciu nebiografických spomienok. Pamäťové kritérium identity osoby má preto nasledujúcu podobu: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \check{c}_2 je kontinuálne zážitkovou pamäťou spojená s O v \check{c}_1 .

Základná výhoda pamäťovej teórie spočíva v jej bezprostrednosti a jednoduchosti. Pamäť je bežná mentálna aktivita, ktorá osobám slúži na vybavovanie predchádzajúcich udalostí. Na druhej strane, osoby obvykle disponujú aj skúsenosťou, že pamäť môže zlyhávať a klamať. V niektorých prípadoch si osoba nevie, prípadne nemôže rozpomenúť na určité biografické skutočnosti. V iných prípadoch si zase osoba rozpomína na udalosti, ktoré v skutočnosti nezažila. V oboch prípadoch pamäťové kritérium vedie k problematickým dôsledkom porušenia identity osoby.[13] Okrem toho, kritici voči pamäťovému kritériu namietajú, že je príliš diskriminačné. Nie je vôbec jasné, prečo by mala rozhodujúcu úlohu v identite osoby zohrávať len jedna mentálna charakteristika. Osoby sa obvykle vyznačujú celou škálou mentálnych charakteristík, ktoré tiež môžu indikovať totožnosť osoby. Ostatne, práve v prípadoch falošných a nepresných spomienok prebieha identifikácia osoby prostredníctvom posúdenia koherencie súboru sady mentálnych aspektov. V identite osoby teda môžu zásadnú úlohu zohrávať aj iné kontinuálne psychologické prepojenia. K takýmto charakteristikám patria napríklad intencie, priania, presvedčenia, charakterové rysy. Vo všeobecnosti tak možno predpokladať, že psychologická kontinuita predstavuje robustnejší rámec pre kritérium identity osoby.[14] Teória psychologického kritéria identity osoby má nasledujúcu podobu: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \check{c}_2 je kontinuálne psychologickými charakteristikami spojená s O v t_1 .

Robustnosť tejto teórie ale nemusí zabezpečiť odstránenie najzásadnejšieho problému, ktorý súvisí s funkcionalitou oboch predchádzajúcich kritérií. Podobne ako v prípade pamäti, tak aj v prípade širších psychologických charakteristík je možné poukázať na tzv. problém kruhovitosti vymedzenia identity osoby. Osoba je identická vtedy, keď disponuje relevantnými pamäťovými a psychologickými spojeniami. Relevantnými pamäťovými a psychologickými charakteristikami disponuje osoba vtedy, ak sú to skutočne pamäťové a psychologické charakteristiky práve tejto osoby. Pamäť alebo iné psychologické prepojenia teda nezabezpečujú, ale práve už predpokladajú a vyžadujú identitu osoby.[15]

Obvyklým riešením problému kruhovitosti je postulovanie koncepcie tzv. kvázi-spomienok, resp. kvázi-psychologických prepojení. Kvázi-spomienky sú napríklad spomienky na činnosti, ktoré neumožňujú nutne usudzovať, že danú činnosť vykonala práve tá istá osoba. Kvázi-spomienky len zabezpečujú, že danú činnosť vykonala určitá osoba. Zástancovia tejto koncepcie preto predpokladajú, že existencia kvázi-spomienok (resp. kvázi-psychologických charakteristík) môže oddeliť koncept spomienok od identity osoby.[16] Ak budeme predpokladať existenciu takýchto psychologických kvázi-prepojení, tak potom tieto kritéria nutne nepredpokladajú identitu osoby, teda

nie sú kruhové. Samozrejme, otázkou je realita týchto kvázi-prepojení. V prípade, ak aj pripustíme existenciu kvázi-prepojení, tak psychologické kritérium je vystavené ďalšiemu problému. Kvázi-prepojenia môžu teoreticky prepájať aj viac osôb. Správne psychologické prepojenia musia ale identifikovať len jednu osobu. Preto zástancovia tohto prístupu postulujú koncept takzvaných silných psychologických prepojení.^[17] Pri silných psychologických prepojeniach ide o také psychologické charakteristiky, ktoré nemôže zdieľať (prepájať) viac osôb súčasne. Revidované psychologické kritérium má potom nasledovnú podobu: Osoba (O) je identická vtedy, keď O v \check{c}_2 je kontinuálne silnými (kvázi) psychologickými charakteristikami spojená s O v \check{c}_1 .

Základný problém teórie revidovaného psychologického kritéria identity osoby tkvie v analytickosti konceptu silného prepojenia. Toto prepojenie musí byť natolko silné, aby vylúčilo možnosť zámery osôb. Zároveň ale nesmie byť natolko silné, aby v každom prípade zabezpečovalo identitu osoby. V prípade porušenia druhej podmienky hrozí revidovanému kritériu podozrenie z opätovnej kruhovitosti. V prípade porušenia prvej podmienky hrozí tomuto kritériu podozrenie z neschopnosti zabezpečiť skutočnú identitu osoby.

V tábore zástancov psychického prístupu k identite osoby sa preto vedú rozmanité a rozsiahle diskusie ohľadne povahy relevantných psychologických charakteristík a potrebných prepojení. Posúdenie všetkých týchto teórií ale nie je cieľom tejto štúdie. Spoločným problémom týchto teórií je zásadná ambivalentnosť niektorých psychologických charakteristík osoby. Podobne ako aj v prípade fyzických teórií, tak aj v prípade psychických teórií je problémom kontinuálnosť a graduálnosť psycho-fyzickej zložky.

Empirické teórie identity osoby a odmietnutie identity osoby

Základnými problémom niektorých empirických teórií je predovšetkým to, že sa prostredníctvom určitej premenlivej zložky snažia odvodiť identitu osoby. Túto identitu osoby odvodzujú na základe kontinuity predpokladaných fyzických a psychologických charakteristík. Zo základných logických vymedzení identity je ale jasné, že identita nie je to isté ako kontinuita. Identita je definovaná prostredníctvom relácie totožnosti. Totožnosť je striktná relácia definovaná princípom identity nerozlišiteľných objektov a princípom nerozlišiteľnosti identických objektov.^[18] Tieto princípy teda definujú identitu prostredníctvom rovnakosti *všetkých* vlastností. Naproti tomu kontinuita je relácia, ktorá je definovaná napríklad prostredníctvom spojenia a podobnosti *niektorých* vlastností. Kontinuita je teda voľnejšia relácia ako identita. Identita nie je totožná s kontinuitou, teda kontinuita nie je identita. Empirické teórie vymedzujú identitu práve prostredníctvom odkazu na kontinuitu fyzických a psychických charakteristík. Takéto kontinuálne prepojenie predpokladajú preto, lebo prirodzená skúsenosť ukazuje, že telo, mozog, pamäť, intencie sa postupne časom u človeka menia. V opačnom prípade by boli tieto koncepcie v konflikte s empirickým pozorovaním. Ak však tieto teórie predpokladajú nanajvyš fyzickú a psychickú kontinuitu (nech je ich konkrétna povaha akákoľvek), tak to potom znamená, že nezabezpečujú identitu osoby, ale triviálne len kontinuitu osoby. Empirické teórie teda možno zabezpečujú len kontinuitu osoby a nie identitu osoby.

Problém empirických teórií je teda to, že identitu nezabezpečujú, ale len teoreticky rozporne predpokladajú prostredníctvom postulovania určitej empirickej zložky. Pre empirické teórie dilema spočíva v tom, že buď sa tieto zložky nebudú môcť obmieňať, alebo ich obmieňanie spôsobí rozpor s identitou. Ak niekomu skutočne záleží na identite osoby a empirických teóriách, tak je pre neho výber z týchto možností zložitý. Táto dilema ale platí iba vtedy, ak nám skutočne záleží na identite. Ak skutočne predpokladáme, že identita jestvuje, tak psychické a fyzické kritériá vedú k sporu s požiadavkami identity. Ak ale budeme predpokladať, že identita nejestvuje, tak psychické a fyzické kritériá ani nevedú k žiadnemu sporu. Ak je identita osoby len ilúzia a mýtus, tak dôležitá je možno len kontinuita osoby. Zástancovia tohto prístupu teda predpokladajú, že v reálnom svete jestvuje len kontinuita, alebo tzv. voľná identita. Pre osobu nie je dôležitá akási striktná, teoretická identita, ale

len kontinuálne prežitie jednotlivca.[19] K tomuto prístupu taktiež môžeme zaradiť mysliteľov, ktorý predpokladajú, že identita je len voľný sociálny konštrukt, fikcia, prípadne naratív.[20] Najradikálnejšie krídlo tohto prístupu, ktorý odmieta identitu predpokladá, že identita osoby a tiež kontinuita osoby je fikcia.

K výhodám prístupu, ktoré odmieta identitu patrí to, že sa nedostáva do nutného rozporu s logickými požiadavkami identity. Ak je identita len voľná relácia (prípadne fikcia), tak mnohé problémy, ktoré sme videli pri empirických teóriách, nie sú relevantné. Taktiež možno povedať, že tento prístup umožňujú vyššiu flexibilitu pri riešení niektorých praktických problémov seba-vnímania a seba-identifikácie osoby (naratív). Odmietnutie identity osoby umožňuje odmietnuť aj tzv. problémy krajných prípadov, ktoré bývajú prezentované v mnohých známych myšlienkových experimentoch o paradoxoch identity osoby.[21]

Nie je potrebné spochybňovať, že v mnohých prípadoch nám nezáleží na akejsi filozofickej, abstraktnej, či logickej identite. To však nutne nemusí znamenať, že by sme mali identitu osoby rovno odmietnuť. Identita je dôležitá preto, lebo všeobecne vymedzuje práve a iba jeden objekt. Bez identity niet entity.[22] Ak nejestvuje identita osoby, tak nejestvuje ani jednotná a jedinečná osoba. Ak je identita osoby iba fikcia, tak aj prežitie osoby je tiež len ilúzia. Bez existencie identickej osoby nie je teda konceptuálne možné pochopiť ani náhradný koncept tzv. voľnej, prípadne naratívnej identity osoby. Možno by sme si preto mali vybrať skôr riešenie, ktoré pretrvanie osoby nespochybňuje.

Perzistenčné teórie identity osoby

Problém pretrvávania objektov sa v ontológii analyzuje prostredníctvom takzvaných perzistenčných koncepcií. Tieto koncepcie vymedzujú to, akým spôsobom objekty všeobecne pretrvávajú v čase. Perzistenčné koncepcie sa tak vlastne zaoberajú tým, ako objekty v čase prežívajú. Všeobecný problém perzistencie teda môže byť relevantný aj pre konkrétny problém pretrvania, perzistencie osoby. Jestvujú dve základné teórie perzistencie. Endurantizmus predpokladá, že objekt je trojdimenzionálny celok, ktorý má nulovú temporálnu extenziu.[23] Endurantizmus preto predpokladá, že objekt sa v jednom časovom momente vyskytuje celkovo. Objekt pretrváva v čase vtedy, keď sa v rôznych časových momentoch vyskytuje rovnaký trojdimenzionálny celok vlastností. Kniha pretrváva vtedy, keď je v oboch momentoch zastúpená rovnakým celkom. Druhá perzistenčná teória sa nazýva perdurantizmus. Perdurantizmus predpokladá, že objekt je štvordimenzionálny celok, ktorý má nenulovú temporálnu extenziu.[24] Perdurantizmus preto predpokladá, že objekt sa v jednom momente vyskytuje čiastočne. Objekt pretrváva v čase vtedy, keď sa v rôznych časových momentoch vyskytujú nenulové temporálne extenzie (časové časti, okamihové stavy[25]), ktoré spadajú pod jeden štvordimenzionálny celok vlastností. Kniha pretrváva vtedy, keď je v oboch momentoch zastúpená časťami rovnakého celku.

Obidve perzistenčné teórie teda predpokladajú, že objekty môžu v čase pretrvať, perzistovať. Ak objekty skutočne pretrvávajú, tak identita nie je fikcia. Podľa týchto teórií ale objekty môžu pretrvávať rôznym spôsobom. Rôzne vnímanie pretrvávania objektov vedie aj k rôznemu pochopeniu identity pretrvávajúcich objektov. Pre nás je zaujímavý prípad osoby, preto predpokladajme, že osoby v čase skutočne pretrvávajú. Pretrvávanie osôb v čase potom môžeme vidieť dvoma rôznymi spôsobmi. Podľa endurantizmu osoba pretrváva vtedy, keď sa v rôznych časových momentoch vyskytuje rovnaký celok vlastností osoby. Endurantizmus teda predpokladá, že osoby sú entity, ktoré sa v časových momentoch vyskytujú celkovo prostredníctvom všetkých svojich vlastností. Podľa perdurantizmu osoba pretrváva vtedy, keď sa v rôznych časových momentoch vyskytujú rôzne časti vlastností osoby. Perdurantizmus teda predpokladá, že osoby sú entity, ktoré sa v rôznych časových momentoch vyskytujú čiastočne prostredníctvom niektorých svojich vlastností.

Perzistenčné teórie osoby teda predpokladajú, že osoby môžu pretrvávať rôznym spôsobom. Buď

osoby pretrvávajú prostredníctvom viacnásobného výskytu celku osoby, alebo osoby pretrvávajú prostredníctvom viacnásobného výskytu častí osoby. Možnosť pretrvávania má potom zásadný vplyv na problém identity. Ak osoby pretrvávajú, tak identita nemôže byť len ilúzia. Ak osoby rôzne pretrvávajú, tak môžeme vymedziť aj rôzne vnímanie ich časovej identity. Z hľadiska endurantizmu je teda osoba identická vtedy, keď sa v rôznych momentoch nachádzajú rovnaké celky vlastností tejto osoby. Z hľadiska perdurantizmu je osoba identická vtedy, keď sa v rôznych momentoch nachádzajú rôzne časti jej celkových vlastností. Tento rozdiel má potom prirodzene aj zásadný vplyv na vnímanie empirických teórií a kritérií identity osoby, ako aj na problém odmietnutia identity osoby.

Perzistenčné teórie identity osoby a empirické kritériá identity osoby

Identita osoby býva odmietaná preto, lebo empirické teórie identity osoby sú vystavené problému ambivalentnosti a graduálnosti psycho-fyzickej kontinuity. Z hľadiska perzistencie ale jestvujú dve rôzne formy vnímania identity osoby, ktoré umožňujú rôznu interpretáciu problémov empirických teórií identity osoby. Endurantizmus napríklad predpokladá, že identita osoby je možná iba vtedy, ak sa v daných momentoch vyskytuje rovnaký súhrn vlastností tejto osoby. Empirické teórie osoby zase predpokladajú, že identita osoby je zabezpečená vtedy, ak sa v daných momentoch vyskytuje kontinuálny súhrn (telesný, mozgový, životný, pamäťový, psychologický, silných psychologických) vlastností osoby. To teda znamená, že zatiaľ čo endurantizmus požaduje pre identitu osoby identitu jej charakteristických vlastností, tak empirické teórie požadujú pre identitu osoby len kontinuitu jej charakteristických (špecifikovaných podľa konkrétnej teórie) vlastností. Z hľadiska endurantistického prístupu k osobe, teda súčasné empirické teórie skutočne nemôžu zabezpečiť identitu osoby. Práve tento implicitný endurantistický prístup k osobe môže byť dôvod prečo niektorí autori možnosť identity osoby niekedy odmietajú. Ak pre identitu osoby je potrebné zachovať všetky rovnaké vlastnosti tejto osoby (endurantizmus), tak osoba sa v čase nemôže ani len čiastočne meniť. Zmena osoby je ale empirický fakt. Identita osoby teda možno nejestvuje, alebo je to len iná voľná relácia.

Ak sa ale na tento problém pozrieme z perdurantistického hľadiska, tak situácia je zásadne odlišná. Perdurantizmus predpokladá, že identita osoby je možná vtedy, keď sa v daných momentoch vyskytujú rôzne časti celkových vlastností osoby. Rôzne časové časti osoby môžu mať rôzne vlastnosti. Napríklad detská fáza života (časová časť) osoby ma iné vlastnosti ako dospelá fáza života (časová časť) osoby. Časové časti teda nie sú identické, podobne ako nie je identická detská a dospelá fáza osoby. To ale neznamená, že osoba nemôže byť identická. Identitu osoby vytvára celkový súhrn rôznych častí osoby, teda celkový život osoby. Osoba je časovo identická preto, lebo predstavuje jedinečný súhrn rôzne prepojitelných fáz, časových častí osoby. Pretrvanie osoby je zase zabezpečené striedaním, kontinuitou týchto jednotlivých fáz osoby.[26] Z hľadiska perdurantizmu potom empirické teórie identity osoby poskytujú cenné názory na previazania jednotlivých častí osoby. Empirické teórie identity osoby vymedzujú vnútorné usporiadanie častí osoby. Tieto teórie vlastne poukazujú na to, že osoba O je identická vtedy, keď časová časť O v \check{c}_2 je (telesne, mozgovo, životne, pamäťovo, psychologicky, silne psychologicky) kontinuálne spojená s časovou časťou O v \check{c}_1 . Ak sa na problém identity osoby budeme pozerať z takéhoto perdurantistického hľadiska, tak vôbec nemusíme odmietnuť ani identitu, ani zrozumiteľnosť a relevantnosť empirických kritérií identity osoby.[27]

Záver

Problém identity osoby predstavuje klasickú filozofickú dilemu. Vo všetkých bežných situáciách a pre všetky praktické situácie ľudia obvykle predpokladajú, že sú identickí. Prísnejší a abstraktnejší pohľad teoretika môže v tomto pohľade odhaliť niekoľko zjavných nepresností, nejasností a problematických aspektov. Ako by vôbec mohli byť ľudia identickí, keď nám skúsenosť ukazuje, že sa prirodzene menia a vyvíjajú? Od tejto kritickej pozície potom nie je ďaleko k odmietaniu identity osoby. V istom zmysle je táto cesta veľmi dobre pochopiteľná. Odmietanie identity je motivované

snahou o záchranu flexibility osoby. Rozvoj a voľnosť osoby by nám mohla byť prednejšia ako abstraktné špekulácie o definíciách relácie identity. Dobré mienený motív sa ale môže minúť svojmu účinku. Ak nemôže byť osoba identická, tak je potom azda stratená aj flexibilita tejto osoby. Ako môžeme hovoriť o prežití *práve tejto* osoby, ak sa nemôže jednať *práve o túto* osobu. Takéto prakticky motivované riešenie by tak mohlo viesť k nárastu nových praktických problémov. Na druhej strane nie je úplne potrebné spochybňovať, že niektoré empirické teórie identity osoby trpia určitými nedostatkami, ktoré sú spojené s ambivalentnosťou a kontinuitou predpokladanej zložky identity osoby. V tomto článku som sa snažil poukázať na to, že riešenie tejto dilemy môže spočívať aj v inom uchopení celého problému. Ak prijmeme predpoklad, že osoba perzistuje určitým spôsobom, tak môžeme následne predpokladať, že osoba je časovo identická a zároveň sa mení. Pretrvanie osoby je zabezpečené postupným striedaním jej častí. Identita osoby je zabezpečená časovým súhrnom všetkých jej častí. Tento pohľad na osobu dokonca umožňuje aj pochopiť relevantnosť a analytickosť diskusií, ktoré sú rozoberané v empirických teóriách identity osoby. Kritéria empirických teórií môžu poskytovať cenné informácie o tom, ako sú prepojené jednotlivé časti osoby.

Samozrejme, takýto náhľad na perzistenciu a identitu osoby nie je neproblematický.[28] Nie je úplne jasné, či časové časti, resp. časové časti osoby vôbec existujú. Bežná ľudská skúsenosť nie je orientovaná na štvordimenzionálny svet.[29] Naše zmysly nás priamo neinformujú o existencii časových častí objektov. Skúsenosť s časovými časťami je nám sprostredkovaná nanajvýš nepriamo prostredníctvom úvah o fázach našich životov. Ak ale budeme predpokladať, že tieto fázy majú určitú relevantnosť, tak potom perzistencia osoby a jej identita nemusí byť až takou záhadou ako sa obvykle predpokladá. Záhada skôr spočíva v prepojenosti fáz osoby. Empirické teórie identity osoby nás informujú o tom, ako by sme mohli tieto spojenia s našou minulosťou chápať. Určenie správneho kritéria prepojenia životných fáz osoby nie je triviálna otázka. V tejto štúdii som sa však snažil ukázať, že ak prijmeme relevantnú perzistenciu osoby, tak nám to umožní zabezpečiť nielen zmenu, ale aj identitu a relevantné kritéria osoby. Identita osoby existuje.

Literatúra

- AYER, A. J.: *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz 1936.
- BAKOŠOVÁ, P.: Znaky realizmu v sociálnom konštruktivizme Willarda Van Ornam Quina. In: FRAŇO, P. - JAKÚBEKOVÁ, M. - TAKÁČ, P (eds.): *Loquere II*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2018, s. 24-30.
- BUONOMO, V.: A brief guide to personal persistence. In: BUONOMO, V. (ed.): *The Persistence of Persons: Studies in the Metaphysics of Personal Identity Over Time*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae 2017, s. 7-20.
- BUTLER, J.: Of Personal Identity. In: PERRY, J. (ed.): *Personal Identity*. Los Angeles: University of California Press 1976. s. 99-105.
- GARRETT, B.: *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge 1998.
- HERSHENOV, D.: Found-Dimensional Animalism. In: BLATTI, S - SNOWDON, P. F. (eds.): *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*. Oxford: Oxford University Press 2016, s. 208-228.
- LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell 1986.
- LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing 1996.
- MARTIN, R.: *Self-Concern: An Experiential Approach to What Matters in Survival*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- NIELSEN, L.: Defending Hume's Theory of Personal Identity and Discarding the Appendix. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 2. URL: <http://ostium.sk/language/sk/defending-humes-theory-of-personal-identity-and-discarding-the-appendix/>
- NOONAN, H. W.: *Personal Identity*. London: Routledge 2003.
- OLSON, E. T.: *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford

University Press 1999.

ODORČÁK, J.: Perzistencia a osobný záujem o budúcnosť. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4. URL: <http://ostium.sk/language/sk/perzistencia-a-osobny-zaujem-o-buducnost/>

PARFIT, D.: The unimportance of identity. In: HARRIS, H. (ed.): *Identity*. Oxford: Oxford University Press 1995, s. 13-45.

PODROUŽKOVÁ, J.: Personal Identity in Enhancement. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 3. URL: <http://ostium.sk/language/sk/personal-identity-in-enhancement/>

PUC CETTI, R.: Brain Bisection and Personal Identity. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 24, 1973, No. 4, s. 339-355.

ROZEMBERG, A.: Minulé životy Johna Locka: Morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity. In: *Filozofia*, roč. 73, 2018, č. 6., s. 458-468.

QUINE, W. V. O.: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press 1969.

SHOEMAKER, S.: Persons and Their Pasts. In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 7, 1970, No. 4, s. 269-285.

SCHMIDT, M.: *Identita a pretrvávanie v čase*. Banská Bystrica: Belianum 2019.

SCHMIDT, M., TALIGA, M.: *Filozofia prírodných vied*. Bratislava: Aleph 2013.

P o z n á m k y

[1] Recenzentom ďakujem za podnetné pripomienky k niektorým argumentom tejto štúdie. Som si vedomý toho, že argumentácia štúdie vychádza z kontroverzného metodologického prístupu, ktorý navrhuje interpretovanie obvyklých kritérií identity osoby prostredníctvom ontologických (resp. metafyzických) predpokladov o perzistencii (napr. perdurantizmus). Nedomnievam sa, že tento prístup je bez akýchkoľvek problémov. Netvrdím taktiež ani, že takáto interpretácia predstavuje jediným spôsob ako zachrániť identitu osoby. Snažím sa len poukázať na to, že ak chceme spochybníť odmietanie identity osoby, tak k tomu môžeme použiť aj perzistenčný prístup k identite osoby.

[2] K terminologickému vymedzeniu porovnaj napríklad: BUONOMO, V.: A brief guide to personal persistence. In: BUONOMO, V. (ed.): *The Persistence of Persons: Studies in the Metaphysics of Personal Identity Over Time*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae 2017, s. 7-20.

[3] PARFIT, D.: The unimportance of identity. In: HARRIS, H. (ed.): *Identity*. Oxford: Oxford University Press 1995, s. 13-45.

[4] V predmetnej časti štúdie vychádzam z tradičného vnímania problému perzistencie. Problém perzistencie je obvykle formulovaný na základe predpokladov tzv. realistickej objektivej ontológie. Pre realistickú objektívnu ontológiu je charakteristické predpokladať, že objekty perzistujú spôsobom, ktorý nie je determinovaný iba ľudským poznaním. Ak objekty pretrvávajú, tak pretrvávajú sami o sebe, bez ohľadu na ľudského pozorovateľa. Tento typ ontológie taktiež predpokladá, že osoby pretrvávajú podobným spôsobom ako iné súcna prírody. V tomto zmysle sú perzistenčné koncepcie vystavané na redukcionistickom prístupe k ontológii osoby. Na problém ontológie osoby je ale možné nazerať aj z iného uhľa pohľadu. Mohli by sme napríklad predpokladať, že osoba má špeciálny ontologický status, ktorý následne determinuje aj možnosti ostatného pretrvávaní a identity. Antiredukcionistická ontológia by mohla vychádzať povedzme z primátu vedomia. Nie je vylúčené, že napríklad panpsychizmus, prípadne tzv. informačný realizmus by mohol vysvetliť identitu osoby aj v niektorých známych problematických prípadoch (napr. disociatívna porucha identity). Posúdenie predností a nedostatkov realistickej a idealistickej ontológie ale nie je cieľom tejto štúdie. To však triviálne znamená, že táto štúdia nutne nevyklučuje opodstatnenosť toho typu ontológie, ktorý nie je

dominantný v perzistenčnom prístupe. V štúdiu sa len snažím poukázať na to, že perzistenčný prístup a relevantná ontológia vymedzuje určitý prístup k identite a pretrvávaniu osôb.

[5] K týmto teóriám identity osoby sa niekedy zaraďuje aj tzv. duševná, resp. esenciálna koncepcia. Táto teória vychádza z predpokladu o existencii nemateriálnej substancie, ktorá určujú identitu osoby. Nedomnievam sa, že existencia takejto zložky je vylúčená. Problém odmietnutia identity osoby je ale motivovaný prijatím obvyklých psycho-fyzických teórií.

[6] Pozri napríklad: AYER, A. J.: *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz 1936, s. 194.

[7] K tomu pozri napríklad: PODROUŽKOVÁ, J.: Personal Identity in Enhancement. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 3. URL: <http://ostium.sk/language/sk/personal-identity-in-enhancement/>

[8] NOONAN, H. W.: *Personal Identity*. London: Routledge 2003, s. 3.

[9] Pozri napríklad: PUCETTI, R.: Brain Bisection and Personal Identity. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 24, 1973, No. 4, s. 339-355.

[10] NOONAN, H. W. *Personal Identity*. London: Routledge 2003, s. 4.

[11] Pozri napríklad: OLSON, E. T.: *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press 1999.

[12] Pozri napríklad: LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing 1996. s. 133-149.

[13] K tomu pozri: ROZEMBERG, A.: Minulé životy Johna Locka: Morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity. In: *Filozofia*, roč. 73, 2018, č. 6., s. 458-468.

[14] Pozri napríklad: GARRETT, B.: *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge 1998, s. 52.

[15] BUTLER, J.: Of Personal Identity. In: PERRY, J. (ed.): *Personal Identity*. Los Angeles: University of California Press 1976. s. 99-105, s. 100.

[16] Pozri napríklad: SHOEMAKER, S.: Persons and Their Pasts. In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 7, 1970, No. 4, s. 269-285.

[17] GARRETT, B.: *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge 1998, s. 67.

[18] K problému vymedzenia identity a perzistencie pozri napríklad: SCHMIDT, M.: *Identita a pretrvávanie v čase*. Banská Bystrica: Belianum 2019.

[19] Pozri napríklad: MARTIN, R.: *Self-Concern: An Experiential Approach to What Matters in Survival*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

[20] K tomu pozri napríklad: NIELSEN, L.: Defending Hume's Theory of Personal Identity and Discarding the Appendix. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 2. URL:

<http://ostium.sk/language/sk/defending-humes-theory-of-personal-identity-and-discarding-the-appendix/>

[21] Pozri napríklad: PARFIT, D.: The unimportance of identity. In: HARRIS, H. (ed.): *Identity*. Oxford: Oxford University Press 1995, s. 13-45.

[22] QUINE, W. V. O.: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press 1969, s. 23.

[23] LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell 1986, s. 202.

[24] LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell 1986, s. 202.

[25] K analýze realizmu a konštruktivismu časových častí, okamihových stavov pozri napríklad: BAKOŠOVÁ, P.: Znaky realizmu v sociálnom konštruktivizme Willarda Van Ornam Quina. In: FRAŇO, P. - JAKÚBEKOVÁ, M. - TAKÁČ, P (eds.): *Loquere II*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2018, s. 24-30.

[26] Kontinuálne prepojenie časových častí osoby nemusí byť statické. Sú predstaviteľné koncepcie perdurantizmu, ktoré by poskytovali dostatočnú flexibilitu pre vyriešenie obvyklých a neobvyklých problémov identity osoby. Perdurantizmus vznikol aj kvôli tomu, aby bolo možné uchopiť myšlienkové experimenty tzv. rozdvojenia a spojenia objektov. Podobne to môže (za istých okolností) platiť aj v medznom prípade rozdvojenia osobnosti (disociatívna porucha identity).

K perdurantistickému riešeniu problémov rozdvojenia a fúzie pozri napríklad: LEWIS, D. K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell 1986, s. 61-63.

[27] Netvrdím, že obvyklé a súčasné empirické kritéria nevyhnutne a správne vymedzujú osobu. V štúdiu som sa snažil poukázať len na to, že tieto kritéria *môžu*, ak prijmemo perdurantizmu, *poukazovať* na identitu osoby. Perdurantistické interpretovanie empirických kritérií si zaiste vyžaduje ďalšiu rozsiahlu analýzu, tá však prekračuje rozsah a najmä zameranie tejto štúdie. K tomu pozri napríklad: HERSHENOV, D.: Four-Dimensional Animalism. In: BLATTI, S – SNOWDON, P. F. (eds.): *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*. Oxford: Oxford University Press 2016, s. 208-228.

[28] K známym problémom perdurantistického perzistovania osoby patrí napríklad aj možná absencia zodpovednosti osoby, možná absencia racionálneho záujmu osoby, možná absencia vývoja osoby. Perdurantizmus predpokladá, že rôzne časové časti osoby nie sú identické. Zástanca perdurantizmu by ale mohol argumentovať, že zodpovednosť, záujem a zmena sú opodstatnené účasťou relevantných častí na celkovom súhrne všetkých častí osoby. Perdurantizmus by teda viedol k tzv. derivovanej (alebo povedzme abstraktnej) zodpovednosti, derivovanému záujmu a derivovanému vývoju osoby. Teórie, ktoré odmietajú identitu osoby ale nedokážu zabezpečiť ani len takúto minimálnu (a povedzme špekulatívnu) zodpovednosť, záujem a vývoj. K presnejšej konštrukcii a posúdeniu opodstatnenosti týchto námietok pozri napríklad: ODORČÁK, J.: Perzistencia a osobný záujem o budúcnosť. In: *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 4. URL:

<http://ostium.sk/language/sk/perzistencia-a-osobny-zaujem-o-buducnost/>

[29] SCHMIDT, M., TALIGA, M.: *Filozofia prírodných vied*. Bratislava: Aleph 2013, s. 169.

Prispevok vznikol za podpory grantu VEGA 1/0563/18 Filozofická analýza stierania hraníc v modernom biodiskurze

Mgr. Juraj Odorčák, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: juraj.odorcak@ucm.sk

We Are All Loose and Popular. An Argument in Support of Loose and Popular Identity

Lasse Nielsen

Nielsen, L.: We Are All Loose and Popular. An Argument in Support of Loose and Popular Identity. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

We Are All Loose and Popular. An Argument in Support of Loose and Popular Identity

Joseph Butler stated that identity can be seen in two ways: a loose and popular one, and a strict and philosophical one. In this paper I will argue that every identity must be seen in the former since it is impossible to have identity in a strict and philosophical sense. I aim to show this by looking at the persistence question arguing that since it is designed to establish identity without accepting change, it fails to give us a useful account of personal identity. I therefore hope to establish what I believe to be a much more useful question, namely that of existence, not persistence.

Keywords: Personal Identity, Persistence, Self, Joseph Butler, Loose and Popular Identity, David Hume, Spatiotemporal Continuity Theory, Animalism, Psychological Continuity Theory

1. Introduction

How can someone be said to be the same from one point in time to another, when so much about them has changed? When I say that I was once a fetus can I be said to be the same today as I was then, despite the changes I have gone through? The standard answer to a questions such as this is that we must find what persists from one time to the next and that is then what constitutes personal identity. We see the word “same” as holding a one-to-one relation of identity. Being the same in this sense means something persists unchanged from one time to another. This type of strict identity seems to be the standard on which we measure personal identity. In this paper I will attempt to argue that identity in time can only be viewed in a loose and popular sense. I will use the term as set out by Joseph Butler^[1] and determine that personal identity must follow a loose and popular identity. I will then argue that the persistence question, is the wrong question to ask about identity since it looks for identity in a strict and philosophical sense. My aim is to conclude that the only identity we have is loose and popular because it follows a simple spatiotemporal continuity of existence, not of persistence. To do this I will rely on the theory of spatiotemporal continuity while at the same time arguing that what we are, are bundles of matter and perceptions in a constant flux.

2. Loose and Popular and Strict and Philosophical Identity

Imagine someone planting an acorn into the soft ground. Years later there is a small tree where the acorn was planted. Years later still an oak tree dominates the area where the sapling tree once stood. The question is, is the acorn the same as the oak tree? Joseph Butler asked this question and argued that there are two ways of viewing identity; a loose and popular way and a strict and philosophical way. Butler argues that ordinary objects do not stay the same over time because of the change they go through. A tree cannot be the same as an earlier acorn if it is not made of the same matter at least not in a strict and philosophical sense:

And if they have not one common particle of matter, they cannot be the same tree, in the proper

philosophic sense of the word *same*; it being evidently a contradiction in terms, to say they are, when no part of their substance, and no one of their properties, is the same; no part of their substance, and by the supposition; no one of their properties, because it is allowed that the same property cannot be transferred from one substance to another.[2]

We do, however, claim the tree to be the “same” despite this fact “For when a man swears to the same tree, as having stood fifty years in the same place, he means only the same as to all the purposes of property and uses of common life, and not that the tree has been all that time the same in the strict philosophical sense of the word.”[3] We see here that Butler describes two ways we use the word “same”, in a strict sense and in a loose sense. In a strict sense of the word we have one thing that stays the same through time. If I say that something is the same from one point in time, to another, in a strict and philosophical sense, I am implying that It has exactly the same properties now as it did then. The loose sense implies a many-one relationship where something can be the same from one time to another, yet still be distinct things at those times. This seems paradoxical. How can something that consists of many things be said to be one thing? Baxter argues that Butler’s theory of loose and popular identity does not run into this sort of problem. “How can a whole be a single thing and yet be identical with a multitude? The answer uses the Butler view of identity. Assume that on strict standards for counting the parts are many and on loose standards they are one. The strictly distinct parts are identical with each other on a loose standard.”[4] The whole, then, is just the parts counted loosely. It is strictly a multitude and loosely a single thing. This is evident when looking at how Butler defines the continued existence of the tree:

And therefore, when we say the identity or sameness of a plant consists in a continuation of the same life communicated under the same organization, to a number of particles of matter, whether the same or not, the word *same*, when applied to life and to organization, cannot possibly be understood to signify, what it signifies in this very sentence, when applied to matter. In a loose and popular sense, then, the life, and the organization, and the plant, are justly said to be the same, notwithstanding the perpetual change of the parts.[5]

While the matter is different at each point in time (a collection of different pieces of matter) we use the word *same* in a loose sense to collect it all under one thing. The identity we have in a loose and popular sense is then a matter of a continuation of existence more than persistence. We only run into the paradox if we see identity in a strict sense only. If, on the other hand we are willing to see identity in a loose sense we manage to avoid the paradox because we are counting distinct things collectively as one thing using a different meaning of the word “*same*”. The word “*same*” in a loose and popular sense implies the object being in a spatiotemporal continuity. The acorn is not then same as the oak in a strict sense but despite the changes in the acorn over time it is still one continued existence. Looking at identity in this way, we see that despite the acorn not being the same substance as the oak tree, the oak *use* to be the acorn.

Butler argues, on the other hand, that persons must be viewed in a strict and philosophical way. Butler writes that: “[...] by reflecting upon that which is myself now, and that which was myself twenty years ago, I discern they are not two, but one and the same self.”[6] But as we have seen, with the acorn and the tree, strict and philosophical identity cannot exist alongside material substance due to its changing nature. This means that personal identity to Butler, must exist outside material substance. Butler states that though consciousness of our present and our feelings are needed for us to be persons, consciousness cannot be necessary for the persistence of persons[7]. The reason for this being that if material substance is what constitutes consciousness, then a change in substance could cause a change in consciousness resulting in a change in person. This would break the rules of strict and philosophical identity.

A further argument for persons having a strict sense of identity is that did we not have a persistent

self in a strict sense, outside of consciousness, we would not feel an interest in actions of the past, and would not be concerned with the future, since these would be actions of other people and not strictly us. Butler presents an argument in response to Locke's memory theory but the argument could include Hume's bundle theory as well since he writes that some have taken Locke's theory to some "strange lengths"[8] and goes on to describe these, almost as if describing Hume's bundle theory, "That personality is not a permanent, but a transient thing: that it lives and dies, begins and ends, continually changing"[9]. From Butler's point of view, it seems that to allow for persons to not persist, by either not having a persisting self as Hume argues[10] or by not remembering a past action and thereby not being the person who performed that action, as Locke would argue,[11] is to say that any interest in the future is entirely unlikely as it would be as if those actions would happen to another person[12]. This may seem a damaging criticism of both Locke and Hume but one could argue that persistence may not be the only reason for us to be concerned about the future. One reason why we may feel concern for the future despite not being the same person in a strict sense, is that we know the person tomorrow *will have been* us and we have a kind of empathy for the future versions of ourselves. After all, that future person will be someone who has a spatiotemporal connection to me now. Similarly, one could imagine people making bad decisions now, because they do not feel they are the people who will need to deal with the consequences (their older selves being the ones who will have to take the blame or pay the bill).

It seems that responsibility also has to be linked to strict identity if we follow the same criticism Butler lays against Locke. If I am not the same person tomorrow (in a strict sense) as I am now, how can I be said to be responsible for any action I have made in the past? Me now, would be a different person to the one who committed the action to which I am said to be responsible. I would argue however that since we are perfectly capable of ascribing identity in a loose and popular sense, we can also hold people responsible even with a loose and popular notion of identity. I am responsible for past actions because it *was* I who committed them. Some may here interject that by saying that it *was* me I am implying that it is not any more, making the punishment unjust. This is, however, only a problem if we think of persistence of a person in a strict sense as the only measure of how we assign identity and thereby responsibility. I have one existence in time, and whatever I do in that existence is my responsibility. I may never be the "same" as a specific point in time, but my causal history has formed who I am now, and it, therefore, falls under my responsibility. It comes down to how we view the pronoun "I". It could be argued that we ought to view it in a loose way. The "I" is a loose term referencing the multiple selves under one pronoun. An argument could here be made that if the "I" is loose, then how do we avoid only being responsible for actions loosely, in the sense that we feel less responsibility due to the relation only being loose?[13] This is a valid argument. We seem to feel less responsible if we are removed from an action by a few links. Imagine John convincing Victor to kick a ball over a fence. If the ball hits a window, John would probably feel less responsible than had he been the kicker as he is removed by one link from the action itself. However, I would argue that responsibility within a loose "I" stays within the same link. We have one existence in time and since each "I" is spatiotemporally connected to the one that follows, we are still within one link. Responsibility follows existence and not persistence. I will feel responsibility because it *was* I who did it (it was one of the I's that is connected to me spatiotemporally and has causally led to the I that there is now).

In the section above we have seen how Butler distinguishes between loose and popular identity and strict and philosophical identity[14]. It still remains unclear how Butler believes persons are capable of existing without change. One guess is that Butler believes we persist in time because our self exists beyond the physical world. It seems impossible for something to persist without change otherwise. Butler's intuition about persons does illustrate why the persistence question is so popular. The intuitive idea that we *must* be the same seems so strong that we ignore the incompatibility of change and sameness in a strict sense of identity. In what follows I will sketch out

some other answers to the persistence question in an attempt to show that viewing identity in a strict and philosophical sense is problematic.

3. What is the persistence question?

It seems that what a satisfactory theory of personal identity must do is explain what it is that ensures our persistence over time. In much of the literature on the subject of personal identity, the debate is therefore often boiled down to finding an answer to the Persistence Question. This question asks how X at time t1 can be said to be the same as Y at another time t2.[\[15\]](#) Or, what must persist over time for X at t1 to be the same as Y at t2. The question comes about because despite the obvious changes we go through we have an intuitive feeling that we, as persons, persist in time in a strict sense. Because of this we try to reduce what a person is down to its necessary and sufficient conditions for its persistence. There are many answers to this question. Below I will sketch out some of the most common answers to the persistence questions. This will not be a comprehensive guide and will merely introduce some of the main ideas about the different theories of personal identity.

3.1 The Immaterial Substance Theory

The immaterial substance theory is the view that we persist in time as persons because of our unchanging immaterial substance such as a soul (however it could be any immaterial thing). As mentioned above, this seems to be the only way for a strict and philosophical identity can occur. Immaterial substance does not follow the same rules of change as does material substance and we can therefore say that something is the “same” in a strict sense because nothing will have changes over time. Thomas Reid prescribed to this view arguing that:

My thoughts, and actions, and feelings, change every moment; they have no continued, but a successive, existence; but the *self*, or the *I*, to which they belong, is permanent, and has the same relation to all the succeeding thoughts, actions, and feelings which I call mine.[\[16\]](#)

Reid is here saying that while his thoughts and feelings are coming and going, the thing that has them, namely the self, stays the same. This is also the view I would ascribe to Butler as he is clearly arguing for some theory which puts personal identity outside of change. The immaterial substance theory has many variations, far too many to go into in this paper, but the general argument is that X at t1 is the same person as Y at t2 if Y at t2 has the same immaterial substance (be it a soul or otherwise) as X at t1. Our persistence is linked to something outside of material substance, which explains why Butler argues that personal identity does not follow the same loose and popular standard that hold for the acorn and the oak tree.

3.2 The Biological Theory

The Biological view, as the name suggests, argues that personhood follows the existence of our physical body. This view is as varied as the one above so for convenience this paper will focus on one of the most popular versions of this theory namely Animalism. Animalism states that what makes us persist over time is being the same Human Animal. Animalists aim to change the persistence questions from: “Under what possible circumstances is a person existing at one time identical with (or the same person as) a person existing at another time?”[\[17\]](#) to “Under what possible circumstances is a person who existed at one time identical with *something* that exists at another time (whether or not it is a person then)?”[\[18\]](#) Olson argues in *Was I Ever a Fetus?*[\[19\]](#) that our identity lies in the persistence of human-animal life. The theory goes as follows: „If we are human animals, and human animals persist by virtue of some brute physical continuity that does not involve anything psychological, then we persist by virtue of some brute physical continuity that does not involve anything psychological.”[\[20\]](#) For Olson, a human animal persist in time and if we are human animals, we do as well.

So, we have a biological persistence in time. It is important to distinguish between person and

animal here because dependent on what you think we fundamentally are, the answer to the persistence question is very different. Olson wants to argue that there cannot be any form of numeric identity if a person is what we fundamentally are.[\[21\]](#) If we are people then that means, according to Olson, that we could have never been a fetus and we will never be a human animal in a vegetative state since neither of these can be described as person. This leads to a problem because if we fundamentally are people, then what was the fetus if not me? And what will the human animal in the vegetative state be, if not me? Olson's answer as we have seen is to change the question and argue that persistence should not be persistence of person but persistence of human animal.

3.3 Psychological Continuity Theory (PCT)

There are many versions of PCT. The most basic being the theory that we are the same persons over time if we have overlapping chains of psychological connection with a past person. Locke famously argued that it is memory that is necessary for the persistence of a person.[\[22\]](#) Other theories argue for other psychological connections such as beliefs, hopes, intentions, and so on. In its simplest form the PCT argues that for X at t1 to be the same person as Y at t2 there needs to be some overlapping psychological connections between X at t1 and Y at t2. You can be said to persist as a person iff you share some psychological connection across time. Having the same physical brain may be enough to ensure persistence. Thought experiments are often set up to test our notion of personal identity by imagining whether a brain transplanted into a new body would retain its original personal identity. For others the necessary element of identity lies in the psychological chains even in a branching form as we see in cases of fission.[\[23\]](#) Still others believe we, as persons, are constituted by a human animal just as a statue is constituted by a piece of clay but our persistence conditions are different from the substance we are constituted from.[\[24\]](#) Shoemaker argues that we persist in time if we have a causally dependent psychological connection to a past person. The psychological connection had by me now, would be causally dependent on the past person's experiences (by way of memory of other psychological connection).[\[25\]](#)

4. The problem with the persistence question

All these views present possible answers to the persistence question. The entire debate about personal identity seems to rest upon an answer to this very question. The problem with the persistence question is that it looks at identity in a strict and philosophical sense. If something is to persist from one moment to the next there would have to be no change in the persisting thing from one moment to the next and this seems logically impossible. That being said, there is an intuitive feeling prevailing in many of us that makes us cling to the persistence question. Hume uses the example of a river to explain why the persistence question is so appealing;

Secondly, We may remark, that tho' in a succession of related objects, it be in a manner requisite, that the change of parts be not sudden nor entire, in order to preserve the identity, yet where the objects are in their nature changeable and inconstant, we admit of a more sudden transition, than wou'd otherwise be consistent with that relation. Thus as the nature of a river consists in the motion and change of parts; tho' in less than four and twenty hours these be totally alter'd; this hinders not the river from continuing the same during several ages. What is natural and essential to any thing is, in a manner, expected; and what is expected makes less impression, and appears of less moment, than what is unusual and extraordinary. A considerable change of the former kind seems really less to the imagination, than the most trivial alteration of the latter; and by breaking less the continuity of the thought, has less influence in destroying the identity.[\[26\]](#)

By defining the river as something that naturally changes we are giving it more freedom to change. If, for example, we were to see the same rapid change in a stone or a house, we would not accept it. But because we are used to rivers changing massive amounts of water in a couple of hours, we do not question the identity of the river over time despite its change. That same applies to persons. We tend to allow changes in people (and trees and animals) because we are used to it happening. We

are used to people changing over time and therefore it is part of their criteria of identity. How do we then couple this intuitive need for identity with a naturally changing thing? We look for something that does not change, something we can reduce identity down to, something we can point at and say "that is what makes me, me". The resemblance between our fleeting perceptions make this illusion complete. This is also why sudden changes are considered more serious than gradual changes are.

Returning to the potential answers to the persistence question illustrates this illusion. The arguments for persistence regarding some immaterial substance is complex and not one I have the space to devote enough time to in order to do it justice. In a strict and philosophical sense I believe Butler is right. The only way to have strict and philosophical identity is to eliminate change over time; this can only be done by reducing what a person is, down to something that does not change. From my point of view I have yet to see a good argument, for accepting this premise. The theory seems to work backwards. We have an intuitive notion about our own identity in time (that we must persist), and so we seek confirmation by appealing to some immaterial substance which satisfies our initial intuition. That being said, the immaterial substance theory is probably the only theory capable of claiming that we, as persons, have a strict and philosophical identity over time.

Animalism on the other hand, seeks to bridge the gap between persistence and change by shifting the focus of the persistence question away from the persistence of persons and on to the persistence of Human animals, yet it is still asking us to determine persistence in time in a strict sense. I can say that I am the same as the fetus because I am now the same Human animal as that fetus. But in a strict and philosophical sense this makes no sense. The fetus and I now are totally different. We have neither the same materials nor anything the same from then to now. The only relation that holds between us is that of a causal spatiotemporal continuity but this is not enough to establish identity in a strict and philosophical sense. I cannot be said to be the same human animal as I was then. I cannot be said to be the same as the fetus. In a loose and popular sense however, I can be said to have been the fetus once. Like the acorn and the oak tree, I too have grown and become something different but at one time I *was* a fetus but I am not anymore that human animal. I am a different one that is a product of the past one and so on, and so on. In a loose and popular sense Animalism seems logically sounder, yet I am not sure the Animalist would agree that the theory should be viewed as such.

For psychological continuity we see a similar problem. We cannot have a persistence of person because that would imply the psychological connections to hold through time. Butler also argued this point in his critique of having personal identity lying in the consciousness

For it is self-evident, that the personality cannot be really the same, if, as they expressly assert, that in which it consists is not the same. And as, consistently with themselves, they cannot, so, I think, it appears they do not, mean, that the person is really the same, but only that he is so in a fictitious sense: in such a sense only as they assert; for this they do assert, that any number of persons whatever may be the same person.[\[27\]](#)

If the body is subject to change, the consciousness which lies in it must also be subject to change. This is what leads Butler to believe that people holding such a theory must be using the word "same" in the wrong way. This does not have to be as problematic for the PCT as Butler would have it. A loose and popular version of PCT is perhaps conceivable, and the proponents of PCT could argue that their theory makes sense when using the word "same" loosely, yet that is outside of the scope of this paper.

Another problem for PCT is that we cannot reduce what we are down to mental properties, because even those do not persist. Hume argued that any perception we form is fleeting and does not last. If it did, we would have to hold it in our minds

It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are supposed to have a reference. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, through the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is derived; and consequently there is no such idea.[\[28\]](#)

We often think we are holding on to the same perceptions because of the resemblance they have to previous perceptions. If my personal identity persisted because I had a continuity of beliefs about certain things, this would imply that I were to hold the same thoughts about the same belief in my mind because losing them would mean an end to my person. But when we think about our beliefs we are forming new thought that resemble the original ones bringing about the illusion of one long perception of that belief. The identity relation between persons in time must therefore be loose and popular because a strict and philosophical identity would require us to keep holding those perceptions and we would only persist as long as we did so. We may have many different perceptions but we count them as one perception in a loose sense. That is not to say that we are not persons. There are persons and selves but we are never the same self from one time to the next. Like the acorn and the oak we change and learn and grow and we are only therefore the same person in a loose and popular sense.

5. Spatiotemporal continuity in a loose and popular way

Some may argue that there can be no identity if not strict and philosophical. If identity has to hold in a strict sense then any change would destroy identity. What is the relation that must hold between X at t1 and Y at t2 for X and Y to be the same? The answer (if we are willing to accept identity in a loose way) is spatiotemporal continuity. The only Identity-relation we have that can have any meaning is that of spatiotemporal continuity. The theory of spatiotemporal continuity can be seen as a bit shallow for some philosophers. Theodore Sider points out that this theory does not really go into the essence of what personal identity is.[\[29\]](#) For Sider, the theory of spatiotemporal continuity is more of a practical guide to find out if the same person is present at two different times. In other words, Sider argues that spatiotemporal continuity fails to tell us what is necessary and sufficient for us to persist. Sider uses the following example to illustrate his point,

Suppose you are captured, put into a pot, and melted into soup. Although we can trace a continuous series from you to the soup, the soup is not you. After being melted, you no longer exist; the matter that once composed you now composes something else. So we had better refine the spatiotemporal continuity theory to read as follows: persons are numerically identical if and only if they are spatiotemporally continuous via a series of persons. You are connected to the soup by a continuous series all right, but the later members of the series are portions of soup, not people. [\[30\]](#)

Sider's argument rests on what the word "you" refers to. It seems that when Sider is using the word he is referring to a person, and therefore argues that spatiotemporal continuity is not a theory about personal identity, since the soup is obviously not a person. However, if we do not see persons as what we fundamentally are, the theory of spatiotemporal continuity makes sense in this example. Sider's argument is only correct if we agree that "you" refers to a person essentially, and that certain elements between X at t1 and Y at t2 have to remain unchanged. If we, on the other hand, use the word to refer to an existence in time in a loose sense, then it makes no difference if there is a person in the beginning and soup in the end. Some may argue here that what I am proposing is not a theory of personal identity but merely a theory of identity. I see no difference between the two. It would probably be possible to argue that someone could be the same person in a loose and popular sense, but this would just be another type of spatiotemporal continuity.

Spatiotemporal continuity is the only necessary and sufficient condition that can explain identity in time while recognizing the fact that nothing stays the same over time. Consider a bundle of matter in time. The matter changes at random intervals, adding and discarding all the while continuing in time. If we were to analyse the bundle of matter at different times on its path we would see that it is never the same from point to point (the smallest amount of change possible being a difference in time). Nevertheless, it has a causal history and a spatiotemporal continuity. In a loose and popular sense there is one bundle because each moment in time is spatiotemporally continuous with the next. Spatiotemporal continuity is a theory of loose and popular identity. It is a theory of existence, not persistence, in time. What is the relation that must hold between X at t1 and Y at t2 for X and Y to be the same? The answer to this question is; Y at t2 must be a casually determined continued existence of X at t1. The theory thus far laid out has tried to illustrate the limitations of a strict and philosophical view of identity. In what follows I will sketch out what I believe we ontologically are, given our inability to exist in a strict sense of identity.

6. We are all bundles

The only theory of what we are, that is compatible with this type of loose and popular identity is bundle theory. Bundle theory states that we are bundles of matter and perceptions in a constant flux. We are spatiotemporally continuous in time yet there is no persistence of anything from one time to another. As we have seen earlier with Hume, sameness of this sort is an illusion, a trick of the mind. There certainly are Human Animals, but there is never any persistence between them. They exist through time, and one could argue for a “self” being present at each moment, yet there is no sameness, only different moments in time huddled so closely together that they are seen as one continuous line. Bundle theory as laid out by Hume in 1739, is a theory which comes about when Hume analyses the notion of a persistent self. Hume argues that it must be impressions which give rise to ideas, so to have an idea of a persistent self, we must have a perception of such a self. Hume looks inside himself to see if he can find an impression of such a thing and realizes that there is no *one* impression that we are, and that we hold multiple impressions in our mind at one time or another, none of which lasts long.[31] What we call “self” is therefore a bundle of perceptions coming and going in an ever-changing flux. Hume uses the example of a theatre saying that; “The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance ; pass, re-pass, glide away.”[32] Because of these passing, re-passing and gliding perceptions, the self is ever-changing and there is no persistence in a strict sense from one self to the next.

This theory as laid out by Hume is very similar to the loose and popular identity theory Butler lays out. The difference here is that Hume seems to apply the theory to persons as well as objects where Butler holds a strict identity for persons. Hume specifically writes that, “The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, there fore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects.”[33] this makes it clear that there is nothing special about the identity of persons over that of vegetables and animals. [34]

While proponents of the biological theory of personal identity agree that personal identity hold no special place over that of vegetables and trees, they disagree with Bundle theory. Olson, for example, argues that what Hume proposes is that we are only thoughts, and not material substances like bones and sinew.[35] This is a very narrow reading of Hume’s theory. Hume never argues that we are only thought, he argues that everyone is a bundle of perceptions in constant coming and going. Hume is saying that there is no *one* thing that we are through time, no *single* continuous thing. Hume never states *what* we are; his quarrel is with continuous impressions. It all boils down to the assumption that whatever is in time must be subject to change. If persons are in time, they too, are subject to change. We are therefore not the “same” throughout our lives, at least not in a strict sense of identity.

Another criticism of this sort of thinking is leveled against Hume by Chisholm.[\[36\]](#) The criticism goes that since we use the word “I” when we speak about ourselves, we are thereby illustrating that we persist in time. This is in direct contrast to what Hume argues about identity in *Treaties*. Chisholm makes this case against Hume’s bundle theory in his book *Person and Object a Metaphysical Study* from 1979. Chisholm argues that when Hume writes in *Treaties* his use of the word “I” shows us that there is something that has the experiences and perceptions. Chisholm tries to make the point that for Hume to look for a persistent self, there must first be *something* that is looking and that something, is the self that Hume claims cannot be found.[\[37\]](#) This is an interesting argument but Chisholm is missing an essential element in Hume’s theory. Hume is arguing that the self is examining itself. We are perfectly capable of having an ever-changing chain of selves, all examining themselves and concluding that there are no perceptions or impressions that persist in time. It is therefore not a contradiction to use the word “I” in the sentence, because we are always an “I” or a “self” just not the same one through time. Hume’s whole argument is that the persisting self is an illusion, and it is no great leap to imagine that the language we use when speaking about the self will reflect that illusion. Also worth mentioning is that we normally speak about the self as if it is distinct from the mental processes it has. If this is true we seem to allow some sort of substance dualism. The self does not *have* perceptions and experiences, the self *is* those perceptions and experiences. Could Hume have written this more clearly? Probably, but given that the everyday language we use builds around the pronoun “I” being distinct from the mental processes it has, it must have been a challenge to articulate an alternative theory within the self same language. Hume is not out to change the nature of the language we use, and it could be argued, that the language we would have to adopt to satisfy Hume’s theory would be cumbersome at best. While this is true, it is important to remember that Hume was trying to discover what we are ontologically. That the language we use differs from Hume’s ontology is not an argument for or against it.[\[38\]](#)

Chisholm goes on to point out that when Hume states that he cannot find a perception of the self, he is not saying anything about the truth of such a self, but only that he could not find it.[\[39\]](#) Once again Chisholm’s argument seems to rest on a misunderstanding of what Hume presents in *Treaties*. It is evident (at least in my reading of Hume) that he is arguing for the impossibility of anyone having a self that is constant, and not just the fact that he cannot find it. The simple fact that Hume uses language in this way does not disprove his argument however. One could also argue that when we use the word “I” we are not referring to a person in a strict sense but an existence in time. If we think of the word as having two meanings in the same way the word “same” has according to Butler. When someone says “I” they are referring back to the same spatiotemporal existence that consists of many “I” but are loosely collected under one “I”.

7. Conclusion

Butler’s theory of identity is important because it forces us to look at what we mean when we use the word “same” and how we handle the challenge presented by persistence and change. This is an aspect of the discussion I believe is missing from the current debate about personal identity, and confusion results from this. I have attempted to show that all identity must be loose and popular because of how we change over time. Having something persist, on the other hand, requires something to stay the same over time and we have seen how that is impossible given the nature of change. The consequence of this is that the only theory of identity we can have is that of spatiotemporal continuity of existence, where we have many things counted as one thing given their spatiotemporal relation to each other. If one was to deny the existence of loose and popular identity, arguing that we are simply putting a name to the illusion of distinct objects being so similar that they, for us, look like one object persisting in time, I would be sympathetic to this claim. It is not important whether loose and popular identity is a “real” type of identity or merely a convention used to name how we treat identity in time. What is important is to establish the impossibility of things persisting in a strict and philosophical identity, such as the types we have seen when discussing the

persistence question. I have therefore proposed that the only question we can ask regarding identity in time, is a question of existence not of persistence. Persistence requires sameness (in a strict sense), existence does not. I have also argued that what we ontologically are, are bundles of perceptions and matter in an ever changing stage of flux. At each moment in time there is a self, yet this self is not the same (in a strict sense) as at any earlier time. I believe this forms a very coherent and logical theory of identity, despite not being the most intuitive.

Bibliography

- BAKER, LYNNE RUDDER.: *Persons and Bodies: a Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- BAXTER, DONALD L. M.: Identity in the Loose and Popular Sense. *Mind*, Vol. 97, 1988, no. 388.
- BUTLER, JOSEPH.: *The Analogy of Religion to the Constitution and the Course of Nature, to Which Are Added Two Brief Dissertations: I. On Personal Identity. II. On the Nature of Virtue*. Philadelphia: J.B. Lippincott 1873.
- CHISHOLM, RODERIC M.: *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago: Open Court Publishing Company 1976.
- HUME, DAVID.: *A Treatise of Human Nature*. SELBY-BIGGE, L.A. (ed.). Oxford: Clarendon press 1888.
- LOCKE, JOHN.: *An Essay Concerning Human Understanding*. NIDDITCH, P. H (ed.): Oxford: Clarendon Press. 1975
- OLSON, ERIC T.: An Argument for Animalism. In: *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 2003b, pp. 318-34.
- OLSON, ERIC T.: Personal Identity. In: STICH, S.P. - WARFIELD, T A. (eds.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing 2003a, pp. 352-68.
- OLSON, ERIC T.: Was I Ever a Fetus? *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 57, 1997, no. 1.
- PARFIT, DEREK.: Personal Identity. *The Philosophical Review* Vol. 80, 1971, no. 1.
- REID, THOMAS.: *The Edinburgh Edition of Thomas Reid: Essays on the Intellectual Powers of Man*. BROOKES, D. R. - Haakonssen, K. (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- SIDER, THEODORE.: Personal Identity. In: *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 1-21.
- SHOEMAKER, SIDNEY.: Personal Identity: a Materialist's Account. In: *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1984, pp. 67-132.

Notes

- [1] BUTLER, JOSEPH.: *The Analogy of Religion to the Constitution and the Course of Nature, to Which Are Added Two Brief Dissertations: I. On Personal Identity. II. On the Nature of Virtue*. Philadelphia: J.B. Lippincott 1873. Appendix 1.
- [2] Ibid., App 1, p. 319.
- [3] Ibid., App 1, p. 319.
- [4] BAXTER, DONALD L. M.: Identity in the Loose and Popular Sense. *Mind*, Vol. 97, 1988, no. 388. p. 580.
- [5] BUTLER, JOSEPH.: *The Analogy of Religion*, op. cit. App 1, p. 319.
- [6] Ibid., App 1, p. 317.
- [7] Ibid., App 1, p. 318.
- [8] Ibid., App 1, p. 320.
- [9] Ibid., App 1, p. 320.
- [10] HUME, DAVID.: *A Treatise of Human Nature*. SELBY-BIGGE, L.A. (ed.). Oxford: Clarendon press 1888, Book 1 Part 4, Sect 6, pp. 251-263.
- [11] LOCKE, JOHN.: *An Essay Concerning Human Understanding*. NIDDITCH, P. H (ed.): Oxford: Clarendon Press. 1975, P . 328-348.

- [12] BUTLER, JOSEPH.: *The Analogy of Religion* op. cit., App 1, p. 320.
- [13] I am indebted to an anonymous referee for bringing this objection to my attention.
- [14] It would seem as though Butler is operating with two versions of identity; one loose and popular and one strict and philosophical. It is not the scope of this paper to argue whether Butler believed in different kinds of identity or merely tried to argue that the way we see cases of identity comes in two forms.
- [15] For a more comprehensive debate of the Persistence Question, see Olson 2003a
- [16] REID, THOMAS.: *The Edinburgh Edition of Thomas Reid: Essays on the Intellectual Powers of Man*. BROOKES, D. R. - Haakonssen, K. (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002, Essay 3, Ch. 4, p. 264.
- [17] OLSON, ERIC T.: Personal Identity. In: STICH, S.P. - WARFIELD, T A. (eds.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing 2003a, p. 356
- [18] Ibid., p. 357.
- [19] OLSON, ERIC T.: Was I Ever a Fetus? *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 57, 1997, no. 1.
- [20] Ibid., p. 11.
- [21] OLSON, ERIC T.: Personal Identity. In: STICH, S.P. - WARFIELD, T A. (eds.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing 2003a,
- [22] LOCKE, JOHN.: *An Essay Concerning Human Understanding*. NIDDITCH, P. H (ed.): Oxford: Clarendon Press. 1975, pp. 328-348.
- [23] PARFIT, DEREK.: Personal Identity. *The Philosophical Review* Vol. 80, 1971, no. 1.
- [24] BAKER, LYNNE RUDDER.: *Persons and Bodies: a Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- [25] SHOEMAKER, SIDNEY.: Personal Identity: a Materialist's Account. In: *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1984, pp. 67-132.
- [26] HUME, DAVID.: *A Treatise of Human Nature* op. cit., Book 1 Part 4, Sect 6, p. 258.
- [27] BUTLER, JOSEPH.: *The Analogy of Religion* op. cit., App 1, p. 321.
- [28] HUME, DAVID.: *A Treatise of Human Nature*, op. cit., Book 1 Part 4, Sect 6, pp. 251-252.
- [29] SIDER, THEODORE.: Personal Identity. In: *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 1-21.
- [30] SIDER, THEODORE.: Personal Identity op. cit., p.13.
- [31] HUME, DAVID.: *A Treatise of Human Nature*, op. cit., Book 1 Part 4, Sect 6, pp. 251-252.
- [32] Ibid., p. 253.
- [33] Ibid., p. 259.
- [34] It should be noted here that Hume himself does not mention loose and popular nor strict and philosophical identity by name, but speaks about what he calls "perfect identity" (T. 1. 4. 6. SBN 254). It is hard to say whether Hume would agree to there being two senses of identity. The type of perfect identity Hume describes in *Treaties* seems similar to what Butler would call a strict and philosophical sense of identity.
- [35] OLSON, ERIC T.: An Argument for Animalism. In: *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 2003b, p. 323
- [36] CHISHOLM, RODERIC M.: *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago: Open Court Publishing Company 1976.
- [37] Ibid., p. 40
- [38] There may be multiple reasons as to why the language we use differ from the ontology Hume lays out. Unfortunately there is no space for such a discussion.
- [39] Ibid., p. 41

Křížkovského 12
771 80 Olomouc
e-mail: lasse.bn.nielsen@gmail.com

K otázke vzájomnosti v stupňoch bytia

Michal Bizoň

Bizoň, M.: K otázke vzájomnosti v stupňoch bytia. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

V roku 1923 vydal Martin Buber (1878 - 1965) svoje najznámejšie filozofické dielo *Ja a Ty*, v ktorom predstavil svoju kozmickú víziu dialogického života človeka.^[1] Jednou z hlavných myšlienok tohto diela, ako aj celej dialogickej filozofie je, že človek môže celou svojou bytosťou vstupovať do takého vzťahu k svojmu náprotivku, ktorý sa vyznačuje bezprostrednosťou, bezpodmienečnosťou, vzájomnosťou, otvorenosťou, prítomnosťou. Ide o vzťah, v ktorom vzťahu človek pristupuje k svojmu náprotivku ako k svojmu Ty, preto ho Buber nazýva vzťahom Ja-Ty. Kozmickou nazývam jeho víziu preto, lebo Buber neobmedzuje vzťah Ja-Ty len na oblasť medziludských vzťahov a na vzťah človeka k Bohu, ale ho rozširuje aj na oblasť prírody a foriem ducha. Pokiaľ ide o medziludské vzťahy a vzťah človeka k Bohu, Buberov princíp dialogickosti bol prijímaný s nadšením, čo sa už však nedá povedať o vzťahoch k mimoludským entitám, zvlášť prírodným, ako sú napríklad stromy či kamene. Za toto rozšírenie si Buber vyslúžil rozsiahlu kritiku a sám priznal, že bol zaň kritizovaný častejšie ako za akúkoľvek inú časť svojej filozofie.^[2] Problematickosť tohto rozšírenia spočíva v tvrdení, že „vzťah je vzájomnosť“.^[3] Vzájomnosť je teda v knihe označená za podstatnú charakteristiku každého vzťahu Ja-Ty. Čiže to, že vzťah Ja-Ty existuje medzi ľuďmi a objektmi akéhokolvek druhu, je základným momentom Buberovej teórie,^[4] ktorého spochybnenie spochybňuje celú jeho koncepciu. Pre mnohých sa určenie vzťahu Ja-Ty ako vzájomnosti zdá byť nezlučiteľné s tvrdením, že tento vzťah sa dá realizovať aj v oblasti prírody. Vynára sa preto viacero otázok, ktoré sa pýtajú napríklad na to, aký je rozdiel medzi vzťahom k druhým ľuďom a vzťahom k prírode alebo aká je povaha vzájomnosti vo vzťahu k prírode, či ako môžu entity, ktorým nemožno pripísať spontánnosť ani vedomie, odpovedať človeku a ako ho môžu oslovovať? Taktiež v oblasti medziludských vzťahov sa možno pýtať, či vždy dosahujú alebo môžu dosiahnuť vzájomnosť, ktorá by znamenala, že obidvaja partneri sú si pre seba navzájom Ty?

Kritické námietky voči rozšíreniu pôsobnosti vzťahu Ja-Ty na mimoludské entity možno v zásade rozdeliť do dvoch skupín. V rámci jednej sa Buberovi vyčíta, že v prípade vzťahu človeka k mimoludským bytosťami ide o neoprávnenú projekciu ľudských vlastností z človeka na jeho náprotivok. Táto výčitka antropomorfizmu môže byť v silnejšej verzii nahradená aj niektorou z podôb animizmu či panpsychizmu. V rámci druhej sa mu vyčíta, že ostal v zajatí svojho preddialogického myslenia a prechod k novému dialogickému mysleniu je neúplný a nedôsledný, pretože vzťah Ja-Ty k prírode má mystickú povahu. Vidíme, že obidve námietky poukazujú na istú vnútornú protirečivosť Buberovej koncepcie, že miera na samotné základy jeho filozofie.

Pri príležitosti svojich 80. narodenín pripravoval pre vydavateľstvo Lambert Schneider Buber nové vydanie diela *Ja a Ty*,^[5] do ktorého sa rozhodol zahrnúť odpovede na najčastejšie a najdôležitejšie otázky ohľadne tohto spisu, s ktorými sa stretával počas tridsiatichpiatich rokov od jeho prvého vydania. Koncom roku 1957 tak vzniká krátky text, ktorým reaguje práve na problematiku vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty, ktorá bola zjednocujúcou témou mnohých otázok, ktoré mu boli v súvislosti s týmto dielom kladené. Svoje odpovede na otázky o vzájomnosti zamýšľal pôvodne umiestniť na začiatok knihy ako úvod, napokon ich však zaradil až na jej záver ako doslov.^[6] V roku 1960, dva roky po vydaní druhého vydania *Ja a Ty* (1958), vyšiel text doslovu aj samostatne pod

názvom *Ja a Ty - o vzájomnosti v stupňoch bytia*.^[7]

Tento rozsahom nevelký text možno považovať za Buberovo najrozsiahlejšie, najkomplexnejšie a zároveň aj konečné stanovisko k problematike vzájomnosti a vzťahu Ja-Ty. Po jeho publikovaní naň odkazoval svojich kritikov,^[8] ktorí ho aj naďalej konfrontovali s pretrvávajúcimi pochybnosťami o vzájomnosti.^[9] Treba povedať, že Buber si bol dlhodobo vedomý problematiky predmetu.^[10] Napriek všetkým vonkajším a azda i vnútorným pochybnostiam sa však nikdy nevzdal presvedčenia o možnosti existencie bytostného vzťahu medzi človekom a prírodou. Pripustil však, že ak by ešte raz písal knihu *Ja a Ty*, hľadal by iný slovník alebo iné kategórie, ktoré by spravili jasnejším rozdiel medzi medziludskými vzťahmi a vzťahmi s mimoludskými entitami.^[11]

Vzájomnosť ako podstatná charakteristika vzťahu Ja-Ty, ktorý je základným konceptom, okolo ktorého Buber rozvíja celé svoje dialogické myslenie, stojí v jadre jeho dialogického princípu. Predkladaný text nemá preto význam len z hľadiska riešenia partikulárnych otázok spojených so vzájomnosťou, ale má svoj nezastupiteľný význam aj pre celkové porozumenie Buberovho myslenia vôbec.

Za inštruktívne poznámky k prvému náčrtu prekladu a prekladaniu vôbec ďakujem Teodorovi Münzovi.

Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0549/18 Filozofické a kozmologické aspekty chápania evolúcie vesmíru a miesta človeka v ňom.

Literatúra

BUBER, M.: *Replies to My Critics*, In: Schilpp, P. A. - Friedman, M. (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle/Illinois: Open Court, 1967, s. 689 - 744.

BUBER, M.: *Interrogation of Martin Buber*. In: Rome, S. - Rome, B. (eds.) *Philosophical Interrogations*. New York: Harper Torchbook, 1970.

BUBER, M.: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. II: 1918 - 1938*. Vyd. Schaeder, G., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.

BUBER, M.: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. III: 1938 - 1965*. Vyd. Schaeder, G., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975.

BUBER: *Ich und Du*. In: Mendes-Flohr, P. - Witte, B. (vyd.): *Martin Buber Werkausgabe 4*. Mendes-Flohr, P. (ed.), Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2019, s. 37 - 109.

BERGMAN, H.: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Prel. Gerstein, A., A., Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

FRIEDMAN, M.: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991.

Poznámky

[1] BUBER, M.: *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag, 1923.

[2] FRIEDMAN, M.: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991, s. 341 - 342.

[3] BUBER: *Ich und Du*. In: Mendes-Flohr, P. - Witte, B. (vyd.): *Martin Buber Werkausgabe 4*. Mendes-Flohr, P. (ed.), Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2019, s. 47.

[4] BERGMAN, H.: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Prel. Gerstein, A., A., Albany, NY: State University of New York Press, 1991, s. 231.

[5] BUBER, M.: *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1958.

[6] Pozri BUBER, M.: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. III: 1938 - 1965*. Vyd. Schaeder, G., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975, s. 437 - 438.

[7] BUBER, M.: *Ich und Du - von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins*. In: Wisser, R.

(ed.): *Sinn und Sein - Ein Philosophisches Symposium*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960, s. 465 - 474.

[8] Ide napríklad o Emila Fackenheima (1916 - 2003), Nathana Rotenstreicha (1914 - 1993), Emanuela Lévinasa (1906 - 1995), či Malcolma Daimonda (1924 - 1997).

[9] Pozri BUBER, M.: Replies to My Critics, In: Schilpp, P. A. - Friedman, M. (eds.): *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle/Illinois: Open Court, 1967, s. 707 - 710; Interrogation of Martin Buber. In: Rome, S. - Rome, B. (eds.) *Philosophical Interrogations*. New York: Harper Torchbook, 1970, s. 27, 37.

[10] O čom svedčí aj jeho korešpondencia: BUBER, M.: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. II: 1918 - 1938*. Vyd. Schaeder, G., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973, s. 470; *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. III: 1938 - 1965*. Vyd. Schaeder, G., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975, s. 154.

[11] FRIEDMAN, M.: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991, s. 378.

Mgr. Michal Bizoň, PhD.

Katedra etickej a občianskej výchovy

Pedagogická fakulta UK v Bratislave

Račianska 59

813 34 Bratislava

e-mail: bizon@fedu.uniba.sk

Ja a Ty - o vzájomnosti v stupňoch bytia

Martin Buber

Buber, M.: Ja a Ty - o vzájomnosti v stupňoch bytia. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

1

Keď som (pred viac ako 40 rokmi) koncipoval prvý náčrt knihy *Ja a Ty*, hnala ma k tomu vnútorná potreba. Vízia, ktorá ma od mlada opätovne sužovala, ale bola ešte vždy zahmlená, dosiahla teraz trvalú jasnosť, ktorá mala zjavne nad-osobnú povahu, že som ihneď vedel, že o nej musím vydať svedectvo. Nejaký čas nato, keď som nadobudol vhodný spôsob vyjadrovania a mohol som napísať knihu v jej konečnej podobe,^[1] sa ukázalo, že bolo treba ešte všeličo doplniť, avšak na príslušnom mieste a v samostatnej forme. Tak vzniklo niekoľko menších spisov,^[2] ktoré túto víziu sčasti objasňovali prostredníctvom príkladov, sčasti ju vysvetľovali, aby vyvrátili námietky, sčasti tiež kritizovali názory, ktorým síce vďačí za všeličo dôležité, no ktorým nebol zrejmý centrálny význam toho, na čom mi najbytostnejšie záleží - totiž, úzke spojenie medzi vzťahom k Bohu a vzťahom k blížnemu. Neskôr k nim pribudli ďalšie odkazy, či už sa týkali antropologických základov^[3] alebo sociologických dôsledkov.^[4] Napriek tomu sa ukázalo, že vôbec nie je ešte všetko dostatočne objasnené. Čitatelia sa na mňa znova a znova obracali a pýtali sa, čo som tým a tým myslel. Dlhो som odpovedal každému osobitne, postupne som však videl, že týmto požiadavkám nie som schopný vyhovieť, navyše som dialogický vzťah nemohol predsa obmedziť len na tých čitateľov, ktorí sa odhodlali prehovoriť - možno práve medzi tými, čo mlčia, sú takí, ktorí by si zaslúžili zvláštnu pozornosť. Musel som sa teda pustiť do toho, aby som odpovedal verejne, predovšetkým na niekoľko podstatných otázok, ktoré navzájom významovo súvisia.

2

Prvú otázku možno s určitou presnosťou naformulovať približne takto: Ak môžeme, ako sa píše v knihe *Ja a Ty*, byť vo vzťahu Ja-Ty nielen k druhým ľuďom, ale aj k bytostiam a veciam, s ktorými sa stretávame v prírode, čo je to, čo vytvára skutočný rozdiel medzi týmito dvomi vzťahmi? Alebo ešte presnejšie: Ak vzťah Ja-Ty podmieňuje vzájomnosť, ktorá skutočne zahrňa obidvoje, Ja a Ty, ako možno takýmto spôsobom chápať vzťah k niečomu prírodnému? Ešte exaktnejšie: Keď máme predpokladať, že aj bytosti a veci v prírode, ktoré stretávame ako naše Ty, nám poskytujú určitý druh vzájomnosti, aká je potom povaha tejto vzájomnosti a čo nás oprávňuje aby sme tu použili tento základný pojem?

Očividne na túto otázku neexistuje jednotná odpoveď. Namiesto obvyklého spôsobu chápania prírody ako jedného celku tu musíme skúmať jej rôzne časti oddelene. Človek kedysi „skrotil“ zvieratá a aj dnes je ešte schopný vykonávať túto zvláštnu činnosť. Privádza zvieratá do svojho prostredia a vedie ich k tomu, aby jeho, cudzinca, prijali elementárnym spôsobom a „pristúpili naň“. Často od nich získava pozoruhodnú aktívnu odpoveď na svoje zblížovanie sa, na svoje oslovenie, ktorá je vo všeobecnosti tým silnejšia a priamejšia, čím viac je jeho vzťah naozajstným oslovovaním Ty. Zvieratá, rovnako ako deti, len zriedkakedy nevedia rozpoznať predstieranú láskavosť. No aj mimo oblast skrotenia nastáva niekedy medzi ľuďmi a zvieratami podobný kontakt: ide o ľudí, ktorým je potenciálne partnerstvo so zvieratom bytostne dané - prevažne teda nie o „animálne“, ale skôr od prírody duchovné osoby.

Zviera nie je na rozdiel od človeka dvojaké: podvojnosc základných slov Ja-Ty a Ja-Ono mu je cudzia, i keď sa môže obrátiť k iným bytostiam, ako aj pozorovať predmety. Môžeme teda hovoriť o latentnej podvojnosti. Ak vychádzame z nášho oslovovania zvierat slovom Ty, môžeme teda túto sféru nazvať prahom vzájomnosti.

Úplne inak je to s tými oblasťami prírody, ktorým chýba spontánnosť, ktorú máme so zvieratom spoločnú. K nášmu pojmu rastliny patrí, že na našu činnosť voči nej nemôže reagovať, že na ňu nemôže „odpovedať“. To však neznamená, že by sa nám tu nedostávalo vôbec nijakej reciprocity. Samozrejme, že tu nejde o čin alebo postoj jednotlivca, ale zaiste tu existuje reciprocita so samotným bytím, ktorá nezahŕňa nič iné ako bytie. Ona živá celistvosť a jednota stromu, ktorá je odopretá i najprenikavejšiemu pohľadu toho, kto iba skúma, a ktorá sa otvára tomu, kto oslovuje Ty, je tu práve vtedy, keď je tu aj *on*, keď ju umožňuje stromu prejavíť a vtedy ju jestvujúci strom prejavuje. Naše, návyky myslenia nám komplikujú nahliadať, že v dôsledku nášho správania sa môže niečo prebúdzajúť, že zo súcna k nám môže niečo prebleskovať. O skutočnosti, ktorá sa pred nami otvára v tejto sfére, platí, že sa jej stávame prirodzene hodní. Rád by som túto rozsiahlu sféru, siahajúcu od kameňov k hviezdám, označil ako predprah, teda ako predstupeň prahu.

3

Teraz však vzniká otázka sféry, ktorá by na základe rovnakého obrazu mohla byť pomenovaná sférou „nadpražia“ (superliminare), to znamená sférou prekladu, ktorý je nad dverami: sférou ducha.

Aj tu musíme spraviť rozdelenie na dve oblasti, ktoré však siaha hlbšie ako rozdelenie v rámci prírody. Ide o rozdelenie medzi tým, čo ako duch už vstúpilo do sveta a prostredníctvom našich zmyslov je v ňom vnímateľné na jednej strane, a tým, čo ešte nevstúpilo do sveta, ale je pripravené doň vstúpiť a byť pre nás prítomné na strane druhej. Tento rozdiel sa zakladá na skutočnosti, že formu ducha, ktorá už vstúpila do sveta ti, môj čitateľ, môžem takpovediac ukázať, ale onú druhú formu nemôžem. Môžem ťa upozorniť na formy ducha, ktoré nie sú v našom spoločnom svete o nič menej „poruke“ než nejaká vec alebo prírodná bytosť, ako na niečo, čo je v skutočnosti alebo v možnosti pre teba dostupné – ale nemôžem ťa upozorniť na to, čo ešte nevstúpilo do sveta. Ak sa ma ešte aj v prípade tejto hraničnej oblasti pýtate, kde tu možno nájsť vzájomnosť, ostáva mi len nepriamo poukázať na určité, ťažko opísateľné udalosti v živote človeka, v ktorých sa duch uskutočnil ako stretnutie. A napokon, ak nestačí poukázať nepriamo, neostáva mi nič iné, môj čitateľ, než apelovať na svedectvo tvojich vlastných tajomstiev, ktoré sú možno zasunuté v úzadí, ale predsa len dostupné.

Vráťme sa teraz k tej prvej oblasti, ktorá je „poruke“. Tu je možné uviesť príklady.

Ten, kto sa pýta na túto oblasť, nech si sprítomní jeden z tradičných výrokov niektorého majstra zomrelého pred tisícročiami a skúsi teraz, najlepšie ako vie, zachytiť a prijať tento výrok ušami, akoby ho rečník vyslovil v jeho prítomnosti, ba akoby ho hovoril jemu. Na to sa musí celou svojou bytosťou obrátiť k prednášateľovi (ktorý nie je poruke) výroku (ktoré je poruke). To znamená, že k nemu, mŕtvemu a žijúcemu, musí zaujať postoj, ktorý nazývam oslovením Ty. Keď sa mu to podarí (na čo, samozrejme, nestačí vôľa a úsilie, ale možno to urobiť znova a znova), bude najprv možno len nejasne počuť hlas totožný s tým, ktorý bude k nemu zaznievať z ostatných pravých výrokov toho istého majstra. Teraz už nebude môcť robiť to, čo mohol, kým s výrokom zaobchádzal ako s predmetom: nebude môcť z neho vydeliť obsah a rytmus; prijíma len nedeliteľnú celistvosť vyrieknutého.

Toto je však ešte vždy spojené s osobou, s momentálnym prejavom osoby v jej slove. To, čo mám na mysli, sa však neobmedzuje na pretrvávajúce pôsobenie osobnej existencie v slove. Preto musím na doplnenie poukázať na príklad, v ktorom už nespočívajú nič osobné. Zvolím, ako vždy, príklad, ktorý sa niektorým ľuďom spája so silnými spomienkami. Ide o dôrsky stĺp, kdekoľvek sa zjaví človeku, ktorý

je schopný a pripravený sa k nemu obrátiť. Naproti mne vystúpil prvýkrát v Syrakúzach z kostolného múru, do ktorého bol kedysi zamurovaný: tajná pôvodná miera sa ukázala v tak jednoduchej podobe, že na nej nebolo nič jednotlivé, čo by sa dalo obzerať, nič, čo by sa dalo užívať. To, čo bolo potrebné, som bol schopný vykonať: uchopiť a udržať túto duchovnú formu, ktorá prešla ľudskou myslou a rukou a stala sa telom. Stráca sa tu pojem vzájomnosti? Len sa ponára späť do tmy – alebo sa mení na konkrétnu situáciu, ktorá chladno odmieta pojmovosť, no je jasná a spoľahlivá.

Odtiaľto môžeme nahliadnuť aj do onej inej oblasti, oblasti toho, čo nie je „poruke“, oblasti styku s „formami ducha“, oblasti vzniku slova a formy.

Duch, ktorý sa stal slovom, duch, ktorý sa stal formou – každý, koho sa duch dotkol, a každý, kto sa pred ním neuzavrel, nejakým spôsobom vie o základnom fakte: že v ľudskom svete to neklíči a nerastie bez toho, aby to bolo zasiate; ale obidvoje pochádza zo stretnutí s druhým. Nie stretnutia s platónskymi ideami (o ktorých nemám žiadne bezprostredné poznanie a ktoré nie som schopný chápať ako súcna), ale s duchom, ktorý nás ovieva a podnecuje nás. Opäť mi to pripomína Nietzscheho zvláštne vyznanie, ktoré opisuje priebeh „inšpirácie“, človek berie, ale nepýta sa, kto dáva. Môže to tak byť – človek sa nepýta, a predsa ďakuje.

Ten, kto pozná nádych ducha, sa dopúšťa previnenia, ak sa chce ducha zmocniť alebo chce určiť jeho povahu. Nevernosti sa však dopúšťa aj vtedy, keď dar pripíše sebe samému.

4

Uvažujme ešte raz o tom, čo tu bolo povedané o stretnutiach s tým, čo je prírodné, a s tým, čo je duchovné.

Smieme vôbec – možno sa teraz pýtať – o „odpovedi“ alebo „oslovení“, ktoré prichádza mimo toho všetkého, čomu v našom uvažovaní o stupňoch bytia priznávame spontánnosť a vedomie, hovoriť ako o niečom, čo sa deje práve tak ako odpoveď alebo oslovenie v ľudskom svete, v ktorom žijeme? Má to, čo tu bolo o tom povedané, aj nejakú inú platnosť než platnosť „personifikujúcej“ metafory? Nehrozí tu nebezpečenstvo problematickej „mystiky“, ktorá stiera hranice, ktoré sú a nevyhnutne musia byť vytýčené celým racionálnym poznaním?

Jasná a pevná štruktúra vzťahu Ja-Ty, dôverne známa každému, kto má nezaujaté srdce a odvahu používať ho, nemá mystickú povahu. Aby sme to pochopili, musíme niekedy vykročiť z návykov nášho myslenia, ale nie z pôvodných pravidiel, ktoré určujú ľudské myslenie skutočnosti. Ako v oblasti prírody, tak aj v oblasti ducha – ducha, ktorý žije ďalej vo výroku a diele, a ducha, ktorý sa chce stať výrokom a dielom – možno pôsobenie na nás chápať ako pôsobenie súcna.

5

V nasledujúcej otázke už nejde o prah, predprah a nadpražie vzájomnosti, ale o vzájomnosť samu ako vstupnú bránu našej existencie.

Otázka znie: Ako je to so vzťahom Ja-Ty medzi ľuďmi? Je tento vždy úplnou vzájomnosťou? Môže, smie takýto vždy byť? Nie je tak ako všetko ľudské vydané obmedzeniu našej nedostatočnosti a nie je tiež podriadené obmedzeniu vnútorných zákonov nášho spolužitia s druhými?

Prvá z týchto dvoch prekážok je dobre známa. Od tvojho vlastného pohľadu, deň čo deň, do udivene vzhliadajúcich očí tvojho „bližneho“, ktorý ťa predsa potrebuje, až po zármutok svätých mužov, ktorí znova a znova márne ponúkajú veľký dar – všetko ti hovorí, že úplná vzájomnosť nie je obsiahnutá v spoločnom živote ľudí. Úplná vzájomnosť je milosťou, na ktorú musí byť človek neustále pripravený a ktorej získaním si nemôže byť nikdy istý.

Avšak existuje aj mnoho vzťahov Ja-Ty, ktoré sa zo svojej povahy nikdy nemôžu rozvinúť do úplnej

vzájomnosti, pokiaľ si majú túto svoju povahu zachovať.

Na inom mieste[5] som charakterizoval vzťah naozajstného vychovávateľa k svojmu chovancovi ako vzťah takého druhu. Aby mohol učiteľ pomôcť žiakovi uskutočniť jeho najlepšie možnosti, musí ho vnímať ako konkrétnu osobu v jej potencialite a aktualite. Presnejšie, nesmie ho poznávať len ako sumu vlastností, aspirácií, zábran, musí ho vnímať ako celok a musí mu v tejto jeho jednote pritakať. To je však schopný iba vtedy, ak ho zakaždým stretáva ako svojho partnera v bipolárnej situácii. Na to, aby bolo jeho pôsobenie naňho jednotné a zmysluplné, musí túto situáciu zakaždým prežívať nielen zo svojej strany, ale v každom jej okamihu aj zo strany svojho náprotivku; musí vykonávať druh realizácie, ktorý nazývam zahrnutím. Aj keď záleží na tom, aby aj v chovancovi vzbudil vzťah Ja-Ty, teda aby ho chovanec taktiež chápal a pritakal mu ako tejto konkrétnej osobe, tak by predsa zvláštny vzťah výchovy nemohol mať trvanie, ak by aj chovanec vykonával zahrnutie, čiže prežíval vychovávateľovu účasť na spoločnej situácii. Či už sa teraz vzťah Ja-Ty končí alebo nadobúda celkom iný charakter priateľstva, ukazuje sa, že úplná vzájomnosť je špecifickému vzťahu výchovy ako takému odopretá.

Nemenej poučný príklad normatívneho obmedzenia vzájomnosti nám ponúka vzťah medzi naozajstným psychoterapeutom a jeho pacientom. Ak sa psychoterapeut uspokojí s „analyzovaním“ pacienta, čiže s tým, že vynesie na svetlo nevedomé činitele z jeho mikrokozmu a že uvedie do vedomej činnosti energie, ktoré boli prostredníctvom takéhoto vystúpenia premenené, môže sa mu nejaká tá oprava podariť. Nanajvýš môže rozptýlenej duši so zbedačenou štruktúrou pomôcť, aby sa do určitej miery zjednotila a usporiadala. Avšak regeneráciu zakrpateného centra osoby, ktorá je jeho skutočnou úlohou, nedosiahne. To je schopný len ten, kto hlbokým pohľadom lekára uchopí skrytú, latentnú jednotu trpiacej duše, čo možno dosiahnuť iba v partnerskom postoji osoby k osobe, nie pozorovaním a skúmaním objektu. Na to, aby koherentným spôsobom podporoval vyslobodenie a aktualizovanie onej jednoty v novom súlade osoby so svetom, musí terapeut, rovnako ako vychovávateľ, stáť zakaždým nielen na svojej strane bipolárneho vzťahu, ale mocou sprítomnenia aj na druhej strane a zakúšať pôsobenie svojho vlastného konania. Avšak opäť by tento špecifický vzťah „liečenia“ zanikol v momente, keď by pacientovi prišlo na um a podarilo sa mu zo svojej strany vykonať zahrnutie a zažiť dianie na strane lekára. Liečiť, rovnako ako vychovávať môže len ten, kto žije ako náprotivok, a predsa je vzdialený.

Najpresvedčivejšie by sa dalo normatívne obmedzenie vzájomnosti objasniť aszda na príklade duchovného pastiera, lebo tu by sa akékoľvek zahrnutie z druhej strany dotklo posvätnej autenticity úlohy.

Každý vzťah Ja-Ty, ktorý je špecifický zámerným pôsobením jednej strany na druhú, existuje z moci vzájomnosti, pre ktorú platí, že sa nikdy nestane úplnou.

6

V tejto súvislosti môžeme prebrať už len jednu otázku, a nielen môžeme, ale aj musíme, lebo je neporovnateľne najdôležitejšia.

Ako môže byť – tak znie otázka – večné Ty vo vzťahu zároveň exkluzívne aj inkluzívne? Ako môže vzťah Ja-Ty človeka k Bohu, ktorý vyžaduje bezpodmienečné a ničím nerušené obrátenie sa k nemu, napriek tomu zahrňať všetky ostatné vzťahy Ja-Ty tohto človeka a takpovediac ich priniesť Bohu?

Treba zdôrazniť, že otázka sa netýka Boha, ale iba nášho vzťahu k nemu. A áno, aby som mohol na ňu odpovedať, musím o ňom hovoriť. Náš vzťah k nemu je tak nad protikladmi, ako je, lebo on je tak nad protikladmi, ako je.

Samozrejme, môžeme hovoriť len o tom, čím je Boh vo svojom vzťahu k človeku. A aj to sa dá vyjadriť

len paradoxom, presnejšie: paradoxným použitím pojmu; ešte presnejšie: paradoxným spojením nominálneho pojmu s adjektívom, ktoré protirečí bežnému obsahu tohto pojmu. Uplatnenie tohto protirečenia musí ustúpiť poznaniu, že takto a len takto možno zdôvodniť nenahraditeľné označenie predmetu týmto pojmom. Obsah pojmu zakúša prevratné, premieňajúce rozšírenie - no tak je to s každým pojmom, ktorý, prinútený skutočnosťou viery, vyberieme z imanencie a použijeme ho na pôsobenie transcencie.

Označenie Boha ako osoby je nenahraditeľné pre každého, kto rovnako ako ja „Bohom“ nemyslí princíp, aj keď mystici ako Eckhart ho niekedy stotožňujú s „Bytím“, a kto rovnako ako ja „Bohom“ nemyslí ideu, aj keď filozofi ako Platón ho občas mohli za ideu považovať; kto však rovnako ako ja myslí „Bohom“ toho, kto - nech už je okrem toho čímkolvek iným - cez tvoriace, zjavujúce a vykupujúce činy vstupuje do bezprostredného vzťahu k nám ľuďom, a tým nám umožňuje vstúpiť do bezprostredného vzťahu k nemu. Tento základ a zmysel našej existencie konštituuje zakaždým vzájomnosť, aká môže byť iba medzi osobami. Pojem personálnosti je, samozrejme, úplne neschopný vyjadriť Božiu podstatu, ale je dovolené a nevyhnutné povedať, že Boh je *aj* osoba. Keby som to, čo tým treba rozumieť, chcel preložiť výnimočne do jazyka jedného filozofa, Spinozu, musel by som povedať, že z nekonečne veľa Božích atribútov sú nám ľuďom známe nie dva, ako sa domnieval Spinoza, ale tri: okrem duchovnosti - v ktorej má svoj pôvod to, čo nazývame duchom - a prírodnosti, ktorá sa ukazuje v tom, čo nám je známe ako príroda - je to aj tretí atribút personálnosti. Z tohto atribútu pochádza moje vlastné bytie ako osoby, ako aj bytie každého človeka ako osoby, rovnako ako z prvých dvoch pochádza moje bytie, ako aj bytie všetkých ako bytie ducha a prírody. A iba tento tretí atribút personálnosti môžeme bezprostredne poznať v jeho vlastnosti atribútu.

Tu sa však ukazuje protirečenie s odvolaním sa na všeobecne známy obsah pojmu osoba. K osobe, ako vyhlasuje, predsa patrí, že jej zvrchovanosť síce spočíva v sebe samej, ale v celku bytia je relativizovaná pluralitou iných zvrchovaných bytostí; a toto, pochopiteľne, nemôže platiť o Bohu. Tomuto protirečeniu čelí paradoxné označenie Boha ako absolútnej osoby, to znamená osoby, ktorá nemôže byť relativizovaná. Boh vstupuje do bezprostredného vzťahu k nám ako absolútna osoba. Protirečenie musí ustúpiť vyššiemu poznaniu.

Môžeme teda povedať, že Boh berie svoju absolútnosť do vzťahu, v ktorom vstupuje k človeku. Človek, ktorý sa k nemu obracia, sa preto nepotrebuje odvrátiť od žiadneho iného vzťahu Ja-Ty: zákonite mu ich všetky prináša a necháva ich vyjasniť v „Božej tvári“.

Treba sa však úplne vyvarovať, aby bol rozhovor s Bohom, o ktorom som hovoril v knihe *Ja a Ty* a takmer vo všetkých knihách, ktoré po nej nasledovali, chápaný ako niečo, čo sa deje výlučne mimo alebo ponad každodennosť. Božia reč k ľuďom preniká dianie v živote každého z nás a všetko dianie vo svete okolo nás, všetko biografické a všetko dejinné a robí to pre teba aj pre mňa pokynom a požiadavkou. Udalosť za udalosťou, situácia za situáciou je touto osobnou rečou schopná a oprávnená od ľudskej osoby vyžadovať, aby vydržala a rozhodla sa. Veľmi často si myslíme, že nie je nič počuť, a pritom sme si sami už dávno vopchali do uší vosk.

Existencia vzájomnosti medzi Bohom a človekom je nedokázateľná, rovnako ako je nedokázateľná Božia existencia. Ten, kto sa však napriek tomu odváži o nej hovoriť, vydáva svedectvo a požaduje svedectvo toho, ku komu hovorí, prítomné alebo budúce svedectvo.

Jeruzalem, október 1957

© By permission of The Marsh Agency Ltd., on behalf of The Estate of Martin Buber

Preklad vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0549/18 *Filozofické a kozmologické aspekty chápania evolúcie vesmíru a miesta človeka v ňom*. Preklad vychádza z originálu M. BUBER:

Ich und Du - von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins. In: Wisser, R. (ed.): *Sinn und Sein - Ein Philosophisches Symposium*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960, s. 465 - 474. Ide o samostatné vydanie textu *Doslovu* k novému vydaniu *Ja a Ty* z roku 1958, ktoré obsahuje niekoľko drobných nevyhnutných štylistických úprav, avšak bez zásahu do obsahu.

Prekladateľ ďakuje *The Marsh Agency Ltd.* za možnosť vydania textu v slovenskom jazyku.

P o z n á m k y

[1] Prvé vydanie *Ja a Ty* vyšlo v roku 1923. Toto je doslov k novému vydaniu (Verlag Lambert Schneider, Heidelberg).

[2] *Dialóg* (Zwiesprache) (1932); *Otázka jedincovi* (Die Frage an den Einzelnen) (1936); *O vychovávaní* (Rede über das Erzieherische) (1926), *Problém človeka* (Das Problem des Menschen), hebrejsky prvé vydanie v roku 1942, nemecky vyšlo prvé vydanie vo zväzku „*Dialogický život*“ (Dialogisches Leben) v roku 1947, samostatné vydanie je z roku 1948.

[3] *Dištancia a vzťah* (Urdistanz und Beziehung) (1951).

[4] *Elementy medziľudského* (Elemente des Zwischenmenschlichen) vo zväzku „*Spisy o dialogickom princípe*“ (1954).

[5] *O vychovávaní, teraz v Reči o výchove* (Reden über Erziehung).

Mgr. Michal Bizoň, PhD.

Katedra etickej a občianskej výchovy

Pedagogická fakulta UK v Bratislave

Račianska 59

813 34 Bratislava

e-mail: bizon@fedu.uniba.sk

Ako zmenšiť náš odstup od sveta fenoménov a dostať sa do blízkosti vecí samých

Branislav Malík

Malík, B.: Ako zmenšiť náš odstup od sveta fenoménov a dostať sa do blízkosti vecí samých. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

How to Bridge the Gap between Us and the World of Phenomena and Get Closer to Things Themselves

In the article, we deal with the problem of mediators medialisng our relationship to the world. We also focus on the question, how to bridge the gap between us and the world of phenomena and its interpretations (pictures, theoretical constructs, etc.). In regard to this topic, we will raise questions, whether man is dependent on these interpretations existentially or only occasionally. We will examine, in what cases we are called to interpret and whether it is possible to do entirely without interpretations. To answer these questions we will focus on certain modalities of man relating to the world, especially on relationship of human acquisition and appropriation of the world. We will also focus on Friedrich Nietzsche who was the first to subject this relationship to philosophical scrutiny.

Keywords: interpretation, explanation, acquisition of the world, appropriation of the world

Človeka bytostne priťahuje to, čo je pravé, resp. pravdivé, pretože jeho nehody v kontakte so svetom mu napovedajú, že žije skôr vo svete ilúzií a preludov. Uvedené kolízie mu naznačujú, že jeho odhady toho, čo je skutočné, nie sú tak celkom presné. Nie všetko zvláda, nie všetkému rozumie a nie všetko je ochotný prijať za svoje a považovať za súčasť svojho intímneho sveta. Uvedená afinita k skutočnému zrejme vyplýva z toho, že jeho vzťah k svetu je sprostredkovaný - medializovaný jeho telesnosťou, jazykom, kultúrou a množstvom iných prostredníkov. Z uvedených dôvodov je odkázaný na interpretácie toho, o čom predpokladá, že je „pred“, resp. „za“ uvedenými prostredníkmi. Človek chce však uvedenú oddelenosť (sprostredkovanosť) zrušiť, aby sa mohol tesnejšie primknúť k tomu, čo je skutočné. Od uvedeného primknutia očakáva, že sa mu bude vo svete vodiť lepšie, že v ňom „nenarazí“ a nepoblúdi, t. j. že prestane podliehať zvodu jeho nepresných či vyslovene chybných interpretácií a ich problémovým dôsledkom. To, že sa človek vzťahuje k svetu cez medzičlánok interpretácií, či to, že je na ne odkázaný a od nich závislý, vníma ako nedostatok, ale zároveň aj ako niečo prechodné, čo môže byť za určitých podmienok odstránené, anulované. Očakáva, že toto provizórium bude jedného dňa prekonané a on sa (opätovne?) dostane (späť?) k veciam samým. Na to, ako docieľiť takéto nesprostredkované stretnutie s vecami, bolo v prostredí filozofie navrhnutých množstvo metodík.

Paradoxom dejín intelektuálneho vzťahovania sa človeka k svetu je to, že namiesto toho, aby sa človek, napríklad postupom času a pokrokom poznania, z uvedeného závoja interpretácií vyvliekal, sa doň len viac a viac zaplieta. Vilém Flusser to vidí napríklad tak, že tieto interpretácie sa na seba čoraz viac vrstvia, čím sa stena, ktorá nás od sveta fenoménov oddeluje, stáva hrubšou a nepriestupnejšou, a človek sa začína pohybovať v rovine reprezentácií reprezentácií, resp. interpretácií interpretácií. Uvedené vrstvenie podľa neho korešponduje aj so zmenami spôsobu kodifikácie sveta. Historicky prvými v rade týchto prostredníkov sa stali remeselné zhotovované

tradičné obrazy. Tradičný obraz je podľa Flussera predstavovaný plochou pokrytou symbolmi reprezentujúcimi reálne scény (svet, skutočnosť). Nástupom literárnych textov bolo posolstvo obsiahnuté v tradičných obrazoch prekódované do línie za sebou diachronicky radených slov, resp. pojmov. V posledných desaťročiach však boli aj ony marginalizované nástupom technických obrazov. Technický obraz je reprezentovaný plochou pokrytou symbolmi, ktoré neznamenajú svet (scény), ale symboly lineárnych textov (pojmov). Nie sú teda obrazom sveta, ale obrazom pojmov, ktoré si utvárame o tradičných (predabecedných) obrazoch. Tradičné obrazy odkazujú bezprostredne k svetu fenoménov, texty nereprezentujú tento svet bezprostredne, ale cez medzičlánok tradičných obrazov, a do tretice – technické obrazy neodkazujú k svetu fenoménov a ani k univerzu tradičných obrazov, ale sú obrazmi pojmov (t. j. ich spätosť so svetom fenoménov je sprostredkovaná univerzom tradičných obrazov a textov). Z uvedeného vyplýva, že kontakt človeka so skutočnosťou (svetom fenoménov) je čoraz sprostredkovanejší. Tradičné obrazy predstavujú v uvedenej triáde abstrakcie 1. stupňa, texty abstrakcie 2. a technické obrazy abstrakcie 3. stupňa. V dôsledku uvedenej sprostredkovanosti zároveň dochádza k postupnému vzdalovaniu týchto abstrakt, resp. nimi tlmočených posolstiev, od toho, k čomu stále sprostredkovanejším spôsobom odkazujú. Obrazy, texty i technické obrazy majú tiež podľa Flussera v sebe inherentne obsiahnutú tendenciu osamostatňovať sa od sveta fenoménov, mienených obrazov či pojmov a stať sa čoraz nepredstaviteľnejšími, a tým aj pre život človeka bezvýznamnejšími. Namiesto toho, aby človeku spoľahlivo medializovali svet fenoménov, menia sa na nezdolateľné prekážky, ktoré ho od uvedeného sveta oddeľujú a izolujú. Tradičné obrazy, texty i technické obrazy nám teda nekľiesnia, ale práve naopak – blokujú cestu k svetu a zaplietajú nás do ilúzií.

V určitých úsekoch našich dejín vždy nastala situácia, keď sme, či už na základe tradičných obrazov, textov (najmä vedeckých) alebo technických obrazov, prestali byť schopní utvoriť si obraz sveta, v ktorom žijeme. Keď napríklad človek nadobudol dojem, že sa puto, ktoré spájalo tradičné obrazy so svetom fenoménov, pretrhlo a svet sprostredkovaný tradičnými obrazmi sa stal preňho nepochopiteľný, vyvstala potreba ich pochopenia. Táto úloha bola zverená vysvetleniam obsiahnutým v textoch. I v ich prípade sa však situácia nanovo opakovala – i ony sa stali nepredstaviteľnými, a preto sa podľa Flussera vynašli technické obrazy, ktorých úlohou bolo situáciu napraviť a dosiahnuť stav, aby texty vo vzťahu k svetu fenoménov opäť niečo znamenali. Človek teda opätovne upadá do tej istej pasce. Najprv sa stal obeťou idolatrie. V snahe dostať sa z nej upadol do pasce textolatrie a následne do osídíel idolatrie druhého stupňa, keď sa stáva obeťou „okúzlenia“ technickými obrazmi.[1] Friedrich Nietzsche to videl obdobne – v každom uvedenom prípade ide v podstate len o „nový výklad starého výkladu, ktorý sa stal nezrozumiteľným, ktorý je teraz iba znakom...“.[2] Uvedený závoj interpretácií, ktorý vkladáme medzi seba a svet, je podľa niektorých mysliteľov primárne utkaný z našich úzkostí (najmä strachu zo smrti a bázne z neistoty). Podľa Václava Bělohradského sú to len závoje, ktoré sme prehodili cez realitu, aby nás nedesila.[3] Podľa Viléma Flussera sa človek opriada závojom kodifikovaného sveta, závojom utkaným z umenia a vedy, filozofie a náboženstva a spriada ho čoraz hustejšie, aby zabudol na vlastnú smrť a tiež na smrť tých, ktorých miluje.[4]

*

Keďže v povahe interpretácií je ich sprostredkujúci charakter, ako aj to, že interpretácie majú v sebe obsiahnutý sklon osamostatňovať sa od interpretovaného, človek sa pokúša uvedenú prekážku obísť – vždy hľadal cesty a preskúmal možnosti, ako sa bez interpretácií zaobísť. Aby sa dalo o uvedených možnostiach vôbec uvažovať, treba najskôr prebrať situácie, kedy sa bez nich naopak zaobísť nemôžeme. Pozornosť teda sústredíme na situácie, resp. okolnosti, ktoré človeka k interpretácii bezprostredne vyzývajú. Východiskovou nám tu bude otázka, kedy vyvstane potreba veci vysvetliť, prípadne poskytnúť výklad niečoho. Potreba zdôvodnenia toho, čo robíme sa dostáva k slovu najmä vtedy, ak to, čo robíme, nie je v súlade s prirodzeným behom sveta, t. j. s jeho predpokladaným imanentným poriadkom[5] alebo v prípade, ak sa pokúšame rutinne pristúpiť k pomerom, ktoré sa (v

krátkom čase) radikálne zmenili. Kde sa vyznám a viem sa intuitívne pohybovať, netreba interpretovať. K interpretácii obvykle prikróčíme vtedy, ak nám veci prestávajú ísť po ruke. Alebo ak niečo zásadne naruší rámec každodenných samozrejmostí. Napríklad nečakaný vpád osudovosti (teda toho, s čím sa nerátalo) alebo ak sa nám začnú do cesty stavať „schválności osudu“. Teda tam, kde sa z rôznych dôvodov dostávame do neočakávaných a neobvyklých problémových situácií. V takýchto prípadoch sme vystavení požiadavke daný problém, resp. situáciu tematizovať, t. j. reprezentovať ju v rovine našej mysle tak, aby sa dala zaradiť do siete ostatných zrejmostí, ktoré sú nám „jasné“ a vyznáme sa v nich. Interpretácia je v tomto zmysle procedúrou **ozrejmovania** sveta, resp. tých jeho aspektov, ktoré do našej schémy porozumenia svetu (ešte) nezapadajú alebo sme im doteraz neprisudzovali žiadny význam. Uvedené ozrejmovanie je predovšetkým intrapersonálnou záležitosťou – adresátom interpretácie býva v takýchto prípadoch samotný človek čeliaci určitému problému, t. j. on sám.

Potreba interpretácie vystupuje do popredia aj tam, kde sa síce pohybujeme v rovine samozrejmostí, ale kde treba tieto samozrejmosti sprístupniť tomu, pre koho nie sú samozrejmé, napríklad cudzincom. Teda tam, kde sme konfrontovaní s ľuďmi, ktorí nie sú „v obraze“, t. j. s nezainteresovanými, s ľuďmi zvonka. Implicitné a zažitú je v takýchto prípadoch žiaduce pretlmočiť do explicitnejšej, rukolapnejšej podoby, čo následne prispieva k vzniku rôznych typov „rukovätí“. Nie náhodou sa uvedené slovo veľmi často vyskytuje v názvoch jazykových príručiek. Ako konštatuje Jurij M. Lotman prvé gramatiky jazykov píše zvyčajne cudzinci alebo tieto gramatiky vznikajú pre cudzincov.[6]

*

Interpretácia ako spôsob ozrejmovania si sveta môže nadobúdať niekoľko odlišných podôb. V nasledujúcom texte sa sústredíme len na dva interpretačné výkony – výklad a vysvetlenie.

Výkladom budeme v rámci predkladaného textu rozumieť procedúru začleňovania skutočností, na ktoré v priebehu svojho životného procesu „narážame“, do určitých významových súvislostí. Konečným cieľom výkladu je **osvojenie sveta** – jeho prijatie za svoj.[7] Teda také podanie sveta, v ktorom sa človek necíti cudzo. Stručne povedané – rozumieme ním prekladanie „vonkajšieho“ sveta do „vnútorného“ sveta človeka, čo znamená – preväzovanie entít, z ktorých pozostáva svet fenoménov, z ich výskytových, kauzálnych, funkčných alebo účelových súvislostí, do siete významových súvislostí, prípadne asimilovanie cudzej skúsenosti do našej vlastnej. Interpretovať v tomto zmysle znamená prekladať vonkajší svet zložený z tvarov, vôní, zvukov, ale i kvarkov, obrazov či pojmov, do ľudského sveta zloženého z významov. Povedané ešte inak – prekladať danosti sústredené okolo otázok „Ako?“ a „Prečo?“ do okruhu otázky „Načo?“ (Aký to má význam?).[8] V tomto zmysle je úlohou interpretácie udeľovať veciam a udalostiam určitú ľudskú hodnotu a významnosť. Osvojovanie si sveta nie je teda jeho pasívnou recepciou, podrobenou požiadavke „objektivity“, ale hermeneutickým výkonom. Osvojiť si niečo znamená, že človek „to niečo“ začlenil do kontextu „svojho“ predovšetkým významovo artikulovaného sveta. Ako podotýka Nietzsche: „Čo jediné môže byť *poznáním*? – „výklad“, vkladanie zmyslu – *nie* „vysvetľovanie“...“.[9] Vykladať však možno aj výklady pochádzajúce z iných historických a kultúrnych kontextov. Podľa niektorých autorov európske kultúrne dejiny poznačili predovšetkým dva takéto interpretačné výkony: preklad kresťanskej náboženskej skúsenosti (skúsenosti Zjavenia) a starovekej gréckej skúsenosti do rímsko-latinského myslenia. Teoretická reflexia procedúr vykladania sveta, resp. jeho osvojovania spadá do kompetenčnej oblasti filozofie.

Vysvetlením budeme v rámci predkladaného textu rozumieť procedúru reštrukturalizácie a zosúvzťažnenia daností, s ktorými je človek konfrontovaný v styku so svetom, a ich pretlmočenia do konzekventnejšej pojmovej podoby. Vysvetlenia sú centrované najmä okolo otázok „Ako?“ a „Prečo?“. Ak sa tu k slovu dostáva aj otázka „Načo?“ pýtajúca sa na význam tematizovanej oblasti, mieni sa tým jej vedecký význam. Úlohou vysvetlení je udeľovať veciam a udalostiam vedeckú hodnotu a

významnosť. Možno to povedať aj tak, že vysvetlenie je „výklad“ vedený na báze hodnôt udomácnených vo vede, t. j. „výklad“ podriadený požiadavkám nezaujatosti, axiologickej neutrality a objektivity. Úlohou vysvetlenia je uviesť pojmy, prípadne predstavy vzťahujúce sa k príslušnej predmetnej skutočnosti, problému alebo činnosti do súladu s predpokladaným imanentným poriadkom vpísaným do sveta. Cieľom vysvetlenia je praktické zvládnutie daného problému a v konečnom dôsledku mocenské ovládnutie sveta. Vysvetlenie je dominantnou figúrou **poznávacieho vzťahu** človeka k svetu. Teoretickou reflexiou uvedeného intelektuálneho procesu (vysvetľovania) sa zaoberajú vedy o poznaní (kognitívne vedy). Ak cieľom výkladu je byť zajedno s inými ľuďmi, cieľom vysvetlenia je byť zajedno so svetom. Pri porovnaní uvedených interpretačných figúr viazaných k odlišným kultúrnym celkom je preukazné aj to, že medzi výkladmi vygenerovanými v lone každej z uvedených kultúr existuje viac rozdielov ako podobností. To neplatí pre vysvetlenia, ktorých dobové varianty vykazujú viac príbuzností.

Vráťme sa teraz k otázke, či by sa dalo v našom živote bez interpretácií (výkladov a vysvetlení) zaobiť a ak áno, za akých okolností by to bolo možné? V dejinách filozofie možno identifikovať viacero návrhov, ako uvedenú požiadavku docieľiť. Začneme návrhom, ktorý vychádza z hypotetického predpokladu, podľa ktorého by sa interpretáciám dalo vyhnúť, resp. stali by sa nadbytočnými vtedy, ak by sa dosiahol úplný opis príslušnej oblasti, resp. zvoleného výseku sveta. Dosiahnuť úplný popis intendovanej skutočnosti však nie je principiálne možné. Okrem iného aj preto, že vedecké poznanie neprogreduje evolučne, ale revolučne. Inak povedané, dejiny jednotlivých vysvetlení sveta nemajú kumulatívny charakter. Aj svet, ktorý si vytvárame v procese jeho osvojovania, pozná revolúcie. Pierre Bourdieu ich nazval symbolickými revolúciami. Ich požiadavky a dôsledky sa však bezprostredne nepremietajú do sveta fenoménov a jeho revolučných zmien. Symbolické revolúcie podľa Bourdieua nerúcajú materiálne základy spoločnosti, ale zasahujú mentálne štruktúry, a tým menia aj náš spôsob videnia a myslenia.[10] Interpretáciu môžeme v uvedenom kontexte vnímať ako daň za uvedenú neúplnosť. Jej poslaním je vyplňať medzery v opise.

Iná z týchto navrhovaných ciest spočíva v hľadaní procedúr umožňujúcich oddeliť interpretáciu od interpretovaného, resp. v hľadaní kritérií umožňujúcich rozhodnúť, čo je fenomén a čo interpretácia, čo by následne umožnilo odhliadnuť od interpretácií a dať ich bokom. To, čo sa predpokladá v priestore „pred“ interpretáciou, sa zvykne označovať rôznymi termínmi: fakty, fakticita (Sartre), „holá“ (do šatu zdania nezahalená), resp. pravá, nefalšovaná skutočnosť[11], veci samy (Husserl), svet fenoménov (Flusser), prípadne - pôvodný zmysel, resp. význam. Možno sa však dostať do blízkosti uvedeného „X“, zmenšiť náš odstup od neho, či sa dokonca dostať do jeho dôvernej blízkosti? To znamená dosiahnuť bytostný súzvuk so svetom fenoménov? Dosiahnuť stav, v ktorom by sme sa mohli oddávať „nezastretej bytostnej prítomnosti vecí“?[12] Odbúrať interpretáciu ako procedúru odhadovania (hádania, triafania sa do) pravej povahy sveta alebo niektorej z jeho špecifických oblastí? Možno to, čo stojí medzi človekom a uvedeným „X“ vyzátvorkovať, odhliadnuť od toho, premosťiť svojím zrakom hustnúcu clonu interpretácií a uzrieť za nimi veci samy? Uzrieť ich v pravom svetle či započuť ich skutočné hlasy? Čo všetko sa musí v záujme dosiahnutia uvedeného cieľa suspendovať, od čoho všetkého sa musí odhliadať a na čo všetko sa musíme rozpomenúť, aby pred nami vyvstal obraz sveta v svojej nefalšovanej a prapôvodnej bytnosti? To všetko sú otázky, ktoré sú v prostredí filozofie pomerne frekventované. Do kategórie toho, čo pohľad na svet v jeho pravosti zastiera a kalí, sa radia rôzne entity - idoly, zdanie, predsudky, hodnoty a pod. Ako však očistiť tento skúsenostný materiál až na kosť, t. j. ako sa dostať skutočnosti na kĺb? Podľa určitej skupiny mysliteľov sa k pravej povahe vecí dostaneme vtedy, ak prestaneme podliehať určitým zvodom a ilúziám.[13] Napríklad našim zmyslom. Nie sú to však len naše zmysly, ktoré sú obviňované z uvedeného klamania a zavádzania. Ako konštatuje Nietzsche - viac, ako zmysly zvädzajú človeka jeho idey.[14] Človek môže tiež podliehať zvodom jazyka. Za týmto nesúlalom slov a vecí stojí podľa Wittgensteina pobosorovanie človeka jeho jazykom. Patrí sem napríklad aj sklon stotožňovať jazykovú artikuláciu sveta s jeho inherentnou ontickou štruktúrou. Z hľadiska uvedených

úvah najväčšou prekážkou stojacou na ceste k veciam samým sú slová samy. Ako hovorí Nietzsche – každé slovo je predsudok.[15] Niektorí myslitelia vidia preto riešenie v obnove bezprostredného autentického prežívania sveta. Cesta k nemu sa často hľadala v narúšaní zažitých predstáv, ktoré si človek v priebehu socializácie a enkulturácie osvojil a vďaka ktorým sa naučil nedôverovať svojim pocitom a prežívaniu. Touto cestou ide napríklad zen budhizmus, S. Kierkegaard, ale napríklad aj tzv. nový román (aby sme sa neobmedzovali len na opotrebované príklady pochádzajúce z arzenálu filozofie), ktorého jedným z najvýraznejších predstaviteľov bol aj v našich končinách dobre známy Alain Robbe-Grillet.[16] Nový román programovo deštruuje naše myšlienkové stereotypy a interpretačné schémy, očakávania i celú doterajšiu skúsenosť. Za cieľ si kladie nabúrať rutinnosť a schematickosť našich prístupov k svetu. Aj keď ponúka zvodný náznak určitej interpretácie, zároveň chce, aby sme tomuto tlaku odolali. Ironizuje predovšetkým ľudskú orientáciu na hľadanie zmyslu. Film, ktorý autorsky zrealizoval s režisérom Alainom Resnaisom – *Vlani v Marienbade* –, je pozoruhodný v tom, že diváci po jeho zhliadnutí nie sú schopní dospieť k jednoznačnému názoru na jeho pointu. Pri jeho interpretácii sa ich názory nestretávajú, ale naopak – zásadným spôsobom rozchádzajú. Pointou uvedeného filmu je totiž to, že nemá pointu. Človek je však uspôsobený tak, že nie je schopný uvedenú významovú neurčitost' vystáť a v prípade, ak niekde absentuje (ako je to aj v prípade uvedeného filmu), ju do neprehľadnej a chaotickej skutočnosti umelo vnáša a projektuje. Z hľadiska Robbe-Grilletovej vízie sveta, od ktorej odvíja i svoje tvorivé postupy, veci jednoducho sú, udalosti sa dejú. Žiadna vec ani čin nemôžu byť, samy osebe, veľkolepé, krásne, dobré či zlé. Skutočnosť začína práve tam a vo chvíli, keď stráca zmysel. Robbe-Grillet sa preto sústreďuje práve na evokovanie takýchto stavov vedomia. Vyžíva sa v exponovaní neriešiteľných protirečení, rozkladov, zlomov a nepreklenuteľných medzier. Predmetom jeho záujmu sa stáva všetko to, čo vyvoláva neurčitost' a ambivalentnosť pocitov, keďže sa v tejto nerozhodnosti podľa neho zjavuje pravá povaha vecí. S týmto cieľom tiež rozostreje hranice medzi skutočnosťou a jej recepciou v predstave alebo v spomienke, medzi minulosťou a prítomnosťou, temporálnymi a kauzálnymi súvislosťami či radmi. Takéto stavy napríklad evokuje aj zvod krížnych ciest či chodieb labyrintu, polnoc, polarity skutočné – neskutočné, pravda – nepravda, bolo – nebolo, stalo sa – nestalo sa a pod. Skutočnosť sa zjavuje vtedy a tam, keď sa intencie týchto protichodných pocitov vzájomne anulujú. Jeho autorské metódy mali za cieľ ponúknuť čitateľovi, resp. divákovi čisto vecný, neutrálny obraz skutočnosti. Chcel sa zaoberať bez akýchkoľvek, zvonka podsúvaných interpretačných schém či návodov na prežívanie. Jeho zámerom bolo evokovať samo toto prežívanie v jeho autentickosti. Čitateľom a divákom neponúka obrazy sveta spolu s inštrukciou, ako ho majú prežívať, ale chce u nich prebudiť autentické prežívanie, v ktorom je človeku daný svet sám osebe v jeho čistej prítomnosti. Do uvedeného radu patrí aj fenomenológia, ktorá vychádza z predpokladu, že to, čo nepatrí k povahe veci, možno určitou intelektuálnou operáciou suspendovať. Následná deskripcia veci samej je síce tiež interpretáciou, ale vecnou, vyjadrujúcou sa bezprostredne k veci samej.

Podľa iných zase najkratšou cestou od interpretácie k evidencii je cesta sebadisciplíny myslenia, cieľom ktorej je zvýšiť jeho rezistenciu voči zvodu užitočnosti a počtárskej vtieravosti.[17] Jej výrazom je napríklad aj ono Heideggerovo „nechanie súcna byť“.[18] „Nechanie súcna byť“ znamená ponechať danú vec jej vlastnému určeniu a nechcieť od nej, aby slúžila niečomu inému, teda tomu, čo nevyplýva z jej vlastnej povahy. Napríklad vidieť vodopád ako vodopád, a nie ako zdroj kinetickej energie pre vodnú turbínu.[19]

*

Prejdime teraz k ďalšej zo spomínaných stratégií zameraných na to, ako zrušiť rozpor medzi realitou a interpretáciou, t. j. k návrhom, ako sa zaoberať bez interpretácií, resp. ako sa zbaviť odkázanosti na ne. Tento spôsob nazveme **prisvojovaním** (si sveta človekom). Pokiaľ ide o neistotu človeka v otázke, či žije v reálnom svete alebo imaginárnom (vymyslenom, resp. len vo svete interpretácií), dnes je uvedená otázka už vyriešená: žijeme vo vymyslenom svete, ktorý sme urobili reálnym. Z tohto pohľadu môžeme človeka vnímať ako bytosť, ktorá žije vo svete, ktorý si vymyslela a ktorému svojou

prácou a s výdatným príspevom techniky a technológií udelila reálne bytie. „Kašlem na torpéda! Plnou parou vpred!“ je známy výrok mediológa Marshalla McLuhana.[20] McLuhan ním ilustroval jeden z dôsledkov rozšírenia fonetickej literárnosti. Podľa McLuhana najväčším pozitívom, spojeným s prechodom k literárnosti a neskôr k typografii bolo to, že literárnosť a typografia umožnili západnému človeku konať neosobne, že mu dali schopnosť akcie bez reakcie, t. j. konať bez emocionálnej vtiahnutosti. Bez tohto oddelenia činov od pocitov a emócií sú totiž ľudia nerozhodní a váhaví. Uvedený výrok dnes nadobudol ešte jeden aditívny význam. Kašľať na torpéda (ako na niečo, čo zvonku ultimatívne limituje ľudské možnosti a marí ľudské zámery) človek dnes môže aj z iných dôvodov. Už McLuhan si všimol, že slovo „nezaujatý“, vyjadrujúci onen odstup typografického človeka od sveta, začína nadobúdať nový význam, a síce: „Je mi to úplne fuk.“[21] Toto „fuk“ však môže mať pôvod nielen v rezignácii, ale aj v triumfalizme. „Torpédami“ technológií si dnes totiž človek dokáže vo svete (napriek rezistencii jeho imanentného poriadku) prekliksniť ľubovoľnú cestu. Aj predtým človek nachádzal prostriedky a cestičky, ako sa tomuto poriadku postaviť. Avšak ak predtým platilo – kde je vôľa, tam je cesta, dnes platí: kde je ľubovôľa (akákoľvek šialená myšlienka), tam sa jej prostredníctvom dostupných technológií „prerazí“ aj cesta. Ak doteraz človek svoju intervenciu do sveta podmieňoval znalosťou poriadku vpísaného do sveta vecí, čím si istil jej požadovaný, resp. očakávaný výsledok, dnes platí: „Čo ma po poriadku, plnou parou vpred!“ Ak sme doteraz museli prírodu najprv rešpektovať a poslúchať, aby sme ju mohli ako tak ovládať, dnes jej bez rešpektu diktujeme našu vôľu. Ak predtým musela každému činu predchádzať určitá prípravná fáza, v rámci ktorej sa človek pokúšal dospieť k čo najpravdivejšiemu poznaniu skutočností, znalosť ktorých bola podmienkou úspešnosti jeho konania, dnes to už neplatí. Pravda sa v dnešnom svete stáva irelevantnou kategóriou. Snaha dospieť k pravde prestáva byť určujúcim motívom nášho intelektuálneho úsilia. „Kam siahnem, uchopím pravdu, ktorú si upravím. Pravda je pre mňa istá a nemusím po nej túžiť.“[22] K tomu, aby mohol človek efektívne konať, nepotrebuje už svetu rozumieť, ani rešpektovať jeho imanentný poriadok. Jednoducho si stanoví cieľ a s príspevom technológií svoj zámer uskutoční. Schopnosť zmieriť ideu a skutočnosť dnes už nie je obmedzená len na ríšu umenia a nie je len doménou umeleckých tvorcov. Dnes je táto možnosť daná každému človeku v jeho každodennosti.

Vďaka technike a vyspelým technológiám človek konečne dosiahol to, o čo sa po stáročia usiloval – anuloval odstup medzi svetom fenoménov a jeho interpretáciami, cezúru medzi slovami a vecami. Slová a veci opäť spolu súznejú. S príspevom techniky a technológií dnes slová bezprostredne vstupujú do sveta a petrifikujú sa v ňom. Žiadna sláva sa však nekoná. Z naplnenia uvedeného odvekého ľudského sna sa naopak stala tá najhoršia denná mora človeka. Nepodarilo sa tým totiž obnoviť hľadanú prapôvodnú jednotu človeka a sveta, ale ju len ex post nanovo vytvoriť. Ako tiež podotýka Jean Baudrillard, tým, že „sa veci stávajú až príliš reálne, keďže sú bezprostredne dané, zrealizované, keďže sa náš odstup od nich drasticky skrakuje a veci sa k nám stále viac približujú, vstupujeme do obscénnej oblasti. ... veci sú tu okamžite, bez odstup, bez čara.“[23] Tam, kde sa všetko prevrátilo v realitu, tam, kde sa vytráca cezúra medzi ňou a interpretáciou, strácajú na význame nielen také termíny, ako sú odstup, transcendencia, odcudzenie, abstrakcia, divadlo, inscenácia, ale tam mizne aj samotný človek a jeho ľudský svet. K iným krajným dôsledkom realizácie uvedeného scenára sa vyjadríme nižšie.

*

Ako uvádza Nietzsche, sú dva typy filozofov – jedni sa chcú zmocniť existujúceho alebo bývalého sveta (sveta, aký je alebo bol), tí druhí určujú, akým svet bude.[24] Tí prví sú len divákmi, tí druhí sú zákonodarcovia. Z tohto pohľadu nosnou otázkou, ktorú dnes vo vzťahu k svetu fenoménov stavíme, nie je už otázka: *Ako to je?*, ale otázka *Ako to má byť?*. Dnes je to technik, nie vedec, kto svetu adresuje svoje otázky. Človek svet, seba a svoje konanie nielen vykladá, vysvetľuje, ale aj projektuje. Usústavňovanie nového poriadku a nových kolají pre chod sveta má teda tiež svoj mentálny predobraz. Tento však nenazveme interpretáciou, ale projekciou. Ak sa spätne pozrieme na ľudské

dejiny, musíme konštatovať, že ani jedna kultúra plne nezvládla premenu „reality“ na obraz prípadne pojem (teóriu). Inak povedané ani jedna z množstva jeho interpretácií ho neprivedla do bezprostrednej blízkosti vecí samých, ani neurobila jeho život menej bolestným. To, čo jej ide lepšie, je premena obrazov a pojmov na „realitu“.

Nietzsche tým zároveň odkryl pre filozofiu nové pole pôsobnosti. Touto jej novou doménou sa stala reflexia aktu prisvojovania si sveta človekom. Na rozdiel od poznávacieho vzťahu je vzťah prisvojovania postavený na úplne odlišných predpokladoch. Nie je postavený na schopnosti intelektu rozlišovať medzi nevyhnutným a náhodným, prostriedkom a účelom či na kauzálnom myslení, t. j. schopnosti racionálne odhadovať budúce dianie, „vypočítať“ budúci stav určitého parciálneho výseku sveta z jeho aktuálnych parametrov. Uvedená dispozícia sa teda neopiera o ľudskú schopnosť rozpoznávať vo svete poriadok, ale je postavená na rozhodnutí tento poriadok do sveta vnášať, svetu vnucovať. Podľa neho pre človeka nie je typická len schopnosť predvídať, opierajúca sa o jeho kognitívnu disponovanosť (intelekt), ale i schopnosť predurčovať, opierajúca sa o jeho vôľu. Človeka nerobí človekom len schopnosť myslieť, ale i chcieť – meniť svet na obraz uvedeného chcenia, t. j. prisvojovať si ho.^[25] Uvedený moment vzťahovania sa človeka k svetu bol doteraz v úzadí filozofického záujmu. Bolo tak aj preto, že ak sa niekedy v minulosti človek pokúsil svet, obrazne povedané – „česať proti srsti“, tvrdo narazil. Chcieť bola jedna vec a odpor, ktorý uvedenému chceniu kládla realita, vec druhá. Dá sa to povedať aj tak, že človek bol doteraz svetom „držaný nakrátko“ a svetom umravňovaný. To, čo bránilo väčšej miere angažovanosti človeka vo svete cestou jeho prisvojovania, bolo aj to, že človek si sám osebe pripadal príliš malý a ničotný, než aby si mohol na všetko činiť nárok a plne sa presadiť.^[26] Dnes je už človek (ako individuum) vďaka technike natoľko sebavedomý, že do toho ide bez zábran. Uvedený odpor, ktorý svet človeku kládol, však človeka zoceloval. Človek sa podľa Nietzscheho ako (nad)človek osvedčoval len v uvedenom vzdorovaní. Dnes je však všetko inak. Ako hovorí Vilém Flusser, veda sa stáva zbytočnou, pretože my sami navrhujeme zákony, ktorým podrobujeme svet fenoménov. To však robí akúkoľvek zmenu sveta zbytočnou, keďže si môžeme vytvoriť neobmedzený počet iných svetov.^[27] Dnes je to už len technická otázka. Vďaka technológiám dnes môžeme reálne bytie udeliť aj tým najbizarnejším ideám. Aký ďalší osud však stihne človeka vo svete, ktorý (zlomený a pokorený technikou) leží človeku pri nohách? To, čo urobilo Nietzscheho predstavám škrt cez rozpočet, je to, že vďaka technike a technológiám prestal svet klásť človeku odpor a začal mu ísť poruke. Teda niečo, s čím Nietzsche nerátal, ale čo do svojich úvah zakalkuloval Heidegger.

*

Technické a technologické zázemie robí z človeka bytosť, ktorej činorodosť nie je primárne motivovaná tým, čo musí, ale tým, čo chce. Človek je teda zároveň aj bytosťou, ktorá sa už nemusí podvolovať poriadku sveta. Ak tak robí, robí tak jedine preto, že tak chce robiť. No uvedený poriadok môže aj ignorovať, t. j. môže sa na to aj „vykašľať“ (čo po pravde v stále širšom rozsahu aj robí). Zmena teda nastáva v tom, že ak nás doposiaľ umravňoval svet, odteraz sa musíme začať učiť umravňovať sami. Morálnymi sme doteraz boli skôr z prinútenia (zo strachu z trestu, ktorý nám svet uštedril za každé „previnenie“ voči pravidlám, ktorým podlieha jeho imanentný poriadok). Ako trúfalosť, ktorú spravidla stihol trest, sa v minulosti hodnotilo to, ak chcel niekto rozkazovať vetru a dažďu, t. j. keď šiel proti prirodzenému chodu sveta. Krátkodobé víťazstvá tu totiž vždy stáli v tieni porážky, ktorá sa skôr či neskôr neodvratne dostavila. Dnes však máme pod kontrolou aj onú trestajúcu ruku. Zdanlivo nám už nič nestojí v ceste. Otázkou potom je, či dokážeme byť morálnymi aj bez onoho vonkajšieho nátlaku, t. j. sami od seba, zo svojho vlastného rozhodnutia. To znamená v podmienkach, kedy nám technika zabezpečuje našu beztrastnosť.

Odpor, ktorý svet človeku kladie v prípade, ak sa jeho imanentná povaha nerešpektuje, dnes človek dokáže hravo zlomiť. Aj keď však človek môže takmer všetko, niektoré veci by predsa len robiť nemal. To, čo sa nesmie, však už neurčuje svet (diktát vecí). Jediný odpor, na ktorý človek ešte

naráža, je odpor, ktorý mu kladie, alebo by mu aspoň malo klásť, jeho svedomie a morálka. Odpor človeku totiž nekladie len „realita“, ale aj „duchovia“, božstvá či morálne zásady. To, čo ho v jeho konaní brzdí a reálne ovplyvňuje, je hrozba trestu, ktorý by mu hrozil, ak by prekročil nie určitú, prírodnými zákonmi vymedzenú, ale danou kultúrou ustálenú hranicu.

Je tu však aj iná cesta, ktorá sa pre človeka ukazuje ako slepá. V ľudskej prehistórii to bolo tak, že človek ako živočíšny druh z dôvodu svojho prežitia sa meniacemu svetu prispôboval. Spolu s kultúrnym bytím človeka sa k slovu prihlasuje aj nová stratégia prežitia. Človek sa už na meniace sa pomery neadaptuje na úrovni organizmu, ale na úrovni prostredia, ktoré uvádza do takej podoby, aby zodpovedalo jeho adaptívnej norme a zároveň potvrdzovalo jeho ľudský status. Neskôr však začal svet meniť aj v intenciách svojich premenlivých vízií, fantázií a umelo stimulovaných potrieb. Niečo sa však odvtedy zmenilo. Impulz k tomu, aby sme sa vrátili na pôdu „reality“ alebo vystupňovali svoju vôľu, človeku už nedáva odpor, ktorý realita kladie jeho úsiliu. Strácajú sa tým výzvy potvrdzujúce človeka ako človeka, provokujúce jeho „vôľu k moci“. Už sa nepohybujeme len v rámci alternatív obsiahnutých v známej Nietzscheho vete „čo ťa nezničí, to ťa posilní“. Dnes ho totiž už takmer nič zásadne nenivočí, a teda ani neposilňuje. Žiadna takáto spätná väzba - nútiaca človeka k tomu, aby sa „zreálnil“ (cúvol alebo sa vzbúril a zmobilizoval), tu už neexistuje. Ako sme už uviedli vyššie, človek je dnes technologicky vybavený natolko, že dokáže tento odpor fyzického sveta hladko prekonať. Lámanie sveta sa však v čoraz väčšej miere stáva samoučelom, neslúži už životu („vôli k moci“). Neposilňuje a nepotvrdzuje ani tak človeka, ale techniku. Vďaka súčasným technológiám a antropotechnikám dnes „hravo“ dokážeme meniť aj samotnú ľudskú prirodzenosť, čo sa dnes ukazuje ako „lacnejšie“ riešenie ako nákladné menenie životného prostredia človeka a jeho stabilizovanie v medziach neprekračujúcich prirodzenú adaptívnu kapacitu človeka. Aj v tomto zmysle technika pre človeka a ľudský spôsob jeho bytia predstavuje vážnu hrozbu. Nevedie k stupňovaniu vôle k moci, ale k jej bezmoci. Moc je motivujúca práve svojou silou zakazovať, klásť prekážky ľudským snaženiam a zámerom, čím provokuje aj ľudskú ješitnosť a evokuje potrebu človeka potvrdiť sa ako slobodná bytosť. Platí aj opak povedaného - ten, kto môže, zvyčajne nechce. Veľkosť rizika spojeného s uvedeným sebaoptvrdzovaním sa človeka ako slobodnej bytosti a rešpekt, ktorý svet svojím odporom vzbudzoval, udeľovali tejto slobode aj primeranú váhu a hodnotu. A ako je to dnes? Už žiadna bázeň pred svetom, keď veci sveta sa stávajú márnymi.^[28] Kde sa však veci sveta stávajú márnymi, tam sa v konečnom dôsledku márnym stáva aj samotný človek.

K uvedenému je však potrebné pripojiť ešte jednu dôležitú poznámku. Do uvedeného scenára bude zrejme nevyhnutné zaradiť aj proces, v ktorom sa s človekom ako aktívnou bytosťou, teda bytosťou, ktorá si svet osvojuje a prisvojuje, vôbec neráta. Máme na mysli proces reifikácie človeka. Nielen človek dokáže svetu bezlimitne vtlačať svoju pečať. To znamená zásadne meniť jeho povahu a robiť ho takým, akým ho chce mať, ale môže to byť aj naopak. Často sa stáva, že primát v tomto vzťahu nadobudnú veci, ktoré následne ovládnu človeka a pretvoria ho na svoj vlastný obraz. Aj veci si teda môžu človeka podriaďiť svojim vlastným hrám. A musíme pripustiť, že v aktuálnej konzumnej dobe začínajú byť do uvedených hier vťahované čoraz väčšie časti ľudstva. Vstupujeme tým do éry, kedy sa uvedené garde obracia a veci si v masovom meradle začínajú prisvojovať svet človeka.

Záver

Filozofia musí dnes viac ako kedykoľvek predtým bojovať o svoju identitu. To, čo filozofiu v tomto smere citelne zasiahlo, nebol len rozpad jej tematického poľa na predmety jednotlivých vied, ale aj jej rozchod s metafyzikou (spájaný predovšetkým s Nietzscheho a Heideggerovým menom) a tiež ochudobnenie jej repertoáru o mnohé obslužné činnosti, ktoré vo vzťahu k vedám filozofia doteraz plnila. Spod záujmovej sféry filozofie sa dnes vymkla nielen ontologická problematika (posledný grandiózny pokus zachrániť ontológiu a udržať ju ako exkluzívnu tému pre filozofiu spájaný s Heideggerom skončil rozpačito), ale dnes sa z jej rámca vymyká aj gnozeologická problematika v podobe od filozofie čoraz viac emancipovaných kognitívnych vied. Filozofia však i napriek tomu

nezostáva s prázdnyimi rukami. V našom príspevku sme sa pokúsili pre filozofiu odkryť nové pole pôsobnosti. Týmito novými doménami by podľa nás mohla byť práve filozofická reflexia dvoch vyššie uvedených spôsobov vzťahovania sa človeka k svetu – procesu osvojovania a procesu prisvojovania si sveta.

Literatúra

- BACON, F.: *Nové Organon*. Praha: Svoboda 1974.
- BAUDRILLARD, J.: *Heslá*. Bratislava: Hronka 2016.
- BĚLOHRADSKÝ, V.: *Smysl, naděje, alternativa. Diskuse nad esejem Postsekulární společnost II, reakce Václava Bělohradského na dopisy Dana Drápala, Ondřeje Slačálka a Tomáše Briaského*. SALON, [Právo](#), 10. září 2010.
- BOURDIEU, P.: *O televízii III*. In: KINO-IKON, roč. 6, 2002, č. 1.
- FLUSSER, V.: *Moc obrazů. Výtvarné umění č. 3 - 4*, Praha: OSVU 1996.
- FLUSSER, V.: *Komunikológia*. Bratislava: Mediálny inštitút v Bratislave 2002.
- FROMM, E.: *Mýt nebo být*. Praha: Naše vojsko 1992.
- HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Původ uměleckého díla*. Praha: Oikoymenh 2016.
- LOTMAN, J. M.: *Text a kultura*. Bratislava: Archa 1994.
- McLUHAN, M.: *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon 1991.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel 1992.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Praha: AURORA 2004.
- NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II*. Praha: Oikoymenh 2012.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Bratislava: Kaligram 2014.
- RICOEUR, P.: *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa 1997.
- SARTRE, Jean-Paul: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH 2018.
- SPENGLER, O.: *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*. Mníšek pod Brdy: Neklan 1997.
- STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia 2009.

Poznámky

- [1] FLUSSER, V.: *Komunikológia*. Bratislava: Mediálny inštitút v Bratislave 2002.
- [2] NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Bratislava: Kaligram 2014, s. 91.
- [3] BĚLOHRADSKÝ, V.: *Smysl, naděje, alternativa. Diskuse nad esejem Postsekulární společnost II, reakce Václava Bělohradského na dopisy Dana Drápala, Ondřeje Slačálka a Tomáše Briaského*. SALON, [Právo](#), 10. září 2010.
- [4] FLUSSER, V.: *Komunikológia*. Bratislava: Mediálny inštitút v Bratislave 2002, s. 10.
- [5] Bez ohľadu na to, či ide o prírodný alebo konvencionálny poriadok vpísaný do osnovy prírody, spoločnosti, kultúry alebo technologicky modifikovanej skutočnosti.
- [6] LOTMAN, J. M.: *Text a kultura*. Bratislava: Archa 1994, s. 12 - 13.
- [7] Ricoeur uvedený ľudský výkon nazýva prisvojením. „Prisvojiť si znamená urobiť ‚svojím vlastným‘ to, čo bolo ‚cudzie‘.“ (*Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa 1997, s. 63) To znamená - včleňovanie inakosti do vnútra toho, čo je nám vlastné (tamže, s. 64). My uvedenému termínu („prisvojenie“) dávame odlišný význam.
- [8] To znamená, že vykladať môžeme ex post aj vedecké teórie (vysvetlenia). Niekedy to však robíme aj naopak - i výklady možno podrobiť vysvetleniam.
- [9] NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Bratislava: Kaligram 2014, s. 91.
- [10] BOURDIEU, P.: *O televízii III*. In: KINO-IKON, roč. 6, 2002, č. 1, s. 130.
- [11] Ako hovorí Erich Fromm: „vedieť znamená ‚vidieť‘ skutočnosť v její ‚nahotě‘“ (1992, s. 38). Sartre hovorí, že „každé zkoumání v sobě obsahuje představu nahoty, kterou obnažuje tím, že odstraní zakrývající ji překážky, jako Aktión musel odsunout větve, aby lépe uviděl Dianu“ (2018, s. 629). Jednou z uvažovaných perspektív, z ktorých možno uzrieť veci samy, je aj určitá štylizácia, cieľom

ktorej je dosiahnuť stav určitej nevinnosti, nachádzajúca svoj výraz napríklad v požiadavke pristupovať k svetu ako dieťa. To dieťa, ktoré volá: *Kráľ je nahý!*, pretože ho takým jediné dokáže vidieť. Francis Bacon vo svojej práci *Nové Organon* apeloval na ostražitosť voči predsudkom (idolom). V tejto súvislosti uvádza: „Rozum je treba od nich oslobodiť a očistiť, pretože do kráľovstva človeka, ktoré je založené na vedách, nie je iný prístup, než aký je do kráľovstva nebeského, človek tam musí vojsť ako dieťa“ (Bacon, 1974, s. 118).

[12] HEIDEGGER, M.: *Původ uměleckého díla*. Praha: Oikoymenh 2016, s. 52.

[13] Podľa Fromma vedenie začína rozpadom ilúzií.

[14] NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel 1992, s. 246.

[15] NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II*. Praha: Oikoymenh 2012, s. 168.

[16] V slovenskej koprodukcii vznikli aj dva jeho známe filmy - *Muž, ktorý luže* a *Eden a potom*.

[17] HEIDEGGER, M.: *Původ uměleckého díla*. Praha: Oikoymenh 2016, s. 52.

[18] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta 1993, s. 37.

[19] Uvedený príklad sme si vypožičali od Oswalda Spenglera (1997, s. 50).

[20] McLUHAN, M.: *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon 1991, s. 169.

[21] Tamže, s. 164.

[22] STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia 2009, s. 350.

[23] BAUDRILLARD, J.: *Heslá*. Bratislava Hronka 2016, s. 28.

[24] NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia 1993.

[25] Problém nie je ani tak s prisvojovaním prírodného sveta, t. j. s jeho stvárňovaním podľa našich predstáv a ideí. Problém je skôr s prisvojovaním ľudského sveta, t. j. s jeho stvárňovaním podľa určitých myšlienkových predlôh, futuristických projektov a ideologických doktrín. Tu proti tomuto úsiliu nestojí len prirodzená anarchia sveta (napr. abrazívny účinok času či hrou náhod vyvolaná zmena okolností), ale cieľavedomé úsilie iných ľudí týmto snahám odolať a tiež anarchia človeka plynúca z jeho slobody. Navyše: prisvojiť si niečo znamená prisvojiť si to tak, ako to človek chce mať. To znamená - patrí k nemu aj udržiavanie prisvojeného v ním požadovaných hraniciach. Na zreteľ tu treba brať potom aj to, že „tvarovanie“ a udržiavanie niečoho tak „tekutého“, ako je ľudská spoločnosť, v určitých naprojektovaných rámcoch, pokiaľ nie je založené na súhlase indivíduí, ktoré ju tvoria, stojí vždy priveľa.

[26] STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia 2009, s. 103.

[27] FLUSSER, V.: *Moc obrazů*. Výtvarné umění č. 3 - 4, Praha: OSVU 1996, s. 120.

[28] STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia 2009, s. 353.

doc. PhDr. Branislav Malík, CSc.

Katedra etickej a občianskej výchovy

Pedagogická fakulta UK v Bratislave

Račianska 59

813 34 Bratislava

e-mail: bmalik@centrum.sk

Hry Nó - hry vytrvalej nádeje

Anna A. Hlaváčová

Hlaváčová, A. A.: Hry Nó - hry vytrvalej nádeje. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.



Švarcová, Zdenka: *Legenda Komači. Ono no Komači - básně a básnička v divadelních hrách nó*. Praha : Amu - KANT. Edice Disk velká řada - svazek 41, 2018, 140 s.

Autorka - japonistka - vynikajúco pozná zložitú problematiku atribúcie hier, prepracovaných tromi pokoleniami rodu Kanze i sujetov prevzatých zo starších prameňov - preto sa v argumentácii drží len pevne doloženého. Prekladateľsky sa už dávnejšie venovala poézii Ono no Komači, výsledkom čoho bola kniha *Do slov má láska odívá se*.[\[1\]](#)

Dlhodobý záujem o tvorbu Komači sa u Zdenky Švarcovej pretavil do usadenosti a hĺbky prekladateľských riešení. Nakoľko je mi známe, podobný edičný počín sa realizoval len vo francúzskej prekladateľskej kultúre. V kontexte českej a slovenskej japonistiky posledného decénia sa *Legenda Komači* pripája k monografii I. Rumánka[\[2\]](#), venovanej divadlu Nó a monografii D. Vostrej,[\[3\]](#) zaoberajúcej sa fenoménom náznakovitej japonskej estetiky a priestorového myslenia.

Útla knižka Z. Švarcovej je mimoriadne hutná - rozsah reflexie je proporčný prekladovej časti. Už v úvode (Chvála tradície) ide autorka rovno k veci - na scénu uvádza lebku:

*podzimní vítr stvoły ohýbá
ne oči, jen důlky bolavé
aname, aname
neříkej Ono, neříkej Já
pampová tráva tě přikrývá*

Pravdaže, lebku prináša len verbálne, no týmto obrazom nás pripravuje na masky starých žien s vystupujúcimi lícnymi kosťami, ktoré v hrách Nó učia diváka odpútať sa od pozemského sveta. Ak básnik Narihira v legende vytrhal pýr, čím oslobodil na trávinatej pláni ležiacu lebku nebohej Komači - analogicky mních v hre po pripomenutí citovaného verša vytrháva burinu duše, ktorou je lpenie na efemérnom. Na pozadí pripútanosti k pomíjavému pozemskému svetu tak dostávame lekciu ako

krásne zomrieť(ucukušikušinu).

Kapitola Legenda a skutočnosť, divadlo a poézia upozorňuje na *en(třpyt)* v pojme krásy(*júgen*) a predstavuje Švarcovej vlastný kľúč k súboru 5 *jókjoku* (libretá hier), označovaných ako Komačimono. Kritériom jej klasifikácie je otázka, či sa hra odvíja od veršov alebo od vzťahov postavy – vzťahy sú však súčasťou komačiovskej legendy, a nie biografie poetky. Napokon, ani verše pripísané v hrách Nó poetke Komači sa nezhodujú s jej básňami v cisárskych zbierkach poézie.

Ludický princíp Nó Zdenka Švarcová vystihuje takto: „*V postavách stredoveký divák nepoznával (ani nehladal) seba, svojho suseda či svoju ženu. Hra mu naopak dopriala možnosť úplného odpútania od každodennej osobnej skúsenosti. Uspokojovala jeho ľudskú podstatu tým, že mu umožnila intenzívne zakúsiť základné ľudské emócie, definované v japonskej tradícii ako šestoro rokudžó, teda radosť a smútok, potešenie a znechutenie, lásku a zlobu.*“ (s.38).

Nasledujú tri hry tematizujúce poéziu v prvej časti knihy, nazvanej V hlavnej roli verše.

1. Komači zmýva tuš (SóšiaraiKómači)

Okrem dôvtipu je konštrukcia hry aj prejavom výnimočného zmyslu pre humor, s akým tematizuje napätie medzi čistou literatúrou a divadlom. Hry venované Komači sa zúčastňujú tvorby legendy, no jej verše sa v nich zámerne necitujú presne. Myslím si, že to súvisí s prísnosťou štylizácie – analogicky inscenáciám hier, ktoré tematizujú bubon alebo flautu, no tieto nástroje vo funkcii rekvizity v nich nikdy nezaznejú. Podobne, ak je témou hry poézia, zvolený asketický princíp, ktorý je zároveň princípom hravosti, nedovoľuje inscenácii „parazitovať“ na literárnom skvoste – báseň sa len načrtne.

*Kde jen vše začíná
kde kořeny má tráva
v trsech spletená
v brázdáchvlnuvzlá
vlnami houpaná?*[\[4\]](#)

V situácii hry o zmývaní tušu bola v pôvodnom prostredí „neznámosť“ básne predpokladom rozvíjania deja: ak by šlo o známú báseň, cisárov literárny vedec by na to musel prísť prvý. Rovnako, pôvodné publikum by si v momente vzniku básne iba opakovalo čosi známe, pričom dôležitejšie bolo zakúsiť sviežosť, novosť. Treba mať na zreteli, že tieto hry vznikli pre konkrétne japonské publikum14. storočia – v kontexte svetového divadla bezkonkurenčne dômyselným – variovaním archetypálnej nóovej štruktúry.

Zlý waki Kuruoši v tejto hre je pravým opakom „sprievodcovskej role waki.“ Hneď na začiatku predostrie svoj nekalý úmysel predstierať literárny podvrh. Jeho pobočník (kjógen) hrá, že má slabú pamäť, ale prednášaná báseň nemá charakterizovať obmedzené intelektuálne schopnosti, lež pripraviť pobočníkov následný nesúhlas. Kjógen ukazuje, že aj jednoduchý človek dokáže rozlíšiť dobro a zlo – a tak je jeho výstup dôležitým krokom procesu, ktorý predstavenie hry Nó uskutočňuje v srdci diváka. Básnickú súťaž organizuje Curajuki, teoretik japonskej poézie. Podvodník si chce nakloniť porotcu citovaním jeho slov, ktoré adresuje poetke: „*Vám, ktorá tvoříte/ ve styluprincesny Sotóri/ se nedostává síly prožitku*“ a dodáva: *Proto ste starou báseň scizila*. Situáciu stupňuje falošný dôkaz, a len po ňom vstupuje do hry cisárov dvoran – literárny teoretik Curajuki. Sviežo pôsobí, čo sa prekladateľke prirodzene zarýmovalo: *Až dojde k řádkům písní milostných/ černá tuš zmizí a s ní starosti*. Pri zmývaní veršov pôsobí vo funkcii vody slovný prúd – v ňom zaznejú i slávne básne japonskej antológie:

Cosmáčejí a omívají

*deště sychravých podzimních dnů?
Brokát do ruda zbarvených
listů javorů*

2. Komači papagájuje (Ómu Kómači)

Aj libretá tematizujúce poéziu sú predovšetkým hrami. Preto ak v hre o uberaní z reputácie poetky funkciu plnila báseň prostrednej kvality, v hre, kde poetka skrýva svoju totožnosť, sú naopak nevyhnutné kvalitné verše – čo iné by ju pomohlo prezradiť? V tejto súvislosti treba oceniť presvedčivé prekladateľské riešenie básnického procesu hľadania slova:

*Přesto však dál
vláčí mé tělo neodbytný život
ten neodbytný život vláčímětělodál
... však bez lpění není trvání
ach moje srdce, kéž sa vzdá
kéž se už moje srdce vzdá*

Toto hľadanie presného výrazu pripravuje elegantnú formu odpovede básňou na báseň, v ktorej Komači zmení len jednu slabiku. Keď sa tak stane, zbor už len z inercie evokuje poetkino skrývanie sa bagatelizáciou vlastných schopností: *Ne, nejsou z nejmocnějších/ jenom se připletli do nejvyšších kruhů/ trochu se vyznají v básnění, nic víc*. Pôvab hry je v tom, ako Komači starecky zabúda na svoj úmysel skryťsa.

3. Komači od kláštora Sekidera (Sekidera Komači)

Je to hra s bohatou textúrou – tematizovaná dlhovekosť poetky tu vplynie do nesmrteľnosti piesní. Aj v tejto hre sa Komači sprvu skrýva – robí to nešikovne, keďže sa skrýva za verše – a zároveň je zábudlivá. Osobitne vtipné je, že ju prezradí biografická poznámka, ktorú pridáva k okolnostiam vzniku básne. V kontexte poznámky pochádzajúcej z Kokinšú je nutné, aby mních citoval poetkine verše presne:

*Osaměla jsem, toužím
aby mě strhl silný proud
zpretrhal kořeny
odnesl sebou
bezvládnou travinu*

Treba vyzdvihnúť priezračné prekladateľské riešenia kľúčových obrazov hry.

*čechrá češe čechrá češe
chladivý vítr
prořídle vlasy
podzim se hlásí
...
přerostlá pampová tráva
už nemá sílu vyhnat do klasu
už nedaří se v srdci klíčit slovům
...
ach ano, ač ukryvané
vysypali se perly z rukávů
slzy, déšť
vždyť sešel jí z očí*

Obraz slz-perál kritizovaný samou Komači ako banálny v priestore čistej poézie[5] pôsobí v štruktúre predstavenia inak: odznieva z úst zboru, kým sama storočná poetka nepohnute sedí a nadviaže *ach ano/ doufám a toužím/tiše vklouznout do spánku*. V tejto chvíli ešte postava nevládze zdvihnúť ruky k očiam na zachytenie slz – ruka vystúpi nanajvýš k zívajúcim ústam, aby ich zakryla. Z divadelného hľadiska je obraz funkčný, lebo pripravuje stupňované gesto plaču v sede – variant pádu do lotosovej polohy s následným prekrytím tváre oboma rukami, ktorý v Nó predstavuje maximálnu emóciu, zruštenie.

Do tejto situácie prichádza zázračno rituálu sviatku Tanabata, ktoré poetku (vplyvom kalíšku saké a krásy chlapčenského tanca) postaví na nohy a pomkne zdvihnúť rukávy: vzniká tak javiskový obraz motýľa duplikovaný textom, čo tvorí kontrast k vysokému veku postavy, a tak i ústredný moment dramatickej konštrukcie. Staroba, ktorá spútava, umenie, ktoré oslobodzuje... Komači počas slávnosti doslova vystúpi zo svojej osobnej situácie – Zdenka Švarcová na tomto mieste vhodne pripomína Eliadeho. A sama dodáva prenikavé pozorovanie: *„Divák sledujúci konkrétne predstavenie má možnosť poznať prostredníctvom pomerne krátkej, no veľmi pôsobivej hry typu ródžomono (hry o starenách) vlastnú podstatu divadla nó – miesto pravej podoby vecí je tu ich estetický obraz, hercom zvládnuté minimálne gesto, za ktorým možno uzrieť maximum obsahu: silnú túžbu zovretého ľudského srdca uzrieť krásu vlastného bytia.“*

Ide aj o zovretosť básnického obraziva v priestore jedného jókjoku. Veď Mních hovorí, že poetka Komači sa dotkla hviezd, a dážď v tento deň sa pokladá za slzy Tkáčky z rovnomenného súhvezdia.

Komači je historickou postavou z 9. storočia, hry o nej vznikli a fixovali sa v klíme budhizmu 14. storočia – odtiaľ motívy kauzálnych reťazcov, nestálosti sveta, vystúpenia z determinácií osvietením, ktoré transformovali pôvodné sujety. Kým v prvých troch hrách šlo len o lpenie na svete, nasledujúce dve hry riešia spôsobenie bolesti inej bytosti a previazanosť osudov – sprítomňujú schopnosť ducha posadnúť osobu, ktorá sa na ňom previnila a otvárajú problematiku modlitby ako súcitu s cudzím utrpením. Túto skupinu hier prekladateľka zastrešuje názvom: Na ceste k zmiereniu.

1. Stúpa a pani Komači (SotobaKomači)

Hra sa začína dišputou o náboženstve, autorka v tomto kontexte zdôrazňuje slobodomyselnosť a zenové obrátenie fixných ideí naruby. Komači prejavuje jemný humor majstra schopného poučiť mníchov, no v praxi ju samu oslobodí len ich modlitba. Z divadelného hľadiska subtilne charakteristiky pohybu starej osoby strieda posadnutie a vyslobodzujúci tanec. Alúzia na motív trávy nesenej vodou, v tejto hre stráca erotické konotácie z Kokinšú, do popredia vystupuje beh času, uplyvanie života.

*Co jsem já, ani neubohá tráva
stržená proudem, nesená řekou
Co jsem já, ani ne tráva ubohá
proudem stržená, řekou nesená*

2. Cesty za paňou Komači (KajoiKomači)

Hra sa odvíja od skrývania mena poetky, ktorá sa hanbí za svoju biedu. Prekladateľka využíva fakt, že zámeno „ono“ je homonymné s japonským termínom pre „ja“ *„Jak se jen stydím říci mu své jméno,/ vždyť ono“ ... „neříkej Ono,“* – zastaví ju zbor. Hra nás privádza k básni citovanej v úvode knihy a postavu mnícha vedie k rozhodnutiu pochovať ostatky Komači. Mníchove modlitby vyprovokujú zjavenie nahnevaného ducha ohrdnutého nápadníka, ktorý bráni v modlitbe. V spoločnej spovedi sa následne stretajú postavy, ktoré sa nestretli v živote a ich duše spoločne vykročia na cestu osvietenia. Hoci sómonka (súznenie) patrí k bežným postupom nó, kladúcim si znepokojivú otázku, kde sa začína a končí „ja“, v tejto hre sa problém postuluje nanovo – iný môže predniesť svoje výčitky

voči postave jej ústami...

Zdenka Švarcová uzatvára svoju knihu obrazom štepenia starých stromov – ako príklad štepenia uvádza parafrázy na komačiovský obraz unášania prúdom života, ktorý vyjadruje pomíjavnosť (mudžó) podobne ako „čerstvá tuš rozpíjavná“. Záverečná veta knihy prekvapí ako podupnutie pri odchode hlavného herca Nó v bode kulminácie predstavenia.

P o z n á m k y

[1] Ono no Komači: Do slov má láska odívá se. Praha: Vyšehrad, 2011, preklad Švarcová, Z. – Gerych, Z.

[2] Rumánek, Ivan R. V. : Japonská dráma nó. Žáner vo vývoji. Bratislava: Veda, 2010.

[3] Vostrá, D.: Předpoklady japonské scéničnosti. Praha: Kant, 2015.

[4] Nó prináša alúziu na básneň Ono-no Komači zo zbierky Kokinšú:

Bez útěchy a bez naděje

zmítám se jako rákos, když vítr do něj věje,

a toužím z kořenů se vytrhnout.

A vyzve-li mě bystrý proud,

pak, myslím, jác htěla bych s ním plout! (Do slov má láska odívá se, s. 31)

Pripomeňme ešte dômyselné prekladateľské riešenie tej istej básne:

Krážmi zmietaná

riečna byl', ak z-vodného

prúdu pocítim

volanie, tak korene

zanechám a pôjdem s ním (Kvety srdca. 108 starojaponských piesní a dve pojednania o poézii.

Bratislava: Petrus, 2004, s. 80. Preklad Rumánek, Ivan R. V.)

[5] Takováto kouzla se slovy umí pan Abe no Kijojuki:

Ač snažím se je zadržet,

z rukávu perly se mi vysypaly,

bílé jako padlý sníh,

odlitky slzí z očí kanoucích,

z očí, jež neunesou tebe nevidět.

Neodpustila jsem si tuto odpověď:

Vy že pláčete?

Doufám, že perly na rukávu vašem

za pravé vydávat nechcete.

Mé slzy rinou se jak dravý proud –

ty nelze do rukávu zahrnout.

(Do slov má láska odívá se, s. 32)

PhDr. Anna A. Hlaváčová, CSc.

Ústav spoločenských a psychologických vied SAV

Šancova 56

811 07 Bratislava

e-mail: anna.a.hlavacova@gmail.com

Marco Tirelli - enigmatický intelektuál

Silvia L. Čúzyová

Čúzyová, S. L.: Marco Tirelli - enigmatický intelektuál. In: *Ostium*, roč. 16, 2020, č. 1.

Umelecká práca Marca Tirelliho „stojí na vzťahu medzi svetlom a tmou a geometrických formách, ktoré sú odrazom dlhého radu jeho posadnutostí časom, priestorom a všetkým, čo sa nachádza za nimi. Architektonický charakter diel, s kontrastmi svetla a tieňa, vyvolávajú pohyb medzi objavovaním sa a miznutím, čo je tiež dokladom umelcovej vízie hľadania tajomstva viditeľného a jeho pôvodného vnútorného obrazu.“ Píše kurátor Michal Škoda v texte k výstave tohto prestížneho talianskeho maliara v Dome umění v Českých Budějoviciach. Sám Škoda je vizuálnym umelcom, uznávaným kurátorom a mienkotvorným odborníkom. V Dome umění (Galerii súčasného umění a architektury) v Českých Budějoviciach už viac ako dvadsaťročné predstavuje náročný výstavný program v súčasnom umení aj architektúre. Škodova inšpiratívna a medzinárodne akceptovaná kurátorská práca je neľahko definovateľným spôsobom prepojená s jeho umeleckou tvorbou. V úlohe kurátora mimovoľne rozvíja autentický program, ktorý zatiaľ síce len čaká na svoje zmapovanie a rozklúčovanie, ale v rámci existujúcej chronológie, zamerania výstav a obsahov vystavenej tvorby možno pomenovať akési uzlové body. Jedným z nich je iste priestor: Záujem o priestor, experimenty s myšlienkami priestoru. Vzťahy medzi ľudským telom a priestorom. Umelecký priestor ako aktivované miesto, ktoré ponúka možnosť fyzických a metafyzických stretnutí, možnosť vzniku nových myšlienok, pocitov a situácií. Práve sem môžeme priradiť výstavu Marca Tirelliho, ktorý v susedných Čechách i v tejto časti Európy vystavoval prvýkrát. Jeho špičková tvorba je aj pre náš kultúrny kontext nová a objavná.

Ako umelec a intelektuál je Tirelli nositeľom toho najlepšieho, čo mohol vo svojej kultivovanej domovine - Taliansku, jednej z európskych krajín, ktorá po stáročia intenzívne ovplyvňovala a kultúrne formovala svet - zdediť a nadobudnúť. Pri každom skúmaní jeho diel objavujeme veľké množstvo odkazov, nakumulovaných vedomostí a inšpirácií (od Giotta cez perly renesancie po Maleviča, Morandiho, de Chirica a oveľa ďalej). Odrážajú detailnú znalosť kultúrnych vrstiev a súvislostí, ako aj roky osobného umeleckého výskumu a tvorby. Marco Tirelli^[1] sa narodil v roku 1956 v Ríme a „už ako malý sa venoval kreslianiu a bol v kontakte s priateľmi svojho otca, ktorý pracoval vo vedení Švajčiarskeho inštitútu v Ríme. Rodina Tirelliových žila vo veľkej rímskej Villa Maraini z 19. storočia, patriacej Švajčiarskemu inštitútu, v ktorej pätnásťročný budúci umelec Marco, vzhľadom na svoj kresliarsky talent, mal svoj vlastný ateliér. Neskôr na Accademia di Belle Arti v Ríme študoval scénografiu pod vedením renomovaného Totiho Scialoju. V tej dobe sa stal veľkým obdivovateľom švajčiarskeho scénografa Adolpha Appia.“ „Tirelliho dielo si čoskoro vyslúžilo uznanie - už vo veku dvadsať rokov bol vybraný na 40. Bienále v Benátkach so samostatným projektom.“ „Etabloval sa na počiatku 80. rokov spolu s tzv. Novou rímskou školou.“ „Postupne s Tirelliho vývojom prichádzali samostatné výstavy v Taliansku aj zahraničí, účasť na medzinárodných bienále ako napríklad na Bienále v Sydney, Sao Paolo a opäť v Bienále v Benátkach. V roku 1990 mala pre autora veľký význam výstava, ktorá sa konala v Americkej akadémii v Ríme a predstavovala dialóg medzi Tirelliho kresbami a nástennými dielami Sol Le Witt.“ „Dnes má autor za sebou množstvo samostatných aj kolektívnych výstav po celom svete (Palazzo Fortuny, MACRO, Axel Vervoordt Gallery, atď.), jeho diela možno nájsť v zbierkach a múzeách napríklad v Taliansku, Rakúsku, Francúzsku, Nemecku, Japonsku, USA.“^[2]

Ak po takto pôsobivom biografickom vstupe čakáte, že stretnete veľikána, nemýlite sa. Marco Tirelli je však viac než len to, je to sympatický veľikán, znalý histórie aj súčasného diania, s vyformovaným názorom na svet a umenie, ktorý sa však s otvorenou myslou neustále zaujíma o všetko naokolo, napríklad aj o náš česko-slovenský kultúrny kontext. Osobne prítomný na svojej vernisáži v Českých Budějoviciach bol ochotný trpezlivo odpovedať záujemcom na zdanlivo nekončiacie otázky, a tiež prezradil pár vecí, aké sa nedajú prečítať na žiadnom mieste z bohatej bibliografie. Napríklad to, že ho neustále zaujíma pohľad na všetky možné podoby kreativity, pretože ju rád skúma „zo všetkých strán, ako kryštál“. Alebo aj to, že sa možno vo svojej tvorbe vráti k farbe...[3]

Pôsobivú výstavu v Českých Budějoviciach, ktorá musela byť pre celosvetovú krízu a karanténu v rámci epidémie Covid-19 predčasne uzatvorená, je dnes možné vzhliadnuť v podobe videa na stránke Domu umění.[4] Tirelliho aktuálna tvorba tu bola prezentovaná v dvoch dôležitých rovinách – v rovine kresieb a rovine intervencie vytvorenej nástennými malbami a objektmi. Výstava predstavila len malý fragment umelcovho širokého tvorivého záberu, ktorý zahŕňa kresby, sochy, veľkoformátové obrazy aj nástenné malby a inštalácie. Diváci mali možnosť ocitnúť sa v autorovom svete, prostredníctvom mozaiky stodvadsiatich kresieb, pokrývajúcich tri galerijné steny, „ktoré ich vtiahli do akéhosi Tirelliho súkromného archívu – denníku poetického univerza obrazov, s ponorom v bludisku pamäti, kde autor touto mentálnou mapou odhalil časť svojich vízií a inšpirácií“.[5] Veľké množstvo kresieb, existujúcich väčšinou len v „ontologickej čiernej a bielej“, realizovaných v mnohých technikách s bravúrou, akú dnes už takmer nevidieť, ponúklo ochutnávku a náhľad na mnoho umelcových záznamov hľadania a experimentov, väčšinou na tému – priestor. Viditeľnosť, objavovanie, prechod medzi 2D a 3D reprezentovali tri rozmerné čierne kruhy – nástenné malby s kovovým objektom uprostred. Opticko-procesuálna maliarska inštalácia so zrkadlom a zrkadlením sa pohrávala so symetriou, asymetriou a ilúziou. „Nástenné diela – malby, v ktorých homogénne použitie čiernej farby uzavreté v dokonalom kruhu, napomáha sústrediť pozornosť na objekty v ich stredoch. Autor sa tu venuje, de facto ako v mnohých svojich obrazoch, otázkam trojrozmernosti a hraniciam našej predstavivosti a vnímania.“ „Tirelli vytvára obrazy oscilujúce na hrane medzi konkrétnosťou a koncepcnosťou, hmatateľnosťou a mentalizmom, rovnako ako medzi realitou a symbolom a odhaľujú, čo leží za ich hranicami. Sám verí, že svet umenia môže pôsobiť ako prostriedok, ktorý umožňuje dostať sa do veta mimo realitu, ktorý dopraví diváka preč z konkrétnej, do iného vysoko poetického sveta.“[6]

Problém a otázky obrazovej reprezentácie, hranice „možnosti“, majú v tvorbe Marca Tirelliho deklarované filozofické podložie. Túto stránku však z opatrnosti necháme bokom a pokúsime sa k možným odpovediam priblížiť po menej tenkom ľade, napríklad z hľadiska fyziológie. Ak si tu položíme základnú otázku „Čo je skutočnosť?“, mala by podľa Davida Eaglemana nasledovať ďalšia: „Ako ju vyhodnocuje náš mozog?“ Pretože skutočnosť, ktorú považujeme za samozrejmu, vyžaduje intenzívny tréning vo výklade sveta. Je to totiž niečo, čo je vytvorené len v našej hlave. Čo je teda skutočnosť? Čokoľvek, čo nám povie náš mozog. V mozgu však majú všetky informácie rovnakú formu, existujú v podobe elektrochemických signálov. Svet je tu premenený na elektrochemické impulzy v neurónoch ľudského mozgu. Naša skutočnosť sa vytvára porovnávaním prúdov údajov z rôznych zmyslov. Napríklad údaje prichádzajúce z našich očí niečo znamenajú len vtedy, keď na niečo odkazujú, videnie teda vyžaduje intenzívny tréning. Okrem toho fakticky žijeme v minulosti, pretože je potrebné asi pol sekundy na spracovanie všetkých zmyslových informácií, a to tvorí nepreklenuteľnú medzeru medzi výskytom udalosti a jej vedomím prežitkom. To, čo prežívame ako videnie, menej závisí od svetla prichádzajúceho zvonku do našich očí a oveľa viac od toho, čo už máme v hlave (keď odstránime vonkajší svet „predstavenie pokračuje“). Svet je v našom mozgu, je to vnútorne vystavaná skutočnosť. To, čo vidíme, je však náš vnútorný model, založený na celoživotnej skúsenosti, nielen informácia prichádzajúca z očí. Tento vnútorný model sveta je predbežná skica, ktorú si mozog robí, aby nás previedol svetom. Na to však nie sú potrebné všetky jeho detaily. Nikto preto nemá skúsenosť objektívnej reality sveta, taký aký naozaj je, každý živočích vníma len to, na čo

sa vyvinul. U každého človeka, v každom mozgu môže byť skúsenosť vnímania skutočnosti úplne iná. Aj čas ako konštanta sa môže natiahnuť a skresliť – môže byť v určitých situáciách vo vnímaní zintenzívnená. „Náš mozog je najväčší rozprávač vo vesmíre a veríme všetkému, čo nám predloží.“ [7]

Zo všetkých tvorov na svete len homo sapiens pozná jazyk fikcie, vďaka tomu máme schopnosť hovoriť o veciach, ktoré neexistujú. Môžeme spolupracovať a zdieľať kolektívne predstavy a vytvárať zložitú sieť príbehov a spoločenské konštrukcie, ktoré nemajú základ vo fyzickej existencii. Umelecké fikcie Marca Tirelliho aj v tomto uhle pohľadu predstavujú veľmi sofistikovanú hru s históriou, s divákom a so sebou samým.

P o z n á m k y

[1] Oficiálna stránka umelca je dostupná na: <http://www.marcotirelli.com/>

[2] Z kurátorského textu Michala Škodu, tlačová správa k výstave. Dostupné na: <https://dumumenicb.cz/vystava/marco-tirelli/>

[3] Interview s Marcom Tirellim je dostupné na: <https://ct24.ceskatelevize.cz/kultura/3051956-marco-tirelli-vystavuje-v-budejovicich-svetlo-ktere-osviti-temnotu>

[4] <https://dumumenicb.cz/vystava/marco-tirelli/>

[5] Z kurátorského textu Michala Škodu, tlačová správa k výstave. Dostupné na: <https://dumumenicb.cz/vystava/marco-tirelli/>

[6] Ibidem.

[7] Eagleman, David: *Cesta do hlubin mozku - 1 - Co je skutočnosť?* Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=JUNEB4FQBH4>

Mgr. Silvia L. Čúzyová, PhD.
Katedra pedagogiky výtvarného umenia
Pedagogická fakulta TU v Trnave
Priemyselná 4
918 43 Trnava
e-mail: silvia.cuzyova@gmail.com

Foto: Silvia Čúzyová



