



Editorial

Lukáš Arthur Švihura

Lukáš Arthur Švihura: Editorial. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Naučili sme sa veriť predstave, podľa ktorej má múdrejší človek ustúpiť. A pozorujúc naše spoločenské dianie, sa tak skutočne zvykne zdať, že múdrosť kamsi ustupuje, aby uvoľnila priestor tomu, čo je múdre pomenej. Alebo – dovoľme si to povedať priamo a bez príkras korektnosti – hlúposti. Situácia sa potom javí tak, že na mieste, z ktorého múdrejší ustúpi, hlúpejší ochotne predstúpi. Ten potom s radosťou verejne vystúpi, múdreho hanlivo potupí a vytvára za sebou ďalšie hlúpe zástupy.

Z hľadiska priestorového vyjadrenia sa s múdrosťou odjakživa spája hĺbka, kým hlúposť je naproti tomu povrchná a plochá, ako jej Zem, po ktorej si ešte aj dnes v plnej ostentatívnosti neváha hlučne a bujaro vykračovať. A prečo by aj nie, keď sa jej zdá, že jej múdrosť prenecháva voľný priestor na plazivé rozrastanie sa po širokej ploche svojej pôsobnosti. Procesu bujnenia hlúposti možno porozumieť aj prostredníctvom akustickej analógie. Kým hlas hlúposti sa po ploche voľne šíri v podobe hlukových vln, múdrosť pôsobí v tichu, ktoré potrebuje k svojej miernej existencii. Z temporálneho hľadiska je zasa hlúposť bezprostredne reakčná, kým múdrosť si vo svojich reakciách zvyčajne ponecháva čas na proces intelektuálneho zrenia.

V dobe poznačenej optickou rýchlosťou a závratnou kompetitívnosťou sa môže zdať, že múdrosť svoj boj s hlúposťou prehráva. Dnes sú totiž hluk a bezprostrednosť zárukou plošne vnímanej prítomnosti, ktorá sa zvykne zamieňať s pravdivosťou, kým ticho a odstup akoby indikovali absenciu a prázdno. Mala by teda múdrosť pre svoje prežitie voliť efektívnejšiu stratégiu? Mala by sa adaptovať tým, že by sa sploštila, že by kričala, že by prestala čakať a zrieť? Nebolo by práve to skutočným víťazstvom hlúposti a naplnením zdanlivo dobre mienenej rady, podľa ktorej múdrejší naozaj konečne ustúpi? Nemali by si naopak múdrosť a hlúposť ponechať svoje signifikantné kvality, vďaka ktorým ich ešte stále dokážeme a potrebujeme jasne diferencovať a pestovať si pre ich vnímanie potrebnú senzibilitu?

Verím, že mi čitatelia *Ostia* odpustia túto možno až príliš expresívnu dichotómiu. Nepochybujem však, že mnohí z nich majú niekedy obdobný pocit, totiž akoby dnes spomínané vlastnosti múdrosti skutočne masívne ustupovali vlastnostiam svojho náprotivku. Vo virtuálnych diskusiách, v politických kruhoch, v prostredí verejnosti. A potom si náhodou nájdeme čas a začítame sa do textov svojich kolegyň a kolegov, napríklad vo virtuálnom priestore *Ostia*, aby sme si uvedomili, že múdrosť nikdy nikam neustúpila. Ona sa len prejavuje na iných miestach a pôsobí inými prostriedkami. Múdrosť nekričí, ale ticho prehovára a nabáda k participácii prostredníctvom rozvíjania vzťahu autora a čitateľa. A tak sa spolu na pozadí ďalších autorov a ich čitateľov, recenzentov a editorov, čitateľov a ďalších prijímateľov z radov ich blízkych, študentov i kolegov, náhodných okoloidúcich

a nespočetného množstva iných participujúcich v nekonečnom reťazci odkazov, zdieľaných myšlienok a gest stávame súčasťou nesmiernej duchovnej siete múdrosti. Tá vo svojej hĺbke, tichu a odstupe neskonalé prekonáva ploché a hlučné prejavy hlúposti, zanikajúce presne tak rýchlo, ako vyvstávajú. Napriek prvotnému zdaniu múdrosť neustupuje, naopak, neustále postupuje. Nevalí sa na nás zvonku, aby ihneď zanikla, ale v duchovnom kontakte s inými sa rodí v našom vnútri, aby potom v ďalších duchovných kontaktoch vrastala do vnútra iných.

Azda práve istota účasti na tejto rozsiahlej sieti múdrosti, v ktorej sme nikdy neboli a nikdy nie sme sami, môže byť aj v dnešných naoko hlúpych časoch pre nás ešte vždy zdrojom hlbokého vnútorného pokoja.

Foto na obálke: Wikimedia Commons

Picture and Poem by Matsuo Basho

English Translation: Quietly, quietly, / yellow mountain roses fall – / sound of the rapids. (by Makoto Ueda)

Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

17. novembra 1

080 78 Prešov

Slovenská republika

e-mail: lukas.svihura@unipo.sk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4085-445X>

„Esencia“ haiku (na príklade haiku Etely Farkašovej)

Eva Urbanová

Eva Urbanová: „Esencia“ haiku (na príklade haiku Etely Farkašovej) [The „essence“ of haiku (on the example of Etela Farkasova's haiku)]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

The essence of haiku

(on the example of Etela Farkašová's haiku)

The study focuses on one of the fundamental questions of international haiku realizations, which is how to preserve individual rules and not break the essence of this originally Japanese genre from the 17th century. The presented study is using the example of Etela Farkašová's haiku. The paper shows the overlap of the aesthetic category of subtlety with concepts from Japanese aesthetics that apply to the creation of haiku. This implicitly shows not only the poetics of the Slovak author of haiku, but also reveals the nuances of the so-called wabi and sabi, which belong to the foundations of Japanese aesthetics, as well as the lesser known shiori and hosomi. Etela Farkašová's haiku represents one of the possible ways to transform the rules of haiku into a foreign form while preserving the so-called the „essence“ of haiku.

Keywords: haiku, genre, aesthetics, subtlety, Etela Farkašová

Úvod alebo pravidiel haiku

Za východiskové pre naplnenie podstaty haiku[1] možno považovať jednak pochopenie a „preklad“ jeho pravidiel do jazyka európskej estetiky, t. j. tej-ktorej literárnej tradície, a tiež prispôsobenie žánrovej matrice tzv. autorskému rukopisu[2]. Medzi základné pravidlá haiku patria: go-šiči-go, kigo, kireji, wabi, sabi, shiori, kurai, karumi a tiež princípy ako makoto, šasei či estetika mono no aware a ďalšie. Navyše, nemožno zabudnúť na príznačný životný „názor“ daného žánru, náboženské a filozofické koncepty (zen-budhizmus, šintoizmus, taoizmus a ďalšie), ktoré často vyúsťujú do konkrétneho, hodnotovo vyšpecifikovaného pohľadu na svet. Duchovný pôdorys haiku je totiž úzko spätý s podstatou jednotlivých pravidiel.

Prvé dve menované zásady – presný počet slabík a sezónne slovo, ktoré zobrazovaný okamih zaradi do konkrétneho ročného obdobia – sa v inonárodných realizáciách považujú za základné a často jediné podmienky k napísaniu „pravého“ haiku. Stereotypné chápanie haiku len ako normovanej (slabičnej) básne o prírode spôsobuje nielen žánrové, ale aj estetické posuny. Ako uvádza Cor Van den Heuvel: „... myšlienka, že haiku je čokoľvek v troch riadkoch s 5-7-5 slabikami, umiera len ťažko. Ľudia píšu malé epigramy v tejto forme, alebo vtipy, alebo roztomilé opisy vtákov a kvetov a myslia si, že píšu haiku.“[3] Na jednej strane absolutizácia, na druhej nepochopenie pravidiel haiku narúšajú jeho osobitosť. Počet sedemnástich slabík v presnom usporiadaní má v Japonsku svoju (nábožensko-filozofickú) tradíciu a súvisí s vývinom poetických žánrov – s tankou a rengou. Reginald

Horace Blyth pripomína, že striedanie piatich a siedmich slabík malo pre starých Japoncov svoju príťažlivosť, čiastočne možno preto, že opakovania päťky a sedmičky vyjadrovali zákonitosti prírody, ich striedanie zase jej nepravidelnosť[4]. Je zrejmé, že v európskej literárnej tradícii takáto hlboká motivácia chýba a dodržanie sedemnásťslabičnej podmienky je len umelou realizáciou cudzieho modelu. Beata Śniecikowska v súvislosti s poľským jazykom výstižne používa spojenie „slabičný korzet“[5]. Istú podobnosť v dodržiavaní slabičného modelu možno vidieť s tradíciou veršových systémov, v ktorých sa striedajú dlhé a krátke (časomiera) či prízvukné a neprízvukné (sylobotonizmus) slabiky. Najmä časomiera, ako dedičstvo gréckej a latinskej poézie, predstavovala pre slovenský jazyk určité obmedzenie.

Podobne by bolo možné odkryť pozadie tzv. kiga („sezónne slovo“). Opäť možno jeho východisko hľadať vo vzťahu Japoncov k prírode, ktorý sa líši od európskeho ponímania prírody v živote človeka, čoho dôkazom je práve lyrika postavená na výraznej seba projekcii subjektu do javov či objektov z prírodnej sféry. V pozadí takto nastolenej rôznosti stojí zrejma opozícia budhistického (ale aj šintoistického, taoistického) a kresťanského pohľadu na človeka a prírodu. Len ťažko by sme v západnej literárnej tradícii hľadali taký prírodný obraz, v ktorom by sa pocit predmetu vnoril do tvorcu (a nie naopak), ako sa to deje v haiku. „Básnik vníma jemný život predmetu a cíti ‚jeho‘ pocity, z ktorých tvorí báseň, ktorá by však nemala prezentovať predmet a básnika ako dve oddelené veci. V haiku, alebo aspoň v haiku Bašóovej školy, nenájdeme osobnú emóciu vyjadrenú ako v básni waka alebo v západnej poézii všeobecne. Cieľom majstra je zámerné hľadanie neosobnej energie kozmu, ktorá prúdi vo všetkých predmetoch a v prírode a nemá nič spoločné s osobnými citmi či vôľou tvorcu.“[6] Možno však súhlasiť aj s Leonardom Korenom, ktorý v súvislosti s vývinom japonskej estetiky rozvíja myšlienku, že príroda sa chápala aj širšie, ako všetko, čo v nej existuje, vrátane základných princípov života a takéto ponímanie úzko korešponduje so západným, monoteistickým pojatím boha[7]. Ak sa pozrieme výhradne na vývinové epochy v slovenskej literárnej histórii (stredovek, humanizmus a renesanciu, barok, ale i na klasicizmus a romantizmus), možno zovšeobecniť, že sa v nej neustále preskupoval vzťah Boh – človek – príroda, ale príroda nikdy nezaberala prvé miesto.

Rovnako dôležité pravidlo haiku, na ktoré sa však často zabúda, resp. sa nevníma ako dôležité, je kireji. V „prepise“ do európskeho teoretického aparátu vyznieva ako formálna požiadavka, ale v japonskom jazyku mu prislúcha najmä významová platnosť. Prekladá sa ako „slovo-rez“ vyjadrené pomlčkou, čiarkou alebo inou logickou cezúrou. V japonskom haiku zvolené kireji (môže ísť o slovo, ale aj len o gramatickú časticu) významovo preruší predošlú myšlienku, zároveň ju však zviaže s nasledujúcou a tým ju zvýrazní, završí alebo iným spôsobom nasmeruje význam básne. Śniecikowska ho nazýva „interstrofou“[8], miestom, ktoré nás prinúti znížiť hlas, uvedomiť si predel a oddeliť subjekt od predikátu a objektu, čo prináša výraznú zmenu – je možné postaviť objekt do roly subjektu.[9]

Ďalšie menované pravidlá sa v slovenských variantoch haiku realizujú taktiež len výberovo alebo vôbec. Otázkou zostáva, nakoľko je možné určiť, ktoré z nich by autori a autorky nemali obísť, ak je ich cieľom zachovať podstatu daného žánru a priniesť aj esteticky účinnú básnickú výpoveď. Odpoveď zrejme prinesie len hlbšia analýza konkrétnych autorských realizácií. Ako uvádza Śniecikowska, existujú pravidlá, ktoré tvoria stred žánru, a teda znaky trvalé a kľúčové, hoci ani toto neplatí paušálne a môže sa stať, že sa ich hierarchia zmení[10]. Treba tiež zdôrazniť, že viaceré zásady haiku spolu bezprostredne súvisia a nemožno ich realizovať separátne. V symbióze fungujú najmä tzv. estetické pojmy ako wabi a sabi, shiori, hosomi a ďalšie. Ich uplatnenie v inonárodných haiku sa „dokazuje“ ťažšie ako prítomnosť pravidiel go-šiči-go (počet slabík), kigo (prírodné slovo) či kireji („prerušenie“ sledovaného obrazu), ale práve tieto znaky sa podieľajú na „esencii“ haiku, inak povedané, na estetike špecifickej trojriadkovej básne.

Subtílné haiku Etely Farkašovej

V prípade niektorých autorov a autoriek slovenského haiku môžeme sledovať (zámerné alebo nezámerné) uplatnenie daných pravidiel v rámci autorskej poetiky. Vhodným príkladom sú haiku Etely Farkašovej, v ktorých možno identifikovať pravidlá žánru, akými sú *sabi*, *wabi*, *shiori*, *hosomi* a ďalšie. Farkašová bola v čase publikovania svojich prvých haiku už známa autorka[11]. Haiku uverejnila v časopisoch *Romboid* (2012) a *Slovenské pohľady* (2013) a tiež v rakúskych periodikách (*Pilum Literaricum*, 2015; *Lotosblute*, 2018). Zbierky haiku vydala v roku 2014 pod názvom *Načúvam ránu* a v roku 2018 v spoluautorstve so slovenskou dolnozemskou autorkou Vierou Benkovou v srbskom jazyku pod názvom *Lišće na vetru*. Farkašová podobne ako iní nejaponskí autori a autorky haiku prispôsobuje pravidlá žánru svojmu autorskému naturelu. Literárna veda charakterizuje Farkašovej poetiku vo všeobecnosti ako snahu zachytiť netušené a nepostrehnuteľné pohyby duše[12], s dôrazom na autenticitu výpovede či zvýznamnenie okamihu[13]. Najmä posledné menované tvrdenia možno vzťahovať aj na poetiku haiku, rovnako ako slová **Eleny Ehrgangovej, hoci primárne adresované knihe *Fragmenty*: „Spisovateľka svoje skúsenosti považuje za malé čiastočky celku a myslí tým komplexnú existenciu vo vesmíre.“[14]**

Jemnosť, náznakovosť, skratkovitosť a najmä miera exponovaných emócií spája všetky pravidlá haiku. Napríklad menované *hosomi* doslova hovorí o striedmosti a úspornosti, ako uvádza Makoto Ueda: „[h]osomi je citlivá práca srdca, ktorá preniká do najvnútornejšej podstaty vecí. [...] Každý môže zachytiť hrubé emócie, ako je hnev alebo žiarlivosť, no na pochopenie beztvarej nálady, ktorá obklopuje život prírodného objektu, je potrebná maximálna citlivosť“[15]. Anglicky sa slovo *hosomi* prekladá ako „slenderness“ – štíhlosť, resp. vhodnejšie by bolo spojenie emocionálna štíhlosť, striedmost'. Rovnako Adam L. Kern[16] píše o zdržanlivosti a má na mysli najmä osobné emócie. Podobne ďalšie menej známe pravidlo – *shiori*, ktoré sa charakterizuje ako nálada či naladenie básne – možno síce priblížiť pojmami ako súcitiť či empatia, ale ani jedno sa nevzťahuje primárne na subjekt básne či tvorcu. Ueda pripomína, že podstatné meno *shiori* popisuje báseň s niekoľkými úrovňami významu, pričom všetky majú spoločný pocit akéhosi neosobného smútku.[17] Hovoriť priamo o ľúlosti je nepresné, keďže ľútosť je osobná emócia, ktorú nájdeme napríklad v žalospeve. Ak obsahuje báseň kvalitu *shiori*, znamená to, že stelesňuje „nedefinovateľnú, nejednoznačnú náladu obklopujúcu pocit ľúlosti, potom môže čitateľ rozvažovať nad tým, či je báseň o smrti konkrétneho človeka alebo o smrteľnosti všeobecne, alebo o letnom období“[18]. Je zrejmé, že obe menované kategórie si následne vyžadujú vysokú citlivosť nielen zo strany tvorcu, ale aj zo strany recipienta.

Najbližšie k menovaným kvalitám haiku sa v slovenskom literárnom kontexte nachádza kategória subtilnosti, ktorú nájdeme opísanú v Tezauze estetických výrazových kvalít. Príbuznosť dokladujú najmä synonymné pojmy ako jemný, krehký, nepatrný, drobný, malý, tichý, zameraný na detail, ale aj empatický, citlivý atď.[19] Tak ako *hosomi*, aj subtilnosť sa týka miery ľudskej vnímavosti, zachytenia tých najjemnejších a sotva rozpoznateľných výrazových podôb.[20] Kategóriu subtilnosti spája so *shiori* zase tajomnosť a implicitnosť výpovede – podstata sa odкрýva cez nepatrné náznaky a jemné významy prostredníctvom konotácií.[21] Zásadný rozdiel však spočíva v tom, že subtilnosť chápeme ako niečo prislúchajúce subjektivite a emocionálnosti básne – ide o vzťah podriadenosti: „registrovaná jemnosť je často podmienená výrazovým sprítomnením nositeľa výpovede“[22]. Naopak, v haiku uvažujeme o objektívnom pohľade, o hľadaní spomínanej neosobnej nálady, neosobnej emócie, ktorá takmer úplne vylučuje výsostne intímne a individuálne: „básnik pozastaví svoje ego a akékoľvek osobné pocity formuluje v jazyku objektívneho opisu.“[23] Pokiaľ subtilnosť v lyrike ukazuje na subjekt, bližšie ho určuje nuansami, v haiku sa aj tá najosobnejšia výpoveď v konečnom dôsledku univerzalizuje. Výsledkom oboch je však scitlivenie na strane čitateľa, ktorý takéto jemné pohyby na osi subjektivity a objektivity reflektuje.

Inonárodné varianty haiku sú príznačné práve významovými a výrazovými posunmi špecifických haiku kategórií smerom k subtilnosti – pozorovanie objektu z prírody sa často antropomorfizuje, slúži na paralelizáciu vnútorných pocitov lyrického subjektu a pod. V haiku E. Farkašovej sa ono subtilné

niekedy načisto dotýka hrdinky, inokedy len predmetu pozorovania, do ktorého autorka projektuje svoje jemné, nepatrné pocity. Subjektka je síce v centre pozornosti, ale ustupuje v pokore a uvedomení si pominuteľnosti voči univerzu. Prienik sveta a subjektky sa deje potichu, opatrne, takmer nebadane, v jej vnútri.

*zimná partita –
chveje sa vo mne hudba
biela, stíšená*[\[24\]](#)

Haiku je vo všeobecnosti popisované ako umenie podstatných mien, prídavné mená a príslovky sa vyskytujú málo a existujú aj texty, v ktorých sa vôbec nenachádza sloveso[\[25\]](#). V citovanej ukážke práve sloveso vyvoláva dojem subtilnosti. Ďalej sú pre báseň dôležité najmä podstatné mená – biela farba, ktorá korešponduje s ročným obdobím zimy, ale v danom prípade sa významovo dotýka najmä jemných, stíšených zvukov hudby. Zimu potom možno vnímať ako pozadie odohrávajúcich sa záchvevov vo vnútri subjektky, ako vymedzené obdobie, ale i dočasnú daného stavu – čosi je umlčané len na určitý čas. Utlmený prírodný svet, v ktorom pozorujeme len minimálne zmeny, sa prekrýva s vnútrom stíšenej subjektky.

Ako uvádza základná definícia v Tezaure estetických výrazových kvalít: „Subtilnosť sa vzťahuje na mieru našej vnímavosti [...]. Prvotne označuje povahu a kvalitu javov fyzikálneho sveta (veľkosť, povrch, hmotnosť, intenzita).“[\[26\]](#) Podobne v nasledujúcom haiku je potrebná vysoká miera citlivosti, aby sme si všimli nepatrný dotyk atramentu, ktorý preniká povrchom papiera. Z tohto hľadiska sa k výrazu „subtilný“ významovo blížila synonymické alternatívy ako drobný, nepatrný, nevýrazný, sotva badateľný a pod. Objekt básne – *atrament* – plní synekdochickú funkciu, zastupuje pero a následne subjekt, ktorý ho drží, ktorý ním píše, ktorý zapĺňa prázdno papiera a vykonáva tento jemný pohyb. Naznačenú interpretáciu podporujú aj slová ako „plachý“ a „potajomky“, keďže obe prislúchajú človeku, nie veci.

*plachý atrament
potajomky sa vkráda
na prázdny papier*[\[27\]](#)

Zreteľnejšie sa antropomorfizácia objavuje v nasledujúcom haiku, v ktorom sa však prekračuje miera implicitnosti a báseň otvorene smeruje k obrazu konkrétnej emócie – smútku subjektky. Slová ako „prasknutá“ a „zmáčaný“ následne možno prečítať ako atribúty prislúchajúce citovému rozpoloženiu subjektky – jedno odkazuje na akýsi zlom v jej stave, druhé zase na jeho negatívne vyústenie (evokuje slzy a plač). Navyše, motív stola situuje báseň do interiéru, do osobného, intímneho priestoru subjektky:

*puknutá váza
preciedza hlinou smútok
na zmáčaný stôl*[\[28\]](#)

Pre Farkašovej haiku však vo všeobecnosti platí, že subjektka otvorene obracia svoju pozornosť na seba. Využíva k tomu básnické prostriedky, čo je spôsob, ktorý sa v haiku realizuje zriedka. Šniecikowska upozorňuje najmä na „šetrné používanie obrazných prostriedkov v haiku“[\[29\]](#), obzvlášť metafory, ale tiež nefunkčné aliteračné a iné zvukové a štylistické experimenty, ktoré zasahujú hĺbkovú sémantiku básne na úkor zmyslového, bezprostredného, jednoduchého zážitku. Príkladom môže byť nasledujúce Farkašovej haiku so subtilnou metaforou bielych dní, ktoré možno v kontexte zbierky prečítať opäť ako subjektkinu snahu o stíšenie sa, obrátenie svojej pozornosti na najnepatrnejšie detaily svojho ja, ale tiež ako obraz dlhého čakania, pokory voči prírodnému svetu, s ktorým sa usiluje súznieť:

*plynutie zimy
obrátená do seba
rátam biele dni*[\[30\]](#)

Citované ukážky sú dôkazom, že aj samotná lexika sa podieľa na subtilnosti Farkašovej poetiky. Symptomatická je i zvuková organizácia veršov. Často využíva eufóniu, najmä opakovanie slov s rovnakým začiatočným konsonantom (najčastejšie „p“ a „s“), ale aj aliteračné verše či jednoduchú asonanciu ako v nasledovnom haiku. Okrem uvedeného v ňom možno nájsť štandardnú haiku „rekvizitu“ – motív motýľa ako symbol krehkej krásy, ale aj nepatrnej, v konečnom dôsledku až fatálnej zmeny (efekt motýľích krídel). Motýľ v básni odkazuje tiež na prenesené pomenovanie eufórie z lásky a fyzického kontaktu s ňou spojeného (príkladom môže byť frazéma „mať motýle v bruchu“). Naznačenie prítomnosti druhého človeka (slovo *tvojej*) ukazuje, že vzťah je v poetkinom haiku zobrazovaný rovnako ako čosi nežné, jemné, takmer nezbadané:

*moja ruka sa
zl'ahka tvojej dotýka
chvenie motýľa*[\[31\]](#)

Po tematickej stránke sa vo Farkašovej haiku frekventovane objavuje téma samoty, absencie či potreby toho druhého, ale opäť v súlade s poetikou haiku, a teda smeruje k nehe a mimoriadnej citlivosti v zachytení tejto túžby. Poetka využíva okrem prírodných motívov tiež motívy z hudby (odkazuje najmä na konkrétne hudobné žánre príznačné svojou cyklickosťou, fragmentárnosťou, inštrumentálnosťou ako sonáta, suite, partita, partitúra a iné). V nasledovnom haiku je lexika z hudobnej oblasti podporená i zvukovou organizáciou básne, ktorá umocňuje významovú zhodu – samota struny a sláka sú si rovné, čo je možné interpretovať ako rovnakú bolesť z odlúčenia u ženy (struna) ako u muža (slák).

*samota struny
možno rovnaká ako
samota sláka*[\[32\]](#)

Medzi ďalšie estetické kategórie haiku patria tzv. wabi a sabi, ktorých význam sa rovnako približuje k subtilnosti Farkašovej haiku. Oba pojmy vo všeobecnosti vystihujú výrazy ako prirodzenosť, tlmenosť, neokázalá krása.[33] Väčšinou sa wabi a sabi uvádzajú spoločne, pretože hranice medzi nimi sa stierajú. V prípade haiku však môžeme nájsť ich osobitné definície. Sabi (zo slova sabishi) sa zvykne prekladať ako osamelý či pustý, napriek tomu ho nemôžeme nahradiť týmito slovami.[34] Sabi deklaruje životný postoj, ktorý je prítomný v každom haiku, niekde sa ukazuje jasnejšie, napríklad cez konkrétne motívy či symboly, inokedy je ukrytý v podloží básne natolko, že si ho neuvedomujeme. Ueda si vypomáha obrazným spojením „sfarbenie haiku“[35]. Sabi možno v haiku čítať tiež v dôraze na prítomnosť, v momentálnom precitnutí pred skutočnosťou, ktorú si subjekt náhle uvedomí.

Definície oboch pojmov sa však pohybujú od ich najširšieho ponímania ako filozofie spôsobu života, až po špecifický druh krásy: „Wabi-sabi je nejnápadnejším a nejcharakteristickejšým rysem toho, čo považujeme za tradičnú japonskú krásu. V panteonu japonskej estetiky zaujíma zhruba rovnaké miesto ako grécky ideál krásy a dokonalosti v západnej kultúre.“[36] Ich exotickosť siaha dokonca až k trhovej politike: „Zatemňovanie smyslu wabi-sabi a zároveň dráždenie spotrebiteľa poodhalovaním jeho hodnoty bolo neúčinným prostriedkom iemotivského podnikania.“[37] Wabi a sabi sa teda nevzťahujú len k haiku či literatúre, ale spájajú sa s výtvarným umením, kaligrafiou, čajovými obradmi a iným. Obe kategórie sú úzko prepojené s nábožensko-filozofickým pozadím japonského umenia, najmä so zen-budhizmom – často sa uvádzajú ako príklad niektorých duchovno-filozofických zásad.[38]

Wabi sa prvotne týkalo chudoby, „označovalo bídu života o samotě v prírode, ďaleko od ľudí; navozovalo pocit bezútěšnosti, sklíčenosti a smutku“[39]. Postupne sa ale oba výrazy začali používať v pozitívnom zmysle: „Dobrovoľná samota a chudoba poustevníků a asketů byly brány jako příležitosti k duchovnímu obohacení. Těm, kdo byli nakloněni poezii, umožnil tento způsob života najít zálibu v každodenních drobných detailech a pochopit krásu nenápadných a přehlížených stránek přírody.“[40] Antonín Líman vysvetľoval sabi západnému čitateľovi ako „stesk samoty [...] melancholii filosofického odstupu, samotu nikoliv ve smyslu zoufalého mladického pocitu opuštěnosti, ale naopak sladkou samotou, ve které člověk může naslouchat hlasu vlastního nitra a zpěvu veškerenstva“[41].

Za dôležitý sa považuje tiež priestor, ktorý k rozjímaniu podnecuje. Častým toposom objavujúcim sa v zen-budhistických príbehoch (podobenstvách) je záhrada. Ľubomír Plesník uvažuje o wabi ako o zvláštnom druhu clivoty a identifikuje ho v príbehu o čajovej záhrade rodži. Majster Sen no Rikjū sa v nej usiluje vytvoriť takú scénu, ktorej kolorit by návštevníka odpútal od každodenných problémov a uviedol ho do kontemplatívneho stavu prelínajúceho sa s clivotou wabi.[42] Pre Farkašovej haiku je záhrada príznačná. Sama autorka haiku špecifikuje slovami: „Haiku mi tak trochu pripomína vnútorný priestor japonskej záhrady, básnické miniatúry sa podriaďujú prísnyh pravidlám, vyžadujú minimum slov na vyjadrenie pocitu, nálady, obrazu, presný počet slabík, ani jednu nazvyš... je to báseň-iluminácia, báseň ako okamih uchopenia toho, o čom skratkovite, v náznaku hovorí, ako maximálne koncentrovaný záznam záblesku času, vnútorného poryvu, citového závanu, ako záznam metafyzického záchvevu bytia.“[43] Vyjadrenie autorky manifestuje moment ticha, stíšenia sa v danom priestore s cieľom načúvania sebe. Ticho je tiež synonymom pre dokonalosť haiku, ktoré „nastavilo štandard priblíženia sa k literárnej absolútnej nule balansujúcej na pokraji ticha“[44]. Farkašová svoju minimalistickú poetiku definovala aj prostredníctvom haiku – dôraz v ňom kladie na elimináciu slov, čo možno interpretovať ako podmienku, ktorá nasmeruje báseň k samotnej podstate: „cez mnohé slová / dozrievanie do ticha / do jadra básne.“[45]

Význam ticha vo Farkašovej haiku následne môžeme ponímať paradoxne ako plné prázdno, ticho,

ktoré síce neobsahuje slová, ale pestrosť tónov a farieb, keďže poetka pracuje najmä so synestéziami. Śniecikowska v súvislosti s haiku uvažuje o tzv. senzuálnej mimézis, ktorá umožní príjemcovi rozpoznať v texte vlastné zážitky, možnosť rekonštruovať dojmy zapísané v básni, doslova si ich vizualizovať.[\[46\]](#) Poetka využíva v nasledovnom haiku synkretické epiteton, keď vizuálny zážitok (demonštrovaný farbou) obohacuje ešte o čuchový vnem:

*letné jablká
v nočnej záhrade svietia
belavou vôňou*[\[47\]](#)

Inde zase subjektka nemo načúva dychu záhrady, znova sa sprítomňuje citlivosť vnímania, zachytenie „malých“ zvukov, pohybov, zmien atď. Záhrada oživa, dýcha, ohlasuje vnútorné rozpoloženie subjektky a navodzuje stav kontemplácie. Obdobne sú záhrade pripisované aj ďalšie činnosti a prejavy života, ako napríklad „jazyk“ či „hlas“, ktorý zastupuje hudba. Opakuje sa presný časový okamih späť s daným miestom – ráno v záhrade. Ranný čas zodpovedá otvorenému vnímaniu, keď je ľudské vedomie ešte stále v akomsi polosne a slová doposiaľ nenadobudli doslovnú platnosť, sú len pomocnými pojmami k zachyteniu hlbšieho vnútorného prežívania. Subtilnosť Farkašovej haiku sa obohacuje o tajomnosť[\[48\]](#), záhadnosť, zastretosť a to všetko zjednotené obrazmi prebúdzania sa a začiatku nového dňa.

*nemo načúvam
dychu rannej záhrady
modlitbe vôní*[\[49\]](#)

*deň sa prebúdzá
v opare čírejšej hudby
záhrada spieva*[\[50\]](#)

*nočná záhrada
prehupne sa do rána
rozkvitnú vône*[\[51\]](#)

Wabi a sabi sa rovnako spájajú s pokojom mysle, navodzujú atmosféru, ktorú haiku nielen prináša, ale v ktorej báseň aj vzniká. V zen-budhizme je myseľ pripodobňovaná k pokojnej hladine vody.[\[52\]](#) Vo Farkašovej básňach nájdeme haiku, ktoré korešponduje so spomínanou premisou:

*lotosový kvet
v jazierku čistej mysle
svieti pokojom*[\[53\]](#)

Ako autorka avizovala vo svojom vyjadrení k haiku, zámerom je odkryť metafyzický záznam bytia.

Koren definuje wabi a sabi z uvedeného hľadiska, konkrétne prostredníctvom relativizácie strácania a objavovania, zániku a vzniku: „Wabi-sabi se v přírodě nenalézá v okamžicích rozkvětu a svěžesti, ale ve chvílích zrodu nebo zániku. Wabi-sabi nejsou krásné květiny, majestátní stromy ani širé krajiny. Wabi-sabi jsou věci malé, schované, dočasné a pomíjivé: tak malé, že nepoučenému oku unikají.“^[54] Opäť je dôležitá maximálna koncentrácia a citlivosť vnímania: „V své nejčistší a nejidealizovanější podobě se wabi-sabi dotýká právě těchto delikátních stop, nepatrných důkazů na hranici prázdna.“^[55] Poetickou realizáciou vysloveného je nasledovné Farkašovej haiku:

*zamrzli ruže
v naší záhrade, smútok
skosil zimné sny*^[56]

V citovanom haiku sa sprítomňuje nielen wabi a sabi, ale aj shiori, báseň smeruje k lútosti, ktorá sa spája s prírodným úkazom, so zmenou ročného obdobia, s ubúdaním tepla, túžob, radosti. Slová „skosil“, „sny“ a „smútok“ prepája nielen zvuková podobnosť (všetky začínajú rovnakým konsonantom), ale aj významové paralely. Motívy zvýrazňujú pocit konca, ostrého a okamžitého (napríklad „kosa“ ako symbol smrti evokuje aj čosi náhle a ostré). Zánik je fixovaný na konkrétne ročné obdobie, ktoré má v haiku ambivalentný význam. Na jednej strane reprezentuje čosi, čo spôsobuje zánik, na druhej strane ho môžeme dekódovať aj ako náznak nádeje v spojení so snami, túžbami. Pozorovaný objekt je hodnotený subjektívnym vnímaním, jeho dôsledky pre prírodu ale ostávajú zastreté. „Věci buď mizí v prázdnu, nebo se z něj vynořují. [...] Ale jen zběžným pohledem nemůžeme určit, jestli něco je ve stavu zrodu, nebo zániku.“^[57]

Poetka transformuje obyčajné, bežné pozorovania prírody a sveta okolo do podoby poetického obrazu. Vhodným príkladom je výjav odlietajúcich vtákov, ktorý sa v autorkinej tvorbe opakuje a stáva sa synekdochou určitého špecifického pocitu strácania sa. Uvedený obraz ozrejmuje sama Farkašová v anotácii k svojej vedeckej monografii *Obloha plná odlietajúcich vtákov* (2016) ako „intenzívny existenciálny zážitok alebo hlboké a empatické ponorenie do istej situácie, istých vzťahov, problémov“^[58]. Takýto nepatrný, ale výrazný pocit zakúšania vlastnej existencie, jej straty, akéhosi náhleho možného vytratenia sa, umiestňuje aj do haiku:

*oblohu plnú
odlietajúcich vtákov
nosím si v duši*^[59]

Koren prízvukuje, že najvyššou jednoduchosťou je práve prázdno.^[60] Jednoduchosť haiku môžeme považovať za typ prázdna, ktoré smeruje k otázke týkajúcej sa samotnej podstaty ľudskej existencie, k jej vzniku a zániku. V naznačenej súvislosti možno vo Farkašovej haiku sledovať i tému starnutia a pamäti. Prítomná chvíľa je tentoraz výsostne situovaná do vnútra subjektu, do jej rozjímania nad minulým. Znova sa v texte sprítomňujú dvojice významov – vznik a zánik, do ktorých sa premieta spomínanie a zabúdanie. Hranica medzi nimi je nepatrná, subtílna. Zrod a zánik tvoria kruh, ktorý sa stretáva v jednom bode – práve hľadanie momentu, miesta, v ktorom sa tieto dve premenné stretnú je častým námetom Farkašovej haiku: „záhadné miesta / medzi bodom zrodu a / bodom zániku“^[61]. Pravidlo wabi v sebe zahŕňa i plynutie času, Líman v jeho explikácii používa slovo „patina“^[62]. V

čajových obradoch bolo práve wabi vyjadrené patinou – napríklad prasklinou na šálke, ktorá predmet urobí výnimočným a zároveň naznačuje akési nánosy času. Subjektka podobne pozoruje zmeny na povrchu ľudského tela, ktoré odráža plynutie času. V niektorých haiku sa vrstvy času odkrývajú prostredníctvom zmyslových vnemov, Farkašová využíva haptické stimuly (dotyk prstov, vrásky zobrazované ako štruktúra na povrchu mušle), ale aj konvenčné motívy spomienok a zabúdania. Subjektka vidí seba ako cudzinku s mnohými tvármi a pocit odcudzenia seba, v dôsledku strácania pamäte, umocňuje pohľad na seba „spoza zrkadla“^[63]. Pamäť sa prelieva ako „kalich“ a „navracia detstvo“^[64]. Znova sa naznačuje spojenie života a smrti v určitom bode, cyklický návrat na začiatok, k sebastvoreniu: „dovídieť na rub / vlastného času až ku / sebastvoreniu“^[65]. Zjednocujúco možno konštatovať, že viaceré vyššie citované Farkašovej haiku nadobúdajú filozofický príznak, relativizuje sa v nich motív času a ich žánrové zaradenie sa skôr blíži ku gnómam či sentenciám.

Záverom

V analýze Farkašovej haiku by bolo možné pokračovať ďalej. Niektoré pravidlá haiku ako go-šiči-go, kigo či kireji autorka dôsledne uplatňuje, hoci im nebola venovaná pozornosť. Cieľom štúdie bolo zamerať sa na esenciu Farkašovej haiku, na tie estetické kategórie, ktoré korešpondujú nielen s poetickým básnickým, ale i filozofickým naturelom. Všeobecne však platí zistenie, že príznačné pre autorkinu poetiku haiku sú znaky ako miernosť, utíšenie, tlmenosť, citlivosť, krehkosť, jednoduchosť a podobne. Záchvevy duše, prírody a (vnútorných i vonkajších) zážitkov subjektky sú spojené s nehou vyplývajúcou z ich pozorovania, odhalenia. Podobne, ako v prípade kategórie subtilnosti, smeruje Farkašovej haiku k subjektívnemu, emocionálnemu, ale i tajomnému a prenesenému významu. Takýmto spôsobom sa aktualizujú zásadné pojmy japonskej estetiky haiku – predovšetkým shiori, wabi, sabi a hosomi. Významným toposom Farkašovej haiku je priestor záhrady a s ňou spojená otázka sebaidentifikácie. Pohľad subjektky do svojho vnútra smeruje tiež k univerzálnym otázkam ľudského bytia. Základom haiku je prítomnosť a pravda pričom obe si vyžadujú mimoriadnu senzitivnosť vnímania. V estetike wabi a sabi vychádza pravda najmä z pozorovania prírody, v ktorej subjekt uznáva vesmírny poriadok a prijatie nevyhnutého^[66], čo v prípade Farkašovej haiku zastupuje otázka vyrovnávania sa s plynutím času.

Literatúra

- AITKEN R.: *Vlna zenu*. Bašó, haiku a zen. Praha: Pragma 2004, ISBN 80-7205-100-8.
- BLYTH, H. R.: *A History of Haiku. Volume One from the Beginnings up to Issa*. Filadelfia: Greenpoint Books 1963.
- EHRGANGOVÁ, E.: *Napísali o autorovi*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024).
- FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o. 2014, ISBN 978-80-89664-12-2.
- HEUVEL, C.: *Anthology of Haiku*. New York, Londýn: WW Norton & CoGENETTE 1999. ISBN 978-0-393-32118-0.
- KERN, L. A.: *The Penguin Book of Haiku*. Londýn: Penguin Books 2018, ISBN 978-0-140-42476-8.
- KOREN, L.: *Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A. 2016. ISBN 978-80-270-0082-1.
- KUBALOVÁ-PARALIČOVÁ, D. – PARILÁKOVÁ, E.: *Subtilnosť*. In: PLESNÍK, L. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2011, p. 298- 302. ISBN 978-80-8094-924-2.
- LÍMAN, A.: *Úvod*. In: LÍMAN, A. (ed.): *Pár much a já. Malý výběr z japonského haiku*. Praha: DharmaGaia 1996, p. 5-14. ISBN 80-85905-10-8.
- MATEJOV, R.: *Napísali o autorovi*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024).
- PETRÍKOVÁ, M.: *Komplexná charakteristika*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024).

PLESNÍK, L.: *Kapitoly z recepcnej poetiky*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2012. ISBN 978-80-558-0185-8.

ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2016. ISBN 978-83-231-3724-5.

UEDA, M.: *Matsuo Bashō: The Poetic Spirit, Sabi, and Lightness*. In: Zeami, Bashō, Yeats, Pound: A Study in Japanese and English Poetics, Mouton & Co. 1965, p. 35-64.

WINKELHÖFEROVÁ, V.: *Slovník japonské literatury*. Praha: Libri. 2008, ISBN 978-80-72773-73-2.

P o z n á m k y

[1] Obrázne spojenie „esencia haiku“ odkazuje na často kladenú otázku – v čom spočíva podstata haiku? Mnohí teoretici si pri odpovedi vypomáhajú práve obrazným jazykom, keďže nie je možné určiť jedno zásadné pravidlo, ktoré by haiku odlišilo ostatných trojriadkových básní. B. Śniecikowska hovorí o haiku naladení, M. Ueda o farbe či zafarbení v prípade niektorých zásadných pravidiel, R. H. Blyth zase používa slovo „flavour“ a pod.

[2] Charakteru slovenského haiku, jeho funkčným i menej esteticky účinným modifikáciám pôvodného japonského žánru, som sa podrobne venovala v monografii *O muškátoch, mravcoch a jarabinách* (URBANOVÁ, E.: *O muškátoch, mravcoch a jarabinách (Slovenský variant haiku)*. Ružomberok: Verbum, 2023.)

[3] HEUVEL, C.: *Anthology of Haiku*. New York, Londýn: WW Norton & Co GENETTE, 1999, p. xiv.

[4] BLYTH, H. R.: *A History of Haiku. Volume One from the Beginnings up to Issa*. Filadelfia: Greenpoint Books, 1963, p. 40.

[5] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 88.

[6] UEDA, M.: *Matsuo Bashō: The Poetic Spirit, Sabi, and Lightness*. In: Zeami, Bashō, Yeats, Pound: A Study in Japanese and English Poetics, Mouton & Co., 1965, p. 35 – 64.

[7] KOREN, L.: *Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A. 2016, p. 84.

[8] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 110.

[9] Tamže, p. 75 – 76.

[10] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 98.

[11] Etela Farkašová knižne debutovala v roku 1978 zbierkou próz *Reprodukcia času*. Nasledovali ďalšie prozaické diela, z nich napríklad kniha *Scenár* získala v roku 2018 cenu Anasoft litera a ocenenie Krištáľové krídlo. Zbierky poézie publikuje od roku 2006. Je tiež autorka viacerých kníh esejí a vedeckých prác z oblasti filozofie (s dôrazom na feministickú epistemológiu). V rokoch 1995 – 1996 prednášala vo Filozofickom inštitúte Viedenskej univerzity ako hosťujúca [profesorka](#). Publikuje v domácich i zahraničných periodikách a zborníkoch. Venuje sa tiež prekladu z nemeckého a anglického jazyka.

[12] MATEJOV, R.: *Napísali o autorovi*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024).

[13] PETRÍKOVÁ, M.: *Komplexná charakteristika*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024).

[14] EHRGANGOVÁ, E.: *Napísali o autorovi*. In: Slovenské literárne centrum. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/autor/etela-farkasova/napisali-o-autorovi> (dátum prístupu: 30. 1. 2024). Zvýraznila E. U.

[15] UEDA, M.: *Matsuo Bashō: The Poetic Spirit, Sabi, and Lightness*. In: Zeami, Bashō, Yeats, Pound: A Study in Japanese and English Poetics, Mouton & Co., 1965, p. 35-64.

[16] KERN, L. A.: *The Penguin Book of Haiku*. Londýn: Penguin Books, 2018, p. xxiv.

[17] UEDA, M.: *Matsuo Bashō: The Poetic Spirit, Sabi, and Lightness*. In: Zeami, Bashō, Yeats, Pound: A Study in Japanese and English Poetics, Mouton & Co., 1965, p. 35 – 64.

- [18] Tamže.
- [19] KUBALOVÁ-PARALIČOVÁ, D. - PARILÁKOVÁ, E.: *Subtílnosť*. In: PLESNÍK, L. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2011, p. 298 – 302.
- [20] Tamže, p. 298.
- [21] Tamže, p. 299.
- [22] Tamže.
- [23] KERN, L. A.: *The Penguin Book of Haiku*. Londýn: Penguin Books, 2018, p. xxiv.
- [24] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 34.
- [25] Sniecikowska...55-56
- [26] KUBALOVÁ-PARALIČOVÁ, D. - PARILÁKOVÁ, E.: *Subtílnosť*. In: PLESNÍK, L. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2011, p. 298.
- [27] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 19.
- [28] Tamže, p. 26.
- [29] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 100.
- [30] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 31.
- [31] Tamže, p. 84.
- [32] Tamže, p. 12.
- [33] WINKELHÖFEROVÁ, V.: *Slovník japonské literatury*. Praha: Libri., 2008, p. 11.
- [34] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 48.
- [35] UEDA, M.: Matsuo Bashō: The Poetic Spirit, Sabi, and Lightness. In: Zeami, Bashō, Yeats, Pound: A Study in Japanese and English Poetics, Mouton & Co., 1965, p. 35 – 64.
- [36] KOREN, L.: Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy. Praha: K-A-V-K-A. 2016, p. 23.
- [37] Tamže, p. 19.
- [38] Tamže, p. 18.
- [39] Tamže, p. 24.
- [40] Tamže, p. 24.
- [41] LÍMAN, A.: *Pár much a já. Malý výběr z japonského haiku*. Praha: DharmaGaia, 1996, p. 11.
- [42] PLESNÍK, L.: *Kapitoly z recepčnej poetiky*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2012, p. 125 – 129.
- [43] Autorku cituje Eva Maliti Fraňová v recenzii: FRAŇOVÁ, E. M.: *Načúvam ránu – Etela Farkašová*. In: *Knižná revue*, 2014/19. Dostupné na internete: <https://www.litcentrum.sk/recenzia/nacuvam-ranu-etela-farkasova> (dátum prístupu 25. 1. 2024).
- [44] KERN, L. A.: *The Penguin Book of Haiku*. Londýn: Penguin Books, 2018, p. xxxvii.
- [45] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 57.
- [46] ŚNIECIKOWSKA, B.: *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*. Torún: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016, p. 72.
- [47] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 64.
- [48] Ďalšia výrazová kvalita, ktorá sa v *Tezaure estetických výrazových kvalít* uvádza v súvislosti so subtílnosťou.
- [49] Tamže, p. 4.
- [50] Tamže, p. 22.
- [51] Tamže, p. 76.
- [52] „Jestliže vaše vědomí dozrálo skrze opravdový zazen a je čiré jako průzračná voda, jako klidné horské jezero nezčeřené nijakým větrem, pak může cokoli posloužit jako prostředek k osvětlení“.
- AITKEN, R.: *Vlna zenu*. Bašó, haiku a zen. Praha: Pragma, 2004, p. 25.
- [53] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 46.
- [54] KOREN, L.: Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy. Praha: K-A-V-K-A. 2016, p. 52.
- [55] Tamže, p. 44.
- [56] Tamže, p. 33.

[57] Tamže, p. 44 – 47.

[58] Slová autorky z anotácie knihy: FARKAŠOVÁ, E.: *Obloha plná odlietajúcich vtákov*. Liptovský Mikuláš: Transciscus.

[59] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 80.

[60] KOREN, L.: *Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A. 2016, p. 70.

[61] FARKAŠOVÁ, E.: *Načúvam ránu*. Bratislava: FO ART, s. r. o., 2014, p. 48.

[62] LÍMAN, A.: *Pár much a já. Malý výběr z japonského haiku*. Praha: DharmaGaia, 1996, p. 11.

[63] Tamže, p. 43.

[64] Tamže, p. 38.

[65] Tamže, p. 51.

[66] KOREN, L.: *Wabi-sabi pro umělce, designéry, básníky a filozofy*. Praha: K-A-V-K-A. 2016, p. 42.

Štúdia je individuálnym výstupom z kolektívneho grantového projektu VEGA 1/0061/22 Podoby a funkcie minimalizmu v súčasnej slovenskej poézii.

Mgr. Eva Urbanová, PhD.

Katedra slovenského jazyka a literatúry

Filozofická fakulta Katolícka univerzita v Ružomberku

Hrabovská cesta 1B

034 01 Ružomberok

Slovenská republika

Číslo ORCID: 0000-0003-2392-8277

e-mail: eva.urbanova2@ku.sk

Slobodná vôľa, Libetova veto fáza a habituálne konanie

Sára Špírková

Sára Špírková: Slobodná vôľa, Libetova veto fáza a habituálne konanie [Frew Will, Libet's Veto Power and Habitual Action]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Frew Will, Libet's Veto Power and Habitual Action

Contemporary neuro-scientific discoveries problematize the concept of free will and moral responsibility of individual. They bring arguments on the basis of which it seems that it is not possible to recognize any type of free will, because our conscious intentions and decisions to act are preceded by unconscious brain activity. Preceding unconscious processes in the brain are a basic presupposition for questioning of the concept of free will. The aim of the first part of the article is to present Libet's neuro-scientific findings, which question free will of individual and analyse results of his experiments from the perspective of contemporary neuro-scientific and philosophic approaches. Libet in final phases of his experiments allows for a certain type of free action which is based on the veto-phase, during which an individuality can affect the result of intended action. We will analyse the possibilities of the veto-phase, which weakens free deciding, but under specific conditions presents a potential allowing for thinking about free action. The main aim of the article is to find the grounding presupposition for recognition of Libet's veto-phase by Aristotelian self-formation, the origin of which can be found in the concept of habitual action. The concept of habitual action can effectively support and develop this potential of veto-phase. If individual can intentionally form or modify own character, at least since the moment of becoming conscious of own intentions, then character, skills or virtues, which origin in this self-formation, may affect his quick reactions in time of veto-phase. By habitual action, which subject attains intentionally, can our action be assessed as free despite the absence of conscious engagement (the action over time becomes automatized). In this case it is an individual, who at least partially decides the formation of own character through habitual action. For this reason, we will determine the concept of custom (lat. *habitus*), as well as conditions under which individual attains it.

Keywords: neurosciences, free will, veto-phase, consciousness, habitual action, final moral responsibility

Úvod^[1]

Napredovanie v oblasti neurovedeckého výskumu a nové poznatky, ktoré z tohto výskumu pochádzajú, problematizujú koncept slobodnej vôle jednotlivca. Jadro argumentácie spočíva v tvrdení, že jednotlivec si dokáže uvedomovať svoje úmysly a konkrétny zámer niečo vykonať až potom, keď v jeho mozgu prebehne skoršia nevedomá aktivita.^[2] Uznaním takéhoto predpokladu by subjektu nemohla byť nikdy pripísaná slobodná vôľa ani konečná morálna zodpovednosť. Celý koncept uvažuje o slobodnej vôli ako o uzavretom systéme neuronálnych a fyzikálnych procesov v

mozgu, ktorý zdanlivo neumožňuje jednotlivcovi slobodne konať. Cieľom Libetových experimentov však nebolo spochybniť slobodnú vôľu jednotlivca, ale skôr vysvetliť, ako dochádza k nervovému mechanizmu v mozgu pred vedomým vykonaním pohybu. Napriek tomu jeho experimenty vyvolali kontroverzné diskusie v súvislosti s konceptom slobodnej vôle medzi neurovedcami, psychológmi a filozofmi.^[3] Libet v posledných experimentoch pripúšťa určitý typ slobody, možnosť tzv. veto fázy, teda možnosť zdržať sa konania, čo by mohlo ovplyvniť konečný výsledok úmyslu jednotlivca.^[4]

Čas, ktorý Libet nameral, cca 100 ms, sa javí z praktického hľadiska neuskutočniteľný, pretože je príliš krátky na to, aby jednotlivec dokázal akokoľvek prehodnotiť svoje úmysly. Z tohto dôvodu sa snažíme nájsť určitý východiskový predpoklad, ako uznať relevantnosť Libetovej veto fázy, a to prostredníctvom aristotelovskej seba-formácie, ktorej pôvod nachádzame v koncepte habituálneho konania (Aristotelés, Met. 1022a; Aristotelés, EN 1103a).

V druhej časti príspevku budeme venovať pozornosť neurovedeckým experimentom, ktoré nadväzujú na Libeta, s cieľom poukázať na ich čiastočnú nekonzistentnosť, a to predovšetkým v súvislosti s časovými údajmi (vykonanie pohybu a nárast mozgovej aktivity), ktoré v rámci vedeckých kruhov znižujú dôveryhodnosť jeho neurovedeckých výsledkov.^[5]

V tretej časti príspevku predstavíme filozofické reakcie na Libetove experimenty, na základe ktorých ukážeme, že výsledky jeho pokusov nemožno vtesnať do zovšeobecňujúcich vedecky platných tvrdení, ktoré by zrušili celý koncept slobodnej vôle. Z filozofickej perspektívy naznačíme, že výsledky Libetových experimentov nie sú z praktického hľadiska aplikovateľné na situácie v bežnom živote, keďže účastníci experimentov boli vopred oboznámení s inštrukciami daných experimentov, čo mohlo ovplyvniť výsledky mozgovej aktivity a časové údaje.^[6]

V poslednej časti príspevku predstavíme koncept habituálneho konania, jeho definície a budeme skúmať, akým spôsobom môže fungovať v praktickom živote jednotlivca (Aristotelés, Met. 1022a; Aristotelés, EN 1146-1169). Prostredníctvom habituálneho konania možno podľa nášho názoru oslabiť základný predpoklad neurovedeckého spochybnenia slobodnej vôle. Neuvedomovanie si toho, že subjekt nejako koná, nemusí byť vždy nevyhnutným predpokladom na to, aby bol zbavený slobodnej vôle. A zároveň, koncept slobodnej vôle možno podľa nášho názoru rozdeliť na čiastkové aspekty, na podkategórie, čo by znamenalo, že určitý typ slobody a s ňou spojené morálnej zodpovednosti možno jednotlivcovi pripísať. Ide pritom o tzv. druhú prirodzenosť človeka, ktorú dokáže jednotlivec úmyselne vytvárať alebo modifikovať prostredníctvom opakovaného učenia či konania.^[7]

1. Počiatky neurovedeckých výskumov a slobodná vôľa

Existencia slobodnej vôle začala byť vedecky spochybňovaná v polovici 70. rokov minulého storočia. V roku 1964 dvaja nemeckí vedci Hans H. Kornhuber a Lüder Deecke sledovali elektrickú aktivitu mozgu u desiatich ľudí na univerzite vo Freiburgu.^[8] Cieľom experimentu bolo skúmať signály v ich mozgu, ktoré vznikli ešte pred samotným pohnutím prsta. Výsledky experimentu sa zobrazovali v podobe vlnových prerušovaných čiar, ktoré znázorňovali meniacu sa mozgovú aktivitu. Mozgová aktivita predchádzala samotnému pohnutiu prstom v milisekundách a zobrazovala sa na týchto čiarach v podobe vlny, ktorá slabo stúpala približne o sekundu a následne náhle klesla. Túto neuronálnu aktivitu pomenovali prípravný potenciál (*Bereitschaftspotential*),^[9] čo bol prvý krok k veľkým zmenám v oblasti neurovied. Prvýkrát mohli vedci zaznamenať, ako sa mozog pripravuje na vytvorenie dobrovoľného pohybu.^[10]

Napriek tomu, že Kornhuber a Deecke prvýkrát objavili prípravný potenciál (RP), nepodarilo sa im objasniť jeho nervový mechanizmus. O dvadsať rokov neskôr uskutočnil Benjamin Libet experiment, ktorý pracuje taktiež s prípravným potenciálom, no nielen s cieľom preukázať, že mozog jednotlivca vykazuje známky rozhodovania skôr, ako začne človek konať, ale že mozog začína byť aktívny ešte

skôr, ako jednotlivec vedome zamýšľa niečo vykonať. Libet priniesol skutočný neurologický argument, ktorý predstavoval potenciálnu hrozbu pre našu predstavu, že človek je slobodná a autonómna bytosť. Výsledky experimentu vyvolali novú vlnu diskusií vo vedeckých a filozofických kruhoch. Špecifická elektrická aktivita v mozgu, tzv. prípravný potenciál sa objavil skôr, ako si jednotlivec vôbec uvedomil, že chce vykonať pohyb, že chce pohnúť prstami alebo ohnúť zápästím.^[11]

Benjamin Libet na základe svojich experimentov predpokladal, že subjekt si uvedomí, že chce úmyselne niečo vykonať približne 350 – 400 milisekúnd po objavení sa elektrickej aktivity v mozgu (RP), pričom ďalších približne 100 – 200 milisekúnd uplynie medzi vedomým úmyslom konať a samotným pohybom svalov alebo vykonaním pohybu. To znamená, že vôľovému konaniu predchádzajú nevedomé procesy. Napriek tomu vďaka niektorým oneskoreným vedomým funkciám je subjekt schopný ovplyvniť konečný výsledok svojho konania a vetovať ho (zdržať sa konania). Z tohto dôvodu nie je potrebné slobodnú vôľu úplne vylúčiť, hoci jednotlivec nie je prvotným iniciátorom svojich úmyslov.^[12] V novších experimentoch dospel Libet k záveru, že jednotlivcovi zostáva 100 – 150 ms čistého času, aby mohol ovplyvniť výsledok svojho rozhodnutia, pretože primárna motorická kôra potrebuje asi 50 ms na to, aby sa aktivovali miechové (spinálne) motorické nervové bunky a prostredníctvom nich svaly. Počas týchto 50 ms sa celý proces aktivácie motorickej kôry dokončuje, a vtedy už nie je možné pohyb zastaviť.^[13]

2. Nekonzistentnosť neurovedeckých experimentov

Libetove experimenty by mohli získať vyššiu dôveryhodnosť v prípade, ak by sa opierali o spoľahlivé zovšeobecniteľné empirické údaje. Tieto experimenty, ktoré sa vyznačujú rôznymi metodologickými kvantitatívnymi a kvalitatívnymi premennými, boli niekoľkokrát zrekonštruované a priniesli rôznorodé výsledky.^[14] Takéto výsledky môžu zmeniť celú interpretáciu experimentov.^[15] Niektoré novšie experimenty sú v priamom protiklade s Libetovým experimentom, ako napríklad skúmanie času nástupu lateralizovaného prípravného potenciálu, ktorý súvisí s prípravou na špecifický pohyb pohnutia rukou.^[16]

Judy Trevena a Jeff Miller (2002) skúmali vzťah medzi vedomým rozhodnutím pohnúť sa a elektrofyziologickou prípravou naň. Uskutočnili dva experimenty, ktoré kopírovali experimenty Libeta (1983). V prvom zaznamenávali údaje EEG, kde 19 subjektov spontánne iniciovalo pohyb jednou rukou a hlásili čas, v ktorom sa rozhodli vykonať pohyb. Priemerný čas, ktorý namerali v prvom experimente (vedomý zámer pohnúť sa), bol približne 80 ms. Druhý experiment bol podobný tomu prvému, len s tým rozdielom, že účastníci si vybrali, ktorú ruku použijú pri odpovedi. Výsledky ukazujú, že prípravný potenciál (RP) bol zväčša prítomný pred všetkými vedomými rozhodnutiami o pohybe. Avšak mnohé nahlásené časy rozhodovania pohnúť rukou boli ešte pred nástupom lateralizovaného prípravného potenciálu (LRP), ktorý odráža prípravu na pohyb, konkrétne na pohyb ruky. Výsledok druhého pokusu preukázal približne nameraný čas 350 ms pred (W).^[17] Napriek tomu, že sa môže očakávať skoršia aktivita LRP pred vedomým rozhodnutím (W), z daných experimentov vyplýva, že aktivácia povrchu mozgovej kôry je nevyhnutná pre vykonanie pohybu, no môže sa začať až po vedomom rozhodnutí pohnúť sa.^[18] To znamená, že vedomý zámer pohnúť sa nastal skôr ako lateralizovaný prípravný potenciál (LRP). Je to v priamom protiklade s Libetovým časovým modelom, keďže podľa jeho zistení prípravný potenciál predchádzal vedomému rozhodnutiu pohnúť sa.^[19]

Libet nepoužíval pojem lateralizovaný prípravný potenciál, no ako sme ukázali vyššie, ide o rozšírenejšiu formu prípravného potenciálu a predstavuje elektrickú aktivitu mozgu, ktorá nastupuje, keď sa subjekt pripravuje na pohyb konkrétnej časti tela, napr. pravej alebo ľavej ruky. Prípravný potenciál (RP) slúžil ako časový bod začatia aktivity zaznamenananej v oblasti mozgovej kôry (pri plánovanom pohybe), no už priama aktivácia motorickej kôry je spojená s lateralizovaným prípravným potenciálom, ktorý nastupuje tesne pred konkrétnym pohybom, napríklad pred stlačením

tlačidla.^[20]

Predložením viacerých experimentov nadväzujúcich na Libetove pokusy sa preukázalo, že časové výsledky pokusov sú rôznorodé.^[21] Priemerný čas medzi uvedomením si zámeru konať (W) a reálnym vykonaním pohybu bol u Libeta približne 200 ms, v prvom experimente Trevena a Millera (2002) bolo (W) namerané približne 80 ms pred stlačením klávesu a v druhom pokuse to bolo približne 350 ms. V experimente Haggarda a Eimera (1999) nástup prípravného potenciálu (RP) pri fixovaných pohyboch namerali priemerný čas 281 ms a pri dobrovoľných pohyboch 286 ms. Zdá sa, že tieto rozdiely nameraných časov súvisia s rozdielnymi inštrukciami a podmienkami každého experimentu, ktoré neboli identické. Výsledky experimentu ovplyvňuje viacero faktorov, ako napríklad dominancia pravej alebo ľavej ruky, sústredenosť alebo zameranie pozornosti na načasovanie pohybu, úmysel pohnúť sa a dokonca môžu mať vplyv i osobné presvedčenia jednotlivca o existencii slobodnej vôle.^[22] Javí sa ako nemožné dosiahnuť identické výsledky, ktoré by sa mohli pokladať za všeobecne platné. Okrem rozdielných nameraných časových výsledkov údaje novších experimentov ukázali, že sa aktivovalo viacero častí mozgu, a to v závislosti od toho, či išlo o fázu zdržania sa konať alebo o samotný akt vykonania pohybu.^[23]

Z tohto dôvodu nemožno pokladať Libetove empirické zistenia za všeobecne platné, hoci kľúčovou zostáva stále jeho myšlienka, podľa ktorej vedomému rozhodnutiu konať predchádza skoršia mozgová aktivita. Hoci niektorí autori tvrdia, že LRP nastáva pred W,^[24] iní zase tvrdia, že LRP nastáva až po W,^[25] teda až po uvedomení si zámeru konať. Ak by sme odmysleli všetky neurovedecké poznatky týkajúce sa procesu rozhodovania, ktorému predchádzajú nevedomé mentálne procesy zapríčinené samotnou mozgovou aktivitou, čo potom zostáva jednotlivcovi? Zrejme len osobné presvedčenie, že on je hlavným iniciátorom svojich vedomých rozhodnutí, hoci v skutočnosti by to bola len ilúzia.

Libetove experimenty rozprúdili diskusiu o slobodnej vôli, ktorá sa na základe týchto experimentov začala javiť ako ilúzia.^[26] Prvotná elektrická aktivita mozgu zaznamenaná na nevedomej úrovni sa následne pretaví do vedomého rozhodnutia, čo vyvoláva u jednotlivca pocit presvedčenia, že ku konečnému rozhodnutiu došlo na základe jeho vôle. Dôvodom je jeho spätný pohľad na udalosť, ktorú dokáže vnímať a pamätať si len od momentu uvedomenia si daného rozhodnutia, preto nadobúda pocit, že je primárnym iniciátorom svojich rozhodnutí.^[27] Prečo chápať slobodnú vôľu len ako ilúziu? Libetove štúdie viedli sociálneho psychológa Daniela Wegnera k záveru, že vedomá vôľa je len ilúzia. Podľa Wegnera presvedčenie o existencii vedomej vôle vzniká v momente, keď jednotlivec rozoznáva koreláciu medzi jeho vnímaným rozhodnutím konať a následným vykonaním činnosti, ktorá je v súlade s týmto vnímaním.^[28] Samuel Harris, americký neurovedec, opisuje slobodnú vôľu ako pocit stotožnenia sa s istými duševnými stavmi, tak ako priebežne vyvstávajú vo vedomí.^[29] Pocit toho, že subjekt koná a myslí slobodne, vzniká na základe ignorovania predošlých (fyzikálnych) príčin mozgu, ktoré sú za to zodpovedné. „Ako môžeme byť vedomými aktérmi, tzv. slobodní, keď všetko, čo vedome zamýšľame, je zapríčinené dianím v našom mozgu, ktoré nezamýšľame a ktorého si vôbec nie sme vedomí?“^[30]

3. Kritika neurovedeckého prístupu z filozofickej perspektívy

Z filozofickej perspektívy podľa Alfreda Meleho veda nemôže spochybňovať slobodnú vôľu len na základe empirických zistení o skoršej aktivite v mozgu, ktorá prebieha nevedome. V konečnom dôsledku my sami rozhodujeme o tom, čo s daným výsledkom (intenciou) urobíme, teda či sa zdržíme konania alebo nezdržíme. Benjamin Libet sa snaží aplikovať výsledky svojich experimentov na všetky rozhodnutia v živote jednotlivca, no podľa Alfreda Meleho je možné takéto tvrdenie spochybniť. Mele uvádza príklad v supermarkete, keď si chceme napríklad kúpiť arašidové maslo, pretože ho máme v našom nákupnom zozname. Prídeme k regálu, ktorý je plný pohárov s arašidovým maslom a neuvažujeme, ktorý pohár si zoberieme, pretože všetky sú rovnaké. Na základe inštrukcie (nákupný

zoznam) ho jednoducho hodíme do nákupného košíka. Analogicky to možno prirovnať k Libetovmu zadaniu, kde mali účastníci ohnúť zápästím na základe pokynov experimentátorov. Niekedy nie je potrebné zapájať vedomie, ak ide o banálne rozhodnutia v živote jednotlivca.^[31]

Ďalší Meleho argument spočíva v tvrdení, že agens si neuvedomuje žiadne rozhodnutie, pokiaľ ho nezrealizuje. Mele považuje za slabé miesto Libetovho experimentu práve skoršiu mozgovú aktivitu pred uvedomením si konať. Predpokladá, že zopár stoviek milisekúnd medzi tým, kedy sa jednotliviec rozhoduje na základe vedomého zvažovania, a tým, kedy si uvedomí svoje rozhodnutie, ktoré vykonal, nie je dôvodom na spochybnenie slobodnej vôle.^[32] Tak ako nám trvá nejaký čas, aby sa nám zvukové vlny dostali do uší a zaregistroval ich náš mozog a naše vedomie, tak rovnako môže trvať našim rozhodnutiam istý čas, kým sa dostanú do vedomia jednotlivca.^[33]

Mele odmieta predstavu, že všetky skutky prebiehajú nevedome, neúmyselne a rovnakým spôsobom. Dôležitá je implementácia našich úmyslov, čo znamená, že si dokážeme naplánovať určitú aktivitu na danom mieste a v určitom čase, a to nás práve robí slobodnými. V tomto prípade ide o distálne úmysly (dlhodobé naplánované intencie), ktoré dokážeme zrealizovať až po nejakom čase.^[34] Druhý typ intencií nazýva Mele proximálne intencie, ktoré môžu byť spontánne alebo nečakané, ako to bolo v prípade inštrukcií, ktoré dostali účastníci v Libetových experimentoch (napr. stlačenie tlačidla po odznení signalizačného tónu). Mele však tvrdí, že proximálny úmysel nemusí byť nevyhnutne príčinou reakcie účastníkov na signalizačný tón, pretože všetci boli vopred oboznámení s pokynmi experimentu. To znamená, že je tu prítomný ešte všeobecný zámer, a to splňať zadané úlohy experimentu.^[35] Všeobecný zámer v kombinácii so zaznením tónu mohol vyvolať akciu stlačenia tlačidla, a nie proximálny úmysel. Podľa Meleho Libet zovšeobecňuje svoje tvrdenia len na základe nevedomej mozgovej aktivity pred W, čo by potom viedlo k záveru, že ľudia nikdy v takom prípade nemôžu robiť slobodné rozhodnutia, pretože slobodné konanie je len také, ktoré vyplýva z vedomie prijatého rozhodnutia vykonať ho. Z toho by pravdepodobne vyplývalo, že neexistujú slobodné činy. Mele však tvrdí, že práve prvotné oboznámenie účastníkov s pokynmi experimentu predstavuje všeobecný zámer a až potom dochádza k plneniu úloh. Meleho finálne stanovisko je také, že ak je subjekt vopred vedomie informovaný o experimente a jeho pokynoch a táto informácia ho dovedie k vedomému rozhodnutiu, ktoré sa následne pretaví do skutku (akcie), prečo by malo záležať na tom, že dochádza k určitému časovému odstupe medzi konaním jednotlivca a uvedomením si tohto konania? Libetove experimenty sa podľa Meleho ani zďaleka nepribližujú k tomu, aby dokázali, že nikdy nekonáme na základe vlastnej slobodnej vôle.^[36]

Zdá sa, že zatiaľ najrelevantnejšiu kritiku Libetových experimentov sformuloval taliansky teoretik mysle Giorgio Marchetti. Predtým, ako sa aktivuje prípravný potenciál (RP) (alebo ho zachytí merací stroj), je už subjekt oboznámený s činnosťou, ktorú má vykonať, teda vie, čo bude robiť v danom momente v súlade s inštrukciami experimentátorov. Je teda logicky zjavné, že oblasti mozgu, ktoré sa podieľajú na vykonávaní takejto činnosti, sú už aktivované, o čom svedčí elektrický prípravný potenciál očakávajúc, že daná činnosť bude vykonaná.^[37] Je možné, že tieto oblasti mozgu sú už aktivované bez toho, aby subjekt vedomie zasahoval, no dôvod, pre ktorý sú aktivované, je skôr ten, že účastníkom experimentu boli zadané určité inštrukcie, teda vedomie zaznamenali istý pokyn.

Marchetti uvádza svoje vysvetlenie na každodennom príklade zo života: Jednotlivec si nemôže spomenúť na nejaké slovo, na ktoré by chcel, no po pár minútach alebo hodinách si neúmyselne naň spomenie. To by mohlo potvrdiť fakt, že hľadanie slova v jeho mysli, teda konkrétne v jeho mozgu stále prebiehalo, no viac-menej nevedomou formou. Tieto nevedomé procesy by v mozgu nenastali, ak by subjekt v danom momente vedomie nebol hľadal slovo, na ktoré si chcel spomenúť. Z tohto dôvodu by bolo možné predpokladať, že prípravnému potenciálu predchádzala podobná situácia, t. j. dobrovoľné a úmyselné oboznámenie sa s danými inštrukciami, ako to bolo v prípade účastníkov Libetových experimentov.^[38]

4. Habituálne konanie

Ako jeden z prvých mysliteľov nás s pojmom „zvyk“ (lat. habitus) oboznamuje Aristoteles. V diele Metafyzika pracoval so starogréckym pojmom hexis (gr. ἕξις). Ide o určitý typ konania, pohybu, usporiadania alebo dispozície. Uvedme si príklad: „Peter je odvážny človek“ alebo „Peter je zbabelec“. Opisujeme Petrovu hexis, ktorá predstavuje jeho stabilné kvality alebo neresti, ktoré ho definujú ako individuálnu bytosť (Met. 1022a 5).^[39]

Na druhej strane sa koncept habitus podľa Aristotela nevyznačuje len opakovaným a nevedomým správaním, ale aj kontrolou nad ním, tzv. jeho vlastnením. „Habitus“ možno zadefinovať aj ako druhú prirodzenosť človeka. Aristoteles podporoval kultiváciu cností a kládol dôraz na voľbu, ktorá je výsledkom našich zvykov. Zvyk považoval za jednu z cností. Mravné cnosti nie sú vrozenými schopnosťami, pretože dobrými alebo zlými sa nestávame od prirodzenosti, považuje ich za stavy. Mravná cnosť nám nemôže byť daná prirodzene, ale máme prirodzenú vľahu, aby sme ju získali a práve zvykom sa dotvára. V diele Etika Nikomachova Aristoteles nazýva zvyk ako ethos (starogr. ἦθος) (EN 1103a).

Podľa Aristotela sa teda dokážeme seba-formovať, čím nám možno pripísať slobodnú vôľu a morálnu zodpovednosť za konanie, a to vďaka habituálnemu, tzv. zvykovému konaniu. Podmienkou habituálneho konania je kognitívna kontrola (rozumové dôvody) a nepodľahnutie fyzickým túžbam (EN 1146-1169). V tomto ohľade možno hovoriť o pevnej vôli (enkrateia), ktorá predstavuje seba-kontrolu a zdržanlivosť. Jedinci konajú podľa najlepšieho uváženia a dokážu odolať fyzickým túžbam. Naopak, slabá vôľa (akrasia) znamená nedostatok umiernenosti alebo seba-kontroly. Subjekt nedokáže kontrolovať svoje správanie a koná proti svojmu najlepšiemu uváženiu (EN 1146b).^[40]

Okrem Aristotela pojem zvyk (angl. habit) definuje viacero moderných autorov.^[41] Americký filozof a psychológ William James definuje zvyk nasledovne: „Ak sa pozrieme na žijúce stvorenia z vonkajšej perspektívy, jedna z vecí, ktorá nám napadne, je, že predstavujú súhrn zvykov.“^[42] U divokých zvierat je zvykové konanie inherentne nevyhnutné (inštinkty) a zautomatizované, no u domestikovaných zvierat a obzvlášť u ľudí je zvyk dotváraný skúsenosťou, vzdelaním, t. j. rozumovými dôvodmi. Podľa Jamesa ide o cieľnú manifestáciu mysle jednotlivca, teda o možnosť vytvoriť cieľné vlastnosti alebo zručnosti prostredníctvom zvyku. Je to vďaka plasticite mozgu, čo znamená, že jednotlivec disponuje organickou hmotou, nervovými vláknami, ktoré sú modifikovateľné. Vedomé myšlienky, ktoré sú silné alebo opakujúce sa, zanechávajú organickú (živú) stopu v mozočku.^[43] Konkrétny stav alebo správanie sa môže zopakovať kedykoľvek v budúcnosti v reakcii na konkrétny podnet, ktorý ho môže znova vyvolať. Celý tento proces James nazval organickou modifikáciou.^[44] Zvyk je teda určitý druh rutiny, správania alebo kognitívny proces, ktorý je výsledkom opakujúceho sa konania, čo znamená, že je výsledkom predošlej skúsenosti.

Koncept *habitus* z pohľadu novších výskumov neurobiológie je definovaný ako motorické správanie.^[45] Habituálne učenie zadefinovali ako rigidné, pomalé alebo narastajúce, nevedomé a automatické správanie, ktoré je súčasťou implicitnej pamäti.^[46] Habituálne konanie sa často porovnáva s cieľovo-orientovaným konaním.^[47] Cieľovo-orientované konanie možno nazvať taktiež inštrumentálnym a odlišuje sa od fixovaných vzorcov správania. Ide o cieľene orientované správanie, ktoré je podmienené dôsledkami (odmenou). Naproti tomu habituálne konanie závisí od vytvorenia si asociácií medzi činnosťou a predchádzajúcimi podnetmi, ako aj jej dôsledkami, a taktiež ho podmieňuje úzka väzba s prostredím, ktoré je jednotlivcovi blízke. V minulosti sa s ním už niekoľkokrát oboznámil, zatiaľ čo cieľovo-orientované skutky sú orientované na nejaký typ odmeny v blízkej alebo vzdialenejšej budúcnosti.^[48]

Habituálne konanie je určitou replikou minulej skúsenosti, no nemožno to tvrdiť s určitosťou. Juan Pablo Bermúdez a Flavia Felletti uvádzajú príklad so šálkou kávy. Dávame si napríklad každý deň šálku kávy, hoci to robíme už zo zvyku, tak podmienky, v ktorých to robíme, nie sú identické, ako

napríklad poloha šálky, sila uchopenia šálky, pohyb ruky so šálkou od stola k našim ústam. Všetko to robíme zautomatizovane, no zakaždým trochu iným spôsobom, čo znamená, že habituálne konanie sa dokáže adaptovať na dané podmienky a vykazuje flexibilitu vo vzťahu k prostrediu, ktoré je pre jednotlivca familiárne alebo s ktorým sa už opakovane oboznámil.[\[49\]](#)

Možno vôbec považovať habituálne konanie za úmyselné alebo cnostné, ak vo veľkej miere funguje zautomatizovane a nevedome? Jedným zo spôsobov, ako charakterizovať habituálne konanie v zmysle úmyselného konania, je zamerať sa na zvyk samostatne, odhliadnuc od mentálnych stavov a procesov, ktoré sú jeho súčasťou. Habituálne konanie v sebe zahŕňa vnútornú intencionalitu (*intrinsic intentionality*), čo predpokladá nejaký cieľ, ktorý jednotlivec môže získať opakovaným konaním, aby ho dosiahol. Takéto konanie má určitú teleologickú, cieľovú, účelnú štruktúru.[\[50\]](#) Podľa Billa Pollarda (2006) habituálne konanie nemá nič spoločné so psychológiou, pretože jednotlivec si neuvedomuje, že koná zo zvyku až do momentu, kým nie je na to upozornený. Napriek tomu nie všetky zvykové konania musia mať nevyhnutne cieľ alebo účel, ako napríklad to, že si niekto oblieka vždy najprv ponožku na ľavú nohu a až potom na pravú. V tomto prípade habituálne konanie nemá teleologické vysvetlenie.[\[51\]](#)

Ďalšie vysvetlenie habituálneho konania je kauzálne. Z pohľadu filozofie je zvyk často interpretovaný v zmysle vlastniť určitú dispozíciu (Met. 983b 15), čo by znamenalo, že daná vlastnosť (dispozícia) zapríčiňuje konkrétny zvyk. Aristotelov koncept habituálneho konania to môže upresniť. Zvyk (konkrétne cnosť) je druhá prirodzenosť človeka, teda človek ju získava počas svojho života (EN 1106b), a to za pomoci rozumových dôvodov a sily vôle. Najprv jednotlivec zvykové konanie (cnosť, praktická zručnosť, povahová vlastnosť) získa počas svojho života a až potom mu je vlastná, čo už môže ovplyvňovať alebo zapríčiňovať jeho konanie a spôsob uvažovania, no nie naopak. Zvyk u jednotlivca predstavuje pohľad na jeho minulé skúsenosti. Ak napríklad nikto nikdy predtým nešoféroval, tak nemôže byť súčasťou jeho habituálneho konania šoférovanie, ktoré je vo veľkej miere zautomatizované. Niektorí autori porovnávajú habituálne konanie so zručnosťami jednotlivca. Zručnosti predstavujú súhrn vlastností alebo dispozícií, ktoré sa nazývajú tzv. flexibilné inteligentné schopnosti (angl. *flexible intelligent capacities*), založené na drile a spôsobe vedenia, „ako“ ich aplikovať v živote konkrétného človeka. Na druhej strane zvykové konanie (habituálne konanie) je určitá vlastnosť nadobudnutá pomocou nevedomého drilu. Zatiaľ čo vykonávanie zvyku implikuje automatické konanie bez pozornosti alebo záujmu jednotlivca o to, čo v danom momente robí, zručné konanie implikuje plné vedomie, pozornosť zameranú na chyby a osobné zlepšenie v rámci stanovených cieľov. Napriek tomu, že zvyky a zručnosti človeka prebiehajú zautomatizovane, dochádza k tomu odlišným spôsobom.[\[52\]](#)

Automatickosť zvyku sa spája s impulzívnosťou, čiže tendenciou reagovať na okolnosti, ktoré sa zdajú jednotlivcovi príbuzné, špecifickým a praktickým spôsobom. Automatickosť zručnosti je spontánna, predstavuje schopnosť reagovať na škálu okolností a situácií, ktoré vedú ku konkrétnym cieľom. Spontánnosť danej zručnosti si vyžaduje pozornosť jednotlivca nájsť správnu cestu, ako reagovať na dané okolnosti, zatiaľ čo impulzívnosť zvyku je nezávislá od koncentrácie jednotlivca.[\[53\]](#)

Habituálne konanie môže byť pod vplyvom určitých okolností niekedy menej impulzívne a v špecifických prípadoch viac spojené s pozornosťou, ako napríklad pripravovanie ranej kávy s väčšou snahou, pretože jednotlivec chce vyvolať dobrý dojem pred hosťom. Napriek tomu možno predpokladať, že impulzívnosť väčšinou dominuje pri zvykovom konaní, čo predstavuje minimálnu koncentráciu človeka, akým spôsobom danú činnosť vykonáva, alebo či je v súlade s jeho stanovenými cieľmi. Slabým miestom impulzívneho správania pri habituálnom konaní je, že jednotlivec častokrát môže konať alebo reagovať nevhodným spôsobom v nejakej situácii, ktorá mu je blízka alebo bol s ňou niekoľkokrát oboznámený.[\[54\]](#) Uvedme si príklad, keď si začne niekto nevedome spievať pieseň v pracovnom prostredí, pretože ju každý deň ráno počúva v aute cestou do práce. V prvom momente si jednotlivec neuvedomí, že spieva, pretože koná zautomatizovane, no

následne prestane spievať a uvedomí si, že by ho mohol niekto z vedľajšej kancelárie počuť. V danom prípade možno spozorovať impulzívne správanie, ktoré sa javí v danej situácii ako spoločensky nevhodné. Zautomatizované konanie má častokrát pôvod vo zvykovom konaní, ktoré sa agens nenaučil, alebo nezískal ho úmyselne s nejakým cieľom (počúvanie piesne v aute). Podľa Pollarda takéto konanie nemožno nazvať tzv. druhou prirodzenosťou jednotlivca, pretože ak nadobudol zvyk, ktorý bol neúmyselný a bez akejkoľvek koncentrácie, nemôže byť jeho súčasťou, súčasťou toho, kým je, teda jeho priamym autorom.^[55]

Na druhej strane človeku nič nebráni prinajmenšom daný priebeh zautomatizovaného konania zastaviť (bez ohľadu na to, či ho jednotlivec nadobudol úmyselne alebo neúmyselne) alebo sa ho zdržať, vďaka čomu mu môže byť pripísaná konečná morálna zodpovednosť^[56] za takéto konanie, hoci absentovali osobné úmysly, koncentrácia pri vytváraní alebo učení sa daného zvyku. To, ako subjekt zareaguje alebo sa zdrží (získaného neúmyselného) automatického konania, závisí od jeho charakteru, ktorý je tiež možné formovať a dotvárať zvykom, za prítomnosti rozumových dôvodov a sily vôle.^[57] To, že jednotlivec si uvedomil, že by nemal spievať v pracovnom prostredí, vychádza z jeho charakteru, ktorý mohol byť formovaný nielen výchovou a prostredím, ale i prostredníctvom vlastnej seba-modifikácie.^[58] To znamená, že jednotlivec v minulosti mohol byť bezohľadný typ človeka, no dôsledky jeho bezohľadnosti mali negatívnu spätnú väzbu na jeho osobný a kariérny život. Povahové vlastnosti a hodnoty sú súčasťou charakteru jednotlivca, čo znamená, že ich opakovane aplikuje a praktizuje vo svojom živote, čiže sa časom zautomatizujú do zvykového konania. Uvedme si ďalší príklad. Peter často klame, čo je uňho zvykom, s ktorým je stotožnený, pretože klamanie je súčasťou jeho charakteru. Pri rozhodovaní dokáže rýchlo reagovať klamstvom, zatiaľ čo pravdovravný Martin, ktorý takmer nikdy neklame, by chcel v nejakej situácii klamať, napríklad ak ide o nejakú kontroverznú otázku. Jeho rýchla reakcia, odpoveď však bude zväčša pravdivá, hoci sa bojí odozvy okolia, no nedokáže v rýchlosti nepravdivo odpovedať a zareagovať v súlade so spoločenskými očakávaniami, pretože má takýto typ správania alebo vlastnosti (byť pravdovravný) zafixovaný (predpokladajme Libetov nameraný čas cca 100 – 150 ms). A hoci by sa mu podarilo klamať, jeho reakcia by ho mohla prezradiť, napríklad červenaním sa, pretože nie je uňho prirodzené klamať. Na druhej strane Peter sa môže stať časom pravdovravným človekom, pretože si uvedomí, že takéto konanie mu dáva negatívnu spätnú väzbu (zlý spoločenský status). Postupným úsilím a na základe rozumových dôvodov si túto cnosť, akou je pravdovravnosť, dokáže vytvoriť a stane sa súčasťou jeho charakteru. V tomto prípade by došlo k vedomému nadobudnutiu zvykového správania (cnosti), z ktorého dané konanie pramení, čo by znamenalo, že rýchle reakcie v situáciách, ktoré by si vyžadovali odpovedať pravdivo, by boli hodné akéhokoľvek morálneho hodnotenia.

Habituálne konanie je považované za druhú prirodzenosť človeka, čo znamená, že jednotlivec dokáže úmyselne pretvoriť alebo formovať svoj charakter, z ktorého pramenia jeho osobné zámery a následne konanie. Bez ohľadu na to, aký typ zvyku (môže to byť i zlozvyk) nadobudol, či už intencionálnym alebo neúmyselným spôsobom, dokáže sa každého zvyku zdržať, ak si to vyžaduje situácia alebo jeho osobné potreby.^[59] Otázkou však zostáva, na základe čoho alebo akých podnetov sa dokáže subjekt konkrétneho zvyku zdržať. Ovplyvňuje to práve charakter agensa, ktorý je modifikovateľný? Koncept habituálneho konania predstavuje súhrn zvykov, ktoré zastrešuje systém hodnôt a charakterových vlastností jednotlivca, od ktorých sa môže následne odvíjať jeho reakcia vo veto fáze, teda akým spôsobom vyhodnotí situáciu a bude v takom krátkom časovom intervale (100 ms; Libet 2004) reagovať v každodenných životných situáciách.

Práve druhá prirodzenosť človeka (habituálne konanie), teda možnosť seba-úpravy (*self-modification*)^[60] prostredníctvom opakovaného a úmyselného konania predstavuje špecifický aspekt, istú podkategóriu slobodnej vôle. Nemožno tu totiž hovoriť o slobodnej vôli ako o uzavretom systéme, ktorý je spochybňovaný na základe absencie vedomia pri neuronálnych procesoch, ktoré prebiehajú v mozgu jednotlivca ešte pred samotným vedomým konaním. Pri habituálnom konaní dochádza

častokrát k nezapájaniu vedomej vôle,^[61] pretože skúsenostné konanie sa časom zväčša zautomatizuje do nevedomého módu, čo má i evolučné vysvetlenie. Jednotlivec si šetrí energiu, preto pri zvykovom konaní často jeho mozog prejde do režimu autopilota, čo prebieha na nevedomej úrovni. Šetrenie energie bolo jedným zo základných predpokladov, aby človek prežil. Energiu si šetril predovšetkým na hľadanie potravy, obydli, súperenie o sexuálneho partnera a vyhýbanie sa predátorom.^[62] Mozog sa naučí určité vzorce správania a už nemusí zapájať vedomú vôľu po celý čas pri každej jednotlivéj činnosti,^[63] ale len vtedy, ak si to vyžaduje situácia (napr. zvýšená koncentrácia a ostražitosť pri šoférovaní auta počas hmlistého počasia). Dôležitú úlohu zohráva skutočnosť, akým spôsobom sa človek naučil takto konať, ak ho chceme nejako morálne hodnotiť alebo mu pripisovať atribúty slobody.

Koncept habituálneho konania sme použili ako nástroj, prostredníctvom ktorého sme sa snažili nájsť určité východiskové predpoklady na uznanie relevantnosti Libetovej veto fázy. Ak jednotlivec dokáže úmyselne formovať alebo modifikovať svoj charakter, hoci len od momentu uvedomenia si svojich úmyslov, tak vlastnosti, zručnosti alebo cnosti, ktoré z tejto seba-formácie pramenia, môžu ovplyvniť jeho rýchle reakcie v čase veto fázy. V takomto prípade by bolo možné hovoriť o určitom type morálnej zodpovednosti, hoci nie v tom zmysle ako byť prvotnou príčinou samého seba (*causa sui*).^[64] Z tohto dôvodu sme sa v príspevku zameriavali len na čiastkové aspekty slobody, ktoré vychádzajú z aristotelovskej seba-formácie a ktoré v rámci morálne fungujúcej spoločnosti postačujú na to, aby sme mohli jednotlivci pripísať konečnú morálnu zodpovednosť. Avšak nie prvotnú zodpovednosť, ktorú by sme mu mohli pripísať len vtedy, ak by dokázal byť príčinou samého seba vo všetkých aspektoch svojej existencie. Prostredníctvom Libetovej veto fázy môže agens získať konečnú morálnu zodpovednosť, teda ovplyvniť konečný výsledok svojho konania, na základe čoho možno predpokladať istý typ slobodnej vôle jednotlivca. Jeho konanie, ktoré vychádza z úmyselne naučených vzorcov správania (seba-formácia) a ktoré sa časom zautomatizuje, si nevyžaduje zapájanie vedomia po celý čas a ani si nevyžaduje prehodnocovať úmysly v dlhšom časovom odstupe, čo má svoje evolučné opodstatnenia.

Podľa profesora sociálnej psychológie Timothyho D. Wilsona myseľ funguje najefektívnejšie vtedy, keď prepne do režimu autopilota. Adaptívne nevedomie dokáže odhadnúť nebezpečné situácie, stanovovať ciele a iniciovať konanie sofistikovaným a efektívnym spôsobom.^[65] Autopilot je podľa psychológa daň človeka za prežitie ako druhu. Zapájanie vedomia pri každej jednotlivéj činnosti by nás viedlo k vyhynutiu, takže autopilot môže predstavovať mechanizmus šetrenia mozgu, ktorý zabráňuje plytvať množstvom energie počas vykonávania všedných a rutinných úloh. Je pochopiteľné, že ľudia majú tendenciu nedôverovať nevedomiu, pretože sa zdá nekontrolovateľné. Ako máme mať niečo pod kontrolou, keď ani nevieme, kedy a ako nás to ovplyvňuje? Napriek tomu toto usporiadanie funguje, ako má.^[66]

Libetova veto fáza (úmyselné zdržanie sa konať)^[67] v konečnom dôsledku korešponduje s kompatibilistickým prístupom. Kompatibilizmus zastáva všeobecný názor, že jednotlivec má možnosť konať inak aj napriek platnosti determinizmu.^[68] Psychológ a kognitívny neurovedec Steven Pinker tvrdí, že myseľ, pomocou ktorej nazeráme na svet, nemá schopnosť nazeráť na samu seba, na to, akým spôsobom funguje. Myseľ predstavuje komplexnú štruktúru, ktorej súčasťou je systém orgánov, ktoré sú formované prírodným výberom, aby dokázali vyriešiť konkrétne problémy našich predchodcov (hľadanie potravy, boj s predátorom, manipulácia s predmetmi atď.).^[69]

Kedže je potrebné zohľadniť a rešpektovať isté hranice v rámci seba-určovania v zmysle prvotnej príčiny samého seba, budú vždy určité deterministické prvky súčasťou morálneho rozhodovania agensa.

Záver

V príspevku sme najprv predstavili počiatky neurovedeckých výskumov, ktoré istým spôsobom začali

spochybňovať slobodnú vôľu jednotlivca, a to v dôsledku namerania skoršej mozgovej aktivity (prípravný potenciál) pred vedomým zámerom vykonať pohyb. Neurovedec Benjamin Libet zrealizoval niekoľko experimentov, prostredníctvom ktorých sa snažil vysvetliť nervový mechanizmus, ktorý prebieha v našom mozgu a predchádza vedomému chceniu vykonať pohyb. Následne sme predložili ďalšie vedecké experimenty, ktoré neurovedci zopakovali na základe podobných inštrukcií a podmienok ako Libet, pričom ich výsledky niesli známky čiastočnej nekonzistentnosti (časové údaje), čo znížilo ich dôveryhodnosť vo vedeckých kruhoch. Zhodnotili sme aj podmienky a pokyny k týmto experimentom z pohľadu súčasnej neurovedeckej a filozofickej perspektívy. Na základe predložených argumentov možno konštatovať, že vybraní účastníci experimentov boli vopred oboznámení s inštrukciami a podmienkami pokusov, čo znamená, že v ich vedomí bol už prítomný všeobecný zámer. Prítomnosť všeobecného zámeru mohla istým spôsobom ovplyvniť výsledky pokusov. V závislosti od predložených filozofických argumentov sme dospeli k záveru, že inštruovanie a vytváranie neprirodzených podmienok pre zrealizovanie experimentov, ktoré by istým spôsobom mohli vysvetliť, ako dochádza k nervovému mechanizmu v mozgu pred vedomým vykonaním pohybu, nemôžu byť zrovnateľné s bežnými spontánnymi situáciami v živote jednotlivca.

Hoci primárnym cieľom Libeta nebolo spochybniť slobodnú vôľu jednotlivca, výsledky jeho experimentov mali pomerne negatívny dopad na koncept slobodnej vôle. Slobodná vôľa sa začala javiť ako ilúzia, a to v dôsledku neuvedomovania si prvotných príčin našich úmyslov. Libet zrealizoval ďalšie experimenty, ktoré by zdanlivo mohli podporiť tézu, že jednotlivec dokáže prinajmenšom ovplyvniť konečný výsledok svojho úmyselného konania, a to prostredníctvom veto fázy. Na základe ďalšej analýzy sme dospeli k záveru, že čas, ktorý Libet nameral, cca 100 ms, sa javí z praktického hľadiska neuskutočniteľný, pretože je príliš krátky na to, aby človek dokázal akokoľvek prehodnotiť svoje úmysly. Z tohto dôvodu sme hľadali možný východiskový predpoklad, ako uznať relevantnosť Libetovej veto fázy, a to prostredníctvom aristotelovskej seba-formácie, ktorej pôvod nachádzame v koncepte habituálneho konania. Ak jednotlivec dokáže úmyselne formovať alebo modifikovať svoj charakter, hoci len od momentu uvedomenia si svojich úmyslov, tak vlastnosti, zručnosti alebo cnosti, ktoré z tejto seba-formácie pramenia, môžu ovplyvniť jeho rýchle reakcie v čase veto fázy.

Ak zhrnieme výsledky nášho skúmania, môžeme skonštatovať, že absencia zapájania vedomia alebo neuvedomenie si skoršej mozgovej aktivity nie je nevyhnutným predpokladom slobodného konania a že agens môže získať určitú psychologickú slobodu v rámci vlastného konania alebo rozhodovania. V tomto ohľade nemožno poprieť prítomnosť biologického základu, vďaka ktorému konáme zväčša zautomatizovane, čo má svoje evolučné opodstatnenia (šetrenie energie mozgu). Nie je možné hovoriť o absolútnej slobode v takom zmysle, v akom by ju pravdepodobne očakávali striktní deterministi. Prvotná morálna zodpovednosť v určovaní samého seba sa zdá byť nemožná (napr. určovať si vlastné neuronálne procesy v mozgu a zároveň si ich uvedomovať). Preto sme sa zamerali na koncept slobodného konania z pohľadu aristotelovskej etiky, ktorá dáva jednotlivcovi priestor pre vlastnú seba-formáciu. Vzhľadom na to, že mozog je plastický, možno ho istým spôsobom formovať prostredníctvom návykov. Agens môže tieto návyky praktizovať pomocou habituálneho konania, vďaka ktorému sa dokáže intencionálne formovať a získať tak konečnú morálnu zodpovednosť za skutky, ktoré z tejto seba-formácie vyplývajú. Takéto konanie si vyžaduje dve základné podmienky, a to rozumové dôvody a silu vôle. Dospeli sme k záveru, že agensovi môže byť pripísaná konečná morálna zodpovednosť, hoci nie v empirickom zmysle, pretože postoje, emócie alebo myšlienky agensa, ktoré ovplyvňujú jeho rozhodovanie, budú mať vždy pôvod v reťazci nevedomých príčin, ktoré nemožno vedecky preskúmať.

Z analýzy vyplýva, že po úmyselnom osvojení si určitých vzorcov správania nie je potrebné zapájať vedomie po celý čas (iba v čase nadobúdania alebo učenia sa daného zvyku), čím sa podporuje relevantnosť Libetovej veto fázy v súvislosti s rýchlymi reakciami jednotlivca a možnosťami zdržať sa

konania. Ak človek koná zväčša zautomatizovane (absencia zapájania vedomia), tak skoršia nevedomá mozgová aktivita, ktorú namerali neurovedci, by nemala ohroziť slobodnú vôľu agensa. Koncept slobodnej vôle môžeme teda uznať v metafyzickom zmysle, ak chceme, aby spoločnosť fungovala na základe istých morálnych hodnôt.

Literatúra

- ABHANG, P. A. – GAWALI, B. W. – MEHROTRA, S. C.: *Introduction to Emotion, Electroencephalography, and Speech Processing. Introduction to EEG- and Speech-Based Emotion Recognition*. Cambridge, Massachusetts: Academic Press 2016. ISBN: 978-0-12-804490-2.
- ARAIN, N. – HAQUE, M. – JOHAL, M. – MATHUR P. – RAIS, A. et al.: Maturation of adolescent brain. In: *Dove Press Journal*, vol. 9, 2013, pp. 449-461. DOI: [10.2147/NDT.S39776](https://doi.org/10.2147/NDT.S39776).
- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Preložil A. Kříž. Praha: Jan Leichter 1937.
- ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. Preložil A. Kříž. Praha: Rezek 2008.
- BAUMEISTER, R. – TIERNEY, J.: *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. New York: The Penguin Press 2011. ISBN: 978-0143122234.
- BERMÚDEZ, J. P. – FELLETTI, F.: [Habitual Action, Automaticity, and Control](#). In: *Topoi*, vol. 40, 2021, no.3, pp. 587-595. DOI:10.1007/s11245-021-09754-1.
- BOURDIEU, P.: *The Logic of Practice*. Trans. by Richard Nice. Redwood: Stanford University Press [1980] 1990. ISBN: 0804717273.
- BRASS, M. – HAGGARD, P.: To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control. In: *Journal of Neuroscience*, vol. 27, 2007, no. 34, pp. 9141-9145. DOI: 10.1523/JNEUROSCI.0924-07.2007.
- BRAUN, M. N. – WESSLER, J. – FRIESE, M.: A meta-analysis of Libet-style experiments. In: [Neuroscience & Biobehavioral Reviews](#), vol. 128, 2021, pp. 182-198. DOI: 10.1016/j.neubiorev.2021.06.018.
- DEZFOULI, A. – BALLEINE, B. B.: Habits, action sequences and reinforcement learning. In: *The European Journal of Neuroscience*, vol. 35, 2012, no. 7, pp. 1036-1051. DOI:[10.1111/j.1460-9568.2012.08050.x](https://doi.org/10.1111/j.1460-9568.2012.08050.x).
- EUSTON, D. R. – GRUBER, A. J. – MCNAUGHTON, B. L.: The role of medial prefrontal cortex in memory and decision making. In: *Neuron*, vol. 27, 2012, no.6, pp. 1057-1070. DOI: 10.1016/j.neuron.2012.12.002.
- FISCHER, J. M. – KANE, R. – PEREBOOM, D. – VARGAS, M.: *Four Views on Free Will*. New Jersey: Blackwell Publishing 2007. ISBN-13: 978-1-4051-3485-9.
- HAGGARD, P. – EIMER, M.: On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. In: *Experimental Brain Research*, vol. 126, 1999, no.1, pp. 128-133. DOI: 10.1007/s002210050722.
- HARRIS, S.: *Svobodná vôľe*. Praha: Dybbuk 2015. ISBN: 978-80-7438-134-8.
- CHEVAL, B. – TIPURA, E. – BURRA, N. – FROSSARD, J. – CHANEL, J. et al.: Avoiding sedentary behaviours requires more cortical resources than avoiding physical activity: An EEG study. In: *Neuropsychologia*, vol. 119, 2018, pp. 68-80. DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2018.07.029.
- JAMES, W.: *The Laws of Habit*. New York: Daniel Appleton and Company 1887. KORNHUBER, H. H. – DEECKE, L.: Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. In: *European Journal of Physiology*, vol. 284, 1965, pp. 1-17. DOI: [10.1007/BF00412364](https://doi.org/10.1007/BF00412364).
- KRAUT, R. – SKULTETY, S.: [Aristotle's Politics: Critical Essays](#). Rowman & Lanham, Maryland: Littlefield Publishers 2005. ISBN: 9780742534230.
- LIBET, B. – GLEASON, C. A. – WRIGHT, E. W. – PEARL, D. K.: Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act. In: *Brain*, vol. 106, 1983, no.3, pp. 623-642. DOI:10.1093/brain/106.3.623.
- LIBET, B.: Do we have Free Will? In: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, 1999, no. 8-9, pp. 47-57. Dostupné z: <https://spot.colorado.edu/~tooley/Benjamin%20Libet.pdf>.
- LIBET, B.: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard

University Press 2004. ISBN: 9780674040168.

MARCHETTI, G.: Commentary on Benjamin Libet's Mind Time. The Temporal Factor Consciousness. In: *Mind, Consciousness and Language*, vol. 23, 2005, pp. 1-14. Dostupné z:

<http://www.mind-consciousness-language.com/Commentary%20Libet%20Mind%20Time.pdf>.

MAUSS, M.: Techniques of the body. In: *Economy and Society*, vol. 2, 2006, no. 1, pp. 70-88. DOI: [10.1080/030851473000000003](https://doi.org/10.1080/030851473000000003).

MCKENNA, M. – COATES, J.: Compatibilism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024.

Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>.

MELE, A.: *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. Oxford: Oxford University Press 2001. ISBN-0-19-509454-9.

MELE, A.: *Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2014. ISBN:0199371628.

MERLEAU-PONTY, M.: *Phenomenology of Perception*. Taylor and Francis e-Library [1945] 2005. ISBN: 0-203-99461-2.

MORSELLI, L. – LEPROUT, R. – BALBO, M. – SPIEGEL, K.: Role of sleep duration in the regulation of glucose metabolism and appetite. In: *Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism*, vol. 24, 2010, no. 5, pp. 687-702. DOI:[10.1016/j.beem.2010.07.005](https://doi.org/10.1016/j.beem.2010.07.005)

PINKER, S.: *How the mind works*. London: Penguin Books 1997. ISBN:0-14-0J4491-3.

POLLARD, B.: Explaining Actions with Habits. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 43, 2006, no. 1, pp. 57-69. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20010223>.

RYLE, G.: *The Concept of Mind*. Julia Tannay for Critical Commentary. London and New York: Routledge 2009. ISBN: 0-203-87585-0.

SEGER, C. A. – SPIERING, B.: A Critical Review of Habit Learning and the Basal Ganglia. In: *Frontiers in System Neuroscience*, vol. 5, 2011, pp. 2-5. DOI:[10.3389/fnsys.2011.00066](https://doi.org/10.3389/fnsys.2011.00066).

SCHACTER, D. L.: Implicit memory: History and current status. In: *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 13, 1987, no. 3, pp. 501-518. DOI:[10.1037/0278-7393.13.3.501](https://doi.org/10.1037/0278-7393.13.3.501).

SCHURGER, A. – PAK, J. – PENGBO, B. H. – ROSKIES, A. L.: What Is the Readiness Potential? In: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 25, 2021, pp. 558-567. DOI: [10.1016/j.tics.2021.04.001](https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.04.001).

STRAWSON, G.: The Impossibility of Moral Responsibility. In: *An international Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 75, 1994, no. 1/2, pp. 5-24. DOI:10.1007/ BF00989879

TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190. DOI: 10.1006/ccog.2002.0548.

TURRENOUT, M. – HAGOORT, P. – BROWN, C. M.: Brain activity during speaking: from syntax to phonology in 40 milliseconds. In: *Science*, vol. 280, 1998, no.5363, pp. 572-574. DOI: 10.1126/science.280.5363.572.

WEGNER, D. M.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 2002. ISBN: 0-262-23222-7.

WIESENDANGER, M. – HUMMELSHEIM, H. – BIANCHETTI, M.: Sensory input to the motor fields of the agranular frontal cortex: A comparison of the precentral, supplementary motor and premotor cortex. In: *Behavioural Brain Research*, vol. 18, 1985, no. 2, pp. 89-94. DOI:10.1016/0166-4328(85)90065-8.

WILSON, T. D.: *Strangers to Ourselves*. Cambridge: Harvard University Press 2002. ISBN:0-674-00936-3.

YIN, H. H. – KNOWLTON, B. J.: The role of the basal ganglia in habit formation. In: *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 7, 2006, no.6, pp. 464-466. DOI: [10.1038/nrn1919](https://doi.org/10.1038/nrn1919).

P o z n á m k y

[1] Príspevok vznikol vďaka podpore projektu VEGA č. 2/0163/22.

[2] KORNHUBER, H. H. – DEECKE, L.: Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und

- passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. In: *Pflügers Archiv: European Journal of Physiology*, no. 284, 1965, pp. 1-17; LIBET, B. – GLEASON, C. A. – WRIGHT, E. W. – PEARL, D. K.: Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act. In: *Brain*, vol. 106, 1983, no. 3, pp. 623-642; HARRIS, S.: *Svobodná vůle*. Dybbuk: Praha 2015, s. 15; WEGNER, D.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 2002, pp. 99-144.
- [3] HARRIS, S.: *Svobodná vůle*. Dybbuk: Praha 2015; WEGNER, D.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 2002; BRAUN, M. N. – WESSLER, J. – FRIESE, M. A.: A meta-analysis of Libet-style experiments. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 28, 2021, pp. 182-198; SCHURGER, A. – PAK, J. – PENGBO, B. H. – ROSKIES, A. L.: What Is the Readiness Potential? In: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 25, 2021, pp. 558-570; MELE, A.: *Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2014.
- [4] LIBET, B.: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2004, p. 137.
- [5] BRAUN, M. N. – WESSLER, J. – FRIESE, M. A.: A meta-analysis of Libet-style experiments. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 28, 2021, pp. 182-198; HAGGARD, P. – EIMER, M.: On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. In: *Experimental Brain Research*, vol. 126, 1999, no.1, p. 132; TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190; TURRENOUT, M. – HAGOORT, P. – BROWN, C. M.: Brain activity during speaking: from syntax to phonology in 40 milliseconds. In: *Science*, vol. 280, 1998, no.5363, pp. 572-574; SCHURGER, A. – PAK, J. – PENGBO, B. H. – ROSKIES, A. L.: What Is the Readiness Potential? In: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 25, 2021, pp. 558-567; BRASS, M. – HAGGARD, P.: To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control. In: *Journal of Neuroscience*, vol. 27, 2007, no.34, pp. 9141-9145.
- [6] MELE, A.: *Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2014, pp. 12-46; MARCHETTI, G.: Commentary on Benjamin Libet's Mind Time. The Temporal Factor Consciousness. In: *Mind, Consciousness and Language*, vol. 23, 2005, pp. 1-14.
- [7] JAMES, W.: *The Laws of Habit*. Daniel Appleton and Company: New York 1887, pp. 433-439; FISCHER, J. M. – KANE, R. – PEREBOOM, D. – VARGAS, M.: *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishing 2007, p.14; MELE, A.: *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. Oxford: Oxford University Press 2001, pp. 223-224.
- [8] KORNHUBER, H. H. – DEECKE, L.: Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. In: *Pflügers Archiv: European Journal of Physiology*, no. 284, 1965, pp. 1-17.
- [9] *Prípravný potenciál* je pomaly narastajúca elektrokortikálna aktivita (aktivita na povrchu motorickej mozgovej kôry), ktorá sa začína pred dobrovoľným konaním jednotlivca (motorická príprava). Ide predovšetkým o aktiváciu suplementárnej motorickej kôrovej oblasti (SMA) pri tzv. mentalizácii, teda pri predstavovaní si nejakého pohybu alebo úlohy, ktorú má jednotliviec vykonať. WIESENDANGER, M. – HUMMELSHEIM, H. – BIANCHETTI, M.: Sensory input to the motor fields of the agranular frontal cortex: A comparison of the precentral, supplementary motor and premotor cortex. In: *Behavioural Brain Research*, vol. 18, 1985, no. 2, pp. 89-94.
- [10] KORNHUBER, H. H. – DEECKE, L.: Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale. In: *Pflügers Archiv: European Journal of Physiology*, no. 284, 1965, pp. 1-17.
- [11] LIBET, B. – GLEASON, C. A. – WRIGHT, E. W. – PEARL, D. K.: Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act. In: *Brain*, vol. 106, 1983, no. 3, pp. 623-642.
- [12] LIBET, B.: Do we have Free Will? In: *Journal of Consciousness Studie*, no. 6, 1999, pp. 47-57.
- [13] LIBET, B.: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2004, p. 137.

- [14] LIBET, B. – GLEASON, C. A. – WRIGHT, E. W. – PEARL, D. K.: Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act. In: *Brain*, vol. 106, 1983, no. 3, pp. 623-642; LIBET, B.: Do we have Free Will? In: *Journal of Consciousness Studie*, no. 6, 1999, pp. 47-57; LIBET, B.: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2004, p. 137.
- [15] BRAUN, M. N. – WESSLER, J. – FRIESE, M. A.: A meta-analysis of Libet-style experiments. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 28, 2021, pp. 182-198.
- [16] HAGGARD, P. – EIMER, M.: On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. In: *Experimental Brain Research*, vol. 126, 1999, no.1, p. 132; TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190.
- [17] Uvedomenie si, že chceme vykonať daný pohyb.
- [18] TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190.
- [19] BRAUN, M. N. – WESSLER, J. – FRIESE, M. A.: A meta-analysis of Libet-style experiments. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 28, 2021, pp. 182-198.
- [20] TURENOUT, M. – HAGOORT, P. – BROWN, C. M.: Brain activity during speaking: from syntax to phonology in 40 milliseconds. In: *Science*, vol. 280, 1998, no.5363, pp. 572-574; TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190.
- [21] HAGGARD, P. – EIMER, M.: On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. In: *Experimental Brain Research*, vol. 126, 1999, no.1, p. 132; TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190.
- [22] SCHURGER, A. – PAK, J. – PENGBO, B. H. – ROSKIES, A. L.: What Is the Readiness Potential? In: *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 25, 2021, p. 559.
- [23] BRASS, M. – HAGGARD, P.: To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control. In: *Journal of Neuroscience*, vol. 27, 2007, no.34, pp. 9141-9145.
- [24] HAGGARD, P. – EIMER, M.: On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. In: *Experimental Brain Research*, vol. 126, 1999, no.1, p. 132.
- [25] TREVENA, J. A. – MILLER, J.: Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. In: *Consciousness and Cognition: An International Journal*, vol. 11, 2002, no.2, pp. 162-190.
- [26] HARRIS, S.: *Svobodná vôľe*. Dybbuk: Praha 2015, s. 24; WEGNER, D.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge. The MIT PressMassachusett 2002, p. 55.
- [27] HARRIS, S.: *Svobodná vôľe*. Dybbuk: Praha 2015, s. 40; WEGNER, D.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge. The MIT PressMassachusett 2002, p. 55.
- [28] Ibidem, p. 2.
- [29] HARRIS, S.: *Svobodná vôľe*. Dybbuk: Praha 2015, s. 40.
- [30] Tamže, s. 34.
- [31] MELE, A.: *Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2014, pp. 12-14.
- [32] Tamže, p. 16.
- [33] Tamže, pp. 15-16.
- [34] Alfred Mele uvádza ako príklad experiment, ktorého sa zúčastnili ženy. Ich úlohou bolo samovyšetrenie prsníkov, ktoré sa malo uskutočniť v nasledujúci mesiac na konkrétnom mieste a v konkrétnom čase. Prvá skupina si danú inštrukciu zapísala do poznámkového bloku, z čoho vyplýva, že ženy si boli vedomé toho, čo si zapisujú, preto možno hovoriť o vedomej implementácii úmyslov. Druhá skupina žien dostala len inštrukciu, a to podstúpiť samovyšetrenie v nasledujúci mesiac bez

akýchkoľvek stanovených termínov. Všetky ženy z prvej skupiny splnili úlohu, no z druhej skupiny sa zúčastnilo samovyšetrenia len 53 % žien. Vedomá implementácia úmyslov (plánovania) zvyšuje pravdepodobnosť, že ich jednotlivci zrealizujú. MELE, A.: *Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2014, pp. 45-46.

[35] Ibid., pp. 20-25.

[36] Ibid., p. 25.

[37] MARCHETTI, G.: Commentary on Benjamin Libet's Mind Time. The Temporal Factor Consciousness. In: *Mind, Consciousness and Language*, vol. 23, 2005, pp. 1-14.

[38] Ibid., pp. 6-7.

[39] KRAUT, R. – SKULTETY, S.: [*Aristotle's Politics: Critical Essays*](#). Rowman & Lanham, Maryland: Littlefield Publishers 2005, p. 41.

[40] MELE, A.: *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. Oxford: Oxford University Press 2001, pp. 6-7.

[41] MAUSS, M.: Techniques of the body. In: *Economy and Society*, vol. 2, 2006, no. 1, pp. 70-88; MERLEAU-PONTY, M.: *Phenomenology of Perception*. Taylor and Francis e-Library [1945] 2005; JAMES, W.: *The Laws of Habit*. New York: Daniel Appleton and Company 1887; BOURDIEU, P.: *The Logic of Practice*. Trans. by Richard Nice. Redwood: Stanford University Press [1980] 1990; BERMÚDEZ, J. P. – FELLETTI, F.: Habitual Action, Automaticity, and Control. In: *Springer Nature*, vol. 40, 2021, no.3, pp.587-595; POLLARD, B.: Explaining Actions with Habits. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 43, 2006, no.1, pp. 57-69; DEZFOULI, A. – BALLEINE, B. B.: Habits, action sequences and reinforcement learning. In: *The European Journal of Neuroscience*, vol. 35, 2012, no. 7, pp. 1036-1051.

[42] JAMES, W.: *The Laws of Habit*. New York: Daniel Appleton and Company 1887, p. 433.

[43] Je to najväčšia časť mozgu, ktorá zodpovedná za reč, pamäť, zmysly a emočné reakcie.

ABHANG, P. A. – GAWALI, B. W. – MEHROTRA, S. C.: *Introduction to Emotion, Electroencephalography, and Speech Processing. Introduction to EEG- and Speech-Based Emotion Recognition*. Cambridge, Massachusetts: Academic Press 2016, pp. 1-17.

[44] JAMES, W.: *The Laws of Habit*. New York: Daniel Appleton and Company 1887, pp. 433-439.

[45] SEGER, C. A. – SPIERING, B. J.: A Critical Review of Habit Learning and the Basal Ganglia. In: *Frontiers Systems Neuroscience*, no. 66, 2011, pp. 1-9.

[46] Dlhodobá pamäť, ktorú získavame nevedome a môže ovplyvniť naše myšlienky a nálady. Ide o tzv. procedurálnu pamäť, vďaka ktorej dokážu ľudia vykonávať rôzne aktivity alebo úlohy bez toho, aby zapájali vedomú vôľu. SCHACTER, D. L.: Implicit memory: History and current status. In: *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 13, 1987, no. 3, pp. 501-518.

[47] YIN, H. H. – KNOWLTON, B. J.: The role of the basal ganglia in habit formation. In: *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 7, 2006, no.6, pp. 464-466.

[48] DEZFOULI, A. – BALLEINE, B. W.: Habits, action sequences and reinforcement learning. In: *European Journal of Neuroscience*, vol. 35, 2012, no. 7, p. 1036.

[49] BERMÚDEZ, J. P. – FELLETTI, F.: Habitual Action, Automaticity, and Control. In: *Springer Nature*, vol. 40, 2021, no.3, p. 588.

[50] POLLARD, B.: Explaining Actions with Habits. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 43, 2006, no.1, p. 63.

[51] Ibid., pp. 63-64.

[52] RYLE, G.: *The Concept of Mind*. London: Routledge [1949] 2009; BERMÚDEZ, J. P. – FELLETTI, F.: Habitual Action, Automaticity, and Control. In: *Springer Nature*, vol. 40, 2021, no.3, p. 590.

[53] Ibid., p. 590.

[54] BERMÚDEZ, J. P. – FELLETTI, F.: Habitual Action, Automaticity, and Control. In: *Springer Nature*, vol. 40, 2021, no.3, pp. 590-591.

[55] POLLARD, B.: Explaining Actions with Habits. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 43, 2006, no.1, p. 61.

- [56] Subjekt je konečne zodpovedný za výsledok svojho konania, no neurčil si úmyselne a prvotne sám dôvody, ktoré ho k takémuto konaniu doviedli.
- [57] Sila vôle je jeden z empirických problémov, pretože je u každého jednotlivca odstupňovaná v inej miere. Je úzko spojená s prefrontálnym kortexom, ktorý podľa psychológov a neurovedcov dozrieva až v 25. roku života. To môže ovplyvniť správanie adolescentov a taktiež vysvetľovať ich problematické správanie v tomto období. Silu vôle môže taktiež ovplyvniť hladina glukózy v krvi, ktorú môže ovplyvniť PMS syndróm, zlý spánok, nesprávna životospráva, kultúra a environmentálne faktory. ARAIN, N. – HAQUE, M. – JOHAL, M. – MATHUR P. – RAIS, A. et al.: Maturation of adolescent brain. In: *Dove Press Journal*, vol. 9, 2013, pp. 453-454. BAUMEISTER, R. – TIERNEY, J.: *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. New York: The Penguin Press 2011, pp. 59-61. MORSELLI, L. – LEPROUT, R. – BALBO, M. – SPIEGEL, K.: Role of sleep duration in the regulation of glucose metabolism and appetite. In: *Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism*, vol. 24, 2010, no. 5, pp. 687-702.
- [58] MELE, A.: *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. Oxford University Press: Oxford 2001, pp. 229-230.
- [59] Nehovoríme o automatickom konaní, ktoré má patologický charakter (napr. schizofrénia, syndróm cudzej ruky etc.), ale o konaní, ktoré vzniklo na základe osobných úmyslov.
- [60] MELE, A.: *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. Oxford University Press: Oxford 2001, pp. 229-230.
- [61] Ide o vedomý pocit, že jednotlivec v danom momente koná alebo zapríčiňuje daný skutok. Tento pojem používa predovšetkým Daniel Wegner, no bežne vedomú vôľu možno chápať ako uvedomovanie si, že jednotlivec koná intencionalne. WEGNER, D. M.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 2002, p. 2.
- [62] CHEVAL, B. – TIPURA, E. et al.: Avoiding sedentary behaviors requires more cortical resources than avoiding physical activity: An EEG study. In: *Neuropsychologia*, vol. 119, 2018, pp. 68-80.
- [63] SCHACTER, D. L.: Implicit memory: History and current status. In: *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, vol. 13, 1987, no. 3, pp. 501-518; WILSON, T. D.: *Strangers to Ourselves*. Harvard University Press: Cambridge 2002, p. 23.
- [64] Podľa filozofa Galena Strawsona agensovi nemožno pripísať konečnú morálnu zodpovednosť, pretože je v tom zmysle, v akom ju načrtáva, empiricky nedokázateľná. Podľa neho seba-kreácia či seba-formácia nie je možná, pretože aj novovytvorené vlastnosti majú pôvod v hlbších príčinách, ktoré sme si my sami neurčili. STRAWSON, G.: The Impossibility of Moral Responsibility. In: *An international Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 75, 1994, no. 1/2, pp. 5-24.
- [65] WILSON, T. D.: *Strangers to Ourselves*. Harvard University Press: Cambridge 2002, p. 6.
- [66] Ibid., p. 23.
- [67] Zdržanie sa naplánovanej činnosti je súčasťou ľudskej existencie, no empiricky vysvetliť, ako k tomu dochádza, je pomerne náročné. Jedna zo štúdií prichádza k poznatkom, že zdržanie sa konať je úzko prepojené s aktivitou v mozgovej oblasti, konkrétne s mediálnym prefrontálnym kortexom (MFK), ktorý je zodpovedný za rozhodovanie a vedomú skúsenosť toho, že si subjekt dané konanie alebo úmysel pamätá (dlhodobá pamäť). EUSTON, D. R. – GRUBER, A. J. – MCNAUGHTON, B. L.: The role of medial prefrontal cortex in memory and decision making. In: *Neuron*, vol. 27, 2012, no. 6, p. 1057.
- [68] MCKENNA, M. – COATES, J.: Compatibilism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>
- [69] PINKER, S.: *How the mind works*. London: Penguin Books 1997, pp. 213-214.

e-mail: spirkova9@gmail.com, spirkova2@ucm.sk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7121-1356>

Kierkegaard a Wittgenstein: harmonie víry s paradoxy současné epistemologie

Jiří Kučera

Jiří Kučera: Kierkegaard a Wittgenstein: harmonie víry s paradoxy současné epistemologie [Kierkegaard and Wittgenstein: the harmony of faith with the paradoxes of contemporary epistemology]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Kierkegaard and Wittgenstein: the harmony of faith with the paradoxes of contemporary epistemology

The aim of the article is, with reference to the still current and discussed problem of the relationship between reason and religious faith, to point out the surprising harmony of the philosophical positions of Kierkegaard and Wittgenstein, emphasizing the a-rationality of belief in an infinite God and in his ‚absurd‘ *incarnation* into the ‚finite‘, with experimentally proven ‚irrational‘ conclusions of modern quantum philosophy, focusing on ironic ‚irrationality‘ of modern science. Kierkegaard’s underlining of the subjectivity of belief in the ‚absolute paradox‘ is in strong congruence with Wittgenstein’s ‚necessary silence‘ before the ‚Ineffable‘, mystical and transcendent ‚Point beyond the world‘, ‚Infinity‘ that reveals itself through the miraculously created universe. The common denominator of both philosophical positions is the mandatory prioritization of *orthopraxis* over *orthodoxy* in matters of subjective faith and over objective rational ‚proofs‘ of divine existence.

Keywords: paradox, mystics, transcendent, quantum

„Paradox víry je tento: že jednotlivec je vyšší než univerzální, že jednotlivec určuje svůj vztah k univerzálnímu prostřednictvím svého vztahu k Bohu, nikoli svůj vztah k Bohu prostřednictvím univerzálního...“

Søren Kierkegaard: *Bázeň a chvění*

„Něco je přece nevyslovitelné.

To, co se ukazuje, je tím, co je mystické, mimo svět...“

Ludwig Wittgenstein: *Tractatus* 6.522

„Jak nádherné, že se setkáváme s šokujícím ‚paradoxem‘ kvanta. Nyní máme nějakou naději udělat pokrok...“

Niels Bohr: *Člověk, věda a svět, který změnili*

Úvod

Presvědčovat mladého člověka v současné době o víře nebo se účastnit *apologetických* debat na půdě sekulárních univerzit nepřináší vždy úspěch s odvoláním se na logické myšlení či *metafyzické* důkazy Boha. Žijeme v době, kdy věda otevírá stále rychleji nové dveře k poznání podstaty

rozpínajícího se vesmíru, a zdá se, že filozofie i teologie musejí držet krok k udržení svých pozic, především *epistemologie*. Mají-li víra a rozum zůstat i nadále „dvě křídla, na nichž se lidský duch zvedá ke kontemplaci pravdy a dospět tak k plnosti Pravdy“, je nutné se otevřít novým náhledům a možnostem nekonečného filozoficko-teologického bádání nekonečného a věčně udivujícího Stvořitele vesmíru. V tomto smyslu, je velmi pravděpodobné, že tak jako se poznatky Galilea a Newtona progresivně zařadily do většího rámce relativistické fyziky Einsteina, a později i Einsteinova teorie byla vstřebána do širšího pohledu *indeterministické* kvantové mechaniky, bez toho, aniž by předchozí teorie byly změněny či zavrženy, tak se i filozofie náboženství spojená se statickým a často *dogmatizujícím* myšlením musí zařadit do většího úhlu pohledu díky novým objevům v biblistice, antropologii, psychologii a hlavně kosmologii. Překvapivě, subjektivující vášeň víry v „Absolutní paradox“ u Kierkegaarda, a na něj později navazujícího Wittgensteina s jeho zdůrazňováním *a-racionality* a nevyslovitelnosti mystického aspektu stvoření, se přibližují k moderním závěrům kvantové mechaniky mnohem více než všechny předcházející tendence racionalizovat náboženskou víru.^[1] Zatímco Kierkegaard vyzývá k absurdnímu skoku víry, Wittgenstein nabádá k povinnému tichu před nepochopitelným a paradoxním Nekonečnem. Oba intuitivně předpověděli iracionálnost kvantové reality, před níž i moderní věda musí pokorně přiznat limity vlastního rozumového myšlení.^[2] I když je dostatečně popsán filozofický dialog mezi Wittgensteinem a Bohrem ohledně nevyslovitelnosti nelogických závěrů moderní fyziky, zůstává otázkou, co má dánský myslitel devatenáctého století společného s kvantovou filozofií. Odpovědí je, že jelikož byl Wittgenstein silně ovlivněn kierkegaardovskou filozofií, je možné (i když odvážné) spojit Kierkegaardovu vizi nemyslitelného „*Mystična*“ s nepochopitelností nekonečného Boha v kvantovém stvoření. Co je nejzajímavější a nejvýznamnější v porovnání filozoficko-náboženského myšlení dvou génů, je jejich překvapivá aktuálnost a aplikovatelnost jejich uvažování právě na závěry soudobé fyziky.^[3]

„Ne-smyslné“ a koncept transcendentního „Mystéria“ u Wittgensteina

Ve Wittgensteinově Traktátu jsou rozlišeny dva světy: svět faktů, jazykově zobrazovaný *izomorfní* definicí a popisem stavů, a svět, jehož hodnoty přesahují reálná fakta a jsou součástí přesahující reality, nazývané u Wittgensteina právě *mystickým*.^[4] *Mystično* je spojeno s nevyslovitelným, s tím, co se ukazuje neviditelně. Náboženství, etika, ale ani filozofie, nejsou určeny k teoretizování ve smyslu logiky Traktátu, neboť jejich předmět není empiricky prokazatelný a jsou jakoby z jiného světa, vně světa faktů. Na druhé straně, i když se *mysticismus* nenachází v Traktátu ve formě teorie či doktríny, a samotný výraz v něm také nelze nalézt, na *mystické* je poukázáno skrze naše chybné použití jazyka, když se neustále snažíme překračovat meze běžného jazyka a snažíme se opakovaně uchopit jazykem neuchopitelné, totiž to, co nelze vložit do mluvené řeči. Wittgenstein používá názorný příklad lidského zraku:

„Kde ve světě je k nalezení *metafyzický* subjekt? Říkáš, že se to zde má úplně jako s okem a zorným polem. Ale oko ve skutečnosti neuvidíš. A z ničeho na zorném poli se nedá usoudit, že je viděno nějakým okem.“^[5]

Určitá forma artistického vidění světa tvoří právě *mystickou* dimenzi Traktátu. To, jak se svět jeví, jaký je, není *mystično*, v názoru Wittgensteina, *mystické* je to, že svět vůbec existuje.^[6]

Logika zaujímá v oblasti filozofie stěžejní funkci a působí jako základ pro metodické zkoumání i hloubkovou kritiku pojmů a diskurzů. Wittgensteinovy intelektuální názory osvětlují kritickou roli rozumu při vytváření jasných *metafyzických* prohlášení a jejich odlišení od nelogických vět. McGinnovo zkoumání odhaluje rozdvojenou podstatu Wittgensteinova Traktátu a současně jej zobrazuje jako nápravné úsilí o odstranění zavádějících *metafyzických* konceptů.^[7] Tato dvoustranná perspektiva demonstruje Wittgensteinovu oddanost přesnosti v řeči i v *kognitivním* uvažování a podtrhuje transformační schopnost rozumu odhalovat filozoficky nepodložené předpoklady. Ponoření se do toho, jak systémy víry, zakořeněné v náboženství, ovlivňují *metafyziku* a

vědecké dohady, poskytuje osvícení složitého vztahu mezi rozumem a vírou, potvrzujíc, že filozofické zkoumání vyžaduje racionální kritiku. Stručně řečeno, wittgensteinovská dynamická interakce spojující rozum s *metafyzikou* zdůrazňuje zásadní příspěvek logické exaktnosti k dešifrování složitých filozofických problémů a formování konzistentních konceptuálních konstrukcí.

Pojem života není podle rakouského myslitele život, jak jej chápou empirické vědy. Spíše je to život viděný jako úplný celek, jinými slovy, život viděný z reflexní perspektivy. Tato perspektiva spojuje existenciální problémy života s možností překonat empirickou či formálně-logickou perspektivu, jako řešení tohoto problému. Ponecháním víry s nejvyšším respektem jako zásadního prvku lidské existence a součástí nad-rozumového poznatelného světa se Wittgenstein nepřímou odvolává na *a-racionalitu* náboženské víry u Kierkegaarda s toutéž paralelní úctou k nepochopitelnému *Mystériu*.^[8] *Faktualita*, totiž totalita faktů, tvoří základ celého Traktátu, a v traktátovském myšlení raného Wittgensteina je synonymem pro mystické (božské). Nachází se ve wittgensteinovském logickém prostoru, za hranicí smyslového a empirického. Jelikož člověk v jistém (nechtěném) smyslu závisí na světě, který je Božím, Bůh je osudem, přičemž osud a Bůh jsou vlastně *synonyma*. Koncept Wittgensteinova *mystična* je v Traktátu velmi dobře definován. *Mystické* nepochází z působení reálného faktického světa, ale jako všechny duchovní a morální hodnoty se nachází mimo svět, je nedosažitelné. Zde se formuje Wittgensteinův popis *iracionálního*:

- *mystické (a-racionální)* je, že existuje svět, a ne jak je,
- fakt, že svět je, se nachází mimo svět,
- tento ‚fakt‘ nelze popsat fakty, nýbrž může jimi být ukázán.^[9]

Faktualita faktů (to, co tvoří fakt) není faktem *per sé*, nýbrž formálním rysem faktu.^[10] Nicméně, jazyk je schopen popsat pouze fakty nebo možné fakty, ne však formální vlastnosti faktů. Jelikož potom forma všech faktů (totalita faktů), totiž *faktualita*, není sama faktem, nemůže se nacházet ve světě, nýbrž tvoří jakousi hranici (limitu) světa všech faktů. Wittgenstein považuje právě tuto *faktualitu* nevyslovitelným a mystickým bodem nacházejícím se mimo svět a tvořícím význam světa.^[11] Analyzováním předpokladu, že Bůh jako *Mystično* se nezjevuje ve světě, dochází Wittgenstein k závěru, že nebýt ve světě může znamenat jevit se jako hranice světa, jinými slovy být formou všech věcí, což je zároveň smysl všeho. Bůh tedy musí být smyslem světa:

„Smysl světa musí ležet mimo něj. Ve světě je vše, jak to je, a vše se děje, jak se to děje; hodnota není v něm – a kdyby byla, neměla by žádnou hodnotu. Je-li nějaká hodnota, jež má hodnotu, pak musí ležet vně dění a bytí tak či onak. Veškeré dění a bytí tak či onak je nahodilé. Co je činí nenahodilým, nemůže ležet ve světě, poněvadž by to bylo zase nahodilé. Musí to ležet vně světa.“^[12]

V mystickém pocitu je tedy svět zakoušen jako ohraničený celek; mimo něj může něco být, co činí dění světa nenahodilým a udává mu etickou a spirituální hodnotu. Dosáhnout mystického prožitku je možné skrze nahlížení pod zorným úhlem věčnosti. Jedná se o pozorování světa z pozice mimo čas, pohledem z věčnosti. Wittgenstein tak představuje alternativní koncepci věčnosti: věčnost není třeba chápat jen jako nekonečné časové trvání, ale spíše jako plné prožívání přítomnosti, jako bezčasovost, kdy je život jakoby bez konce.^[13] Mystický prožitek je potom plné prožívání přítomnosti, nevázané nijak ve vzpomínkách na minulost ani v očekáváních, nadějích a obavách o budoucnosti. Život je v takovém prožitku bez konce, je nekonečný, protože není limitován očekáváními ani vzpomínkami, jen se děje, je jen prožíván.^[14]

Wittgenstein rozlišuje různé druhy jistot a zdůrazňuje, že jistota poznání věcí se liší pravidly od jistoty víry.^[15] V případě, že se dostáváme od jistoty poznání, ověřitelnou fakty, k jistotě víry, *epistemologická* otázka pravdivosti ztrácí smysl, jelikož samozřejmě chybí empirické důkazy. Rakouský filozof však připouští, že i když někdo není schopen odpovědět na otázku „proč věříš?“, to

ještě neznámá, že není schopen dokázat jistotu víry svým chováním a činností. Dobře si uvědomoval nutnost vytyčit hranice lidského poznání, před svou slavnou traktátovskou metaforou o „odkopnutí žebříku“. Předpokládal pevné základy našeho poznání, které už jistým způsobem máme v sobě *apriori* zakódované, což také vysvětluje lidskou schopnost rozlišovat smysluplné výroky od nesmyslných. Za oporu svého zkoumání v rámci obratu k jazyku považoval podstatu jazyka, přičemž jeho *epistemologie* je podmíněna totožností mezi logickou formou jazyka a světa, v traktátovském zobrazení. Forma *izomorfismu* je v Traktátu nevyhnutelnou podmínkou našeho poznávání, z níž plyne pojetí jazyka, zobrazujícího předměty a situace ve světě.^[16]

V *post-traktátovském* období se stává víra v očích Wittgensteina náboženskou jazykovou hrou; něčím, o čemž se nepochybuje, co zahrnuje význam a důvěru, a co je intimní a vysoce subjektivní součástí způsobu života věřícího, nevyžadující podmínky dokazování.^[17] Wittgenstein opustil svůj raný pohled na nevyslovitelné reality a věnoval náboženské víře i *religioznímu* jazyku koncept jazykové hry (*Sprachspiel*) uvnitř náboženské životní formy (*Lebensform*). V pozdějších Filozofických zkoumáních má náboženský výrok jako druh jazykové hry svůj poznatelný význam a hodnotu, které jsou dány tím, jak a v jakém kontextu se jazyková hra používá.^[18] Wittgensteinův *epistemologický* skepticismus k náboženské víře neznámá, že je nutné z pojetí náboženských výroků vynechat rozum. Jestliže se někdo ocitne uprostřed náboženského shromáždění a diví se odkud všechny rituály a náboženské výroky pocházejí, neptá se ve skutečnosti po příčinách k vysvětlení odehrávajících se rituálů, ale vyjadřuje pouze svůj postoj k pozorované náboženské realitě. Nejde tedy o důkaz, nýbrž o určitý postoj údivu a zároveň obdivu. V takovém okamžiku, poznamenává Wittgenstein, jakákoliv snaha po racionálním dokazování je nesmyslná. Náboženské výroky souvisejí s praxí, již lidé sami dají význam. Nelze je hodnotit z pohledu logiky jako pravdivé/nepravdivé, což však neznámá, že jsou zcela nelogické či *iracionální*. Wittgenstein dokonce věří, že i kdyby se věřícímu člověku nějakým způsobem dokázalo, že Bůh neexistuje, i tak by takový důkaz nebyl dotýčným přijat a pochopen. Víra je skrze náboženskou jazykovou hru něco, o čem se nepochybuje, co zahrnuje význam a důvěru, a co je intimní a vysoce subjektivní součástí způsobu života věřícího, nevyžadující podmínky dokazování. Takto chápaná náboženská víra je ve svých jazykových výrazech vírou, o které se nepochybuje. I když náboženství má i teoretický aspekt v teologicko-dogmatickém systému idejí rozpoznatelných odborným vysvětlováním, zůstává na prvním místě živou praxí (*ortopraxe*) ovlivňující a řídící způsoby lidské činnosti a morálního jednání.^[19]

Celý smysl Wittgensteinova pojetí náboženské víry a jejího jazyka není v tom, co je napsáno či řečeno, ale co ukazuje mimo sebe, tedy do mystického světa, do etické a náboženské sféry existence. Z toho vyplývá, že pro správné pochopení náboženské víry jde především o určitý postoj k životu vedoucím k víře v *metafyziku* jako pravdivé, a ne naopak.^[20] Jak Kierkegaard, tak později Wittgenstein jsou přesvědčeni, že ke křesťanství člověk nepřijde rozumovou argumentací, nýbrž je to spíše způsob života a subjektivní zkušenost, které ho naučí používat adekvátním způsobem křesťanské pojmy. Wittgenstein by tudíž souhlasil s Kierkegaardem, že ze (stvořených) děl, přírody a vesmíru, lze demonstrovat Boží existenci pouze tehdy, pokud je již *apriori* pokládáme ideálně za Boží, tedy pokud již předpokládáme to, co má být dokázáno, že je totiž vesmír uspořádán podle prozřetelnostních a božských principů.^[21] Pokud tedy člověk není věřící, nic se pro něj nebude považovat za důkaz existence Boha. Z toho vyplývá, že jelikož neexistuje nic takového jako sebe-potvrzující zkušenost nebo sebe-interpretáčnické pravidlo, způsob, jakým vnímáme určité události, bude již sám utvářen naším obrazem světa. Můžeme tedy pokračovat ve zkoumání přírody *ad infinitum*, abychom našli stopy Boha, ale takové zkoumání nám nikdy definitivně neřekne, zda je příroda dílem Božím, nebo jen produktem náhody. Stejně tak nám historické zkoumání novozákonního textu nikdy nebude schopno říci, zda byl Kristus opravdu Bůh. Samotná myšlenka pokusit se „spočítat pravděpodobnost“ pro něco tak naprosto mimořádného, jako je *inkarnace* Boha do člověka (Absolutní paradox pro Kierkegaarda), je nekoherentní, neboť prozrazuje kvalitativní (i gramatický) zmatek v tom, že nároky křesťanství jsou na stejné úrovni se světskými nároky, ke kterým je možné

přiřadit hodnoty pravděpodobnosti. Wittgenstein a Kierkegaard se proto shodují na tom, že je chybné chtít demonstrovat Boží existenci formálně-logickým myšlením.

Wittgenstein: filozofické konvergence s „nevyslovitelností“ kvantové filozofie

Wittgensteinova filozofie vrhá světlo na současné debaty o *indeterminismu* a subjektivitě/objektivitě v kvantové teorii. Tim Andersen došel ve své studii *The Infinite Universe* k závěru, že „klasické interpretace kvantových jevů, které se žádným experimentálně ověřitelným způsobem neodchylovaly od existující sto let staré kvantové teorie, nedokázaly vlastně nic vyřešit, protože byly *tautologické*. Nepřidali do vědy nic nového, než aby nám připomněli to, co už víme.“^[22] Je tudíž evidentně cennější přemýšlet absurdně, jako to dělá příroda, než se snažit přetahovat kvantovou teorii zpět do říše klasické intuice.^[23] Že důsledky, prokázané experimentálně a vyplývající ze závěrů kvantové mechaniky, jsou paradoxní a z hlediska formálně-logického myšlení absurdní, definoval již Richard Feynmann, spolu se zakladateli kvantové teorie Bohrem a Schrödingerem.^[24] Předností kvantové fyziky je, že se pokusila zodpovědět tu nejpodstatnější otázku „co je realita?“ na základě seriózního a trvalého vědeckého výzkumu. Tradičně bylo hledání základní povahy reality součástí *metafyziky* ve filozofii. Kvantová teorie je svým způsobem zapojena do tohoto *metafyzického* zkoumání konečné povahy materiální reality a vrhla na tento problém velmi cenné světlo. Tento případ ukazuje, že *metafyzika* se nemusí omezovat na abstraktní, spekulativní oblast filozofie. Vědecké poznatky kvantové mechaniky odhalily (ironicky) vážnou omezenost samé vědy, která není absolutní, nemůže si nárokovat absolutní jistotu, a hlavně nemůže poskytnout přesnou předpověď na charakter jsoucna, o kterou se snažila aristotelovské *metafyzika* či klasická newtonovská mechanika.

Richard Feynman, na rozdíl od mnoha jeho současníků jako John Wheeler, David Bohm a jeho předchůdce Albert Einstein, se nezajímal o záchranu kvantové fyziky a z ní vyplývající nové filozofie před absurditou.^[25] V každodenním životě triumfuje pragmatismus často nad *ontologií*.^[26] Pokud však zaujmeme Feynmanův postoj, břemeno odpovídání na filozofické otázky „proč?“ zůstává, i přes obrovské úspěchy vědy a technologie. Totéž naznačil i pozdní Wittgenstein skrze svá zobrazení jazykových her (*Sprachspiel*) ve Filosofických zkoumáních, kde vyhranil pro náboženskou víru a její jazyk speciální významovou oblast *a-racionální* životní formy (*Lebensform*).^[27] Problém subjektivity/objektivity v poznání reality nastává, když se hluboce podíváme na to, jak fakta vůbec vznikají. Wittgenstein myslel vážně, že nemůžeme mluvit o věcech, které nejsou ve světě. I kdybychom mohli mluvit o kvantové mechanice z hlediska částic, měření a výpočtů, jakékoli filozofické atributy, které připisují význam tomu, co můžeme pozorovat jako skutečné, jsou nesmysl. Ústředním bodem *wittgensteinovského* rámce je nutný předpoklad vytvoření měnících se systémů pro klasifikaci před získáním příslušných faktů.^[28] Systém pro fakta je lingvistická konstrukce (*wittgensteinovská* jazyková hra), které se učíme účastí v systému, v aktuálním případě v kvantovém systému pravděpodobnosti, *indeterminismu* a pravděpodobnostních (*stochastických*) jevů.^[29] Nová filozofie kvantové mechaniky vyžadovala nový jazyk, novou jazykovou hru. Byla požadována nová adjektiva a podstatná jména, nová schémata, nová racionalita připouštějící logické rozpory s klasickým pojetím světa. Z Wittgensteinova hlediska je to jedno, protože názvy, které dáváme polím jako elektromagnetické, gravitační a podobně, jsou jen součástí jazykové hry kvantové fyziky, hry nabízející množství subjektivních lokálních interpretací v nekonečném množství různých náhledů na pravděpodobnostní vlnovou funkci existence.^[30]

Pokud se nám podaří získat intuici z kvantové teorie, otázkou zůstane, jestli této absurdní teorii budeme skutečně rozumět. To bude záležet na tom, co rozumíme pod pojmem rozumět. Wittgensteinův pohled byl takový, že rozumět něčemu znamená vědět, jak dobře hrát jazykovou hru, nevyjímaje všechny alternativní jazykové hry, jak by si přáli hrát mnozí kvantoví filozofové.^[31] Závěr z toho je, že Wittgensteinův tichý respekt před nevyslovitelnou a mystickou dimenzí kvantové existence, spojený s předchozím Kierkegaardovým odkazem na paradox, se jen málo liší od nadpřirozených vysvětlení náboženství. Veškerá lidská řeč a činnost jsou rituální, mající význam svou

propojeností. Je nemožné se ptát v dnešní fyzice, co znamená vlnová funkce, aniž by se specifikovaly jednotlivé (*diskrétní*) činnosti v jejích konkrétních individuálních bodech. Tudíž aktivní (subjektivní) činnost jednoho okamžiku praktické víry (*ortopraxe*) nemůže dát přesně popsatelný, matematicky definovatelný a objektivní model náboženské víry. Kvantová filozofie nabídla možnost přemýšlet o světě nikoli jako o světě plném ostře definovaných pravd, ale spíše jako o místě obsahujícím nesčetné možnosti, z nichž každá, jako možnost v rámci samotné vlnové funkce, může být současně pravdivá i nepravdivá. Podobně ani matematika a její jazyk nereprezentují realitu, ale slouží jako důvěryhodný nástroj, který lidem pomáhá orientovat se ve světě. Neurčitost a nemožnost definitivního poznání nejen obohacuje jazyk matematiky s pojmy *fuzzy* (zamlžené) logiky, ale zároveň otvírá více dveří k náboženské víře v Boha, „Paradoxu“ všech paradoxů.

Co nejvíce fascinuje dnešní filozofy v *ontologickém* hledání reality, jež koresponduje s nejnovějšími objevy současné fyziky, je objevená synchronizace mezi pohledem Wittgensteina a zakladatele kvantové filozofie, Nielsem Bohrem.[32] Bohr a Wittgenstein kladou velký důraz na roli, kterou hraje jazyk v našem přístupu k realitě. Oba zažili stejný pocit, když odborné pohledy na svět nebylo snadné vyjádřit slovy; ve skutečnosti oba zoufali z omezené možnosti vyjádřit cokoli podstatného slovně. Výchozím bodem pro analytické srovnání myšlenek dvou velikánů byl pokrok vědy, zejména fyziky, který nás postupně vedl od newtonovského determinismu do současné neurčitosti, *kontraintuitivnosti* a paradoxnosti, což jsou vše rysy plynoucí z kvantové mechaniky.[33] Nejistota vznikající v kvantové teorii zaručeně otvírá nové horizonty našeho poznání reality. Jak vědecká zabezpečení nabízená v devatenáctém století, tak *scholastická* neměnnost *ontologicko-rozumových* argumentů byly pohlceny novým poznáním a staly se speciálním (klasickým) případem v rámci mnohem širšího, navíc zjevně a-racionálního *paradigmatu* vidění světa a vesmíru.

Hlavním představitelem změny filozofického myšlení od statického/diskrétního do dynamického-spojitého je bezesporu právě Ludwig Wittgenstein, jehož Traktát jako by formálně uzavřel svět logickým způsobem.[34] Všechno, co lze říci, má být řečeno a zbytek je povinné ticho (*silentium*). Jako logicko-rozumová konstrukce se zdá, že jeho dílo zachycuje svět v jeho celistvosti, ale i hlubší uvažování vyvolává potřebu jít za hranice logicky bezpečného a mluvit o tom, co je považováno za nevyslovitelné, i když v nutné tichosti.[35] Svět kvantové fyziky musí mít nějakou existenci, ale jeho charakter se zdá být dán výhradně jeho reakcemi na lidská rozhodnutí. Einstein jako první zničil trvalost prostoru a času; kvantová fyzika potom odstranila zbývající zbytky naděje zachytit realitu ve spojení formálně-logicky zavedených symbolů. Extrémně úspěšná kvantová teorie neposkytuje popis naší zkušenosti jako uzavřené totality. Klasický vesmír Newtona a Maxwella byl nahrazen Bohrovým *efemérním* popisem lidského vědění jako *epistemologické* konstrukce, jejíž vztah ke skutečnosti je přinejlepším roztržštěný. Uvažování o Wittgensteinově přeměně z přísné logické analýzy na vyšetřovatele lidské komunikace se všemi možnostmi a omezeními běžného jazyka vede k obrazu transformačního světa moderní fyziky, jejímž prorokem byl právě Bohr, jenž obhajoval neúplnou představu o ne-lokálnosti kvantového světa. I když byl jeho *epistemologický* pohled mnoha způsoby zpochybňován, přesto, že prokázal svou užitečnost, žádný konkurent jej nedokázal zatím nahradit.[36] Vývoj od logicky a rozumově uspořádané jistoty k ne-logickým a a-racionálním charakterům existence nám zanechává svět nejistý a možná *sémanticky* nedokonale definovaný, ale jak zdůrazňuje opakovaně fyzik Lawrence Krauss: „Vesmír zde není proto, aby se nám líbil.“[37] „Spolupráce“ mezi Wittgensteinem a Bohrem v mnoha ohledech účinně popisuje celek lidské zkušenosti. I když mnozí považují strukturu kvantové mechaniky za logicky nevyhovující (počínaje samotným Einsteinem), *epistemologicky* zamlženou a *ontologicky* otevřenou, je nutné tuto novou realitu přijmout s překvapením, ale i povděkem za to, že Stvořitel nabízí svět, který je stále novější, nepochopitelnější, záhadnější, více fascinující, a především nikdy nudný. *Ontologii* neurčuje zjevně ani ta nejúspěšnější *epistemologie*. [38]

Kierkegaard a moderní kosmologické myšlení

Je vysoce pravděpodobné, že filozoficko-teologické uchopení existujícího vesmíru a přiblížení se k myšlení a jednání jeho Stvořitele nebude pravděpodobně možné uspokojivě a definitivně rozhodnout jednou provždy *scholastickými* postuláty, odvolávajícími se převážně na racionální schopnosti myslícího člověka. A to právě díky kvantové revoluci a vědeckého pokroku za posledních sto let. Stejně jako Wittgenstein, i Kierkegaardova reflexe má co říci k mysterióznímu chování a struktuře vesmíru, otvírajíc další nové pohledy na zázrak stvoření, jehož původní model v klasické mechanice se stává speciálním případem eventuálně nekonečně širšího pojetí stále bohatější Existence.[39]

Slavný fyzik Steven Hawking zápasil ve své knize *Brief History of Time* s problémem „proč“ existuje vesmír, ale stejně jako mnoho jiných před ním, se nikdy nevyhnul možnosti, že nekonečný *prostoročas* má svůj počátek ve stvořitelské *Ideji*. [40] Když se podíváme pozorně na Kierkegaardovy spisy a dokumenty, je zcela jasné, že Kierkegaard předpokládá vesmír definitivně stvořený Bohem. [41] Na rozdíl od Hawkinga se však nesnaží vysvětlit vesmír pomocí vědy. I když připouští platnost určitých vědeckých snažení, je podezřívavý k pokusům vědců vysvětlit lidskou existenci, a místo toho dělá teologicko-filozofický skok ve víře k uznání Boha, který stvořil svět z ničeho (*ex nihilo*). [42] Kierkegaardův vesmír je proto velmi odlišný od vesmíru Hawkinga. Pro Kierkegaarda i slovo vesmír znamená něco jiného:

„Celé stvoření slouží a ukazuje pouze na jediného Boha, který je pánem všech možností, bedlivě bdí nad stvořením a je do něj zapojen, čímž ukazuje, že základní silou vesmíru je ‚láska‘, kterou nyní Bůh může přijímat i dávat skrze zjeveného Krista. I nekonečná Boží ‚Láska‘ může používat k vyjadřování jazyk vědy a kvantovou filozofii.“ [43]

Přesto lze identifikovat shodu mezi Kierkegaardem a Hawkingem v určitých bodech, i když na různých základech. Kierkegaard souhlasí s Hawkingem, že vesmír není ani svévolný, ani deterministický, ale Kierkegaard hovoří o možnosti a nutnosti existence Boha, stvořitele, jenž má poznání, ale nepředurčuje budoucnost. Oba myslitelé se shodují, že lidstvo je konečné, omezené, pokud jde o vědění: Hawking poukazuje na faktor Heisenbergovy nejistoty, ale také si uvědomuje, že nárůst specializace ve vědění neznamená, že lidé jsou schopni obsáhnout více než jen malé oblasti poznání. [44] Jedinec zaujímá své místo v Hawkingově vesmíru jako součást probíhajícího „proudu“ hmoty a energie, zatímco zajímavá „singularita“ spojená s lidskou jedinečnou osobností, je ignorována. Právě zde si však Kierkegaard přijde na své v tom, že ve svém uvažování objasňuje další otázky, které si Hawking klade bez odpovědí.

Za prvé, Kierkegaard velmi pečlivě rozlišuje mezi subjektem a objektem. Nejenže pohlíží na objektivní pravdu jako objektivně nejistou, ale pečlivě rozlišuje mezi subjektivní pravdou skutečného závazku víry a nejistotou objektivní pravdy. Aby také zabránil záměně objektivní pravdy matematiky s objektivní historickou pravdou, činí rozlišení mezi logickým a existenciálním systémem: logika nás odvádí od intelektuálních pokusů dospět ke konečnému historickému „proč“ ohledně vesmíru. Podle Kierkegaarda nevzniká otázka „proč vesmír“ jako problém v oblasti objektivního poznání skrze formálně-logické dokazování. Takže zatímco Hawkingova kniha je prostoupena otázkou, zda lze odpovědět na otázku konečného původu vesmíru, Kierkegaard s ohledem na představu Boha-stvořitele objasňuje, že Boží existence se předpokládá jako základ víry pro existenciálně-etický náboženský život. Snaha dokázat existenci Boha je pro Kierkegaarda absurdní, tudíž posouvá původce vesmíru ze sféry objektivní do sféry intimně-subjektivní.

Pokud se někdo rozhodne věřit v osobního Boha, pak jím není „Věc“ v dalekých oblastech časoprostoru nebo za ním, ale „Subjekt“. Tudíž bytost Kierkegaardova Boha je bytostí čisté, nesobecké, osobní, milující subjektivity. Bůh a lidé patří do říše subjektu, ačkoli jako syntéza časného a věčného se lidstvo podílí i na objektivním, materiálním aspektu stvoření. Existuje kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem, což s sebou nese paradox, že Bůh je jak nekonečně blízko, tak nekonečně

daleko. Způsob, jakým může lidská bytost najít Boha jako Subjekt a mít k němu vztah, je pouze na základě osobního vztahu. Aby člověk našel cestu k Bohu, musí jedinec podniknout cestu do 'nitra', sám do sebe, aby objevil a čelil tomu, co činí Boha tak nekonečně vzdáleným, totiž faktor vlastní hříšnosti.

Tím, že Kierkegaard rozlišuje mezi dočasností a věčností a mezi subjektivitou lidské bytosti a objektivitou, poukazuje na možnost jiných nehmotných energií a sil a upozorňuje na význam lidského já (*ego*) pro Hawkingovo myšlení. Na jedné straně nechává prostor další velmi reálné síle, která v popisech pocházejících z oblasti teoretické fyziky vůbec nefiguruje, totiž síle lásky pramenící z říše věčnosti milujícího Ducha. Na druhé straně nastoluje jeho analýza vlastní existence zpochybnující otazník Hawkingovým zdánlivým předpokladům, že člověk jako pozorovatel formuluje zákony a činí objevy pouze prostřednictvím čistě intelektuální nebo myšlenkové stránky osobnosti. Dle Kierkegaarda, moderní tendence upřednostňování významu mysli, vnímané exkluzivně jako uvažující nebo racionalizační činitel, je zásadní chyba.^[45] Kierkegaardův náhled může osvětlit Hawkingovo hledání jednoduchého sjednocujícího principu (teorie všeho), i když jiným směrem než zkoumání čtyř základních fyzikálních sil. Namísto hledání sjednocení sil v přírodě by se pro Hawkinga mohlo ukázat jako plodnější prozkoumat pojem Kierkegaardových dvou základních říší vesmíru: Nekonečné dalo základ materiálnímu vesmíru a stalo se konečným (člověkem) v Paradoxu vtělení (*inkarnace*). Kierkegaardův obraz vesmíru nabízí představu víry a ukazuje cestu od intelektuálního pozorování k možné volbě existenciálního závazku a zkušenosti ve skoku víry.

A-racionálně kvantové reality: Søren Kierkegaard a Niels Bohr

Rekonstrukce evoluce západní fyziky považovala Kantovo postavení za ústřední pro pochopení ostatních odvětví (racionální) vědy. Niels Bohr však vycházel z předpokladů, které již byly mimo *kantianismus* a které jej už nepovažovaly za povinný odkaz k následování nebo kritice.^[46] Bohr vychází z filozofie Kierkegaarda, jenž vyměnil abstraktní kantovský subjekt vědeckého, *transcendentálního*, ideálního a univerzálního poznání s jeho intelektuálními kategoriemi a *apriorními* formami, za konkrétně existující subjekt, zcela ponořený do jedinečnosti své čisté zkušenosti.^[47] Co se existence individuálního subjektu týče, základní zkušeností konkrétně existujícího subjektu je zkušenost víry, v níž Kierkegaard *anti-metafyzickým* způsobem získává výsledky teologického *voluntarismu*, víry, jejíž zkušenost je zkušeností absolutní lidské konečnosti, a která zdůrazňuje hranice lidského rozumu.^[48]

Kierkegaard tak rozvíjí radikální filozofii přírody, jejíž chápání vyplývá z absolutní lidské konečnosti a limitovanosti rozumu, kdy křesťanská existenciální zkušenost odhaluje strukturu lidské existence. Kierkegaardovo pojetí reality nemá tedy specificky *teisticko-metafyzickou* konotaci, ale je taková, kterou lze nastínit po odstranění všech *metafyzických* předpokladů, a proto je přijatelná i pro ateistu, jako byl Bohr. Kierkegaardova perspektiva tak předčí i Hegelovu historickou konkretizaci lidského vědění; skutečné nelze nijak racionalizovat do té míry, do jaké racionalizace spočívá v reprezentacích nutných souvislostí. Stát se je vždy částečným zničením možností nahrazených realitou (kolaps vlnové funkce nekonečných potencialit bytí). Minulost není nutná ani poté, co se stala, jinak by byla nutná i budoucnost; nutné, typické pro neměnné bytí, nezahrnuje možnost stát se, avšak opak je pravdou.^[49]

V Bohrově modelu atomu je zdůrazněna neurčitost mezi elektromagnetickými a mechanickými proměnnými. V jeho planetárním modelu atomu mohou elektrony rotovat kolem atomového jádra pouze na určitých drahách s kvantovaným momentem hybnosti, které představovaly stacionární stavy. Elektron je možné zachytit pouze ve stacionárních (*diskrétních*) stavech atomu a nikdy v přechodu z jednoho stavu do druhého, což nelze popsat nepřetržitými matematickými funkcemi nebo předvídatelnými kauzálními souvislostmi. Některá obvinění proti kvantové filozofii neberou v úvahu, že její konceptuální původ spočívá právě u Kierkegaarda v přijetí rozporů, které se projevují ve skutečnosti, ve snaze je vyřešit v nové syntéze, tudíž v odmítnutí jejich zkreslující racionalizace.^[50]

Ani princip *non-kontradikce* nelze *apriori* aplikovat na fyzikální realitu a jeho porušování musí být konstituováno v nové experimentální logice. To vše našlo protějšek v Heisenbergově principu neurčitosti, který je považován za efektivní *ontologickou* neurčitost, spojenou s *epistemologickým* omezením. Mnohé pokusy byly učiněny o racionalizaci kvantového chování, ale zatím se je nedařilo zrealizovat.

Změny energetických stavů jsou podle Bohra konfigurovány jako Kierkegaardovy skoky mezi různými stavy (sférami) lidské existence. Bohr znal dobře dílo dánského filozofa a měl v oblibě myšlenku spojenou s kierkegaardovskou idejí sfér existence, jejíž tři stupně jsou vnímány jako soustředné sféry. Volný elektron odpovídá stádiu náboženského života, skutečné svobody; elektron v základním stavu odpovídá estetickému stádiu vázanému na dočasné potěšení, a elektron ve vyšším excitované stavu odpovídá stádiu etického života. Mezi jednou a druhou fází života a elektronem je stejná propast a elektron musí udělat skok, stejně jako lidská bytost v případě skoku víry. Elektron může přejít do vyššího stavu pouze prostřednictvím světla, které ho osvětluje a dává mu energii, stejně jako při přechodu z etického do náboženského života člověka, který není možný bez potřebného Světla milosti. Tato zajímavá úvaha není srozumitelná racionálně. Světlo k dodání energie jak pro elektron, tak pro člověka, je stejně nepředvídatelné jako Milost (*Gratia*). Při přechodu do vyššího stupně nabývá chování elektronu/jedince singularity a není z hlediska pravidel srozumitelné. Jedinečnost existence, jak ji křesťanství chápe, představuje pochopení jedinečnosti existence částic, jež tvoří strukturu hmoty.[\[51\]](#) V Kierkegaardově myšlení je to křesťanství, které odhaluje strukturu lidské existence, a podle Bohra strukturu *mikrofyzické* existence, jež skrze unikání přímé viditelnosti a zkušenosti, je určitým způsobem předmětem víry.[\[52\]](#) Pro Kierkegaarda lze tak představit realitu mezi (částicovou) Přírodou a (božskou) Milostí, které jsou opačné, ale prezentují se jako doplňkové aspekty jednoho nepochopitelného a nepopsatelného *Mystéria*.

Závěr

Je jistě zajímavé i podivuhodné, že podobně jako byla racionalita logického pozitivismu moderních vědeckých postupů jistým způsobem sesazena z trůnu objevem kvantové mechaniky, jejíž implikace vybočují striktním a objektivujícím formálně-logickým principům myšlení, tak se i *metafyzické* důkazy existence *transcendentního* Nekonečna ukazují jako nedostatečné či dokonce nevyhovující. Kierkegaard, spolu s Wittgensteinem, intuitivně poukázali, že víra není primárně záležitostí intelektu, nýbrž vášně, která utváří osobní charakter v duchovním životě. I když tento fakt znala už Scholastika, objev kvantově *indeterministické* podstaty reality potvrdil, že lidský rozum, jako nejvyšší autorita vědy a pýcha *ateismu*, je nucen pochybovat sám o sobě a otevřít dveře do světa nekonečných možností vedoucích k nepochopitelnému a intelektuálně nedosažitelnému *Mystériu*. Jak víra v nekonečného Boha, tak kvantová realita veškeré existence, přesahují schopnosti logického myšlení jedince. Existencialismus a intimně osobní vztah k Bohu nabízí dnes pravděpodobně účinnější a přitažlivější cestu k náboženství a víře než *metafyzické* důkazy božství. Nicméně, z faktu, že víra není *apriori* intelektuální, nevyplývá, že víra nemá intelektuální důsledky. Podle Kierkegaarda je víra aspektem celé osobnosti jedince, esenciální k nabytí náboženského poznání. Navíc, lidský rozum má svoje limity a je rozumné tyto limity rozpoznat a přijmout samotným rozumem. To jsou základní dvě témata Kierkegardova postoje ohledně filozofie náboženství. Cílem úvahy nebylo ponížit rozum či eliminovat racionálně z diskuze o filozofických aspektech náboženství u Kierkegaarda a Wittgensteina. Lidský rozum má určitě své hranice a bylo by velmi nereálné a nerozumné snažit se tyto hranice nějakým způsobem přirozeně determinovat. V náboženské víře jde o víru hluboce individuální, která se soustřeďuje především na důvěru v to, co Bůh řekl a ustanovil.

Jak zdůrazňuje Kierkegaard, zájem náboženské víry se týká Nekonečna. To znamená, že zapojení náboženské osoby do úsilí o věčnost má nelimitovaný charakter vyplývající z touhy po Nekonečnu. Pro takový druh nekonečného zájmu by dokonce i minimální možnost chyby mohla být problémem, jelikož se jedná o možnost spásy. Lze říci, že se jedná o neměřitelnost mezi touhou individua po

jistotě, po evidenci, s rozumem, který by takovou evidenci nabídnul.^[53] Víra a rozum jsou tedy nesouměřitelné, ve smyslu, že nemají společnou míru umožňující je nějakým způsobem spojit dohromady.^[54] Stejně i důsledky kvantové filozofie jsou nekompatibilní s formálně-logickým uvažováním lidského rozumu. Více jak po sto letech od objevu kvantové existence nebyla ještě nalezena metoda k jejímu vyvrácení.^[55] Důvodem její *a-racionality*, stejně jako v případě náboženské paradoxní víry, by mohl být fakt, že v obou případech se konečno setkává s Nekonečnem. Církev dnes cítí nutnost najít nové cesty k evangelizaci, mnohem obtížnější než kdykoliv předtím, spolu s předtuchou nadcházejících mnohem radikálnějších změn ve společnosti a v pohledu na vesmír, s nimiž se filozoficko-teologické myšlení bude muset nevyhnutelně konfrontovat. Intuitivně se o limitovanosti lidského rozumového poznání vyjádřila jedna z nejstarších knih Bible, kde Job říká: „Až sem můžeš dojít, ale dál ne, tady se musí tvé hrdé vlny zastavit“ (Job 38:11).

Literatúra

- ANDERSEN, Tim, 2022. Wittgenstein, Feynman, and the Limits of Intuition and Objectivity in Quantum Theory. [online]. In: *The Infinite Universe*, 2022/10. Dostupné na: <https://medium.com/the-infinite-universe/wittgenstein-feynman-and-the-limits-of-intuition-and-objectivity-in-quantum-theory>.
- EVANS, C. Stephen, 1998. *Faith Beyond Reason: a Kierkegaardian Account*. Michigan: Grand Rapids/W.B. Eerdmans Publishing Company. ISBN 0-8028-4555-X.
- EVANS, C. Stephen, 1999. Kierkegaard's 'Fragments' and 'Postscript': The Religious Philosophy of Johannes Climacus. In: *Humanities Press International Inc*. ISBN 978-1573923026.
- EVANS, C. Steven, 2008. Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism? [online]. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2/4):1021-1035 (2008)2008/64. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/40419599>.
- FABRO, Cornelio, 1948. Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard. [online]. In: *Revue de sciences philosophiques et theologiques*, sv. 32, No. 3/1948. Librairie Philosophique. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/44410576>.
- FEYNMAN, P. Richard, 1998. *The Meaning of it All: Thoughts of a Citizen-Scientist*. Basic Books. ISBN 978-0201360806.
- FLOYD, Juliet, 2016. Chains of Life: Turing, Lebensform, and the Emergence of Wittgenstein's Later Style. [online]. In: *Nordic Wittgenstein Review* 5 (2) 2016, s. 7-88. Dostupné na: <https://doi.org/10.15845/nwr.v5i2.3435>.
- GIANNETTO, Enrico, 1994. *Something is rotten in the State of Denmark: Søren Kierkegaard, Niels Bohr e la nascita della fisica quantistica*. [online]. Bergamo: Università degli Studi. Dostupné na: <http://orcid.org/0000-0002-6784-2048>. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12152>.
- ISHIKAWA, Shiro, 2020. Wittgenstein's Picture Theory in the Quantum Mechanical Worldview. In: *Journal of Quantum Information Science*, 10(04). [online]. DOI:10.4236/jqis.2020.104007. Dostupné na: <https://www.scirp.org/journal/jqis>.
- KHAN, Abraham, 2018. Kierkegaard Americanus: towards establishing a comparative analysis unit. [online]. In: *XLinguae* 11(4):2-10. DOI:10.18355/XL.2018.11.04.01.
- KIERKEGAARD, Søren, 1970. *Journals and Papers*. Přkl. E.Hong. Bloomington: Indiana University Press.
- KIERKEGAARD, Søren, 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton: University Press. ISBN 978-0691020365.
- KIERKEGAARD, Søren, 1997. *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Přkl. M.Thulstrupová. Votobia. ISBN 80-7198-197-4.
- KIERKEGAARD, Søren, 2009. *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: University Press. ISBN 978-0521709101.
- KOSKA, Šimon, 2021. *Filozofie jazyka raného Wittgensteina: interpretace věty 7 v díle Tractatus Logico-Philosophicus*. Online. [online]. Bakalářská práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Dostupné na: <https://theses.cz/id/dohmmn/>.

- KRAUSS, Lawrence, 2023. *The Edge of Knowledge: Unsolved Mysteries of the Cosmos*. Post Hill Press. ISBN 978-1637588567.
- LEWIS, J. Peter, 2016. *Quantum Ontology: A Guide to Metaphysics of Quantum Mechanics*. Oxford: University Press ISBN 9780190469825.
- McGINN, Marie, 1999. Between Metaphysics and Nonsense Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. [online]. In: *The Philosophical Quarterly*, 49/197. ISSN 0031-8094. Dostupné na: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00155>.
- OMNÉS Roland, 1995. New Interpretations of Quantum Mechanics and the Theory of Knowledge. In: *The Foundational Debate*, VCIY/3 1995.
- PIREDDA, Patrizia, 2023. Quando a linguagem sai de férias: Relaxao sobre problemas linguisticos em QM através da filosofia de Wittgenstein. [online]. In: *Perspectivas: Revista da Filosofia*, 8/1 2003. DOI: 10.20873/rpv8n1-67. Dostupné na: https://www.researchgate.net/when_language_goes_on_holiday.
- PRESTON, John, 2008. *Wittgenstein and Reason*. Blackwell Publishing. ISBN 978-1-4051-8095-5.
- REICHENBACH, Hans, 1944. *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*. New York: Dover Publications, ISBN 978-0-486-40459-2.
- SAKURAJ, J. John, 2000. *Modern Quantum Mechanics*. New York: Addison-Wesley. ISBN 978-1108473224.
- STENHOLM, Stig, 2011. *The Quest for Reality: Bohr and Wittgenstein, Two Complementary Views*. Oxford: University Press. ISBN 978-0-19-872910-5.
- TRNKA, Tomáš, 2020. *Mystično v díle raného Wittgensteina*. [online]. Bakalářská práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická. Dostupné na: <https://theses.cz/id/gusw19/>.
- WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe*. [online]. Religious Experience Research Centre. ISBN 0 906165 14 8. Dostupné na: <https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/359/1/RERC2-006-1-WAT.pdf>.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 2017. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-241-7.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 2019. *Filozofická zkoumání*. Filosofia Praga. ISBN 978-80-7007-597-5.
- ZEMACH, Eddy, 1964. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In: *The Review of Metaphysics*, sv. 18/1 1964, s. 38-57. [online]. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/20124042>.

P o z n á m k y

- [1] Pod pojmem *a-racionalita* zvažujeme realitu vyskytující se nad rozumem (přesahující kognitivní schopnosti rozumu), zatímco termín *iracionalita* se vztahuje na entity v rozporu s logicko-formálním myšlením.
- [2] Søren Kierkegaard (1813-1855), dánský zakladatel existencialismu a jeden z největších filozofů náboženství, zanechal po svém krátkém životě jedinečný koncept skoku víry do nekonečného božského Mystéria, spolu s důrazem na intimní subjektivitu v osobním vztahu k rozumově nedosažitelnému Bohu. Tím otevřel cestu k novému pohledu na víru, zaměřenému ne na intelektuální dokazování Boží existence scholastickou *metafyzikou*, nýbrž na křesťanský život skrze aktivní *ortopraxi* víry.
- Ludwig Wittgenstein (1889-1951), rakouský filozof, žák Bertranda Russella a obdivovatel Kierkegaardova díla, došel k podobným závěrům ve filozofii náboženství skrze svou analýzu náboženského jazyka neschopného vyjádřit *transcendentní* realitu nekonečného Boha.
- [3] Kvantová mechanika se stala známou jako pole zatížené základní neurčitostí, proti Einsteinovi, jenž věřil až do své smrti, že „Bůh nehraje v kostky“. Filozofický pohled na existenciální neurčitost lze rigorózně a matematicky vyjádřit jako základní nerovnost mezi komplementárními pozorovatelnými veličinami, kterou objevil Heisenberg. Nejslavnější formulace Heisenbergova principu neurčitosti říká, že polohu a hybnost částice nelze přesně určit, a to ani teoreticky. Podle experimentálně ověřených závěrů kvantové mechaniky mohou měření na kvantovém systému přinést pouze pravděpodobnostní *stochastickou* sbírku možných individuálních výsledků v rámci

nekonečného množství potenciálních realit uvnitř „vlnové funkce“ existence.

[4] Traktát 6.41: „Smysl světa musí ležet mimo něj. Ve vědě je vše, jak to je, a vše se děje, jak se to děje. Hodnota není v něm, a kdyby byla, neměla by žádnou hodnotu. Je-li nějaká hodnota, jež má hodnotu, pak musí ležet vně dění a bytí tak či onak. Veškeré dění a bytí tak či onak je nahodilé. Co je činí nenahodilým, nemůže ležet ve světě, poněvadž pak by to bylo zase nahodilé. Musí to ležet vně světa.“

Traktát 6.52: „Cítíme, že i kdyby byly zodpovězeny všechny možné vědecké otázky, našich životních problémů by se to ještě vůbec nedotklo. Není zde pak ovšem žádná otázka, a právě to je odpověď.“

Srov.: WITTGENSTEIN, Ludwig, 2017. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikymen.

[5] Traktát, 5.633.

[6] Traktát, 6.44.

[7] Srov. s: MCGINN, Marie, 1999. Between Metaphysics and Nonsense Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. [online]. In: *The Philosophical Quarterly*, 49/197. Dostupné na: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00155>.

[8] Podle Wittgensteina objeví nebo odhalí věřící jedinec svou víru v Paradox, například ve vzkříšení, tím, že použije svůj intelekt, motivovaný přesvědčením, že byl vykoupěn a že rozumí tomu, k čemu víra zavazuje. Rozumová část víry vidí konkrétně, že vykoupení předpokládá vykupitele a že určité nedokáže pochopit myšlenku, že by takovým vykupitelem mohl být někdo úplně mrtvý a definitivně pryč. Dalo by se to považovat za proces, jak dospět k pochopení toho, co nám Bůh říká, jak jeho vtělení (*inkarnace*) převádí naše představy takovým způsobem, aby nám umožnilo plněji na něj reagovat. Ale dalo by se to také považovat za příklad toho, jak je vztah věřícího ke slovům, která cítí nuceně používat, podobný způsobu, jakým Wittgenstein zobrazuje náš vztah k matematické domněnce: obojí jsou podobné k formám slov jejichž smysl je třeba odhalit.

[9] Traktát 6.522, 6.44. 6.45, 6.374, 6.432.

[10] Traktát 4.1272, 4.221, 4.124.

[11] Srov. s: ZEMACH, Eddy, 1964. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In: *The Review of Metaphysics*, sv. 18/1 1964, s. 47. [online]. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/20124042>.

[12] 'Traktát' 6.41.

[13] 'Traktát' 6.4311c.

[14] Srov. s: TRNKA, Tomáš, 2020. *Mystično v díle raného Wittgensteina*. [online]. Bakalářská práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická. Dostupné na: <https://theses.cz/id/guswl9/>.

[15] Traktát 6.54.

[16] Více v: KOSKA, Šimon, 2021. *Filozofie jazyka raného Wittgensteina: interpretace věty 7 v díle Tractatus Logico-Philosophicus*. [online]. Bakalářská práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta. Dostupné na: <https://theses.cz/id/dohmmn/>.

[17] V tomto bodě subjektivity víry je Wittgenstein v perfektní synchronii s pozicí Kierkegaarda.

[18] Srov. s: PIREDDA, Patrizia, 2023. Quando a linguagem sai de férias: Relaxao sobre problemas linguisticos em QM através da filosofia de Wittgenstein. [online]. In: *Perspectivas: Revista da Filosofia*, 8/1 2003, s. 270-273. DOI: 10.20873/rpv8n1-67. Dostupné na: https://www.researchgate.net/when_language_goes_on_holiday.

[19] Srov. s: PRESTON, John, 2008. *Wittgenstein and Reason*. Blackwell Publishing, s. 65-84.

[20] Stejně jako závěry kvantové filozofie postupují od *epistemologii* k *ontologii* (a ne naopak), tak kierkegaardovsko-wittgensteinská náboženská úvaha směřuje od *ortopraxe* k *ortodoxii*, ne naopak.

[21] To, že se nemůžeme, stejně jako v případě *ontologického* argumentu, dostat „za“ božskou vládu v přírodě nebo ve vesmíru vidíme pouze tehdy, pokud již věříme v božskou vládu (a naopak). To poukazuje na to, že to, co je problém, není něčím, co by mohlo být v zásadě přístupné empirickému nebo filozofickému zkoumání.

[22] Srov.: ANDERSEN, Tim, 2022. Wittgenstein, Feynman, and the Limits of Intuition and Objectivity in Quantum Theory. [online]. In: *The Infinite Universe*, 2022/10, s. 2. Dostupné na: <https://medium.com/the-infinite-universe/wittgenstein-feynman-and-the-limits-of-intuition-and-objectivity-in-quantum-theory>.

- [23] Více v: REICHENBACH, Hans, 1944. *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*. New York: Dover Publications, s. 12-14.
- SAKURAJ, J. John, 2000. *Modern Quantum Mechanics*. New York: Addison-Wesley.
- LEWIS, J. Peter, 2016. *Quantum Ontology: A Guide to Metaphysics of Quantum Mechanics*. Oxford: University Press.
- [24] Mnoho vědců a filozofických škol se dnes hlásí s odvahou a zájmem k novému pohledu na vědu, poznání, a důsledkem i na spirituální pohled na svět.
- [25] Jeho cílem bylo spíše zabránit lidem, aby se snažili porozumět kvantové realitě z hlediska jejich každodenní intuice, alespoň dokud nezískají náhled ze studia matematiky kvantové teorie, jazyka vlnových funkcí a operátorů. V tomto postoji byl Feynman velmi realistický a pragmatický.
- Více v: FEYNMAN, P. Richard, 1998. *The Meaning of it All: Thoughts of a Citizen-Scientist*. Basic Books.
- [26] „Jsme daleko od toho, abychom naznačovali, že realismus je jediným praktickým přístupem v životě... utíkáme do ‚úkrytu‘ pod *nominalismus* a jako realisté vycházíme pouze tehdy, když to naše sociální prostředí vyžaduje.“
- Srov. s: ANDERSEN, Tim, 2022..., s. 3.
- [27] Srov.: WITTGENSTEIN, Ludwig, 2019. *Filozofická zkoumání*. Filosofia Praga, s. 21 – 22.
- [28] Více v: FLOYD, Juliet, 2016. Chains of Life: Turing, Lebensform, and the Emergence of Wittgenstein's Later Style. [online]. In: *Nordic Wittgenstein Review* 5 (2) 2016, s. 7 – 88. Dostupné na: <https://doi.org/10.15845/nwr.v5i2.3435>.
- [29] Ve dvacátých letech minulého století vynalezli kvantoví teoretici nové systémy pro popis polí pomocí pokročilých matematických konceptů, jako jsou nekonečně rozměrné vektory nazývané vlnové funkce. Obyčejná fakta byla nahrazena nekonečně dimenzionálními operátory na vlnových spojitých funkcích. Deterministické hodnoty, měřené a definované subjektivním pozorovatelem, se tak staly zvláštním případem *indeterministického* světa nekonečných možností a potencialit.
- Srov.: ANDERSEN, Tim, 2022..., s. 4 – 5.
- [30] Názvy ve vytváření nových filozofických systémů nejsou o objektivní realitě, ani o subjektivních smyslových dojmech. Spíše fyzikům říkají, jak mají hrát danou hru.
- [31] Jen málokdo byl ve hře s fyzikou lepší než Feynman, Je možné, že právě on se nejvíce aproximačně přiblížil k porozumění nepochopitelného světa, stvořeného nepochopitelným Nekonečnem.
- [32] Více v: STENHOLM, Stig, 2011. *The Quest for Reality: Bohr and Wittgenstein, Two Complementary Views*. Oxford: University Press, s. 213 – 215.
- [33] Vývoj nás vede od plně kauzální Maxwellovy teorie, přes statistický chaos tepelné fyziky. „Kvantová filozofie, kterou je těžké pochopit či ‚rozumně‘ vysvětlit, způsobuje i zhroucení logických struktur předpokládaných pozitivisticky nakloněnými staviteli dobře uspořádaných světů.“
- Srov.: STENHOLM, Stig, 2011..., s. 214.
- [34] Více v: PIREDDA, Patrizia, 2023. Quando a linguagem sai de férias: Relaxao sobre problemas linguisticos em QM através da filosofia de Wittgenstein. [online]. In: *Perspectivas: Revista da Filosofia*, 8/1 2003, s. 263 – 281. DOI: 10.20873/rpv8n1-67. Dostupné na: <https://www.researchgate.net>.
- ISHIKAWA, Shiro, 2020. Wittgenstein's Picture Theory in the Quantum Mechanical Worldview. In: *Journal of Quantum Information Science*, 10(04), s. 104 – 125. [online]. DOI:10.4236/jqis.2020.104007. Dostupné na: <https://www.scirp.org/journal/jqis>.
- OMNÉS Roland, 1995. A new interpretation of quantum mechanics and its consequences in epistemology. [online]. In: *Foundations of Physics* 25 (4) /1995, s. 605 – 629. Dostupné na: <https://doi.org/10.1007/BF02059008>.
- [35] Možnost uzavřeného konzistentního logického rámce měla být demonstrována založením matematických systémů Russellem a Fregem. Poslední překážku v cestě postavil však Kurt Gödel svým teorémem o neúplnosti formálních axiomatických systémů, čímž se očekávaná jistota při podrobném zkoumání definitivně vypařila.

[36] Wittgenstein a Bohr přinesli analogické reformy metodologie výzkumu. Oba končí přesvědčením, že veškeré skutečné znalosti musí být založeny na běžném jazyce fungujícím jako komunikační prostředek mezi jednotlivci. Bez jazyka nemohou být výsledky experimentů deklarovány veřejně a bez přímé komunikace mezi nimi by skončil vědecký pokrok. Tudíž, Bohr i Wittgenstein velmi podobně deklarují svou vizi *epistemické* aktivity lidí.

[37] Srov. s: KRAUSS, Lawrence, 2023. *The Edge of Knowledge: Unsolved Mysteries of the Cosmos*. Post Hill Press, s. 9.

[38] To ponechává scénu otevřenou různým modelům reality. Nic dnes nevylučuje ani ta *nejesoteričtější* vyznání a náboženství. To, co víme, nepodporuje vše, co si myslíme, že víme. To tušili a vyznávali Kierkegaard i Wittgenstein, i když upřednostňovali křesťanství jako pravou cestu k Pravdě. Situace není zdaleka filozoficky uspokojivá, ale může to být nakonec ten nejlepší obraz světa, jaký je k dispozici našemu omezenému intelektu.

[39] Více v: KHAN, Abrahim, 2018. Kierkegaard Americanus: towards establishing a comparative analysis unit. [online]. In: *XLinguae* 11(4), 2 – 10. DOI:10.18355/XL.2018.11.04.01.

[40] Srov.: WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe*. [online]. Religious Experience Research Centre. Dostupné na: <https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/359/1/RERC2-006-1-WAT.pdf>.

[41] V tom se Kierkegaard i Wittgenstein shodují s premisou scholastické filozofie.

[42] Více v: KIERKEGAARD, Søren, 1967. *Journals and Papers*. Ed. H. Hong. Indiana University Press. Sv. 3/s. 2806 – 2818.

[43] Srov. s: WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe...*, s. 5.

[44] *Ibidem*, s. 6 – 7.

[45] Zejména prostřednictvím svých pseudonymů *Climacus* a *Anti-Climacus* nastiňuje Kierkegaard své já jako syntézu těla a duše, bytost, která cítí, myslí a chce. Dále, toto počáteční já má potenciál pro věčný život, který může být realizován prostřednictvím správného eticko-náboženského vztahu k ideálnímu já na základě vztahu k Bohu. Kierkegaardův *Climacus* by mohl reagovat na Hawkinga, když lituje tendencí učinit intelektuální aspekt sebe sama, totiž myšlení, nejvyšším prvkem v osobnosti jedince. Poukazuje na to, že v existenci jsou myšlení, představivost a cítění koordinované, zatímco *Anti-Climacus* naléhá na důležitost schopnosti představivosti ve vztahu k *Idealitě*, ale zdůrazňuje, že vůle je nakonec rozhodujícím prvkem naší osobnosti.

Srov.: KIERKEGAARD, Søren, 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton: University Press, s. 39 – 48. KIERKEGAARD, Søren, 2009. *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: University Press, s. 151.

[46] Více v: GIANNETTO, Enrico, 1994. *Something is rotten in the State of Denmark: Søren Kierkegaard, Niels Bohr e la nascita della fisica quantistica*. [online]. Bergamo: Università degli Studi. Dostupné na: <http://orcid.org/0000-0002-6784-2048>. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12152>.

[47] Kierkegaard se vrátil ke kritice Huma, s níž Kant začal, ale od ní se pak distancoval. Bohr však odmítl pojmout Kierkegaardův konkrétně existující subjekt jako fyzickou subjektivitu tvořenou množstvím vědeckých nástrojů, které vždy přesahují lidskou zkušenost, spolu s jeho možnou přímou intuicí viditelné fyzikální reality.

[48] Nevyzpytatelnost Boží vůle neznamená pouze *apriorní* nepoznatelnost stvořené přírody pouhým rozumem, ale také jistou nahodilost uvnitř stvoření ve všech jeho částech a aspektech: není možné stanovit žádnou nutnost přirozeného stávání se, tedy žádný *determinismus* nebo *kauzalitu* mezi událostmi, přesně jak ukázala kvantová fyzika. To otvírá další prostor k následné filozofické debatě o svobodě a svobodné vůli.

[49] Více v: KIERKEGAARD, Søren, 1997. *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Přkl. M.Thulstrupová. Votobia, s. 82 – 93.

[50] Jak Kierkegaard, tak Wittgenstein byli nařčeni z *fideismu*, což bylo mnohými prokázáno jako nepravdivé.

Srov.: EVANS, C. Steven, 2008. Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible

Fideism? [online]. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2/4), 1021 - 1035 (2008)2008/64. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/40419599>.

FABRO, Cornelio, 1948. Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard. [online]. In: *Revue de sciences philosophiques et theologiques*, sv. 32, No. 3/1948. Librairie Philosophique. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/44410576>.

[51] Srov.: GIANNETTO, Enrico, 1994. *Something is rotten in the State of Denmark...*, s. 184.

[52] Víra má specifické významy nejen v náboženském, nýbrž i v sekulárním kontextu. Častokrát mluvíme o tom, že věříme někomu nebo něčemu. Mluvíme o tom, že máme víru v osobního lékaře, víru v politického *leadera* nebo víru ve vědu. Také hovoříme o víře jako o jistém aspektu nebo stupni nejistoty. V náboženském kontextu je termín víra častokrát použit jako *synonym* pro náboženství. Víra se používá k popisu určité množiny charakteristik týkajících se právě náboženství. Mnozí také myslí, že víra znamená dobrovolné podřízení se individua některým náboženským příkazům a ustanovením. Víra v křesťanském smyslu zahrnuje především důvěru, víru a poslušnost. Je pochopitelné, že víra v náboženském smyslu vyžaduje propozice, i když 'propozice víry' nedefinují kompletně náboženskou víru.

[53] Ani ti nejlepší odborníci nemohou překonat propast mezi kvantitativním charakterem této evidence a kvalitativním charakterem závazku, který pravá víra vyžaduje. I historické poznání samo o sobě přináší pouze aproximaci, nikdy stoprocentní jistotu. Tato argumentace je tudíž znakem nesouměřitelnosti mezi vírou a rozumem, protože na bázi tohoto argumentu je právě tvrzení, že víra požaduje druh jistoty, která nemůže být dána čistým rozumem.

[54] Srov. s: EVANS, C. Stephen, 1998. *Faith Beyond Reason: a Kierkegaardian Account*. Michigan: Grand Rapids/W.B. Eerdmans Publishing Company, s. 12.

[55] Hlavním důvodem pro Kierkegaarda a Wittgensteina, proč rozum a víra jsou nesouměřitelné, je, že náš rozum je poškozen lidskou hříšností, což je také důvod teologický. Jestliže hovoříme o Bohu jako Pravdě a hledáme kategorie k nalezení Pravdy, ty musí být dány zvenčí, darovány Bohem.

Jiří Kučera

Filozofická fakulta Katolické Univerzity v Ružomberku

Hrabovská cesta 1B

034 01 Ružomberok

e-mail: jiri.kucera462@edu.ku.sk

ORCID 0000-0002-7856-352X

Speculum animæ: Sonda do kultúrnych dejín katoptrickej imaginácie

Anton Vydra

Anton Vydra: Speculum animæ: Sonda do kultúrnych dejín katoptrickej imaginácie [Speculum animæ: A Probe into the Cultural History of the Catoptric Imagination]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Speculum animæ: A Probe into the Cultural History of the Catoptric Imagination

This paper focuses on the issue of the development of the metaphor of mirrors in introspective judgements in European culture. In early antiquity mirrors were iron plates with a high degree of sheen, but, unlike glass mirrors, they were quite unclear and imperfect. That is why mirrors played a somewhat different role as metaphors, for example, in the apostle Paul's speech about the *speculum*, by which humans can know God and his signs in the world. After the 3rd century AD glass mirrors were made more often, and the idea of moral mirrors gradually became a typical feature of European ethical thought. A gaze oriented toward the mirror was seen as a means to self-knowing, but also to self-admiration and self-accusation as in the case of the myth about Narcissus and Wilde's story of Dorian Gray. Mirrors also played a different role in various medieval drawings of *Prudentia*, who is often seen holding a convex mirror in her hands as a symbol of circumspection. There are many ways in which mirrors have served as tools for moral judgements in European culture, and even if today they have lost much of their symbolic force, they still remain a cultural step in introspective thinking of current age.

Keywords: Mirror, Looking Glass, Speculum, Catoptrics, Narcissism, Introspection

Zrkadlová tematika je fascinujúcim lákadlom intelektuálov z rôznych oblastí, ktorí jej venovali časť svojich výskumov na poli kultúrnych dejín, filozofie, psychológie či estetiky. Opakovane sa vracia do diskurzu o heterogénnych kultúrnych formách sebazpoznania. Pri tejto téme sa obzvlášť nedá odhliadnuť od etymologických súvislostí, ktoré spájali zrkadlo (*speculum*) so špekulatívnymi a teoretickými výkonmi myslenia. *Intellectus speculativus* ako nahliadajúci intelekt bol napríklad súčasťou veľkej témy filozofického stredoveku, resp. stredovekého aristotelizmu.^[1] Pohľad do zrkadla však nemal vždy rovnaký akcent.

Zatiaľ čo ešte v ranokresťanských časoch strieborné zrkadlo alebo vyleštený kov odrážali okolité veci iba nejasne, sklenené zrkadlá, ako ich poznáme dnes, sa stali devízou až v 15. storočí. Sabine Melchior-Bonnetová vo svojej knihe o dejinách zrkadiel uvádza, že sklenené zrkadlá sa prvýkrát datujú až okolo 3. storočia nášho letopočtu a používali sa vtedy zrejme len ako amulety alebo šperky.^[2] Prvé sklenené zrkadlá neboli z priehľadného skla, ale mali domodra či dozelená zakalené sfarbenie, ktoré zakrátko zoxidovalo. Od 13. storočia sa začala pozornosť sústreďovať na čo najpriehľadnejšie sklo, no najväčšie úspechy v tom dosahovali až Benátky 15. storočia. Benátske

zrkadlá s krištáľovo čistého skla sa stali vecou prepychu a – ako dodáva Melchior-Bonnetová – boli také vzácne, že zrkadlo v bohato zdobenom striebornom ráme stálo viac než Raffaelov obraz. Konkrétne: cena za zrkadlo sa vyšplhala na 8 000 libier, zatiaľ čo Raffaelo iba na 3 000.[3]

Ak chceme lepšie rozumieť zmene dejinného akcentu pri imaginatívnom pohľade do zrkadla, treba si všimnúť nielen to, že zrkadlo vystupuje ako metafora v nejakom texte, ale aj sémantickú rolu zrkadiel v rôznych obdobiach. Napríklad slávny verš z Pavlovho Prvého listu Korinťanom (1 Kor 13, 12) – či už v gréckom origináli alebo v latinskej Vulgáte – znel inak v neskorej antike, inak v stredoveku a inak zníe dnes: *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem*. Apoštol Pavol v tom verši hovorí, že teraz síce vidíme Boha a jeho prejavy akoby prostredníctvom zrkadla (δι' ἑσόπτρου), len veľmi nejasne, no neskôr ho vraj uvidíme z tváre do tváre. Tým je určený vtedajší špecifický telesný postoj v pohľade do zrkadla. Malý vyleštený kúsok kovu alebo kameňa naozaj nebol zrkadlom v našom ponímaní. Sám pozorujúci v ňom niekedy len sotva videl jasné kontúry vlastnej tváre. Také zrkadlo niečo skôr len vágne naznačovalo, než jednoznačne ukazovalo.

Grécky výraz pre *speculum* je *esoptron* alebo *katoptron*, pričom išlo naozaj skôr o nie vždy dokonale vyleštený kov alebo striebornú dosku, ktoré iba veľmi rozostrene odrážali okolitý svet, no znásobovali efekt odrazeného jasu a trblietania sa. Tak to čítame aj v knihe Exodus (38, 8), keď Beselél, syn Uriho, vyrobil umývadlo z medených zrkadiel posluhujúcich žien, alebo u Jóba (37, 18), kde sa zrkadlo spomína ako pevné z bieleho kovu. Pozerať sa však na niečo *per speculum* neznamenal hľadieť na trblietajúcu sa plochu, ale vidieť niečo na spôsob matného odrazu z povrchu kovovej platne. Grécke ἐν αἰνίγματι pritom neoznačovalo iba videnie cez nejasnosť, ale aj reč na spôsob hádanky – tajomné znamenia, slová, ktoré boli zastreté alebo zahmlené. Neprekvapuje nás potom, keď Aurelius Augustinus prevzal od Ciceróna definíciu pojmu *ænigma* ako figúry reči, ako jeden z literárnych trópov, ktoré patrili k alegórii, čiže k určitému druhu pripodobňovania. A preto Pavlovo zrkadlo a ono *ænigma* vysvetľuje Augustin tak, že apoštol ním chcel označiť určité podobnosti, ktoré by podľa neho mohli byť v rámci možností prístupné ľudskému chápaniu Boha.[4]

Ak Pavol vraví, že neskôr bude vidieť Boha priamo, z tváre do tváre, potom ho v tej chvíli vidí len ako siluetu, veľmi neostrý obraz niečoho prítomného, čoho javenie je rozostreté a fluidné. Za Pavlovými slovami sa ukazuje túžba po jasnom videní a takisto latentná antropológia človeka ako bytosti, ktorá v tomto stave nemôže chápať tie najdôležitejšie veci nikdy jasne a je odkázaná na domýšľavú nejasnosť, rozmazané videnie či vágnosť.

Z hľadiska kultúrnych dejín totiž existuje nezanedbateľný rozdiel v tom, či zrkadlá predstavujú odrazený obraz jasne (*clara*), alebo naopak nejasne (*in ænigmate*), a to o to väčšmi vtedy, keď slúžia ako metafora pohľadu na seba a svoje činy. V každom prípade tu však možno súhlasiť s Nikolajom Savickým, že „už v antike získali zrkadlá všetky dôležité roly, ktoré im prisúdi vývoj západnej civilizácie nasledujúcich dvoch tisícročí“.[5] V tomto príspevku sa budeme venovať niektorým kultúrnym významom zrkadiel v európskych imaginatívnych dejinách, ktoré sa výrazne podpísali aj pod naše súčasné symbolizácie zrkadiel ako introspektívnych metafor.

Od spovedných zrkadiel k sebaopozorovaniu

Keď Sókratés v Platónovom dialógu *Štát* hovoril o umelcovi, ktorý dokáže veľmi jednoducho vytvárať kópie či napodobneniny vecí tohto sveta, odkazoval pritom na zrkadlá, ktoré stačí nastaviť, a dielo sa vykoná rýchlo a samo.[6] Zrkadlo je pre Sókrata nástrojom lži, lebo vo svojej nejasnosti (stále to bol onen vyleštený kov) ukazuje iba napodobneninu skutočnosti a stáva sa tým, čo on sám nazýva *mimésis miméseós* – napodobneninou napodobneniny, keďže nedokáže odrážať skutočné idey, ale iba vonkajší svet, ktorý sám je v platonizme odrazom autentickej reality ideí.

Existuje však aj iný pohľad, podľa ktorého bol Platón napriek ostrému odsúdeniu zrkadiel cez postavu Sókrata zrkadlovou metaforou ovplyvnený a prinajmenšom rétoricky zrkadlá vnímal ako nástroje

reflexie a introspekcie. Jednu z prvých zmienok by sme našli v *Alkibiadovi I* (132C – 133a), kde je reč o pohľade do oka druhého, v ktorom sa ukazuje ako v zrkadle samo oko dívajúceho sa – a teda jeho „najlepšia časť“. Ešte to nie je celkom introspekcia, ale len analógia k nej, pretože duša sa môže podľa Sókrata takto spoznávať až pohľadom do božskej časti druhého, čiže do jeho duše, čo pokladá za najkrajšie zrkadlo (133c).

A trochu inak o tom zas čítame u Diogena Laertskeho v jeho *Životoch, názoroch a výrokoch slávnych filozofov*, keď práve pri Platónovi spomína, že zvykol odporúčať opilcom, aby sa na seba pozreli do zrkadla (κατοπτρίζεσθαι), lebo vďaka tomuto pohľadu by ihneď upustili od zvyklostí, ktoré ich tak veľmi znetvorili.^[7] No Diogenove slová treba brať s veľkou rezervou, keďže v ňom máme do činenia so životopiscom, ktorého od Platóna delí sedem storočí, pričom Diogenes nepatrí medzi najkritickejších zberateľov historiek. Zdá sa, že Diogenova historka je typická skôr pre neskoršie časy než pre 4. storočie pred Kristom. Diogenes (žijúci na prelome 2. a 3. storočia nášho letopočtu) totiž na rozdiel od Platóna už pozná zrkadlá, ktoré ukazujú svoje obrazy presnejšie. Táto zmena viedla časom k využívaniu zrkadiel ako metafor pre nahliadnutie ľudí do seba samých, čo sa najviac prejavilo po Augustinovom zdôrazňovaní introspekcie ako metódy hľadania pravdy a Boha vo svojom osobnom vnútri. Zo zrkadla s jeho kozmetickou funkciou na obzeranie sa je tu skôr zrkadlo ako lekárske speculum, malé medicínske zrkadielko, ktorým sa dá sledovať vnútorný priestor (napríklad ľudských orgánov). Analogicky k tomu už nebolo ďaleko k chápaniu zrkadiel ako nástrojov na preskúmanie svojej morálky.

Neskôr, v Írsku 6. storočia vznikli aj pod týmto vplyvom knihy, ktoré sa nazývali *penitenciály*. Obsahovali zoznamy hriechov a tresty za nich pre penitentov, hriešnikov, ktorí sa rozhodli pristúpiť k sviatosti zmierenia, k spovedi. Pôvodne boli určené mníchom v stredovekých kláštoroch. Hoci sa tento typ náboženských knižných pomôcok nazýval spovedným zrkadlom – *Beichtspiegel* – až od 18. storočia, zrkadlovej metafore nijako neunikal. Na základe jednoduchých otázok, sledujúcich základné vieroučné dogmy, ukazujú spovedné zrkadlá penitentovi, v čom vo svojom náboženskom živote uspel, alebo presnejšie, v čom zlyhal. Autorstvo knihy s názvom *Speculum peccatoris* (Zrkadlo hriešnikov) sa dokonca dlho pripisovalo aj Aureliovi Augustinovi, no preskúmanie kritickými metódami ukázalo, že kniha nemohla vzniknúť skôr než v 10. storočí.^[8]

Postupne sa ideou morálneho sebapoznania vlastných prehreškov, resp. dobrých skutkov (ak sa zohľadnili aj pozitíva ľudského konania), stalo sebaopozorovanie, ktoré nadobudlo celkom novú podobu. Dávať sa na seba v zrkadle je totiž situácia, ktorá nesie mnoho významov. Prvý, ktorý je azda najrozšírenejší, nám pripomenie Narcisa nakloneného nad vodnou hladinou, ako obdivuje svoju vlastnú tvár. Narcisovo sebaopozorovanie je sebaobdivom. Jeho odvrátenou stránkou je večne sa obviňujúci Narcis, upútaný svojou vlastnou mizériou a hľadaním vlastných chýb. Sebaobviňovanie nie je protikladom márnivého sebaobdivu, upriamuje iba pozornosť nie na krásu, ale na vlastné zlyhania. Zatiaľ čo sebaobdivujúceho Narcisa jeho pohľad na seba samého privedie k prílišnej sebavedomej arogancii, tak sebaobviňujúceho Narcisa doženie k tomu istému, ale cez obranný cynizmus, ktorým si v konečnom dôsledku zamedzí aj prístup k poznaniu seba samého.

Narcis však nie je prototypom sebaopozorujúcej bytosti, jeho presvedčením nie je antické grécke *gnóthi seauton* (poznaj sám seba), pretože mu pri jeho pohľade chýba kritický rozmer. Emocionálne je celý sústredený len na jednu časť svojho Ja – dobrú alebo zlú, krásnu alebo škaredú, cnostnú alebo nerestnú.

Narcis z tretej knihy Ovídiových *Premien* zomiera zahľadený do čiernej vody rieky Styx, pretože nevie odpútať svoju pozornosť od odrazu svojej vlastnej tváre.^[9] Caravaggiov Narcis sa nakláňa nad mŕtvu stojatú vodu, ktorá Narcisa čochvíľa odvedie do záhrobia. Dalího Narcis celý skamenie od údivu nad sebou samým. Láska k sebe rovnako ako sebanenávisť znemožňuje Narcisom vidieť ostatných. Sú figúrou, ktorá akoby ani nemala pozadie. Presnejšie, oni sú voči tomu pozadiu

nevšímaví, ženú sa do katastrofickej (alebo katoptrickej) izolácie, ktorá sa končí v šialenstve a smrti.

„Zrkadlo je *Kriegspiel* útočnej lásky,“ hovorí Gaston Bachelard pri tematizovaní aktívneho narcizmu a pokračuje: „Každému človeku pred zrkadlom môžeme položiť dvojakú otázku: za koho na seba pozeráš? proti komu na seba pozeráš? Uvedomuješ si svoju krásu, alebo svoju silu? Už len tieto stručné poznámky poukazujú na pôvodne komplexný charakter narcizmu.“^[10] Tieto riadky mu pomáhajú otvárať problematiku narcizmu a zrkadiel aj nevšedným spôsobom. Bachelard si uvedomuje, že voda ako zrkadlo tu zohráva silnejšiu materiálnu rolu než bežné zrkadlá, ktoré mu pripadajú priveľmi umelé a geometrické, a preto cituje francúzskeho filozofa a spiritualistu Louisa Lavella, že keď si predstavíme Narcisa pred zrkadlom, uvidíme človeka, ktorý naráža na odpor skla alebo kovu (podľa toho, z čoho je zrkadlo vyrobené). Narcis pred zrkadlom je vážnym nemenného obrazu, zatiaľ čo voda v studničke, dodáva Lavelle, je preňho otvorenou cestou, že jeho krása nie je ustálená, ale ju ešte treba dovŕšiť. Voda je zrkadlo, ktoré sa chveje.

To vedie Bachelarda k tomu, aby narcizmus označil za prirodzenú katoptromanciu, za veštenie pomocou zrkadla ponoreného do vody, ktoré ešte v antických časoch praktizovali takzvaní *specularii*, kňazi zodpovední za katoptromantické veštby. No ak sa vrátíme k Bachelardovej citácii z Lavella, vidíme, že jeho vnímanie Narcisa nie je celkom typické pre antický mýtus. Ovídiiov Narcis obdivoval vo svojej vlastnej tvári svoju krásu alebo silu – a tým aj jej dokonalosť. Nepýtal sa – ako sa zdá – na to, či by mohla byť tá tvár ešte dokonalejšia. Takýto postoj zodpovedá skôr dandyizmu 18. a 19. storočia a Lavelle mohol čerpať svoje predstavy o Narcisovi práve z neho. Sabine Melchior-Bonnetová píše, že „dandy žije pred zrkadlom preto, lebo monitoruje svoj zjav, kultivuje svoju výnimočnosť a hľadá iba odkazy na seba samého... Na rozdiel od Narcisa nie je milencom zvedeným vlastným odrazom... Pozoruje svoj obraz preto, aby ho upravil. Uchováva si od neho odstup a nikdy ho neprestane hľadať v pohľade iných zvecnených v zrkadle.“^[11] Skrátka, dandy sa na seba pozerá práve preto, aby pracoval na svojom zdokonaľovaní pred inými.

Najtypickejším predstaviteľom romantického dandyho je nepochybne Dorian Gray, pre ktorého je jeho portrét „najmagickejším zrkadlom“, ktoré by mu mohlo ukázať nielen jeho telo, ale aj dušu.^[12] Portrét-zrkadlo neklame o jeho veku, no Dorian by si prial vyzeráť nadčasovo, nemenne. Neobdivuje v portréte to, čo na ňom postupom času vidí, obdivuje svoju idealizovanú podobu. Dandystický Narcis sa obdivuje v tom, keď je obdivovaný inými – a opäť: buď pre svoju krásu, alebo pre svoju silu. No nie je toto aj naša dnešná, úplne bežná prax používania zrkadiel? Nedívame sa do nich preto, aby sme sa upravili predtým, než vstúpime do spoločnosti medzi ostatných? Aby sme z našich tvárí odstránili nedokonalosti alebo ich zakryli, a to tak, aby ich iní nezbadali, resp. aby si všimli práve to, čo im ukážeme?

Konvexná rozvážnosť

Sebapozorovanie nemusí nevyhnutne skončiť iba v narcizme alebo dandystickom zdokonaľovaní svojho vlastného obrazu. Morálka zrkadiel mala totiž v dejinách kultúry aj inú podobu.

V Kaplnke rodiny Scrovegniovcov v Padove, ktorú vymaľoval Giotto Bondone, sa po jej stranách nachádzajú obrazy siedmich cností a nerestí. Hneď prvou z cností je Rozvážnosť, Prezieravosť alebo Obozretnosť (*Prudentia*). Giotto ju zobrazil ako ženu, ktorá sa díva do zrkadla. Na prvý pohľad by sa zdalo, že márnivosť nemá s rozvahou nič spoločné. No zrkadlo Rozvážnosti je konvexné. Rozvážnosť v ňom teda nesleduje primárne seba, ale pomocou neho obozretné pozoruje svet okolo nej a za ňou. V ruke drží kružidlo a pred sebou má otvorenú knihu. Jej náprotivkom v sústave Giottových nerestí je Hlúposť alebo Bláznovstvo.

Prudentia sa zvykla zobrazovať s jánusovskou dvojtvárou, aj u Giotta vidieť, že na zátylku hlavy má mužskú tvár, čo symbolizuje jej schopnosť pozeráť sa nielen pred seba, ale aj za seba, do minulosti. (Vyrušujúca otázka: Je prítomnosť slepou škvrnou Jánusovho pohľadu?) Napokon, od boha Jánusa sa

aj preto odvodzuje prvý mesiac roka, ktorý spája starý aj nový rok. Prudentia s dvomi tvármi je teda personifikáciou minulého, prítomného a budúceho času. Takto ju v mužskom prevedení zobrazil napokon aj Tizian – ako starca, muža v strednom veku i mladíka. Vidíme tak pred sebou zjednotenie troch vekov ľudstva, ktoré bolo typické pre trojkráľovú tematiku na gotických a renesančných obrazoch. Holistický charakter ľudskej skúsenosti je odrazom holistického pohľadu do vypuklého zrkadla, v ktorom sa neukazuje len odraz dívajúceho sa, ale celý priestor, ktorý ho obklopuje.

Najznámejším prípadom použitia konvexného zrkadla je zrejme holandský maliar Jan van Eyck a jeho *Manželia Arnolfiniovci* z roku 1434. Na zrkadle za oboma manželmi vidíme pár od chrbta a takisto ich hostí. No vypuklé sú aj menšie pašiové obrázky v okrúhlom ráme zrkadla. Konvexné zrkadlo však nájdeme aj na obrazoch iných umelcov: *Zlatník vo svojej dielni* od Holanďana Petra Christusa z roku 1449, *Bankár so ženou* na obraze flámskeho umelca Quentina Matsysa z roku 1514, Parmigianino na autoportréte v roku 1524, Willem van Haecht vložil takéto zrkadlo do detailu obrazu z roku 1628 alebo *Rosamunda a kráľovná Eleanor* od Edwarda Burne-Jonesa z roku 1862. Takýto zoznam by mohol narastať a bol by iba ukážkou toho, ako maliari využívali tento jednoduchý trik na to, aby na svojich obrazoch zachytili aspoň v náznakoch buď celý priestor scény, ktorú maľovali, alebo odvrátenú časť tváre svojich postáv. Zvláštne miesto má však v práci s konvexnými objektmi Maurits Cornelis Escher.

Escher sa vypuklým zrkadliacim predmetom (guliam) venoval viackrát, najmä v 40. a 50. rokoch 20. storočia. Prvýkrát to bolo v roku 1934 na litografii *Zátišie so zrkadliacou guľou*, ktorá je v skutočnosti guľatou fľašou odrážajúcou na svojom povrchu celú miestnosť, v ktorej maliar pracuje, a takisto knihu, noviny a vtáka s ľudskou hlavou, ktoré spolu s ňou tvoria zátišie. Napriek tomu, že miestnosť je presvetlená dvoma obrovskými oknami, pozadie zátišia je čierne. Zrkadlový obraz vyvoláva rovnaký efekt ako konvexné zrkadlá. O rok nato zhotovil Escher litografiu *Ruka so zrkadliacou guľou* s tou istou guľatou fľašou, no keďže je hrdlo fľaše obrátené na opačnej strane, maliarova ruka akoby naozaj držala sklenú guľu. Escher o tomto obraze napísal: „Kresliar v tomto zrkadle vidí omnoho úplnejší obraz svojho okolia, než by ho videl priamo. Na malom povrchu gule je sústredný, hoci skreslene, skoro celý priestor okolo – štyri steny, podlaha aj strop jeho izby. Jeho hlava, presnejšie bod medzi jeho očami, je v centre. Nech sa otočí akokoľvek, vždy zostane stredom. Ego je nemenným jadrom jeho sveta.“^[13] Dalo by sa povedať, že z hľadiska morálky zrkadiel je Escher prevrátením Giotta naruby.

V skúmaní zrkadlového obrazu pokračoval Escher aj o dekádu neskôr litografiou *Tri gule*, kde jednu naplnil vodou, druhá bola rovnaká ako tie z prvej polovice 40. rokov a tretia bola matná. Eschera vtedy zaujala technika mezzotinty, a tak ňou pripraví slávnu grafiku *Oko*, ktoré pôsobí ako vypuklé zrkadlo a odráža lebku ako symbol smrti a márnosti (*vanitas*). V roku 1948 sa ešte raz vráti ku konvexnému zrkadlu na mezzotinte *Kvapka rosy*. Približne polcentimetrová kvapka na dvojcentimetrovom liste plní rolu zrkadla, v ktorom vidíme okno. Napokon, pohrávanie sa s konvexnými a konkávnymi tvarmi Eschera sprevádzalo počas celej jeho umeleckej dráhy.

Vráťme sa však na začiatok k Giottovi a jeho freskám cností a nerestí v Kaplnke Scrovegniovcov v Padove. John Ruskin koncom 19. storočia navštívil toto miesto a k Giottovej Prudentii si v druhom zväzku *Kameňov benátskych* z roku 1853 poznamenal, že umelec „vyjadril jej bdelosť a jej presné odmeranie či odhad všetkých vecí tým, že jej namaloval jánusovskú hlavu a nechal ju dívať sa do vypuklého zrkadla s kružidlom v pravej ruke. Vypuklé zrkadlo ukazuje jej moc vidieť veľa vecí aj na ploche vyznačenej maličkým kružidlom. No predvídavosť alebo anticipácia, vďaka ktorým – bez ohľadu na väčšie či menšie prirodzené schopnosti – sa jeden človek stáva rozvážnejší než iný, nie je premyslená či symbolizovaná dostatočne.“^[14] V knihe *Giotto a jeho dielo v Padove* (1854) k tomu Ruskin pridáva opis zberateľa umenia lorda Alexandra Lindsaya, ktorý sa domnieval, že mužská tvár Prudentie symbolizuje Sókrata,^[15] keďže ten bol v stredovekej typológii postáv centrálnou figúrou rozvážneho filozofického myslenia.

Giotto umiestnil svoje cnosti a neresti po oboch stranách kaplnky. V strede medzi nimi sa nachádza majestátny výjav Posledného súdu. Cnosti sa nachádzajú po Kristovej pravici, kde sú zobrazení tí, ktorým bude patriť večná sláva, neresti sú zas naľavo, pretože ich údelom sú pekelné ohne. Každá z cností má tak na opačnej strane kaplnky svoj náprotivok. Prvou z nich je Rozvaha a prvou na strane nerestí je *Stultitia* (Hlúposť či skôr Tuposť).

Kružidlo, kniha či zápisník a konvexné zrkadlo – v celkovej kompozícii Kaplnky Scrovegniovcov sa dá predpokladať, že Giotto si predstavoval celú scénu tak, že Rozvaha myslí na všetko, vidí celý tento priestor, čiže jánusovsky vidí celé dejiny spásy. Kým jej sókratovská tvár sa pozerá opačným smerom než na Posledný súd (smerom k minulosti alebo k prvým príčinám všetkých vecí), jej ženská tvár je síce obrátená k veľkolepej freske, teda k eschatologickému času, ku koncu dejín, no *per speculum* vidí aj všetko ostatné, čo je za ňou. Kružidlo a zrkadlo sú symbolmi vedecky založenej mysle, „geometrického ducha“, ak by sme použili slávny výraz Blaisa Pascala. Keďže geometria bola popri aritmetike, astronómii a hudbe jednou z disciplín kvadrívia, odkazovala celkom jednoznačne na vzdelávanie a otvorenosť voči technickým prostriedkom, ktoré ešte pred Giottom zaujímali takých duchov ako Petra Abélarda v 12. storočí či Rogera Bacona v 13. storočí.

No pre pochopenie významu konvexného zrkadla v ruke Giottovej Rozvahy si treba všimnúť aj jej náprotivok v rade nerestí: Hlúposť. Tá v rukách drží akurát tak akýsi kyjak alebo budzogán a oblečená v odeve z vtáčích pier pripomína nejakého Indiána alebo šamana. Tribalistický vzhľad Hlúposti je dobovou črtou nevzdelaného človeka, lepšie povedané, primitíva, divocha, ktorý nemá poňatia o geometrii, mierach a váhach. Výborný príklad, ktorý dobre ilustruje tento absolútny protiklad Rozvahy a Hlúposti, nájdeme v Shakespeareovej *Búrke* a ako uvidíme, bude súvisieť aj s morálnymi zrkadlami.

Glazúrovaná morálka

Hlavným protagonistom Shakespeareovej *Búrky* je Prospero, učený muž, kedysi kráľ, neskôr vládca na ostrove vzdialenom od civilizovaného sveta. Žije tam so svojou dcérou Mirandou medzi knihami (tie zvykne nazývať odvážnymi nástrojmi, *brave utensils*) a v Shakespeareovej hre je vlastne strojom a režisérom celej drámy. Je predvídavý, vzdelaný, obozretný – typický predstaviteľ rozvážnosti. Jeho opakom je Kaliban, rybe podobný ľudský tvor s temnou myslou, lotor a divoch, syn čarodejnice Sycorax, ktorého meno má nápadne pripomínať kanibala. Je typickým predstaviteľom giottovskej tuposti. Prospero z neho spravil svojho otroka a naučil ho rozprávať po anglicky, čo mu Kaliban vyčíta a privoláva naňho najrozličnejšie infekcie sveta. Kalibanov pôvod odkazuje na jeho vieru v čary a čiernu mágiu svojej matky, ktorej moci sa Prospero dokázal zbaviť. Prospero sa dokonca zdráha Kalibanovi pripísať ľudské vlastnosti a ku koncu hry ho nazve skôr „tou temnou vecou“ (*this thing of darkness*). No medzi hlavné postavy tejto romancy patrí aj Prosperova dcéra Miranda.

Mirandino meno odkazuje na latinský výraz *mirandus* (obdivuhodný) a vracia nás tak k slovesám *mirare* a *mirari*, ktoré stoja v základe anglického slova *mirror*. Prospero (doslova Predvídavý) a Miranda môžu byť v určitom zmysle pochopení ako jedna a tá istá postava s jánusovskou tvárou starca (minulosti) a mladej ženy (budúcnosti). Dvojica Prospero-Miranda sú ako stredoveká Rozvaha so zrkadlom v ruke, ktoré jej okrem starého známeho sveta ukazuje aj celý *brave new world*.

Aby bola imaginácia zrkadiel v *Búrke* úplná, je tu ešte Prosperov pomocník, duch Ariel, ktorý svojím menom pripomína anjela Uriela, ktorý sa neraz písal aj s majuskulou A na začiatku a v gnostických textoch vystupoval ako demiurg, tvorca temného sveta. Ako to súvisí so zrkadlami?

Shakespeareov súčasník John Dee, ktorý pôsobil ako astrológ na dvore kráľovnej Alžbety, údajne raz videl vo svojom okne anjela U(A)riela, ktorý mu priniesol čierny vyleštený kameň schopný ukazovať budúcnosť. V skutočnosti išlo o aztécke zrkadielko z obsidiánu. Do Európy ho priniesol Hernando Cortéz alebo niekto z jeho výpravy do Mexika. Zrkadielko Aztékovia naozaj používali na veštenie

a praktizovanie mágie a Dee veril, že sa jeho prostredníctvom dokáže spojiť s anjelmi podobne ako vrah kedysi kňazi Izraela, ktorí takto dostávali svetlo na objasnenie temných vecí.[16] Odvtedy sa zrkadlu hovorí takisto Deeovo *speculum*. A bol to práve John Dee, ktorý sa pravdepodobne stal aj predlohou Shakespeareovej postavy Prospera.

Shakespeare je zrkadlami posadnutý. A ak nie zrkadlami, tak tieňmi, ktoré uňho plnia podobnú rolu ako zrkadlový obraz. Lenže táto posadnutosť nie je u Shakespeara ani zďaleka osobná; má výrazne kolektívny charakter. Renesancia predstavuje nutkanie vysvetľovať všetko cez zrkadlá. A toto nutkanie má svoje prípravné dejiny v antike a stredoveku, ktorý priniesol množstvo kníh, ktoré vo svojom názve niesli slovo *Speculum*.

Marjorie Garberová v knihe *Coming of Age in Shakespeare* upozorňuje na to, čo všetko predchádzalo Shakespearevmu záujmu o zrkadlá. Okrem Platónovho dialógu *Štát* a Pavlovho Prvého listu Korinťanom spomína Terentiovu a Cicerónovu definíciu komédie ako *speculum consuetudinis*, Cassiodorovo porovnávanie mysle a zrkadla, Gowerovo *Speculum meditantis*, satiru Nigela Wirekera na mníšsky život *Speculum stultorum*, stredovekú encyklopédiu Vincenta z Beauvais *Speculum naturale, historiale, doctrinale* a tak ďalej.[17] To všetko s veľkou pravdepodobnosťou mohlo ovplyvniť, ak nie bezprostredne, tak nepriamo aj Shakespeara a jeho divadelných kolegov. Po tomto výpočte Marjorie Garberová ukáže všetky výskyty zrkadiel u Shakespeara, pričom zisťujeme, že najčastejším výrazom pre ne je okrem slova *mirror* aj výraz *glass* (odvodené od vtedy bežného výrazu pre zrkadlové objekty: *looking glass*). Slovo *glass* malo priamy súvis s francúzskym *glace*, ktoré označovalo v tom čase celkom bežne nielen ľad, ale aj zrkadlové sklo alebo glazúru. A keďže angličtina vyrástla z francúzštiny ako z jedného zo svojich jazykových koreňov, je táto lexikálna príbuznosť ešte jasnejšia.

Presne tak to vidíme aj u Mirandy, keď v rozhovore s Ferdinandom, ktorý obdivuje jej krásu v porovnaní so všetkými ženami, aké kedy videl, povie, že ona to porovnať nevie, pretože dosiaľ nevidela nikoho zo svojho pohlavia, iba svoju vlastnú tvár: „from my glass“. *Glass* tu bude len sotva pohárom či skielkom, keďže Ofélia v *Hamletovi* takisto hovorí o *glass of fashion* a zjavne ním má na mysli malé zrkadielko zo ženskej hygienickej výbavy. No ako poznamenáva Garberová, zrkadlo ako metafora sa v Shakespeareových časoch primárne vnímalo ako „príklad“ alebo „model“, a preto je Buckingham v *Henrichovi VIII* „zrkadlom všetkej zdvorilosti“ alebo Henrich V „zrkadlom všetkých kresťanských kráľov“.[18]

Tieto zrkadlá ako príklady cnostného života mali, pochopiteľne, aj svoju odvrátenú stranu, takže popri nich existovali aj falošné či pokrivené zrkadlá všetkých hlavných Shakespeareových zloduchov, napríklad Richarda III. Ten sa na samom začiatku hry ešte ako vojvoda z Gloucesteru pozoruje a vraví, že nebol stvorený pre športové finty ani pre dvorné milostné zrkadlo. A k zrkadlu sa vracia aj neskôr, keď si chce zaobstarať také, ktoré mu ukáže jeho vlastný tieň. Ak si uvedomíme, že už sám herec je u Shakespeara definovaný ako tieň, tak táto zrkadlová tieňohra nadobudne osobitný reiteratívny, opakujúci sa charakter.

Mirroring

Dotkli sme sa tu niekoľkých podôb pohľadu do zrkadiel, ktoré súviseli s introspektívnymi skúsenosťami človeka v minulosti. Videli sme zrkadlá antického sveta, ktoré zobrazovali realitu iba nejasne (pre Platóna boli falošnou, rýchlou a neadekvátnou napodobeninou reality ideí, pre apoštola Pavla nejasným a hádankám podobným poukazom cez znaky a znamenia).

Neskôr sme videli premenu zrkadlových obrazov, keď sa počnúc 3. storočím stávali zo zrkadiel metaforické nástroje alegórie alebo sebapoznania, z ktorých sa neskôr vyvinuli všetky formy takzvaných spovedných zrkadiel v zmysle morálnej introspekcie.

Kultúrne dejiny zrkadiel pokračovali tematizovaním sebaopozorovania, sebaobdivu či sebaobviňovania, ako sme to videli v prípade Narcisa hľadajúceho do zrkadliacej vody mŕtvej rieky Styx.

Úplne inú podobu zobrazovania morálnych hodnôt nadobudli konvexné zrkadlá, ktoré boli oddávna fascinujúcim úkazom fyzikov a umelcov, zaoberajúcich sa optickými a katoptrickými experimentmi. Aj to bol dôvod, prečo obrazy produkované konvexnými zrkadlami vytvorili imaginatívnu formu Rozvahy (*Prudentia*) ešte v počiatkoch stredoveku a vpísali sa tak do našej kultúrnej pamäti.

Renesančný pohľad na *speculum* bol rozbehom do viacerých strán, pretože zrkadlá nadobúdali čoraz viac polysémie, a to aj pokiaľ išlo o etické hľadiská. Všetky tieto symbolické prístupy k zrkadlám sa začínajú meniť po 18. storočí a v 20. storočí už zrkadlo takmer úplne stráca svoju symbolickú funkciu (tá ostáva v princípe už len doménou literatúry a umenia – obzvlášť silnou literárnou témou sa stali pre Jorgeho Luisa Borgesu). Napriek tomu budú zrkadlá ako nástroje sebaopoznania fascinovať aj naďalej: psychoanalýzu (Jacques Lacan a jeho zrkadlové štádium pri vývine dieťaťa), fenomenológiu (Maurice Merleau-Ponty), semiológiu (Umberto Eco) či analytickú filozofiu (Richard Rorty).

Keď v 80. rokoch 20. storočia objavili talianski neurovedci okolo Giacoma Rizzolattiho z Parmskej univerzity zaujímavú okolnosť týkajúcu sa makakov, totiž, že sa pri napodobňovaní správania iných makakov alebo ľudí v ich premotorickom kortexe aktivuje skupina neurónov, nazvali ich „zrkadlovými neurónmi“. Rovnaké neuróny následne detegovali u ľudí. Objav potom spojili so schopnosťou primátov vcítiť sa do iných myslí, čo spôsobilo vlnu aplikácií tejto teórie najmä v psychologických výskumoch empatie. Dieťa napodobňuje to, čo vidí vo svojom okolí, napríklad správanie rodičov alebo príbuzných. Toto napodobňovanie, „mirroring“, si potom osvojuje ako vlastné správanie a identifikuje sa s ním.

Rozšírenie záverov na viacero oblastí viedlo k tomu, že teória zľudovela ako jednoduché vysvetlenie toho, čo by mali deti vidieť, aby to v budúcnosti zrkadlovo napodobňovali. No faktom je, že zrkadlové neuróny vedecká obec neprijala bez výhrad, hoci by sa dali dobre prepojiť s výskumami v iných oblastiach vedy. Napríklad niektorí fenomenológovia im venovali pozornosť pri interpretácii Husserlovho pojmu empatie, vcítania.^[19] Dieter Lohmar pripísal tomuto objavu dôležitosť pri potvrdení fenomenológie intersubjektivity. Na druhej strane Dan Zahavi pripomína, že teoretici zrkadlových neurónov zabúdajú na to, že cieľom fenomenologických úvah nie sú len subpersonálne, ale aj personálne úrovne. Obhajcovia zrkadlových neurónov podľa Zahaviho tento rozdiel nie vždy akceptujú a radšej hovoria o tom, že vtelená simulácia je nevedomá, automatická, predreflexívna a založená len na bazálnej skúsenosti, čím vylučujú z hry personálne založený prístup k druhému. Preto sa nazdáva, že teória zrkadlových neurónov nemôže potvrdiť fenomenologický opis fenoménu empatie a tá zase nemôže podporiť hypotézu o zrkadlových neurónoch.^[20] Dnes je teória zrkadlových neurónov vystavená novým kritikám, a to do konca z vlastných radov, a týka sa toho, či možno na základe správania neurónov u primátov vyvodzovať záver, že „rozumejú“ tým druhým, ktorých správanie napodobňujú.^[21]

Tento stručný prechod kultúrnymi dejinami introspektívnych zrkadiel zaiste nie je ani nechce byť vyčerpávajúci. Jeho cieľom bolo skôr ukázať, ako sa premieňali prístupy k využitiu zrkadlových metafor v európskej kultúre a ako sa tým formovala aj naša súčasná katoptrická imaginácia.

Keď dnes čítame slová súčasného španielskeho fotografa Joana Fontcubertu o zrkadlách, vidíme, že táto téma našu kultúrnu predstavivosť neopúšťa. Fontcubertove zrkadlá sa však opäť trochu zmenili: na kamery a video. Pre všetky tieto novodobé výtvyry vymyslel neologizmus: reflektogram. „Zrkadlá a kamery sú tu, aby definovali panoptickú a skopickú (*panoptic and scopic*) povahu našej spoločnosti: všetko inklinuje k absolútnemu videniu a všetci sa riadia rozkošou z pozerania sa.“^[22] A možno práve túto rozkoš z pozerania sa treba hľadať ako pôvodný motív antropologického a kultúrneho

záujmu o sebazpoznanie cez všetky tie heterogénne symbolické formy zrkadlových obrazov.

Tento text vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia projektu APVV „Filozofická antropológia v kontexte aktuálnych kríz symbolických štruktúr“ (APVV-20-0137).

Literatúra

- BACHELARD, Gaston: *Voda a sny. Esej o obraznosti vody*. Praha: Mladá fronta, 1977.
- COLISH, Marcia L.: *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. New Haven/London: Yale University Press, 1968.
- CLULEE, Nicholas H.: *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*. Abingdon, New York: Routledge, 2013.
- DIOGENES LAERTIOS: *Životy slávnych filozofov*. Preložil M. Okál. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008.
- ESCHER, Maurits Cornelis: *Grafika a kresby*. Bratislava: Taschen/Slovart, 2003.
- FLEMING, John V.: The Garden of the Roman de la Rose: Vision of Landscape or Landscape of Vision? In: MACDOUGALL, Elisabeth B. (ed.): *Medieval Gardens*. Washington: Dumbarton Oaks, 1986, s. 201 – 234.
- FONTCUBERTA, Joan: The Dance of Mirrors: Identity and Photographic Flows on the Internet. Sprievodný text k výstave *Through the Looking Glass* z roku 2009 v Centre Pompidou v Paríži. Dostupné na URL: <http://nathaliepariente.com/?p=490>.
- GARBER, Marjorie: *Coming of Age in Shakespeare*. London/New York: Routledge, 1997.
- KRAKAUER, John W. et al.: Neuroscience Needs Behaviour: Correcting a Reductionist Bias. In: *Neuron*, roč. 93, 2017, č. 3, s. 480 – 490.
- LOHMAR, Dieter: Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. roč. 5, 2006, č. 1, s. 5 – 16.
- LUKAVEC, Jan: *Zneklidňující svět zrcadel*. Praha: Malvern, 2010.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine: *The Mirror: A History*. Oxford/New York: Routledge, 2014.
- PLATÓN: *Štát*. Preložil J. Špaňár. Bratislava: Kalligram, 2009.
- PUBLIUS OVIDIUS NASO: *Metamorfózy*. Preložil I. Šafár. Bratislava: Tatran, 1979.
- RUSKIN, John: *Giotto and his Works in Padua*. London: Arundel Society, 1854 (Kindle Edition).
- RUSKIN, John: *The Stones of Venice II: The Sea Stories*. New York: Cosimo Classics, 2007.
- SAVICKÝ, Nikolaj: *Záludnosti zrcadlení v dějinách*. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1997.
- WILDE, Oscar: *Obraz Doriana Graya*. Preložil J. Mihál. Bratislava: Ján Horáček, 1947.
- ZAHAVI, Dan: *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Poznámky

- [1] Tejto témy sa dotkol vo svojej prierezovej práci o dejinách zrkadiel aj Jan Lukavec. Porov. LUKAVEC, Jan. *Zneklidňující svět zrcadel*. Praha: Malvern, 2010, s. 50 – 52.
- [2] MELCHIOR-BONNET, Sabine: *The Mirror: A History*. Oxford/New York: Routledge, 2014, s. 12.
- [3] MELCHIOR-BONNET: *The Mirror*, s. 30.
- [4] COLISH, Marcia L.: *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. New Haven/London: Yale University Press, 1968, s. 79.
- [5] SAVICKÝ, Nikolaj: *Záludnosti zrcadlení v dějinách*. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1997, s. 19.
- [6] Plat. *Resp.* X, 596d-e.
- [7] D.L. *Vitæ*, III, 39.
- [8] Porov. FLEMING, John V.: The Garden of the Roman de la Rose: Vision of Landscape or Landscape of Vision? In: MACDOUGALL, Elisabeth B. (ed.): *Medieval Gardens*. Washington: Dumbarton Oaks, 1986, s. 229. Ako dodáva autor, aj *Román o ruži* Jeana de Meunga na túto tradíciu kníh-zrkadiel nadväzuje, keď sa v jeho úvode píše: „*Ecce quam utile speculum peccatorum.*“

- [9] PUBLIUS OVÍDIUS NASO: *Metamorfózy*. Preložil I. Šafár. Bratislava: Tatran, 1979, s. 69.
- [10] BACHELARD, Gaston: *Voda a sny. Esej o obraznosti vody*. Praha: Mladá fronta, 1977, s. 31.
- [11] MELCHIOR-BONNET: *The Mirror*, s. 180.
- [12] WILDE, Oscar: *Obraz Doriana Graya*. Preložil J. Mihál. Bratislava: Ján Horáček, 1947, s. 145.
- [13] ESCHER, Maurits Cornelis: *Grafika a kresby*. Bratislava: Taschen/Slovart, 2003, s. 13.
- [14] RUSKIN, John: *The Stones of Venice II: The Sea Stories*. New York: Cosimo Classics, 2007, s. 341.
- [15] Porov. RUSKIN, John: *Giotto and his Works in Padua*. London: Arundel Society, 1854 (Kindle Edition).
- [16] CLULEE, Nicholas H.: *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*. Abingdon, New York: Routledge, 2013, s. 207.
- [17] GARBER, Marjorie: *Coming of Age in Shakespeare*. London/New York: Routledge, 1997, s. 180.
- [18] GARBER: *Coming of Age in Shakespeare*, s. 181.
- [19] Pozri LOHMAR, Dieter: Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. roč. 5, 2006, č. 1, s. 5 – 16.
- [20] ZAHAVI, Dan: *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 161 – 162.
- [21] KRAKAUER, John W. et al.: Neuroscience Needs Behaviour: Correcting a Reductionist Bias. In: *Neuron*, roč. 93, 2017, č. 3, s. 480 – 490.
- [22] FONTCUBERTA, Joan: The Dance of Mirrors: Identity and Photographic Flows on the Internet. Sprievodný text k výstave *Through the Looking Glass* z roku 2009 v Centre Pompidou v Paríži. Dostupné na URL: <http://nathaliepariente.com/?p=490>.

doc. Mgr. Anton Vydra, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: anton.vydra@truni.sk
ORCID 0000-0002-2270-598X

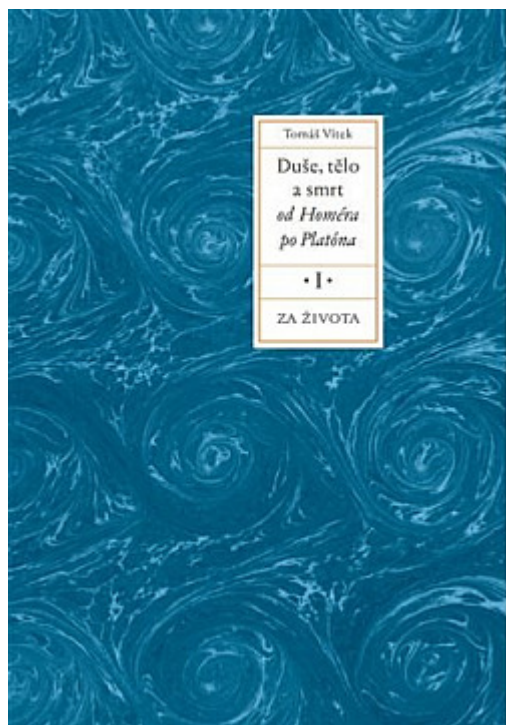
Hľadanie duše 1

Matúš Porubjak

Matúš Porubjak: Hľadanie duše 1 [Searching for the Soul 1]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2 (review).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



Tomáš Vítek: *Duše, tělo, smrt od Homéra po Platóna I.: Za života*. Herrmann & synové 2022.

V roku 2022 vydal Tomáš Vítek zatiaľ svoju poslednú monografiu *Duše, tělo, smrt od Homéra po Platóna I: Za života*. Kniha mapuje základné skúsenosti, danosti a spôsoby uvažovania človeka v antickom Grécku medzi 8. a 4. st. p. n. l. s ohľadom na proces štruktúracie ľudského vnútra živého človeka a jeho chápania seba samého. Vo vydanom prvom diele autor avizuje jeho pokračovanie, ktoré má byť venované širokej palete eschatologických predstáv ovplyvňujúcich proces skúsenosti ľudského vnútra a chápania seba samého v skúmanom období.

Vítkova kniha pozostáva z Úvodu, dvoch hlavných častí (*I. Části člověka*, *II. Stvoření nitra*), členených na jednotlivé kapitoly a ich časti, *Appendixu* (zoznamu výskytu vybraných adjektív a slovies viažucich sa na skúmané kľúčové psycho-fyzické funkcie), *Zoznamu skratiek*, *Bibliografie* a anglického *Summary*. Za každou z hlavných kapitol sa nachádza podrobné zhrnutie, ktoré umožňuje čitateľovi vytvoriť si ucelený obraz o preberanej téme bez toho, aby musel siahnuť k predchádzajúcim detailným rozborom zdrojových textov a interpretačných nuáns.

V úvode práce sa autor vyjadruje k problematike skúmania duše a odhaľuje komplikácie, ktoré so sebou podrobná analýza tohto fenoménu prináša. Pokračuje prehľadom niektorých kľúčových novodobých interpretačných koncepcií (Taylor, Rohde, Durkheim, Arberman, Snell a ďalší) a predstaví východiská a ciele knihy. Za hlavnú metódu práce si autor volí analyticko-deskriptívny prístup voľne prináležiaci do žánru „history of ideas“, ktorý umožňuje nielen skúmať kľúčové pozície a súvislosti smerodajné pre vytváranie konceptu duše a tela, ale aj zobrať do úvahy okrajové či slepé cesty. Autor tak svoje skúmania neobmedzuje len na pramene filozofické a náboženské, ale systematicky spracováva aj zdroje lekárske, literárne, historické, rétorické a epigrafické. Pri ich interpretácii kriticky využíva jednak neskoršie antické zdroje, jednak veľké množstvo kľúčových moderných komentárov. Vítkova minuciózna práca s pôvodinami a komentármi, jeho široký záber a analyticko-deskriptívny prístup činia z jeho práce veľmi komplexné a unikátne dielo.

Prvá časť jadra práce - *I. Části člověka* je primárne členená na tri časti: 1. *Duša u Homéra* (rozdelená na psychické aktivity a fyzickú stránku u Homéra); 2. *Psycho-fyzické fenomény po Homérovi*; 3. *Psýché po Homérovi*. Kľúčovými termínmi, ktoré autor v týchto troch kapitolách sleduje, sú srdce (*kradié, étor, kér*), *thýmos, frén (frenes)*, *noos, menos, gýia* a *melea, chroos, psýché, sóma* a niektoré ďalšie. Kľúčovými autormi/textami sú Homér, Hésiodos, archaickí lyriici, predsokratovci (s dôrazom na Hérakleita a Démokrita), Sókratés, lekárske spisy a ďalšie texty, vrátane rétorickej a epigrafickej literatúry. Všetky kľúčové pojmy a zdroje sú vybraté s veľkou precíznosťou a relevanciou. Predsa len by som zvažil venovať sa podrobnejšie aj termínu *búlé*, ktorý sa vyskytuje tak na úrovni jednotlivca, ako aj society, čo by mohlo priniesť zaujímavé paralely medzi fungovaním/ustanovovaním individua a spoločenstva, potencionálne využiteľné v druhej časti práce.

Druhá časť jadra práce - *II. Stvoření nitra* sa venuje otázke vnútra človeka a konštituovania osobnosti v skúmanom období. Pozostáva z troch hlavných kapitol (ich číslovanie je pokračovaním číslovania prvej časti): 4. *Hierarchizace nitra*; 5. *Životní centra* (členené na pevné centrá - brucho, hrudník, hlava a mozog, a plynúce centrá - slzy, sperma, špič, krv a dych) a poslednej 6. *Tělesnost a osobnost*, ktorá sa venuje témam osobnosti u Homéra, osobnosti po Homérovi a skúmaniu, či by niektorý z dobových termínov mohol reprezentovať človeka ako osobnosť.

Práve k tejto druhej časti práce mám jednu metodickú výhradu. Autor na začiatku kapitoly 6.3. *Ekvivalenty osobnosti?* (z ktorej si tu dovoľím uviesť dlhšiu citáciu), najprv vhodne konštatuje, že v ním skúmanom období nie je možné nájsť žiaden významový ekvivalent alebo charakteristiku, ktoré by zodpovedali alebo sa aspoň približovali osobnosti tak, ako ju chápeme dnes. Následne pokračuje:

„Hodně ovšem záleží na tom, z jakých pozic člověk k tématu přistoupí a co bude osobností rozumět. Nejrozšířenějším východiskem je karteziánský model osobnosti, který je v řadě ohledů dodnes používán, třebaže existují i jeho kritici, kteří se pokoušejí nalézt nějaký současnější koncept, který by se tolik neopíral o subjektivitu „já“ a byl s antickým myšlením kompatibilnější. Základními pilíři karteziánského modelu osobnosti, o jehož výměr a prosazení se vedle Reného Descartese výrazně zasloužil také John Locke, jsou sebevědomí a subjektivita, což činí osobností jen takového člověka, který si je vědom sebe sama jako bytosti a centra vědomí a vůle, což z mysli či osobnosti činí jakousi samostatnou entitu. Jenže přímé ekvivalenty ani základy takto pojaté osobnosti se v antice buď nenalézají, nebo jejich dohledání vyžaduje veliké a leckdy i nestandardní interpretační kroky. Nevýhodou alternativních modelů či výkladů osobnosti, které by mohly mít k antické realitě blíže, je jejich subtilita a závislost na různých filosofických, sociologických, antropologických a psychologických teoriích. Aplikace těchto moderních koncepcí na zcela odlišné prostředí a epochy vyvolává poměrně značné množství potíží a nejasností, a nadto ji mohou provádět jen znalci, kteří tyto teorie dobře ovládají. To je také hlavní důvod, proč v této knize žádný z těchto modelů nebyl zohledněn.“ (s. 343 - 344)

Samozrejme, plne súhlasím s tvrdením, že veľmi záleží na tom, z akých pozícií k téme pristúpime a čo

budeme rozumieť pod osobnosťou. Záleží na tom natolko, že jadro tejto kapitoly by som dal do úvodu práce, konkrétne do časti venovanej metódam, pretože zvolený karteziánsky prístup zásadne ovplyvňuje charakter predchádzajúcich kapitol druhej hlavnej časti knihy (predovšetkým kapitolu *Osobnosť u Homéra*) a implicitne aj viaceré autorove postoje a hodnotenia v jej prvej časti.

Je pravdou, že ak zoberieme do úvahy posledných zhruba 200 rokov chápania osobnosti, bude vplyv karteziánskeho modelu na výklad osobnosti a následne aj na interpretáciu osobnosti v antickom myslení najvýraznejší a najviac smerodajný. Posledné desaťročia však priniesli výraznú kritiku a spochybnenie tohto modelu, a to v rôznych oblastiach filozofie, akými sú napríklad filozofia mysle, jazyka, teória rozhodovania, environmentálna filozofia a pod. (z behaviorálnych pozícií je napr. niečo také ako „centrum vedomia a vôle“ chápané v lepšom prípade ako „čierna skrinka“, v horšom ako naivný, prípadne až škodlivý metafyzický konštrukt).

Čo sa týka spomínaných „alternatívnych modelov“, autor konštatuje, že ich nevýhoda spočíva v ich subtilite a závislosti „na rôznych filozofických, sociologických, antropologických a psychologických teoriách“. To však platí aj pre karteziánsky model, ktorý je tiež subtilný a závislý od (dobových) filozofických, psychologických a ostatných teórií. Rovnako tiež platí, že oba typy modelov – tak karteziánsky, ako aj autorom nepomenované modely „alternatívne“ (nevyhnutne) vyvolávajú značné množstvo problémov a nejasností pri aplikácii na odlišné prostredia a epochy.

Hlavnou nevýhodou zvoleného karteziánskeho modelu je podľa môjho názoru to, že je priveľmi špecifický. Od momentu, kedy sa autor k nemu „prizná“, je čitateľovi jasné, že po zaujatí takejto pozície hodnotenia osobnosti bude nevyhnutne musieť zlyhať akýkoľvek pokus o nájdenie ekvivalentu osobnosti v skúmanom období (telo, *psýché*, tvár, charakter *areté*...). Podobne ako by nevyhnutne zlyhalo hľadanie *res cogitans* a *res extensa*, pred Descartom, alebo, aby som použil príklad z inej oblasti, hľadanie kubizmu pred Braqueom a Picasom. Okrem toho, karteziánsky model osobnosti je natolko rigorózný, že ho má problém naplniť aj väčšina súčasníkov, čo autor na viacerých miestach aj konštatuje (s. 373, 385). Summa summarum, zvolením karteziánskeho prístupu si autor podľa mňa „zabuchol dvere“ pred ďaleko ústretovejším chápaním a hodnotením osobnosti a jej premien v skúmanom období.

Práve uvedenými výhradami však nijako nechcem znehodnotiť analýzy jednotlivých dobových termínov, predstáv a ich premien, ktoré autor v druhej časti svojho textu prináša a ktoré sú štandardne veľmi dobre textovo podložené. Knižka samotná je spracovaná na vysokej akademickej úrovni a dá sa označiť za „povinné čítanie“ pre každého, kto sa témou duše, tela a smrti od Homéra po Platóna hodlá zaoberať.

prof. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: matus.porubjak@ucm.sk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6364-2903>

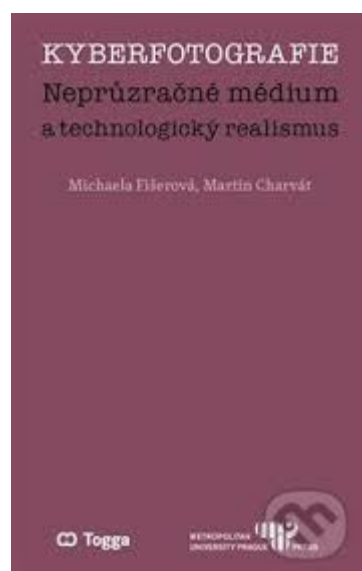
K súčasným formám fotografie

Roman Pikulík

Roman Pikulík: K súčasným formám fotografie [Towards the contemporary forms of photography].
In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2 (review).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



Michaela Fišerová, Martin Charvát: *Kyberfotografie: Neprůzračné médium a technologický realismus*. Praha: Togga 2019. 120 s. ISBN 978-80-7476-171-3

„[F]otografia je dnes len prúdom elektrických signálov reprezentujúcich totálne prchavý výkrik bytia v prítomnosti.“

Geoffrey Batchen^[1]

Máme pred sebou kolektívnu monografiu dvoch autorov, ktorá sa podľa anotácie zaoberá diskusiou ohľadom „kyberfotografie“ v oblasti filozofie médií z hľadiska Foucaulta a Derridu. Už z vyjasňovania základných pojmov sa na začiatku ukazuje, že sa nachádzame na pôde filozofie médií. Fotografiu ako médium autori definovali ako protézu-extenziu zraku, respektíve pôsobí ako ornament a povrch toho, čo by sme takpovediac vidieť chceli. Gesto operátora je vždy v rámci určitých sietí kontextov. Navyše, autori reflektujú aj to, že „protéza zraku“ môže implikovať istú absenciu, nedostatkovosť zraku. Autori toto odmietnu a zdôraznia, že zrak má primárne pragmatickú funkciu, ktorá je však „odclonená do pozadia chiasmom technologických extenzií a politicko-libidinálnou ekonomikou videnia“ (s. 7 – 8). Autori sa neboja tvrdenia, že „prirodzený“ pohľad alebo vôbec neexistuje, alebo je prinajmenšom výrazne redukovaný technológiami videnia, ktoré nám ponúkajú určité „vizio“ sveta, a to tak dôrazne, že sa bez nich v našej každodennosti nezaobídeme. Viete si predstaviť lepšiu podnet na reflexiu technológií?

Taktiež v úvode si autori definujú základný pojem tejto monografie. Keďže je kľúčový, uvedieme jeho definíciu v úplnosti. Kyberfotografia teda je:

„digitálna fotografia, ktorá je automaticky snímateľná a programovo retušovateľná *smartfónom*, technologicky hybridným zariadením kombinujúcim funkcie digitálneho fotoaparátu a mobilu s prístupom na internet. Spravené *kyberfotografické* snímky je možné z ‚chytého‘ aparátu instantne zdieľať v kyberpriestore, obzvlášť na internetových sociálnych sieťach, kde je ich hlavnou funkciou dokumentovať každodenný život produčtovateľov“ (s. 8).

Kniha pozostáva z dvoch paralelných štúdií, ktoré pristupujú každá k iným aspektom kyberfotografie. Obaja autori používajú ako plejádu súčasných teoretikov médií (Manovich, Deuze, Lyon, Lévy a i.), tak i známych mysliteľov ako Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Virilio a i. Nie je v rozsahu a ani v intencii tejto recenzie zrekapitulovať komplexnosť týchto štúdií. Môžeme sa však pokúsiť o stručný náčrt ich kľúčových myšlienok tým, že si pomôžeme znovu samotným názvom. Ten totiž vo svojich „podnázvoch“ v kapitolách jasne ukazuje, akými cestami sa autori vybrali za fenoménom kyberfotografie.

Ivan Charvát svoju štúdiu *Operatér, aparát, pohľad* vystaval antropologicko-spoločensky. V centre jeho záujmu je otázka vzťahu človeka a stroja. Otvára nám súčasný svet instantnej komunikácie, bankových prevodov, dopravných či komunikačných prostriedkov a konštatuje, že sa nedá hovoriť o vzťahu človek – (ná)stroj. Koncept extenzie následkom prostredia hypertrofoval a vytvára anorganicko-organické chiasmy. Samozrejme, toto nie je absolútne médiá a mediácie ostávajú, pokiaľ budú existovať hranice. A hranice budú minimálne tým, že médiá tvoria rámy a modely sveta, čím nám samotný svet dávajú v jeho multiplicitnej podobe ako sprostredkovaný a zároveň sprostredkujúci (s. 20 – 21). Práve toto je charakteristika sveta, v ktorom, ako s Viriliom hovorí Charvát, telelogika nahradila chronologiku a preexponovala každú aktivitu, každú pravdu a skutočnosť. Naše identity hľadáme na feedoch, reels či v súkromných súboroch s fotkami, ktoré nás presvedčujú, že sú výsekmi z reality. Ide skôr o konštrukciu, ktorá vystupuje v rýchlych zábleskoch z aparátov a ako relikvia má okolo seba posvätno bezprostredného vnemu (s. 46 – 47). Karel Teige ešte veril v priehľadnosť média fotografie, v schopnosť vybraných géniov svetlom zapísať skutočnosť (s. 30). S príchodom digitálnych aparátov a ich špecifickej technologicko-socio-ekonomickej relácie rytmov sa v „ich vízií“ sveta vzdaluje od predpokladu objektívnej a objektívne poznateľnej reality. Najzákladnejšou stavebnou jednotkou kyberfotografie už nie je strieborný negatív, ale pixel, matematický bod, ktorý kyberaparáty štruktúrujú. V kyberfotografii vôbec nejde o svetlo, ale o energie a vektory, spočívajúce v neurčitej oscilácii medzi niečím a ničím. Pixely vytvárajú to, čo Charvát nazýva chaosmos, práca s ním je prenechaná aparátom, keďže zrak užívateľa je príliš ťarbavý a zbytočný na to, aby doňho dosiahol. Hľa, nepriehľadné médium, kybernetický void par excellence! (s. 35)

Michaela Ferešová štúdiu *Co je technologický realismus? Retuš fotografie v analogovom a digitálnom dispozitívu* kreslí mediálnu linku filozofie fotografie výraznejšie. Na príklade výstavy falzifikovaných fotografií zo sovietskeho zväzu ukazuje predpoklad autenticity dokumentárnych snímok a filmov (s. 51 – 52). Podotýka, že aj keď veda 19. storočia považovala fotografiu za „objektívny odtlačok“ reality (s. 92 – 93), fotografia nikdy neukazuje udalosť tak, ako sa vcelku stala, iba jej okamih. Záblesk, v ktorom veľa iných aspektov danej udalosti chýba. Navyše, v prísnom zmysle nemôže fotografia ani klamať, keďže nie je slovnou komunikáciou. Fotografia nehovorí, iba poukazuje a jediné, čo môže sklamať, je naše očakávanie reprezentácie „autentickej reality“ (s. 59). Ako sa takéto očakávanie mohlo vytvoriť? Fišerová poukazuje na Foucaultov pojem *dispositif*, ktorý chápe ako „materializovanú technológiu moci a poznania schopnú presadiť určitý diskurz v daných oblastiach“. To znamená, že ako „reálne“ vnímame to, čo je konkrétne, pretože sme sa naučili určité obrazy interpretovať a aplikovať určitým spôsobom (s. 85). Teraz chápeme, prečo sa napríklad v dokumentaristike retuš vníma ako klam, zatiaľ čo napríklad v umeleckej a filmovej sfére je retuš

legitímnu úpravou. Fišerová kategorizuje fotografiu hlbšie. Analogická fotografia je záležitosťou minulosti a požiadavkou na „autentickú reprezentáciu“. Digitálna fotografia je „programovaním skutočnosti“ pomocou autonómneho digitálneho fotoaparátu. Fišerová definuje kyberfotografiu ako záležitosť smartfónov, ich filtrov a instantnosti daných fotografií. Kyberfotograf nie je užívateľ, ale produčiteľ – pomocou jedného hybridného aparátu nielen vytvára artefakt, ale môže ho aj sieťovať, nechávať iných, aby ho upravovali či konzumovali iné obrazy a médiá. Kyberfotografia je „kutilský“ spoločensko-technologický digitálny dispozitív, ktorý nás nabáda na to, aby sme vstúpili do „priestoru synoptika“ už náležite prefiltrovaný a zretušovaný v záujme zachovania „spoločensky akceptovaného“ interpretovania konkrétneho (s. 104). Vidíme konkrétny príklad technologického realizmu – kyberfotografického performance (s. 77).

Zaujímavými aspektami sú taktiež rozdielne interpretácie Derridu kopírujúce formy jednotlivých štúdií. Charvát sa zameriava skôr na dekonštrukciu dichotómie „virtuálne“ – „aktuálne“ (s. 49 – 50). Fišerová používa Derridu na orientáciu v otázkach fotografie a autenticity (s. 76 – 79). Tieto interpretácie sú veľmi podnetné.

Aj keď nám autori v úvode tvrdia, že spojitom ich kolektívnej monografie je pojem kyberfotografie, zdá sa, že v pozadí paralelného tanca ich figúr-štúdií sa nám črtá aj spoločné vnímanie sveta. Percepcia „niečoho“ skrze aparáty, ktoré reverzibilne reprodujú to, čo je vnímané. Znejasnenie binárnych opozít technologického a ľudského, retušovaného a autentického bráni žrebcovi našej episteme zaspať na vavrínovej lúke stabilného Základu.

P o z n á m k y

[1] Cf. Batchen, G. (2016): *Obraz a diseminace: Za novou historií pro fotografii*. s. 7.

Mgr. Roman Pikulík
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: r.pikulik@gmail.com

Odlišnosť medzi Jaspersom a Heideggerom prizmou Nietzscheho

Juraj Dragašek

Juraj Dragašek: Odlišnosť medzi Jaspersom a Heideggerom prizmou Nietzscheho [The difference between Jaspers and Heidegger from Nietzsche's perspective]. In: *Ostium*, vol. 20, 2024, no. 2.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

The difference between Jaspers and Heidegger from Nietzsche's perspective
Heidegger's thinking of being, which intentionally moves at the borders of philosophy and art, finds its form in interpretation of Nietzsche's philosophy, which for Heidegger meant a culmination of modern metaphysics of subjectivity. Jaspers, on the other hand, saw in Nietzsche's philosophy a space for a new rethinking of crisis of his era as well as of everlasting questions of mankind. It is the approach to Nietzsche's heritage, which functions as one of differentiating moments between Heidegger's search for new thinking, which constantly returns to Greek origins, and Jasper's dialogical investigation of human existence in relation to immanence and transcendence.

Keywords: Heidegger, Jaspers, Nietzsche, being, thinking, Christianity

Text Martina Heideggera *Nietzscheho výrok „Boh je mŕtvy“* vznikol v roku 1943 a vyšiel v piatom zväzku Heideggerových zbraných spisov s názvom *Holzwege*. Obsah krátkeho textu vychádza z prednáškových kurzov uskutočnených na Univerzite vo Freiburgu v rokoch 1936 až 1940. Heidegger sa v ňom venuje problému nihilizmu a konštatuje, že od čias Nietzscheho sa následky nihilizmu častokrát zamieňajú s jeho podstatou a príčinami. V tomto kontexte síce nemenuje, ale kritizuje aj Karla Jaspersa: „Vzhľadom na to, že taký spôsob uvažovania je úplne bezmyšlienkovito prijímaný, je už celé desaťročia zvykom hovoriť o vládě techniky alebo o povstaní más ako o príčinách dejinnej situácie našej doby a neúnavne podľa takýchto hľadísk analyzovať taktiež situáciu duchovnú.“^[1] Vzápätí Heidegger naznačuje aj zásadný rozdiel medzi vlastným myslením bytia a Jaspersovým myslením obklopujúceho: „Avšak každá akokoľvek poučná a duchaplná analýza človeka a jeho postavenia uprostred jestvujúcna je bezmyšlienkovitá a vytvára iba zdanie skutočného zamyslenia, ak prehliada premýšľanie miesta bytnosti človeka a jej skúsenosť v pravde bytia.“^[2] Jaspers sa problému nihilizmu, techniky či más venoval v diele *Duchovná situácia doby*, ktoré vyšlo v roku 1931. Pod názvom *Nietzsche a kresťanstvo* vyšla v knižnej podobe Jaspersova prednáška z roku 1938, ktorá predstavuje jeho pokus o vyrovnanie sa s odkazom Nietzscheho diela. Heideggerova kritika Jaspersa samozrejme vychádza z jeho vlastnej *filozofickej pozície* a rozdielnosť oboch mysliteľov je evidentná i na prístupe k Nietzscheho filozofii. Na rozdiel od Jaspersa, Heidegger nevníma nihilizmus ohlasovaný Nietzsche ako príležitosť na kritickú analýzu ducha doby, ale ako završenie dejín bytia: „Dejiny bytia začínajú, a to nutne, *zabudnutím na bytie*. To, že bytie samo vo svojej pravde ostáva nemyslené, potom nie je dané iba metafyzikou ako metafyzikou vôle k moci. Toto zvláštne chýbanie otázky po bytí tkvie potom iba v metafyzike ako metafyzike.“^[3] Nietzscheho nihilizmus tak vyjadruje univerzálny osud bytia: „Potom by to, že bytie ostáva nemyslené, tkvelo

v bytnosti bytia samého, pretože sa odťahuje. Bytie samo sa odťahuje do svojej pravdy. Ukrýva sa do nej a v takomto ukrývaní seba samého skrýva. Ak sa zameriame na skrývajúce sa ukrývanie vlastnej bytnosti bytia, zavedieme možno o bytnosť tajomstva, ktoré bytuje ako pravda bytia.“[4]

Jaspers takisto vníma u Nietzscheho jeden univerzálny rozmer a jeho filozofiu ako vyjadrenie svetodejinného vedomia. V prednáške sa snaží obhájiť svoju kontroverznú tézu, že „Nietzscheho základná skúsenosť pochádzajúca z jeho vlastného života – postaviť sa proti kresťanstvu z kresťanských popudov – sa preňho stáva *reprezentatívnou pre istý svetodejinný proces*. (...) Nietzsche vedome vstupuje do centra tohto svetodejinného diania. (...) To znamená, že si (...) osvojil skúsenosť bezpodmienečnosti, najkrajnejšiu mieru morálky a usilovania o pravdu ako niečo, čo mu je hlboko vlastné.“[5] Pre Heideggera je však tento svetodejinný proces iba súčasťou dejín bytia, dejín zabudnutia na bytie, a tento proces vo forme metafyziky subjektivity dosiahol svoj vrchol práve u Nietzscheho. Kritika kresťanskej morálky a resentimentu v podobe pesimizmu sily podľa Heideggera prekrýva otázku bytia: „Bytostnejšie zamyslenie by mohlo ukázať, ako sa v tom, čo Nietzsche nazýva ‚pesimizmus sily‘, završuje vzostup novovekého ľudstva k nepodmienečnej vláde subjektivity v rámci subjektivity jestvujúcna.“[6]

Jaspers identifikuje tri momenty – všetky podľa neho pochádzajú z kresťanstva – v ktorých sa Nietzsche, práve svojím vymedzením voči ich kresťanským obsahom, sám postavil na scénu svetodejinného diania. Kresťanstvo podľa Jaspersa prinieslo myšlienku svetodejinného totálneho vedenia, čiže v podstate filozofiu dejín, ktorá stojí na myšlienke prísnej jedinečnosti diania; ľubovoľné dejiny majú svoj vzťah k nadzmyslovému celku a rozhoduje sa v nich o spáse jednotlivca.[7] Nietzsche tento lineárny pohľad na dejiny nahrádza, s ohliadnutím sa na predsokratovské „gréctvo“, myšlienkou večného návratu, v ktorom sa vôľa človeka plne realizuje a pritakáva životu.[8] Ideu večného návratu Nietzsche interpretuje jednak obrazne v spise *Tak vravel Zarathustra*[9], jednak v afirmatívnom koncepte *amor fati*: „Chcem sa stále viac učiť vidieť v nutnosti vecí krásu: – tak budem jedným z tých, kto robí veci krásnymi. Amor fati: to nech je od teraz mojou láskou!“[10]

Kresťanská myšlienka dedičného hriechu a snahy vykúpiť sa z tejto hriešnosti s cieľom dosiahnutia vlastnej spásy je u Nietzscheho nahradená myšlienkou *prekonania* človeka nadčlovekom. „Slovo *nadčlovek* na označenie typu najvyššej podarenosti, v protiklade k ‚modernému‘ človeku, ‚dobrému‘ človeku, kresťanovi a iným nihilistom.“[11]

Tretím momentom, ktorému sa v rámci svetodejinných procesov Jaspers venuje, je *veda ako bezhraničné chcenie vedieť*. V kresťanstve Jaspers identifikuje čosi *univerzálne*, čo umožnilo po stáročiach vývoj vedy až do jej modernej podoby. Je to dostatok „*duchovných motívov a morálnych popudov*, ktoré až kresťanskému človeku dali schopnosti vedúce k tomu, aby túto vedu rozvinul zo svojho kresťanstva, a potom proti svojmu kresťanstvu – alebo aspoň proti každej z jeho objektívnych podôb“.[12] Kresťanstvo je teda jednou z šífier transcendencie, ktorá vďaka *filozofickej viere* ukotvuje vedu v jej vzťahu k obklopujúcemu, k transcendentnu. Nietzsche je podľa Jaspersa vedený týmto duchovným vedeckým pudom, avšak už bez vzťahu k nadzmyslovému. Preto je preňho Nietzsche síce „velkým, čestným, duchovne-asketickým bádatelom“, [13] vďaka neprítomnosti zmyslu však upadá do nihilizmu a dogmaticky nakoniec zovšeobecňuje vedecké výsledky, v jeho prípade najmä filológie a fyziológie.

Heidegger v istom zmysle súhlasí s Jaspersom, keď tvrdí, že Nietzsche ostal v priestore určenom predchádzajúcou metafyzickou tradíciou, voči ktorej sa negatívne vymedzil: „Napriek všetkému prevráteniu a prehodnoteniu metafyziky postupuje Nietzsche neprerušene ďalej po koľajach metafyzickej tradície, keď to, čo je vo vôli k moci pevne uchopené ako predpoklad jej zachovávania, nazýva jednoducho bytím alebo jestvujúcim alebo pravdou.“[14] Práve toto odmietnutie stotožňovania bytia, jestvujúcna a pravdy sa tiahne celou Heideggerovou filozofickou tvorbou.

Pri interpretácii Nietzscheho nihilizmu sa však medzi Jaspersom a Heideggerom ešte viac ukazuje rozdiel v ich filozofických pozíciách. Jaspers videl v kresťanstve hybnú silu, ktorá pretvorila grécku filozofiu do jej epochálnej, európskej podoby.^[15] Heidegger, naopak, interpretoval bytnosť Západu a Európy ako grécku, a len preto „pôvodne filozofickú.“^[16] Podobne je to s významom vedy: „Zabúdame, že už v období gréckej filozofie sa objavuje jeden z rozhodujúcich rysov filozofie: je to vytvorenie vied vo vnútri obzoru, ktorý filozofia otvorila.“^[17]

Heidegger sa týmto dôrazom na grécku filozofiu, najmä v jej predsokratovskej podobe, častokrát stavia mimo možnosti produktívneho filozofického dialógu s európskym ideovým dedičstvom. V tomto zmysle je Jaspersov triezvejší pohľad, aj v prípade Nietzscheho, filozoficky viac inšpirujúci. Ani v Nietzscheho metafyzike vôle, teda okrem toho, že je prejavom zabudnutia na bytie, nevidí Heidegger možnosti nového *myslenia*: „Ak je bytie jestvujúcna označené pečiatkou ‚hodnota‘ a keď je tým spečatená jeho bytnosť, potom je v rámci tejto metafyziky, a to znamená stále v rámci pravdy jestvujúcna ako takého, počas tohto veku uzavretá každá cesta ku skúsenosti bytia samého.“^[18]

Dva kľúčové pojmy Nietzscheho filozofie Heidegger hodnotí prizmou osudového zabudnutia na problém bytia, podobne ako to bolo v prípade novovekej filozofie: „Dva základné výrazy Nietzscheho metafyziky, ‚vôľa k moci‘ a ‚večný návrat toho istého‘, určujú jestvujúcno v jeho bytí podľa hľadísk, ktoré boli pre metafyziku oddávna hlavné: *ens qua ens* v zmysle *essentia* a *existentia*. Takto myslený bytostný vzťah medzi ‚vôľou k moci‘ a ‚večným návratom toho istého‘ tu ešte nemožno bezprostredne predviesť, pretože metafyzika nielen nepremyslela pôvod rozlišovania medzi *essentia* a *existentia*, ale sa dokonca na neho ani nepýtala.“^[19]

Jaspers hodnotí Nietzscheho taktiež kriticky, ale jeho filozofiu vníma ako neustále provokujúcu a otvárajúcu nové horizonty: „Ak je Nietzsche najvýznamnejšou filozofickou udalosťou po završení filozofického idealizmu v Nemecku, tak bytostnou náplňou tejto udalosti zjavne nemôže byť obsah, niečo dané, nejaká pravda, ktorú by bolo možné vlastniť, ale len *sám pohyb*, to znamená myslenie, ktoré nič *neuzatvára*, ale *otvára priestor*, nepripravuje pôdu, len *umožňuje* čosi neznáme do budúcnosti.“^[20]

Heidegger vníma dejiny filozofie ako odklon od skutočného myslenia, ktoré sa ukazovalo v predsokratovskom období. Jaspers nahliada na európske filozofické dedičstvo formované kresťanstvom ako na rozhodujúci priestor, ktorý človeku umožňuje transcendovať imanenciu, v ktorej sa nachádza a formovať tak svoj postoj k blížnemu a svetu. Heidegger vďaka hľadaniu pôvodnejšieho, *pred-filozofického* myslenia formuluje zásadnú a precíznu kritiku vedy a techniky^[21], ktorá však toto myslenie posúva mimo možnosti filozofie a racionality: „Myslieť začne až vtedy, keď pochopí, že po stáročia oslavovaný rozum je najzätejším protivníkom myslenia.“^[22] Jaspers je presvedčený, že podstatou *myslenia* je istá kontinuita, v zmysle *philosophia perennis*, s reformným potenciálom, rešpektujúca dejinnú skúsenosť, pripravená čeliť novovznikajúcim problémom s cieľom neopakovať historické omyly: „Keď sa však *teraz* obrátíme *proti mysleniu*, aj tento boj sa môže zasa diať iba myslením. Zničenie myslenia samo ostáva stále myslením, ibaže násilným, zjednodušeným, zúženým a zaslepujúcim. Osudom nášho ľudského bytia je, že myslenie je pre nás osudné, v ňom ležiace nebezpečenstvo je súčasne stálym spochybňovaním, aby sa našla naplnená cesta skutočnosti, ktorá je vykúpená, dospieva k sebe a prebúda sa k rozvoju až ním.“^[23]

Literatúra

- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH 2006. ISBN: 9788072981656.
HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH 2006. ISBN: 9788072981663.
HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., OIKOYMENH 2020. ISBN: 9788072983995.
JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Praha: Academia 2008. ISBN: 9788020016461.
JASPERS, K.: *Nietzsche a křesťanstvo*. Bratislava: Petrus 2020. ISBN: 9788089913558.

JASPERS, K.: *Rozum a existencia. Päť prednášok*. Bratislava: Kalligram 2003. ISBN: 9788071495530.
NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*. Bratislava: IRIS 2016. ISBN: 9788089726677.
NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc: Votobia 1996. ISBN: 9788071980803.
NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Bratislava: IRIS 2002. ISBN: 9788089018289.
NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*. Bratislava: Petrus 2021. ISBN: 9788089913640.

P o z n á m k y

- [1] HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bôh je mrtev“*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., OIKOYMENH 2020, s. 16 – 17.
- [2] Tamže.
- [3] Tamže, s. 51.
- [4] Tamže, s. 52.
- [5] JASPERS, K.: *Nietzsche a kresťanstvo*. Bratislava: Petrus 2020, s. 12 – 13. K tomu pozri: NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*. Bratislava: Petrus 2021, s. 11: „Zmysel pre pravdu, kresťanstvom vysoko vyvinutý, prepadá zhnuseniu nad falošnosťou a lživosťou celého kresťanského výkladu sveta a dejín.“
- [6] HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bôh je mrtev“*, s. 19. K tomu pozri: NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Bratislava: IRIS 2002, s. 60: „Kedysi sa povedalo boh, keď sa hľadelo na ďaleké moria; no ja som vás učil povedať: nadčlovek. Boh je domnienka: ja však chcem, aby vaše domnievanie nesiahalo ďalej ako vaša tvorivá vôľa. Vedeli by ste stvoriť boha? – Dajte mi pokoj so všetkými bohmi! Iste by ste však vedeli stvoriť nadčloveka. (...) Vedeli by ste si boha myslieť? – To nech vám však značí vôľu k pravde, aby sa všetko premenilo na ľudsky mysliteľné, ľudsky viditeľné, ľudsky hmatateľné! Svoje vlastné zmysly musíte domyslieť do konca!
- [7] Pozri: JASPERS, K.: *Nietzsche a kresťanstvo*, s. 44.
- [8] „Minulých vykúpiť a každé ‚To bolo‘ pretvoriť na ‚Tak som to chcel!‘ – až to by mi bolo vykúpenie! (...) Že čas nebeží naspäť, to je jej na zlobu. ‚To, čo bolo‘ – je meno kameňa, ktorý nemôže odvaliť.“ Nietzsche kritizuje koncepciu časnosti a večnosti: „Mravne sú veci usporiadané podľa práva a trestu. Ó, kde je vykúpenie od chodu vecí a od trestu ‚bytia‘? Takto kázalo šialenstvo. Je možné vykúpenie, ak existuje večné právo? Ach, nedá sa odvaliť kameň ‚To bolo‘: preto musia byť večné aj všetky tresty! Takto kázalo šialenstvo.“ Nietzsche odmieta znehodnocovať svet prizmou nemennej večnosti, ale interpretuje tento svet dionýzovsky: „Odvádzal som vás od bájných piesní, keď som vás učil: ‚Vôľa je tvorivá.‘ Všetko ‚To bolo‘ je úlomok, hádanka, hrozná náhoda – kým tvorivá vôľa k tomu povie: ‚Ale tak som to chcela!‘ – Kým tvorivá vôľa k tomu povie: ‚Ale tak to chcem! Tak to budem chcieť!‘“ Pozri: NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 99 – 100.
- [9] „Pozri sa na tento podjazd! Ty trpaslík! a pokračoval som: ten má dve tváre. Dve cesty sa tu schádzajú: tým ešte nik neprišiel až na koniec. Táto dlhá ulica, čo vedie naspäť: tá trvá večnosť. A tamtá dlhá ulica, čo odtiaľto vychádza – je druhá večnosť. Odporujú si tie cesty; práve na seba narážajú čelami: – a tu, pri tejto bráne, sa stretávajú. Meno tohto podjazdu je hore vpísané: – Okamih –.‘ (...) ‚Všetko priame je klam, mrmlal si opovržlivo trpaslík. Každá pravda je krivá a čas sám je kruh.‘ (...) ‚Nemuselo už všetko všetučko, čo môže bežať, prebehnúť cez túto dlhú ulicu? A všetko všetučko, čo sa môže stať, nestalo sa už raz, nedošlo k tomu, neprebehlo to tu už raz okolo.‘“ Pozri: NIETZSCHE, F. *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.
- [10] NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 157 – 158, § 276. Pozri aj: Tamže, s. 198 – 199, § 341: „Tento život, ako ho teraz žiješ a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetne veľakrát; a nebude v ňom nič nové, ale musí sa ti navracáť každá bolesť a každá rozkoš a každý nápad a vzdych a všetko, čo bolo v tvojom živote nevýslovne malé i veľké, a všetko v rovnakom poradí a slede. (...) Večné presýpacie hodiny bytia sa stále znovu obracajú.‘ (...) Pretože ako dobrým by si sa musel sebe samému i životu stať, aby si už po ničom *netúžil viac*, než po tomto poslednom večnom potvrdení a spečení?“

- [11] NIETZSCHE, F.: *Ecco Homo*. Bratislava: IRIS 2016, s. 68.
- [12] Tamže, s. 56. Pozri aj: JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Praha: Academia: 2008, s. 36: „Konceptia nadsvetského Boha Stvoriteľa premenila celý svet ako výtvar na stvorenie. Z prírody zmizli pohanskí démoni, zo sveta bohovia. Stvorené sa stalo predmetom ľudského poznania.“
- [13] Tamže, s. 62.
- [14] HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*, s. 32.
- [15] Pozri: JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*, s. 25 – 33.
- [16] Pozri: HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH 2006, s. 119.
- [17] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH 2006, s. 11.
- [18] HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*, s. 47.
- [19] Tamže, s. 30.
- [20] JASPERS, K.: *Nietzsche a křesťanstvo*, s. 77.
- [21] Pozri napr.: HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 37.
- [22] HEIDEGGER, M.: *Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“*, s. 54.
- [23] JASPERS, K.: *Rozum a existencia. Pět přednášek*. Bratislava: Kalligram 2003, s. 97 – 98.

Mgr. Juraj Dragašek, PhD.
Vrbovská 572/44
059 71 Ľubica
e-mail: juraj.dragasek@gmail.com