

Otázka človeka

Vzťahy medzi ľudským a nie-ľudským

Jaroslava Vydrová (ed.)



Otázka človeka
Vzťahy medzi ľudským a nie-ľudským

Jaroslava Vydrová (ed.)

Trnava
2023

Recenzenti
doc. Jana Tomašovičová, PhD.
Mgr. Michal Bizoň, PhD.

Táto publikácia vznikla na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí“.

© Nikola Bakšová, Pavla Minarovičová, Milan Petkanič, Peter Šajda, Anton Vydra, Jaroslava Vydrová, Michal Zvarík, 2023
© Filozofická fakulta, Trnavská Univerzita v Trnave, 2023

Ilustrácia na obálke: © Andrej Haršány, Big Brother
ISBN 978-80-568-0603-6

OBSAH

Úvod
Zmysel ľudského: ako odpovedať na otázku podstaty človeka? 6

Liminarita a jej význam v súčasných antropológiách
Anton Vydra **11**

Filozofická antropológia ako otvorený projekt
Jaroslava Vydrová **25**

Môže mať človek vzťah Ja-Ty k prístroju? O hraniciach Buberovej filozofie dialógu
Peter Šajda **40**

Priestor intimity u Jana Patočku
Michal Zvarík **52**

Dialektika štádií Ja v existenciálnej antropológii S. Kierkegaarda
Milan Petkanič **68**

Človek a stroj v súradniciach kreativity a umenia
Pavla Minarovičová **85**

Ľudská prirodzenosť a jej smerovanie k poslednému cieľu na pozadí rozpravy o zákonoch
Nikola Bakšová **95**

Resumé **111**
O autoroch **115**

Zmysel ľudského: ako odpovedať na otázku podstaty človeka?

Jaroslava Vydrová

Filozofická antropológia, ktorej platforma sa formovala v 20. a 30. rokoch 20. storočia, reagovala na vnútrofilozofické pohnútky, ako aj na okolnosti doby. Z nich sa vykryštalizovala potreba nanovo premyslieť otázky toho, čo tvorí základ, prirodzenosť alebo podstatu človeka, aké je postavanie človeka vo svete, vo vzťahoch k druhým ľuďom, aké sú možnosti a dosahy jeho sebavyjadrenia v tvorivej činnosti, práci, technike. Takéto skúmania možno nájsť, prirodzene, aj v ďalších antropologických iniciatívach v rámci dejín filozofie a ideí v podobe rôznych projektov zaoberajúcich sa osobitou perspektívou človeka, ako aj pri uvažovaní nad zmysluplnosťou života a sveta. Napriek tomu je iniciatíva filozofickej antropológie vychádzajúca z nemeckej filozofie tohto obdobia v mnohom význačná. Súvisí to azda aj s tým, že táto potreba pýtania sa na človeka bola reakciou na jeho krízovú, rizikovú situáciu, vyplývajúcu z konkrétnych problémov, s ktorými sa od začiatku 20. storočia vyrovnáva a ktorých echo i nové podoby rizík zaznamenávame aj v súčasnosti.

V kontexte tém a prístupov autorov tejto knihy sa toto antropologické hľadisko tematizuje v línii uvažovania, ktoré nadväzuje na filozofiu života, hermeneutiku, fenomenológiu a filozofiu existencie. Prieniky, resp. vzájomné dopĺňania týchto filozofických smerov sú tak explicitné, ako aj implicitné. V každom prípade tu však možno nájsť v otázke človeka viacero konvergencií. Naším zámerom bolo reaktualizovať a reaktivovať antropologické témy, ktoré ponúkajú premyslenie súčasnej situácie toho, kým človek je, ako si rozumie alebo ako sa vidí svojimi vlastnými očami, tu a teraz, v perspektíve subjektivity, telesnosti, svojich vzťahov k druhým ľuďom, politickému spoločenstvu, svetu, prírode, veciam, v sebarealizácii a v tvorbe.

Cieľom výskumného projektu VEGA č. 1/0174/21 nazvaného Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí, ktorého súčasťou je táto publikácia, bolo sledovať určenia a opätovne premyslieť vzťahy ľudského a mimo-ľudského, živého a umelého, ne-ľudského a nie-ľudského, ako na to nabáda francúzsky biofyzik a filozof Henri Atlan. Upozorňuje totiž, že 20. storočie „bolo svedkom nevídane rýchleho napredovania vedomostí

a technických výkonov, a to najmä – aj keď nielen – v oblasti vied o živote. Toto rýchle napredovanie nezmenilo iba hmotné podmienky našej existencie, ale aj – a v prvom rade – naše predstavy o svete, o nás samých i o veciach, ktoré nás obklopujú. Staré klasifikácie prestali byť relevantné. Odlíšenia, ktoré sme pokladali za pevne stanovené, a hranice, ktoré sme považovali za neprekročiteľné, sú zrušené či prinajmenšom posunuté nevedno kam. Zvlášť pojem ľudskosti (*humanité*), ktorý odlišoval ľudské od nie-ľudského, sa zdá problematickejší než kedykoľvek predtým" (Atlan 2008, 104).

Možnosti antropológie v tomto zmysle teda cielia nielen na reaktualizáciu antropologickej tematiky, ale vo svojom základe aj na prehodnotenie a vymedzenie platformy, priestoru reflektovania fenoménov ľudského oproti iným oblastiam a postupom skúmaní, či už v priestore filozofie, alebo vedy. Ako na to upozorňuje A. Vydra pri tematizovaní pojmu liminarity, tá sa stala nielen kľúčovým pojmom, ale „dokonca až nástrojom na analýzu problémov v súčasných antropologických výskumoch". Tento koncept či nástroj potom môže slúžiť pri revízii obsahu antropologických výskumov. Týka sa to tak fenoménov domáceho a cudzieho, prirodzeného a umelého, ľudského a animálneho, ako aj liminarity rôznych poriadkov a priestorov, v ktorých sa človek ocitá. Tieto hranice, zlomové línie nie sú rigidné, ale podliehajú dynamike a novým konfiguráciám skutočností týkajúcich sa človeka.

Zároveň sa tým vytvára príležitosť zachytiť človeka v optike jeho základných, elementárnych, nie derivovaných určení. Tu nás antropológia nabáda sledovať základné vzťahy organizmu a prostredia, existovanie človeka vo svete, človeka ako vtelenú subjektivitu.[1] Potom nachádzame aj také fenomény, ktoré si, premieňajúc sa v čase a kultúre, zachovávajú svoje význačné postavenie v konštitúcii človeka. K takým patrí aj herecká prirodzenosť a dvojníctvo človeka pri zaujímaní rolí, ukazovaní sa a zároveň zahaľovaní, vytváraní si masiek a vzorcov správania, čo vyjadruje prepojenie jeho prirodzenej a zároveň umelej roviny existovania. Pretože uskutočnenie seba je neustálym „vyjednávaním" so sebou, stelesňovaním

[1] Psychiater a filozof Thomas Fuchs v knihe *Ecology of the Brain* (2018) stavia oproti dualistickým a redukcionistickým koncepciám, ktoré sú v pozadí súčasných neurobiologických skúmaní, holistický, enaktívny prístup, živú telesnosť a poukazuje na dôležitú úlohu prirodzeného sveta ako sveta nášho života.

sa v rolách, v situáciách, vo vzťahoch, vo svete. Túto zaujímavú podvojnosť, ex-centrovanie ľudskej prirodzenosti zachytil Helmuth Plessner vo viacerých oblastiach toho, ako sa človek stáva tým, kým je, a zároveň ako kritický diagnostik nás nabáda položiť si tieto otázky aj v dnešnom kontexte. Z tohto pohľadu poukazuje druhý text tejto publikácie na to, že filozofická antropológia je otvoreným projektom, zároveň vnímavým i na fenomény, ktoré nie sú až tak hĺbkovo rozpracované vo filozofii, alebo ostávajú nepovšimnuté, hoci sú pre život človeka bežné a dôležité.

Výhoda filozofickej antropológie spočíva nielen v tom, že si dokáže tieto fenomény všimnúť, ale že k nim pristupuje z nich samých, z perspektívy človeka, ktorý ich zažíva. Opis podoby takejto skúsenosti z prvej osoby potom môže priniesť signifikantné zistenia o všeobecnej štruktúre ľudského prežívania. Ide teda o to, ako sa v priamom, živom prežívaní veci človeku stávajú, ako sa človek realizuje, ako zaujíma a napĺňa svoju rolu.

M. Zvarík nachádza takýto fenomén špecificky ľudského v intimite. Po kritickom čítaním Martina Heideggera prostredníctvom Jana Patočku sa zaoberá týmto zaujímavým fenoménom, ktorý nás vedie k novému premysleniu pôvodných vzťahov Ja a Ty, obstarávania a bytia vo svete a s druhými ako asymetrie, lebo „medzi autentickou transparentnosťou bytia pobytu a každodennou zahalenosťou" je tu „prvotnejšia asymetria medzi ‚zrelým' každodenným a ‚novým' pred-každodenným pobytom, ktorým je dieťa". Tým sa dostávame aj k otázke antropologickej diferencie ako tematizovania vzťahov a hraníc medzi ľudským a nie-ľudským. „Filozofia, ktorá vychádza z viac či menej ujasneného konceptu toho, čo je špecificky ľudské z hľadiska normatívnej, zrelej subjektivity, môže podľahnúť pokušeniu, že nie-ľudské potlačí do oblasti bezvýznamnosti. Tým však stráca zo zreteľa dôležitý konštitutívny rys samotnej ľudskej subjektivity. Žiaden človek nie je iba ‚ľudským', vždy je zároveň konglomerátom ‚ľudského' a ‚nie-ľudského'."

Jedno z takýchto premiešaní prirodzeného a umelého sa objavuje v čoraz aktuálnejšej podobe vo vzťahu človeka k technike, k nástrojom a strojom, keďže zo svojej prirodzenosti je človek umelý, ako upozorňuje Helmuth Plessner. Tomuto aspektu sa venuje P. Šajda po preskúmaní vzťahov typu Ja-Ty ako blízkych medziľudských zväzkov, vzťahov k duchovným entitám, prírodným bytostiam a Bohu a vzťahov typu Ja-Ono týkajúcich sa vecí, prístrojov. Hlbší pohľad na tieto súvislosti potom umožňuje nuansovať

vzťahy pri masovo produkovaných, spotrebných predmetoch a, naopak, pri tých jedinečných a originálnych, akými sú napríklad umelecké diela. V súčasnej persketíve sa stáva dôležitou otázkou aj personifikácia a personalizácia prístroja v živote človeka a z toho vyplývajúce konzekvencie pre to, ako si sám sebe v tejto novej situácii rozumie.

Uvažovanie, o ktoré sa autori tejto publikácie opierajú, vyúsťuje do fenomenologicko-antropologickej, ako aj existenciálno-antropologickej filozofie, ktorej východiská možno nájsť u Sørena Kierkegaarda. Tieto zdroje preskúmava M. Petkanič, pretože sú dôležité na to, ak sa chceme komplexne pozrieť na psychologickú a duchovnú povahu človeka, ktorá dnes čelí masovému a technickému tlaku, kde je toto špecificky ľudské a individuálne východisko nivelizované. Práve Kierkegaardova filozofia ponúka podnety pre rozvíjanie uvažovania o štádiách Ja, nie však len v tom kontexte, ako sa to zvykne analyzovať, teda estetického, etického a náboženského, ale aj „nevinného Ja v nevedomosti, odcudzeného Ja v zúfalstve a autentického Ja vo viere".

Druhá časť zborníka dáva priestor študentkám doktorandského stupňa štúdia a ich príspevkom, v ktorých reflektujú antropologickú tematiku v kontexte svojich doktorandských prác. Pavla Minarovičová si kladie neľahkú, no v súčasnosti rezonujúcu otázku, čím, v čom a prečo je umenie vytvorené človekom jedinečné oproti umeniu vytvorenému strojom alebo umelou inteligenciou. Nikola Bakšová sa zase pýta na to, v čom sa zakladá prirodzený zákon a čo tvorí základnú orientáciu človeka v tom, čo je prirodzene dobré a čo zlé.

Človek sa ocitá v rôznych vzťahoch, asymetriách i ruptúrach sebaporozumenia a v reakcii na to odpovedá konaním, reflexiou, dotváraním podoby toho, kým vlastne je. „K ľudskému ‚bytiu vo svete' akoby patrila asymetria medzi potrebou i túžbou porozumieť svetu a skutočným porozumením" (Novosád 2020, 18). Zároveň sa človek artikuluje, vykladá, hľadá schémy porozumenia a tieto symbolické štruktúry nám spätne môžu slúžiť na to, aby sme pochopili kontexty a súvislosti skúsenosti ako konfiguráciu možností človeka určených súradnicami priestoru a času, v ktorom sa človek nachádza.[2]

[2] Porov. kolektívnu monografiu venovanú moderným a postmoderným súvislostiam symbolických štruktúr, ktorú zostavil P. Šajda (2021).

Skúmanie človeka sa realizuje v rámci rôznych disciplín, ktoré sa spolupodieľajú na obraze človeka, jeho sebapochopení. Zároveň však nemožno povedať, že koncept človeka je iba mozaikou zloženou z týchto pohľadov. Filozofická antropológia na pozadí rôznych filozofických projektov, ktoré sú prezentované v tejto publikácii, poukazuje na zásadné rozdielnosti pri skúmaní z prvej, druhej a tretej osoby. Opierajúc sa o živú telesnosť, správanie, manifestovanie človeka vo vzťahoch a svete, v konaní a tvorbe tu predstavuje prekonanie dualizmu a kauzálnych interpretácií a umožňuje vidieť „prirodzenosť človeka skôr ako súvislosť výkonu zmyslu" (Brudzińska 2018, 16).

Literatúra

ATLAN, H. (2008): Žiť a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty. In: Karul, R. – Muránsky, M. – Vydrová, J. (eds.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav, 104 – 117.

BRUDZIŃSKA, J. (2018): Phänomenologie als Anthropologie der Erfahrung und moderne Philosophie des Menschen. In: *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen.* Band 8: Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie. Verlag Traugott Bautz, 15 – 33.

FUCHS, T. (2018): *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford University Press.

NOVOSÁD, F. (2020): *Elementy filozofickej antropológie. O znakoch, nástrojoch a inštitúciách*. Bratislava: Iris.

ŠAJDA, P. et al. (2021): *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures.* Leiden: Brill.

Liminarita a jej význam v súčasných antropológiách

Anton Vydra

Abstrakt: Príspevok sa zaoberá konceptuálnymi dejinami termínu liminarita od jeho prvého použitia Arnoldom van Gennepom a rozpracovaní v dielach Victora Turnera. Neskorší antropológovia tento termín prevzali a rozvinuli v nových kontextoch súčasnej spoločnosti alebo v rámci politického života a demokracie, kde slúži nielen ako filozofický koncept, ale aj ako analytický nástroj na výskum štruktúrovaných a neštruktúrovaných sociálnych fenoménov. Liminarita sa tak stala jedným z ústredných pojmov či metodologických nástrojov antropologického výskumu na prelome 20. a 21. storočia. Príspevok takisto ukazuje, ako možno tento pojem/nástroj aplikovať aj v iných kontextoch súčasnej filozofickej antropológie, resp. ako môže poslúžiť pri revízii jej súčasného obsahu.
Kľúčové slová: liminarita, hraničná situácia, In-Betweenness, antropológia, ľudská bytosť

> *No nie sme vari aj my vo všetkom len obyčajný vietor? A vietor, múdrejší než my, šumí celkom rád, rád si poletuje, je so svojím poslaním spokojný a ani ho nenapadne túžiť po stálosti a pevnosti, ktoré mu nie sú vlastné*.
> Montaigne, *Eseje* III, 13

Stojím pri bránke nášho pozemku. Ešte som doma, no už som aj na ulici. Sčasti som súčasťou svojho privátneho priestoru, sčasti som práve vykročil do verejného sveta iných, známych a neznámych ľudí. Stojím uprostred týchto dvoch odlišných priestorov a v tejto chvíli nepatrím ani jednému, ani druhému. Práve takúto situáciu bytia-uprostred (*in-betweenness*) opisuje antropologický pojem liminarity.[1]

Liminarita nie je len vecou prechodu z jedného priestoru do druhého, ale skôr samotnej prechodnej situácie, v ktorej sa na nejaký čas (len na okamih, krátkodobo alebo relatívne dlhodobo) zdržiavam. Označuje vymanenie sa alebo odtrhnutie od určitej štrukturálnej stavby, v tomto prípade od sociálnej štruktúry opísanej dvojicou súkromné/verejné

[1] Antropologická literatúra občas používa okrem výrazu *liminarita* aj zameniteľný tvar *liminalita*. Nejde o pojmové či sémantické odlíšenie. Vzhľadom na pôvodný tvar, aký tomuto pojmu vtlačil Arnold van Gennep, keď hovoril o liminárnych rituáloch (*les rites liminaires*), budeme používať v nasledujúcom texte formu liminarita a odtiaľ odvodené gramatické tvary, a to aj tam, kde niektoré preklady používajú druhý zo spomenutých výrazov.

alebo domáce/cudzie. Stojac pri bránke nie som – prísne vzaté – ani tu, ani tam.

Podobnú skúsenosť môže prežívať niekto, kto sa náhle alebo v dôsledku série udalostí ocitá v medzipriestore dvoch antagonistických politických presvedčení, napríklad medzi konzervativizmom a progresivizmom (alebo liberalizmom). Takýto človek sa sám nepokladá za príslušníka ani jedného prúdu, hoci na každom môže niečo oceňovať a niečo vystavovať kritickým námietkam. Často nebýva akceptovaný ani jednou z dvoch krajných pozícií.

Liminarita teda opisuje skúsenosť nejakého vychýlenia zo stanovených poriadkov a rámcov, zo schematických vzorcov alebo zo stabilizovaných, rutinných spôsobov života. V tomto zmysle ide o triviálny pojem, ktorým možno opísať tak úplne bežné, ako aj celkom výnimočné ľudské situácie. Nejde tu však o to, aby sme liminaritu chápali ako pozitívnu hodnotu akejsi nestrannosti, ktorá je lepšia než schematizovaná skúsenosť človeka vrhnutého do určitých životných situácií, v ktorých zastáva určité presvedčenia, či už politické, alebo iné.

Do liminárnych skúseností môžeme tak vstúpiť, ako ich vieme aj opúšťať – podobne ani ja neostanem po celý život stáť uprostred bránky nášho domu, ale vyberiem sa buď von, alebo sa vrátim domov. Neznamená to však, že väčšinu času trávime nevyhnutne v neliminárnom svete a len občas sa dostávame do prahových situácií, o ktorých je tu reč. Existujú celé epochy, ktoré sú časom nerozhodnutých (nie nevyhnutne nerozhodných) postojov. Môžem si byť vedomý toho, že sa ocitám v liminárnej situácii, a rovnako to môže latentne unikať mojej reflexii.

A predsa je liminárna skúsenosť zároveň aj formatívna (so všetkými úskaliami, ku ktorým takáto formácia môže viesť), keďže umožňuje odstup od zaužívaných rámcov myslenia a konania. Keď Descartes opisuje čítanie starých kníh ako rozhovor s minulosťou, použije ako príklad cestovanie do cudzích krajín, ktoré nám umožňuje kritickejšie posúdiť naše vlastné zvyklosti. Zároveň však dodá, že „keď cestujeme príliš dlho, nakoniec sa stávame cudzincami vo vlastnej krajine. A keď sa príliš zaujímame o veci, ktoré sa udiali v minulých storočiach, obvykle nakoniec takmer nevieme, čo sa deje v našej dobe“ (Descartes 2016, 12). Mohli by sme namietať použitím jeho vlastných slov: neunikne nám prítomnosť, ak by sme priveľmi sústredili svoju pozornosť na čítanie Descarta samého?

Vykročenie do cudzieho priestoru a dlhodobé zotrvanie v ňom by prinášalo podľa otca novoveku určitý druh slepoty voči aktuálnej situácii

človeka a spoločnosti. Sám Descartes si však nakoniec uvedomuje (presne v protiklade k svojmu tvrdeniu), že sa mu v živote nemohlo stať nič lepšie, než to, že jedného dňa opustil svoju krajinu a svoje knihy, aby študoval namiesto nich knihu sveta, resp. prírody (Descartes 2016, 14), a dodajme, že pri nej sa rozhodol zotrvať už po celý život. Prísne vzaté, pre Descarta nijaké návraty neexistujú, každým krokom sa stávame novými a novými cudzincami.

V skutočnosti však návraty nepozná ani liminarita. Aj tu je kľúčovým momentom zanechanie minulej skúsenosti, odumretie a následné znovuzrodenie, odlúčenosť a zmena postojov, aby sme použili výrazy antropológie rituálneho, ktoré boli blízke dvom hlavným protagonistom úvah o liminarite, Arnoldovi van Gennepovi a Victorovi Turnerovi. Liminarita bola opisovaná ako udalosť, pri ktorej v človeku zomiera jeho detské Ja, aby sa mohlo zrodiť jeho dospelé Ja. Návrat do detstva je možný už len ako snová skúsenosť, nostalgia, spomienka, no inak je medzi nimi hranica, ktorá bola raz a navždy definitívne prekročená. Aj dospelý je v detskom svete vždy už karteziánskym cudzincom.

Autori zaoberajúci sa liminaritou často prízvukujú, že pri nej máme do činenia tak s triviálnym, ako aj s kľúčovým pojmom, dokonca až s nástrojom na analýzu problémov v súčasných antropologických výskumoch, s ktorým však možno rôzne (aj neadekvátne) manipulovať. Ako väčšina pojmov, ktoré sa tešia širokým možnostiam ich použitia, aj tu hrozí, že sláva pojmu zatieni jeho obsah. Našou úlohou na nasledujúcich stránkach bude vytýčiť základné rysy toho, čo sa nazýva liminaritou a akú rolu treba tomuto pojmu/nástroju pripísať v súčasných antropológiách. Začneme pri zrode samotného pojmu u van Gennepa a pri jeho spopularizovaní u Victora Turnera. Potom sa posunieme k súčasným výskumom, ktoré tento pojem používajú ako analytický nástroj. A nakoniec sa dotkneme niekoľkých tém, v ktorých by bolo možné pracovať s týmto pojmom aj v oblasti filozofie ľudského, resp. ne-ľudského.

1. Liminarita a prechodové rituály

Za tvorcu pojmu liminarity sa pokladá Arnold van Gennep. Vo svojej, dnes už klasickej práci *Les rites des passages* opísal schému takýchto rituálov cez pojmy predliminárneho (odlúčenie, separácia), prahového (liminárneho, určeného bytím na pomedzí) a postliminárneho (zlúčenie, prijatie) (Gennep 2018, 18 a 25).

Gennep mal pod týmito tromi fázami na mysli proces rituálneho vstupovania jednotlivca do nejakého spoločenstva – dieťaťa medzi dospelých, slobodných ľudí medzi ženatých a vydaté, novica do rehoľného rádu či kňazského stavu, človeka žijúceho v rodičovskom dome do otvoreného a cudzieho sveta nových skúseností.[2] Rituál je tak preňho odlúčením sa z profánnej skúsenosti života a postupnou prípravou na vstup do numinózneho, sakrálneho, posvätného priestoru, pričom tejto sakrálnosti treba rozumieť v širokom zmysle ako situácii, do ktorej možno vstúpiť len splnením určitých rituálnych krokov alebo podmienok.

Gennep uvádza, že „človek, ktorý žije doma, vo svojom klane, žije v profánnosti. Len čo sa vydá na cesty a ako cudzinec sa nachádza v blízkosti táboriska neznámych ľudí, žije v posvätne. Každá žena pokladaná za vrodene nečistú je posvätná vzhľadom na všetkých dospelých mužov. Ak je v inom stave, stáva sa navyše posvätnou aj vzhľadom na ostatné ženy klanu s výnimkou svojich najbližších príbuzných a práve tieto ostatné ženy voči nej tvoria profánny svet, ktorý v tej chvíli zahŕňa aj deti a dospelých mužov. (…) Takéto zmeny stavu nemôžu nenarušiť život spoločnosti i jedinca“ (Gennep 2018, 19 – 20).

Gennep nazýva prahy aj zónami, keď hovorí napríklad o pohraničí, ktoré bývalo posvätným územím oddeľujúcim od seba dva národy. Prechod z jedného územia na druhé znamenal zdržať sa určitý čas v takejto zóne, v tomto pomedzí, a Gennep túto situáciu pripísal všetkým obradným štruktúram, ktoré narábajú s iniciáciou. Pre Gennepa v prahovej oblasti nejde už ani tak o akt *odlúčenia* (ten prebehol predtým), ani o akt *prijatia* (ten ešte len príde), ale o ústredný motív iniciačného rituálu, ktorým je *príprava* na prijatie (Gennep 2018, 24 – 25), na vstup do spoločenstva, na začlenenie do určitej formy vedenia života.

[2] Vynikajúcim príkladom rozporu medzi domácim a cudzím je v súčasnej literatúre román Afonsa Cruza *Princíp Anny Kareninovej*, kde hlavná postava doslova meria vplyv cudzoty (barbarika) na jednotlivca vo fiktívnych jednotkách nazývaných foby a deimy, ktoré boli násobkom času stráveného v danej vzdialenosti od domáceho prostredia. Vstúpiť na cudzie územie však pre hlavného hrdinu príbehu neznamená spočiatku dobrodružné a nadšené spoznávania cudzieho, motivácia je tu celkom iná: „Chcel som zájsť až na kraj sveta, ďaleko za šíravu viditeľnú z domu. Cítil som neochvejnú túžbu preskúmať územie barbarov a všetkým dokázať, že z týchto galejí sa dá vrátiť bez ujmy – bez morálnej ujmy. Nesmieme podľahnúť strachu, musíme si uvedomiť, že sme schopní vzdorovať zlu, spoznať ho, pozrieť sa mu do očí a dôrazne ho odmietnuť“ (Cruz 2023, 33). Ponechajme bokom, že veci sa napokon odohrajú mimo týchto očakávaní a prvotných presvedčení.

Je to práve pojem prípravy, ktorý je tu určujúci, lebo ten tvorí jadro prahovej skúsenosti – spája sa s ním systém príkazov, zákazov, prekážok, ktoré treba prekonať, alebo mét, ktorými treba prejsť. Tieto magické rituálne praktiky nemajú len náboženský alebo etnický charakter, ale sú aj súčasťou moderných spoločností: študent strednej alebo vysokej školy žije v prahovej oblasti medzi detstvom, ktoré opustil, a profesijnou budúcnosťou, na ktorú sa ešte len pripravuje plnením úloh zadaných školským systémom. „Ísť do niečoho bez prípravy" sa v sociálnych interakciách pokladá za nenáležité a zavrhnutiahodné. Nepripravenosť alebo nedostatočná pripravenosť (či dokonca obchádzanie stanovených mét alebo ich iba zdanlivé plnenie – napríklad plagiátorstvo alebo akademické podvádzanie) je známkou diletantstva alebo ignorovania základného procesu postupu na určitý spoločenský stupeň.

Pre Gennepa však ritualita troch prechodových fáz nemá iba čisto pozitívny antropologický alebo sociologický význam, ale transcenduje až na kozmickú rovinu, čoho svedectvom je posledná veta jeho knihy: „Spájať etapy ľudského života s etapami života živočíšneho a rastlinného a prostredníctvom akéhosi veštecké tušenia aj s veľkými rytmami Vesmíru je veľkolepá myšlienka" (Gennep 2018, 161).

Druhým autorom, ktorý sa zaslúžil o popularizáciu pojmu liminarity, bol Victor Turner. V knihe *The Ritual Process* (z roku 1969) použil van Gennepov pojem liminarity ako kľúčový pojem svojej antropológie: Turner píše: „Rysy liminarity alebo liminárnej osoby (‚človeka na prahu') sú nevyhnutne nejasné, lebo toto postavenie a táto osoba sa vymykajú alebo vypadávajú zo siete klasifikácií, ktoré za normálnych okolností stavy a postavenia rozmiestňujú v kultúrnom priestore. Liminárne bytosti nie sú ani tu, ani tam, nachádzajú sa medzi postaveniami, ako sú určené a usporiadané zákonmi, zvyklosťami, konvenciami a obradmi. (…) Liminarita je preto často prirovnávaná k smrti, k pobytu v lone, k neviditeľnosti, k temnote, bisexualite, k divočine alebo k zatmeniu Slnka či Mesiaca" (Turner 2004, 96).

Prahová osoba sa teda vyznačuje nejasnými kontúrami svojej vlastnej konštitúcie. Štrukturálny poriadok, v ktorom doteraz žila, je pre ňu minulosťou. Budúcnosť je síce horizontom, ale stále dosť vzdialeným na to, aby sa s ňou mohla identifikovať – nemá s jej štrukturálnym svetom nijakú skúsenosť. Prahová osoba je v situácii prechodu z jedného poriadku do iného. Vystavená neistotám a napätiam, vykorenenosti a odcudzeniu,

naráža na hranice toho, čo dosiaľ pokladala za ľudské, za typickú ľudskú situáciu. V tejto podobe má toto uvažovanie blízko k pojmu „hraničnej situácie", ako ho rozpracoval Karl Jaspers, keď hovoril o tom, že na takúto situáciu reagujeme buď tým, že si pred ňou zatvárame oči a tvárime sa, akoby jej nebolo, alebo ju uchopíme v zúfalstve a opätovnom nájdení seba samých (Jaspers 1996, 17). Turnerom opísané obrazy však neodkazujú len na existenciálne, ale aj na kultúrne motívy. Ponúkajú stručný depozit kultúrnych alebo imaginatívnych foriem, ktoré ponúkajú možnosť aspoň nejasnej identifikácie liminárnej osoby s určitým typom situovanosti ešte nevyhranenej ľudskej bytosti.

Obraz smrti tu však môže fungovať ako model, no iba vtedy, ak sa smrť zároveň chápe ako prechod – napríklad, k inej forme existencie, ak už nie k nesmrteľnosti. Ak by to tak nebolo, smrť by bola poslednou limitou ľudského života, ale nie liminárnou skúsenosťou. V obraze smrti tak musí byť prítomný okamih znovuzrodenia, vzkriesenia, prerodu, prechodu do novej dimenzie skúsenosti. Staré mýtické a náboženské praktiky vytvárali predpoklady na funkčnosť tohto obrazu aj jeho spájaním so spánkom ako prechodovým štádiom z jednej bdelosti (unavenej) k druhej (oddýchnutej a obnovenej). Zomierajúci človek alebo hoci aj smrtka bývajú v západnom umení zobrazovaní ako už ne-ľudské bytosti: zostáva z nich síce ešte čosi, čo pripomína človeka, no je to už iná bytosť, odtrhnutá od typiky bežného človeka.

Iným obrazom, ktorý Turner opisuje, je pobyt v lone. Aj tu však obraz dospieva k nejasnostiam: ak je pobyt v lone prechodom, aká bola predošlá štrukturálna situácia vyvíjajúceho sa plodu? Ak je prechodom, tak prechodom od čoho k čomu? Keby Turner použil obraz pôrodu, možnože by tým vystihol rysy liminarity o niečo lepšie.

Pre Turnera je však druhým kľúčovým termínom, ktorý sprevádza jeho úvahy o antropológii, pojem *communitas*. *Communitas* nie je bežný, rutinný život v spoločnosti, ale život v komunite, ktorá sa vymanila z bežných sociálnych štruktúr. Patriť do *communitas* znamená ocitnúť sa v spoločnosti žijúcej na prahu, niekedy doslova na okraji spoločenského diania. Pre Turnera by bola spoločnosť, v ktorej by absentovali takéto liminárne *communitas*, len telom bez mäsa, len skeletom, ktorému chýba život, bola by len *body* bez *flesh*. Turner o tom takto aj sám hovorí, keď spoločnosť a *communitas* prirovnáva ku kolesu, ktorého náboj a lúče (špice)

si vyžadujú aj onú medzeru, dieru, prázdnotu uprostred: „Communitas, ktorá má neštruktúrovanú povahu a predstavuje ‚živé mäso' vzájomnej previazanosti ľudí, teda to, čo Buber nazýva *das Zwishenmenschliche*, môže byť spodobnená ako ‚prázdnota uprostred', ktorá je však nevyhnutná na to, aby štruktúra kolesa mohla fungovať" (Turner 2004, 124).

Odkaz na Buberov pojem „ríše medzi", toho, čo sa nachádza uprostred Ja a Ty (Buber 1997, 150 – 152), je tu príhodný z viacerých ohľadov, no spolu s nemeckým filozofom dialógu, ktorého zaujímala téma človeka na okraji (ba až na okraji priepasti), možno povedať – a Turner by sa pod to zaiste iba podpísal –, že po rozpade určitého obrazu sveta nasleduje pre človeka – ktorý sa tým stal sám sebe problémom, stratil istoty doteraz jasne štruktúrovaného sveta a stratil aj svoj bezpečný domov – ako ďalšia fáza nová otázka o sebe samom. „Dá sa však ukázať," upokojuje Buber, „že od každej takejto krízy k nasledujúcej a od tej opäť k ďalšej vedie cesta" (Buber 1997, 32, a podobne na strane 92). Pre Bubera je každodennosť vždy pretkaná nekaždodennosťou (Buber 1997, 98), a to sú práve tie situácie, ktoré van Gennep a Turner nazývali onými *sacra*, posvätnosťou, ktorá tvorí živé telo v živote spoločnosti.

2. Bývanie v krajine nikoho

Gennepov a Turnerov koncept liminarity nezapadol v dejinách, ale rozvíjajú ho v súčasnosti aj ďalší antropológovia. Spomedzi nich je azda najznámejší Bjørn Thomassen. Thomassen nie je len interpretátor textov svojich predchodcov, ale pokúša sa zapojiť liminaritu do súčasného antropologického výskumu na viacerých úrovniach a robí z nej akýsi novodobý hermeneutický kľúč: „Liminarita nie je len tak hocijaký pojem, ale pojem, pomocou ktorého možno myslieť a ktorý poukazuje na určitý druh interpretačnej analýzy udalostí a skúseností. Liminarita nevysvetľuje a nemôže ‚vysvetľovať'. V liminarite neexistuje istota týkajúca sa výsledku, ale skôr svet nepredvídateľnosti, v ktorom sa udalosti a myšlienky – a vlastne aj samotná ‚realita' – môžu uberať rôznymi smermi" (Thomassen 2015, 42). Poznámka o tom, že liminarita nemôže nič vysvetliť, no napriek tomu možno cez ňu interpretovať sociálny svet, odkazuje, nepochybne, na Wilhelma Diltheya a jeho klasické rozlišovanie medzi prírodnými a duchovnými vedami. Bol to napokon Dilthey, kto tvrdil, že „niet človeka ani veci, ktorí by boli pre mňa iba predmetom" – môžu byť vo vzťah ku mne

aj tým, „čo obsahuje vnútornú blízkosť alebo odpor, odstup či cudzosť“ (Dilthey 1980, 238).

Vráťme sa však k Thomassenovi. To, čo je uňho zaujímavé, sú jeho analýzy možností, ktoré koncept liminarity ponúka. Tieto možnosti sa týkajú troch prístupov: liminarita z hľadiska samotného subjektu liminárnej skúsenosti, ďalej z hľadiska času a napokon z hľadiska priestoru (Thomassen 2015, 48). Thomassen tieto tri dimenzie ďalej člení takto: liminarita z hľadiska skúseností subjektu sa môže týkať indivídua, sociálnej skupiny (pod čím má na mysli napríklad menšiny alebo kohorty) alebo napokon celej spoločnosti, ba až civilizácie.

Z časového hľadiska sa liminarita prejavuje vo forme okamihov (keď ide o náhle udalosti, akými sú smrť blízkeho človeka, rozvod, krst), období (v nejakom krátkodobom časovom rozsahu, ktorý môže zahŕňať hoc aj jeden či viac rokov.

Z perspektívy spoločnosti sú to napríklad vojny alebo revolučné udalosti) a epoch (kam patria generácie alebo aj storočia; príslušnosť k nejakej menšine, k nejakej náboženskej obci, k určitému spôsobu myslenia – napríklad k modernite).

A napokon, priestorový rozmer liminarity je podľa Thomassena určený špecifickými prahmi (naša bránka pri dome, ale patria tu aj nezaradené heslá v klasifikačných schémach či otvory ľudského tela), ďalej oblasťami a zónami (medzištátne hranice, kláštory, väzenia, letiská, čakárne a podobne) a ako tretí modus sú to krajiny alebo väčšie regióny či dokonca kontinenty (skrátka, ide o kultúrne odlišnú krajinu uprostred iných národných a štátnych celkov).

Tieto Thomassenove rozlíšenia umožňujú antropológii pracovať s pojmom liminarity na rôznych úrovniach a v rozličných škálach.

Jedným z príkladov takéhoto využitia liminarity ako nástroja sú práce politického antropológa Haralda Wydru, ktorý liminárne situácie stotožňuje s kritickými okamihmi, ktoré menia celé politické smerovanie krajín. Liminarita je uňho charakterizovaná otrasmi, ktoré rozkladajú rutinné spôsoby myslenia a politických praktík a môžu viesť k rôznym, aj negatívnym dôsledkom. Jedným z príkladov takto pochopených liminárnych situácií alebo krízových sociálnych skúseností sú podľa neho revolúcie. Na nich sa ukazujú dva typy myslenia, ktoré nazýva predmoderné a moderné alebo ešte inak: usmernené myslenie a fantazijné, snové uvažovanie.

Wydra o tom píše takto: „Kým rutinná politika sa vyznačuje skôr usmerneným myslením, liminárne situácie generujú fantazijné myslenie, ktoré osciluje medzi hmlistými, ale silnými víziami budúcnosti, a dogmatickou, často mytologizovanou verziou histórie.[3] Popieranie reality čerpá z archetypálnych pamäťových obrazov, ktoré sa dostávajú do popredia v impulzoch a vášňach uvoľnených pri kritických udalostiach. Pozastavujú ‚normálne', cieľavedomé, racionálne ‚usmernené myslenie' a nechávajú do popredia vystúpiť ‚fantazijné myslenie'. Vo chvíľach vojny, sociálnych revolúcií alebo rozpadu politických štruktúr je usmernené myslenie oslabené, lebo racionálny jazyk a strategické myslenie sa v takých chvíľach len ťažko artikulujú" (Wydra 2007, 247). Príkladom fantastického myslenia boli podľa Wydru predstavy leninistov o rýchlej zmene sociálnej štruktúry a myslenia vtedajšieho Ruska, ale rovnako by nimi mohli byť aj mnohé súčasné fantazijné predstavy o úplne novej blízkej budúcnosti, ktoré sú niekedy viac zbožným prianím a snom revolucionárov než reálnym výsledkom demokratického úsilia uplatniť niektoré zásadné zmeny vďaka dohodám s inými politickými subjektmi v rámci zastupiteľskej demokracie.

Liminarita, na ktorú tu naráža Harald Wydra, je teda vykoľajením zo zaužívaných spôsobov prítomného myslenia (tu najmä politického) a zasneným vizualizovaním nejasne kontúrovanej budúcnosti. V inom svojom texte však Wydra chápe liminaritu ešte trochu inak, tentoraz ako súčasť demokratického spôsobu myslenia, ako základnú a trvalú neistotu, ktorá je pre demokraciu typická.

Demokratický spôsob vládnutia z princípu odmieta alebo až podvracia – tvrdí Wydra – akékoľvek sedimentované formy hierarchizácií a štruktúr (Wydra 2015, 183). Demokratizačné procesy sú teda vždy postavené proti prisilnej a nedotknuteľnej stabilite autoritárskych režimov. Autoritárske režimy potláčajú akékoľvek úsilie o emancipáciu jednotlivcov alebo skupín, takže ak sa v týchto politických systémoch podaria pokusy o emancipáciu, je to podľa Wydru len preto, lebo to umožnili liminárne podmienky rozpadajúceho sa systému. A práve tu sa Wydra vracia k van

[3] Zatiaľ čo prvému typu myslenia zodpovedajú futuristické, neraz iracionálne a nadšené vízie „krásneho nového sveta", druhý typ označuje reakčné politické myslenie zakladajúce sa na národných mýtoch, o ktorých napríklad René Bílik hovorí ako o základe konštruktu národa ako „imaginatívneho spoločenstva" utváraného práve v tradovaných kolektívnych predstavách (Bílik 2021, 47).

Gennepovým a Turnerovým rituálom prechodu, lebo emancipáciu chápe doslova ako „opustenie otcovskej autority", resp. ako odlúčenosť, separáciu, vykročenie za hranice domáceho: „Sociálna antropológia skúmala rituály prechodu ako akty separácie v konkrétnych životných svetoch ľudí… U jednotlivcov sa emancipácia často zhoduje s ukončením životného cyklu a zasvätením do inej časti života, ako je to pri prechodoch z maternice do života, z dospievania do dospelosti alebo zo života do smrti. Analogicky aj demokracie v skutočnosti dospievajú až prostredníctvom procesov prechodu" (Wydra 2015, 184).

Takto pochopený demokratizačný proces je však neustálou reakciou na stabilizované formy „otcovských" vlád a režimov, dokonca aj takých, ktoré boli chápané vo svojom čase ako demokratické, no zostarli vo svojom schematizme. Demokratický pohyb je neustálym obnovovaním, ktoré sa nevyhnutne rozchádza s minulosťou, ktorá ho vôbec umožnila. Pripomína to Kuhnove úvahy o normálnej vede a anomálii, ktorá privádza vedu do krízy a znemožňuje jej ďalej riešiť dovtedajšie vedecké hádanky (Kuhn 1997, 76). Nová paradigma však nemôže byť chápaná ako finálne štádium, ale ako otvorený systém, ktorého „hádanky" možno raz opäť nebude možné ďalej riešiť. Podobne je to s Wydrovým chápaním demokracie, ktorá – povedané trochu poeticky – dospieva tým, že dospieva ku kríze a separácii od minulosti a zakladá stav, ktorý raz nevyhnutne povedie k ďalšej kríze. Martin Buber – ako sme videli – by však ihneď dodal, že základným tmelom týchto dramatických premien je napriek pocitom beznádeje cesta.

Harald Wydra píše: „Ako nosiče demokratickej predstavivosti sa vášnivé záujmy opierajú o sociálne komplexné hraničné skúsenosti, ktoré prekračujú spoločenské hierarchie a politické štruktúry. Hoci sa takéto limitné alebo hraničné zážitky vyvinuli, spája ich dvojitý paradox, že demokracia je systém vlády, ktorý udržiava miesto moci prázdne. V demokracii zostáva miesto moci prázdne v tom zmysle, že nijaká časť spoločnosti, nijaká inštitúcia, nijaká strana ‚nevlastní' štát" (Wydra 2015, 186). Toto „miesto moci" – pomyselný trón trónov, na ktorý sa usilujú zasadnúť autoritári – ostáva a musí ostať v demokracii prázdne. A demokratické vlády musia kontrolovať jeho dlhodobú, trvalú neobsadenosť. Preto môže Wydra povedať, že „demokracia je mocou nikoho" (Wydra 2015, 187).

Tieto úvahy tak vedú Wydru k presvedčeniu, že rituály prechodu, o ktorých hovorili van Gennep a Turner, sa neodohrávajú len v širokom

rámci spoločenských zmien (ako ich opísal Thomassen), ale aj v politických procesoch – či už je to demokratizačný pohyb, alebo revolucionarizmus či reakcionárstvo. Van Gennepove fázy predliminárneho, liminárneho a postliminárneho rituálu tu majú svoju osobitú podobu: odlúčenie od starých hierarchií a rutinných systémov, ďalej proces straty identity, príslušnosti k zavedenému poriadku, akési politické *in-between* (Wydra to nazýva pobývaním v krajine nikoho), a napokon fáza zasvätenia do nového poriadku a identifikácia s ním. Také sú van Gennepove princípy liminarity, keď sa aplikujú na politickú realitu.

3. Nové otázky

Znamená to, že môžeme liminaritu podobným spôsobom voľne aplikovať na rôzne ďalšie fenomény? Možno banálnou liminárnou trojicou (odlúčenie, nezaradenosť, prijatie) vysvetľovať alebo – čo je aj presnejšie – *analyzovať* akékoľvek sociálne pohyby? Spravidla áno, ale s opatrným pochopením základného rámca toho, čo sociálni a politickí antropológovia rozumejú pod liminárnymi situáciami. Nepochybne tomu zodpovedali aj fázy premien vedeckých paradigiem (ako sme sa o tom zmienili v prípade Kuhna) alebo racionálne formovaného vedeckého pokroku (ako mu rozumel napríklad Gaston Bachelard).

Filozofia zaoberajúca sa antropologickými výskumami môže rovnako dobre zachytávať tieto momenty. Dlho dominujúce esencialistické opisy toho, kto a čo je človek, prešli fázou otrasov, ktoré rozložili alebo nahlodali dovtedajšiu pevnosť pojmu človeka. Descartov „pán a vlastník prírody" (Descartes 2016, 47) stratil v 20. storočí pod vplyvom politických zmien, ale aj nových objavov v biológii, antropológii, sociológii, etnografii a tiež po explózii environmentálnych a virologických problémov tak svoju dominanciu, ako aj svoj pomyselný majetok. Ak v politike podľa Haralda Wydru musí ostať miesto moci prázdne, tak v prípade človeka a jeho vzťahu k svetu a prírode to platí prinajmenšom rovnako, ak nie ešte viac. Človek nie je bytosť sediaca na eminentnom tróne prírody, je jednou z jej súčastí, alebo inak, je súčasťou, ktorá má svoje problémy a musí si nachádzať svoje spôsoby a nástroje na to, ako ich bude riešiť – na rozdiel od zvierat, ktoré si vynašli svoje „metódy", ako sa vyrovnávajú so *svojím* prostredím (Canguilhem 2017, 46).

Celé dvadsiate storočie predstavovalo antropologický zlom alebo narušenie zastaralých esencialistických filozofií človeka. Či už to bol

Sartrov a de Beauvoirovej antiesencializmus, alebo Merleau-Pontyho kritika „hotového", dospelého a schematizovaného človeka, voči ktorému sme dovtedy vymedzovali dieťa, divocha, blázna alebo zviera (Merleau-Ponty 2008, 37), alebo dokonca Foucaultov filozofický, čiastočne mlčanlivý smiech nad všetkými reflexiami, ktoré chcú vychádzať z človeka, aby tak dospeli k pravde (Foucault 2004, 349) – vždy išlo o rovnaký proces narušenia prevládajúceho názoru a odlúčenie sa od neho.

Hľadanie novej definície človeka tak zodpovedalo fáze nezaradenosti, neschopnosti identifikovať sa s novou rolou, novým pojmom a posunutým miestom, ktoré má človek zastávať v kozme (aby sme parafrázovali názov slávnej Schelerovej knihy). A akú rolu v tom ešte len zohrajú transhumanizmus, pojem človeka 2.0, umelá inteligencia či podobné úvahy o nových možnostiach vyrovnávania sa s pojmom človeka? Tretia fáza – prijatie do novej situácie – sa v našom storočí len sotva začala. Stojíme na rozhraní, v liminárnej zóne ľudského a nie-ľudského alebo niečoho, o čom ešte nevieme alebo sa zdráhame povedať, do akej miery sa možno s ľudským stotožniť. Vieme hľadať diferencie nie-ľudského, animálneho života a správania, života a správania vírusu, napodobenín ľudského v umelej inteligencii, v ľudskom vylepšovaní a genetických manipuláciách, ale stále nedokážeme – napriek mnohým pokusom – dospieť k plauzibilnej novej definícii ľudského, ktorá by bola oným posvätným priestorom alebo numinóznom, ku ktorému smeruje liminárny proces.

Povedané s Wydrom, emancipovali sme sa, no zároveň treba dodať, že sme ostali nezačlenení, rozčesnutí medzi starým a zle fungujúcim pojmom a novými očakávaniami, ktoré niekedy sľubujú viac, než dokážu poskytnúť. V tomto zmysle sa filozofická antropológia ocitla vo veku svojej revízie, reštrukturalizácie a rekonštitúcie. Nedosiahla však ešte svoju postliminárnu fázu, hoci poniektorí by ju už radi privítali na scéne. Ak by sme mohli použiť výraz „antropologickí revolucionári", označoval by tých, ktorí sa prirýchlo ponáhľajú k novému pojmu človeka, no ako vravel Harald Wydra, neraz uviaznu v hmlistých víziách nejasnej a fantazijnej budúcnosti. Tí ostatní budú musieť postupovať pomalšie a hľadať vo vzájomnej diskurzivite zhodu v tom, ako by sme mohli úspešne redefinovať tú pozoruhodnú bytosť, ktorou sami sme.

Michal Zvarík napísal, že „pravá ľudskosť je skôr v tom, kým máme byť, než v tom, kým aktuálne sme" (Zvarík 2020, 20). V týchto slovách sa ozýva

dichotómia normatívnych a deskriptívnych prístupov k otázke človeka. Podobne – no tentoraz s dôrazom už nie ani tak na normatívny, ale až na volitívny aspekt – sa vyjadril na začiatku 20. storočia Léon Brunschvicg, keď v knihe *Introduction à la vie de l'esprit* napísal, že „ľudskosť je nevyhnutným prostredníkom medzi jednotlivcom, ktorým sme, a duchom, ktorým chceme byť" (cit. podľa Tierzi 2022, 228), pričom výraz „duch" označoval pre francúzskeho filozofa istú kultúrne formovanú kolektívnu mentalitu.[4]Filozof liminarity by však povedal, že toto hľadané autentické humánno sa ukazuje skôr ako medzník vkliesnený doprostred toho, aký je na jednej strane náš postoj k tomu, čím sme sa definovali doteraz, a na druhej to, ako reagujeme a sme ochotní pripravovať sa na budúcnosť, ktorej podobu ešte nepoznáme, hoci si ju s akoukoľvek mierou jasnosti predstavujeme. Je v tom prítomná neistota, strach, nadšenie, nezaradenosť, nepokoj, krehkosť, očakávanie, fantazijné predstavy, racionálne anticipácie, nádej, beznádej a tak ďalej. Sme ako novici, ktorých zbavili minulosti, aby ich pripravili na prijatie nového poslania. A nútené mlčanie novicov je krotením hlasov, ktoré sa priveľmi ponáhľajú prehovoriť.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí".

Literatúra

BÍLIK, R. (2021): *Mýty a slovenská literatúra alebo od Pišťanka ku Kalinčiakovi (a späť)*. Bratislava: Literárne informačné centrum.

BRUNSCHVICG, L. (1954): *Écrits philosophiques. Tome second: L'orientation du rationalisme*. Paris: PUF.

BUBER, M. (1997): *Problém člověka*. Preložil M. Skovajsa. Praha: Kalich.

CANGUILHEM, G. (2017): *Poznávání života*. Preložili J. Fulka, Š. Grimmich, M. Haloun, J. Lockenbauer, L. Šarkadyová. Praha: Karolinum.

CRUZ, A. (2023): *Princíp Anny Kareninovej*. Preložila Z. Greksáková. Bratislava: Portugalský inštitút.

[4] O niekoľko rokov neskôr Brunschvicg (1954, 146) v diskusii k svojej prednáške z roku 1923 Histoire et philosophie povie, že „v oblasti fyziky sa dnes nachádzame v privilegovanom okamihu, keď ľudstvo, uvažujúc o pokroku myšlienok, môže jasne vidieť svoju vlastnú budúcnosť."

DESCARTES, R. (2016): *Rozprava o metodě*. Preložil K. Šprunk. Praha: OIKOYMENH.

DILTHEY, W. (1980): *Život a dejinné vedomie*. Preložil M. Žitný. Bratislava: Pravda.

FOUCAULT, M. (2004): *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Preložili M. Marcelli a M. Marcelliová. Bratislava: Kalligram.

GENNEP, A. van (2018): *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Preložila H. Baguivinová. Praha: Portál.

JASPERS, K. (1996): *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. Preložil A. Havlíček. Praha: OIKOYMENH.

THOMASSEN, B. (2015): Thinking with Liminarity. To the Boundaries of an Anthropological Concept. In: HORVATH, A., THOMASSEN, B., WYDRA, H. (eds.): *Breaking Boundaries. Varieties of Liminarity.* New York, Oxford: Berghahn, 39 – 58.

TIERZI, P. (2022): *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism: Philosophy, History and Science in the Third Republic*. London: Bloomsbury Academic.

KUHN, Th. S. (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Preložil T. Jeníček. Praha: OIKOYMENH.

MERLEAU-PONTY, M. (2008): *Svět vnímání*. Preložila K. Gajdošová. Praha: OIKOYMENH.

MONTAIGNE, M. de (1966): *Eseje*. Preložil V. Černý. Praha: Odeon.

TURNER, V. (2004): *Průběh rituálu*. Preložila L. Kučerová. Brno: Computer Press.

WYDRA, H. (2007): *Communism and the Emergence of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

WYDRA, H. (2015): Liminarity and Democracy. In: HORVATH, A., THOMASSEN, B., WYDRA, H. (eds.): *Breaking Boundaries. Varieties of Liminarity.* New York, Oxford: Berghahn, 183 – 204.

ZVARÍK, M. (2020): Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka. In: ŠAJDA, P. (ed.): *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 8 – 24.

Filozofická antropológia ako otvorený projekt

Jaroslava Vydrová

Abstrakt: V štúdii sledujeme špecifiká filozofickej antropológie, najmä v spojení s projektom Helmutha Plessnera – to, ako kladie otázku človeka, aké signifikantné určenia o človeku odhaľuje, o čo sa možno oprieť dnes pri aktualizácii filozofickej antropológie. Postupne analyzujeme tri oblasti, v ktorých sa uplatňujú Plessnerove antropologické princípy vychádzajúce z tézy o excentrickej pozicionalite: 1. To, že človek sa stáva vo výkone svojho života sebou samým, súvisí so základnou rovinou jeho telesného správania. 2. V tom sa človek ustanovuje aj ako sociálna bytosť, ktorá zaujíma roly v spoločnosti. 3. Ex-centrickosť a antinomické postavenie človeka mu ukazuje jeho rizikovosť, ktorá súvisí s kontingentnosťou jeho života. Využívame tu figúry nepriehľadnosti a ambiguitnosti na to, aby sme prenikli k základom antropologického odhaľovania konfigurácie ľudskej skúsenosti a prežívania.
Kľúčové slová: filozofická antropológia, Helmuth Plessner, telesnosť, socialita, rola

Helmuth Plessner začína svoj text „Homo absconditus" z roku 1969 otázkami: Čo nám sľubuje Filozofická antropológia? Akú novú perspektívu v skúmaní človeka prináša? Pozícia filozofickej antropológie je tu zvýraznená práve tým, že je napísaná ako názov, pomenovanie.[1] Odpoveď na túto otázku je spojená jednak s odkazom na Maxa Schelera a na „miesto" (*Stellung*), ktoré hľadá človek vo svete ako kozme. Jednak je to aj pohľad na vývoj a okolnosti súvisiace s antropologickou otázkou samotnou, ktorú Plessner vidí v kontraste na jednej strane medzi karteziánskou filozofiou a novovekou vedou a na druhej strane vývojom modernej biológie. Zatiaľ čo karteziánsky pohľad na človeka a prírodovedecký a mechanistický obraz sveta ponúkajú vlastné výkladové schémy v pýtaní sa na človeka, teda dualistické a kauzálne, biológia vychádza, naopak, zo skúmania väzieb zvieraťa na svoje okolie (*Umwelt*). V porovnaní s tým sa tu ukazuje otvorenosť človeka svetu, čím sa zakladá celkom iná platforma skúmania. Práve v otázke telesnosti, správania a väzieb na prostredie života ako kľúčových tém sa tieto dva smery skúmania od seba zásadne odlišujú. A je to viac filozofická biológia,

[1] Na toto vymedzenie filozofickej antropológie písanej s veľkým F ako osobitej paradigmy, ktorá vznikla v 30. rokoch 20. storočia, upozorňuje J. Fischer a tým jej určuje vlastnú platformu oproti všeobecnému pomenovaniu filozofickej disciplíny filozofická antropológia (Fischer 2000, 265).

ktorá konverguje a bude konvergovať s filozofickou antropológiou.[2] Ako to vidíme aj u samotného Helmutha Plessnera[3] ako zoológa, ktorý rozpracúva vo svojom základnom diele *Stupne organického a človek* (Plessner 1975) koncepciu osobitého postavenia človeka vo svete postupne po preskúmaní špecifík rastlinnej a živočíšnej sféry.

O úlohe filozofickej antropológie však Plessner uvažuje vo viacerých svojich textoch ako o programovej otázke, ako a čo má filozofická antropológia robiť, ako sa má pýtať, čo má riešiť. Blízkosť s vedeckým a zároveň historickým poznaním, čo samo vyplýva z platformy filozofickej antropológie, si však vyžaduje spresnenie. Inými slovami, ak sa Plessner usiluje o to, aby antropológia nebola len „aplikáciou" v rámci filozofie, ale ani aby nevychádzala len z kombinácie poznatkov iných disciplín, jeho pýtanie sa musí byť signifikantné – čo v tomto prípade znamená nevyhnutne vždy a konzekventne vztiahnuté na vec samotnú, a musí sa snažiť vidieť pritom človeka jeho vlastnými očami. Pozrime sa na obe tieto súvislosti. Na jednej strane vo vzťahu k vedám vidíme Plessnerovu otvorenosť pre rozmanitosť tém týkajúcich sa človeka, holistický aj interdisciplinárny prístup, na druhej strane je to ostrosť a presnosť jeho filozofického pýtania sa (Plessner 1970, 25), ktorá má mať prednosť aj výhodu oproti iným empirickým výskumom. Ide o to využiť práve zmysel filozofického pýtania sa, vyťažiť z jeho zásadnosti pri pohľade na rôznorodé antropologické fenomény.[4] Tu si pomôžme Kurtom Goldsteinom, ktorý s rozsiahlym odkazom na F. J. J. Buytendijka nachádza premostenie s psychológiou, resp. biológiou, keď fakticita existencie korešponduje s faktmi týkajúcimi sa organizmu: „‚fenomény', ktoré

[2] „Jeho fyzické telo (*Körper*) je prístupné exaktným prírodným vedám, je predmetom fyziológie a medicíny. Jeho *živé telo (Leib)* spojené s jeho umiestnením *v prostredí (Umwelt)*, telo, ktoré sprostredkúva človeku jeho vystavenie sa svetu, je však problémom filozofickej antropológie" (kurz. J. V., Plessner 2017a, 356). Zvýraznené nemecké pojmy sú tu vodidlami skúmania.

[3] Arnold Gehlen zase hovorí o biologickej nedostatkovosti, nedohotovenosti človeka, neurčitosti jeho inštinktov, ktorú kompenzuje v priestore kultúry. Treba však v tejto súvislosti spomenúť najmä biológa Adolfa Portmanna ako významnú postavu filozofickej antropológie a nadväznosť na koncept *Umweltu* Jakoba von Uexkülla (k tomu porov. Jaroš 2022; Jaroš, Klouda 2022).

[4] V podobnom duchu sledujú Zahavi a Loidolt vplyv fenomenológie v psychiatrii, ktorý sa presadil a bol účinný práve tým, ako dokázali psychológia a psychiatria zúročiť hodnotu filozofie (v tomto prípade fenomenológie) ako takej (Zahavi, Loidolt 2021).

pozorujeme, nadobúdajú charakter ‚dáť, t. j. majú význam na pochopenie správania organizmu len do tej miery, do akej sú *signifikantné* pre ‚existenciu' organizmu, resp. pre existenciu človeka."[5] Ide teda o vystihnutie toho, čo je signifikantné pre človeka, o diagnostikovanie (toto slovo sa zvykne objavovať v súvislosti s Plessnerom), vystihnutie významu pozorovaných javov pre jeho konštitúciu – „*seinerseits*", teda možností, ktoré sa ho týkajú.

Pokiaľ ide o pozíciu filozofickej antropológie v rámci samotnej filozofie a filozofickej tradície, okrem filozofickej biológie, ktorú sme spomenuli vyššie, za dôležitú možno vyzdvihnúť súvislosť najmä s fenomenológiou, pretože tým hlavným prienikom je pohľad prvej osoby a vystihnutie fenoménov človeka „jeho očami" ako bytosti telesnej, intersubjektívnej, dejinnej. Fenomenológiu však už antropológia nechce nasledovať v jej ambíciách transcendentálnej filozofie ani v preceňovaní ontológie a dôrazu na svetskosť. Ide jej o rozvinutie fenomenologickej platformy ja – druhý – svet v antropologickom rozvedení v konfigurácii: organizmus – osoba – kultúra (Vydrová, 2021, 59). Nemožno vždy úplne jasne odlíšiť, či medzi fenomenológiou a filozofickou antropológiou a ich predstaviteľmi ide o priamy vplyv, ak to nie je explicitne vyjadrené, vzájomné obohacovanie skúmania, ktoré mohlo byť aj nevedomé alebo náhodné, no nepochybne tu existujú prieniky a konvergencie (Breyer 2012, Vydrová 2021). Ďalšou myšlienkovou líniou, s ktorou sa filozofická antropológia (ako aj fenomenológia) prelína, je tradícia filozofie života Wilhelma Diltheya. Vďaka obhájeniu špecifickej platformy skúmania subjektívnych fenoménov ako výkonov a expresií človeka, na ktoré predstavitelia filozofickej antropológie funkčne nadviazali.

Javenie človeka a jeho nepriehľadnosť

To, ako prispieva filozofická antropológia k charakteristike človeka a situovania antropologickej otázky, bude teda súvisieť s vytýčením demarkačných línií, ktoré budú určovať hľadanie príslušných odpovedí. U Plessnera je centrálnym pojmom *excentrická pozicionalita*, ktorá určuje človeka v štruktúre dištancovania a zároveň prežívania svojej situovanosti. Práve to umožňuje zahliadnuť dynamiku uskutočňovania človeka vo svete, ktorý je konfrontovaný jednak so svojimi otvorenými možnosťami, ale zároveň so vzťahmi, väzbami, závislosťami, s ktorými sa musí vyrovnávať.

[5] Goldstein 1957, 481 cituje Buytejndijka 1948.

Človek si je tejto svojej osobitej situácie vedomý, čo spoluurčuje jeho realizáciu, sebauskutočnenie. Ako naznačuje excentrická pozicionalita, Plessner bude vyjadrovať osobitosť človeka spojením protichodných slov, a to bezprostrednosť a sprostredkovanosť, prirodzenosť a umelosť a utopické stanovisko (Plessner 1975, 288 a n.).

Nachádzame tu však aj zdanlivo prekvapivý pojem (nepriamo odkazujúci na apofatickú, negatívnu teológiu) *homo absconditus*. Lebo človek „pozná hranice svojej neohraničenosti, a tak vie, že je nezakorenený", bez zázemia. „Otvorený sebe a svetu vie o svojej skrytosti" (Plesser 2017a, 357). Človek je tak bytosťou nielen biologicky nedostatkovou, ale to, čo si na jeho prirodzenosti Plessner všíma, je jeho nepriehľadnosť, neurčiteľnosť, neuchopiteľnosť jeho základu. Nedokážeme totiž preniknúť k nejakej esenciálnej báze, ktorá by vystihovala bytie človeka, ku ktorej by bolo možné vystopovať všetky jeho prejavy a to, ako realizuje svoje možnosti, pretože človek je určený práve tým, že sa niekým stáva (*werden*). To z jeho života robí otvorenú otázku a do určitej miery aj rizikový podnik. S človekom je tak spojená zásadná krehkosť či rozlomenie (*Brüchigkeit, Durchbrechung*).[6] Pozrime sa na kontext, v ktorom Plessner túto tému vysvetľuje, pričom ostávame v texte „Homo absconditus", hoci by sme mohli siahnuť aj po iných prácach, kde toto nalomenie ľudskej existencie ďalej rozvíja napríklad v sociálnej a politickej rovine.

Po prvé hovorí: „Každá ľudská bytosť, ktorá je nútená žiť, si musí najprv sama vytvoriť možnosti pre život: artefakty jej minulosti sa stávajú svedkami jej samej, pomyselnými ochrannými schránkami, ktoré sú neustále vystavené nebezpečenstvu zničenia" (Plessner 2017a, 357). Ak si teda všímame, čo tvorí prostredie človeka a jeho väzby naň, ktoré sú preňho konštitutívne, tie nachádzame v jeho dejinnosti, ktorá svedčí o osobitom charaktere ľudského bytia, keď sledujeme, ako si človek na jednej strane vytvára prostriedky, nástroje, celú sféru kultúry, kde sa môže uplatňovať, no na druhej strane si je vedomý aj ich dočasnosti, nestálosti i možnosti, že to tak vôbec nemusí byť. Človek si priestor pre svoj život vytvára a zároveň je na to odkázaný. Po druhé, súvisí s tým aj určenie, že človek je schopný zaujať odstup, byť otvorený, excentrický – ako druhá strana jeho nepriehľadnosti. Nevieme byť uzavretí len v žití samotnom, ale zaujímame odstup, pozíciu k svojmu žitiu, rozhodujeme sa, zapracúvame doterajšiu skúsenosť do ďalšieho žitia,

[6] Porov. Plessner 2017a, 357 k prvému pojmu, 359 k druhému pojmu.

rozumieme si cez to, čo tvoríme. Dynamika spolupôsobenia tu má podobu vyjavovania, produkcie, na ktorej má človek svoj podiel, a zároveň určitej pôsobiacej nepoznateľnosti, sféry, ku ktorej nemá prístup. Nikdy sa teda naplno nemôže stať priehľadným vo svojich činoch, ktoré tu plnia, ako hovorí Plessner, úlohu tieňov, ktoré človeka sprevádzajú, a poukazov, smerníkov, ktoré mu naznačujú cestu. „Preto má históriu. Vytvára ju a ona vytvára jeho" (Plessner 2017a, 359).

Antropológia ako antropológia herca

„Antropológia chce študovať ľudskú bytosť v jej plnej skutočnosti" (Plessner 2008, 21), do ktorej patria aj také fenomény, ktoré nie sú až tak prítomné vo filozofickom alebo vedeckom diskurze, napriek tomu sú pre život človeka bežné i dôležité (ako sú aj výrazy smiechu a plaču, hra, umelecké expresie, bývanie, odev a i.). Výhoda filozofickej antropológie spočíva nielen v tom, že si dokáže tieto fenomény všimnúť, ale že k nim pristupuje z nich samých, z perspektívy človeka, ktorý ich zažíva. Opis štruktúry takejto skúsenosti z prvej osoby potom môže priniesť signifikantné zistenia o všeobecnej štruktúre ľudského prežívania. Ide teda o to, ako sa v priamom, živom prežívaní veci človeku stávajú, ako sa človek realizuje, ako zaujíma a napĺňa svoju rolu.

Plessner nachádza zaujímavú figúru, ktorá vystihuje túto situáciu človeka, a ňou je herec, resp. situácia herca, pretože práve hraním človek uskutočňuje rolu, stáva sa niekým.[7] Umožňuje to naplno ukázať antropologický princíp, ktorý Plessner uvádza v diele *Stupne organického a človek*: „Ako excentricky organizovaná bytosť musí zo seba to, čím *už je, najskôr urobiť*..." (Plessner 1975, 309 – 310). Herec ukazuje sám na sebe, čo znamená byť niekým, resp. stať sa niekým, lebo stelesňuje nejakú postavu. Figúra herca, jeho vzťah k role a divákovi, tu má teda viacnásobnú antropologickú prednosť.

[7] Téma divadla má vo filozofickej antropológii viacnásobný význam. Okrem téz textu, ktorý budeme analyzovať na tomto mieste, ide najmä o metaforu inšpirovanú Goethem a rozlíšenie druhov poznania vychádzajúcich takpovediac z analýzy toho, čo tvorí zákulisie, mechanizmy v pozadí, v porovnaní s takým poznaním, ktoré zaujíma to, čo sa deje na javisku ako dráma života, živých organizmov. Ako uvádza M. Wild pri Portmannovi, je to „jeho odkaz, že zoológia, fyziológia, morfológia, etológia a antropológia si vyžadujú ‚pozorovateľa drámy (...) pred javiskom'" (Wild 2021, 146). To Portmannovi umožnilo rozvinúť jedinečné skúmanie javenia, sebaprezentovania organizmov ako základného faktu ich života.

Zároveň herectvo vo svojich dejinných premenách vystihuje aj príslušné dobovo situované sebaporozumenie, ktoré človeka vedie k takému alebo inému stvárneniu roly.[8] Svedčia o tom príklady herca ako predstaviteľa kultu, kde hrané splýva s postavou (božstvom), antického či iného divadla, kde sa dištancovanosť vo vzťahu k postave realizuje s určitým prevedením, a v kontraste k tomu je filmový herec, ktorý podľa Plessnera už ani tak nehrá postavu ako skôr sám seba, čím sa uňho výkladová sila antropológie herectva oslabuje.[9]

Základným aspektom vyjadrovania v role je jej stelesňovanie, telesné stvárnenie, telesné bytie v úlohe, ktoré už samo ukazuje dištancovanosť človeka vo vzťahu k sebe samému. Pozrime sa na jednotlivé určenia, ktoré z toho Plessner vo viacerých textoch vyzdvihol. Zvládnutím roly prejavujem moc nad jej stvárnením a premieňam seba. „On sám je svojím vlastným nástrojom, to jest štiepi sa sám v sebe", pričom je tento odstup „kontrolovaný" na rozdiel od psychickej choroby (Plessner 2008, 23). Človek je teda „iba vtedy, keď sa má *v moci*" (Plessner 2008, 24). Môže ísť, samozrejme, o rolu dôležitú alebo aj o menej zásadnú, ale pri hraní ju realizujem skutočne, ak ju chcem stvárniť. S tým vždy súvisí aj záväznosť („vedomie záväzku") voči úlohe, ktorú mám a chcem zvládnuť, ako aj zmysluplnosť toho, čo a ako rolou stvárňujem. Zároveň sa spolu s tým, ako rola dáva zmysel mne, začleňujem aj do intersubjektívnej situácie so spoluhercami či divákmi. Vidíme, že herec nám na jednej strane ukazuje, v čom spočíva rozvrh a realizácia človeka – ľudskú konfiguráciu –, na druhej strane aj „hereckú" prirodzenosť, ktorá je nám všetkým vlastná (Plessner 2008, 24).

Plessner tu chce vykazovať antropologické pozorovania, ktoré nie sú odvodené z etiky alebo výlučne z ontológie.[10] Čo je potom týmto

[8] „Medzi anonymným tanečníkom v maske, ktorého pohyby zodpovedajú predpisom kultového konania a nechcú byť expresívne, ale rozprávajú a expresivitu dosahujú komunikovaním určitého deja, a filmovou hviezdou, ktorá hrá samú seba na pozadí roly, spočíva nesmierna priepasť" (Plessner 2008, 23).

[9] Takisto literatúra a výtvarné umenie na rozdiel od divadla (kde „jeden človek stelesňuje iného") neukazujú „v" samotnom človeku, ale prostredníctvom slov, farieb, teda okľukou (Plessner 2008, 21).

[10] Hoci na niektorých miestach hovorí o ontologickej rovine, ako to vidno v nasledujúcom citáte, tu sa vymedzuje voči tomu, že by bola antropológia závislá od ontológie alebo etiky (porov. Plessner 2008, 28).

antropologickým špecifikom? Zaujímanie roly sa mu javí v základe ako ambiguitné. Spolu s figúrou herca tak označuje človeka aj ako dvojníka (*Doppelgänger*), ktorý zachytáva situáciu ukazovania a zároveň skrývania, ku ktorým dochádza pri realizácii roly napríklad na verejnosti oproti rolám súkromným. Uveďme dva citáty z dvoch rôznych textov, ktoré ukazujú relevantnosť tohto skúmania pre antropológiu:

> „Chceme sa vidieť takí, akí sme, a rovnako sa chceme skryť a ostať nepoznaní, pretože za každým určením nášho bytia driemu nevýslovné možnosti byť inak. Z tejto ontologickej dvojznačnosti vyplývajú s neúprosnou nevyhnutnosťou obe základné sily duševného života: túžba zjavovať sa, hlad po platnosti, ako aj túžba ostať v skrytosti, hanblivosť" (Plessner 1981, 63).

> „Expresivita sa tak uvoľňuje, aby sa stala mocou, ktorú má jednotlivec viac alebo menej k dispozícii a ktorá mu za určitých podmienok umožňuje nasadiť umelú masku a zaujať postoj, ako to predvádza herec. To, že človek musí túto moc neustále brať do úvahy, aby našiel vyvážený vzťah k svojej fyzickej existencii, sa učí na každom kroku; je totiž ťažké zostať prirodzený, hovoriť a správať sa spontánne. Každý je predurčený (a potrebuje) zaujať postoj, ktorý zodpovedá jeho spoločenskému postaveniu, domovu, povolaniu a ideálu. Prirodzenosť je úloha, ktorá sa človeku zjavuje v mnohých podobách, keď vo svojom osobnom alebo spoločenskom rozvíjaní preniká do umelosti svojej existencie" (Plessner 1970, 53).

Všimnime si tu dve antropologické roviny: 1. Uskutočnenie seba je neustálym „vyjednávaním" so sebou, stelesňovaním sa v rolách, situáciách, vo vzťahoch, svete, 2. v ktorých sa uplatňujú všetky tri antropologické princípy. K uskutočneniu roly patria masky, odev, vonkajšie prejavy, gestá, ceremónie, ktoré vychádzajú z princípu umelej prirodzenosti. V role – súkromnej a verejnej – tak svoju prirodzenosť uskutočňujeme prostredníctvom tvorby prostriedkov. Druhý princíp bezprostrednej sprostredkovanosti vidno v kontexte sociálnej interakcie, na rovine spoločnosti, pretože som tým, kým sa stávam vo svete, a prejavovaním sa v ňom, participovaním na jeho konštitúcii, čím zároveň ustanovujeme politický svet. A tretí princíp

utopického stanoviska je relevantný pri otázke potreby a utvárania domova, čo predstavuje neustále hľadanie a z princípu to nie je ukončiteľný proces, pretože na tom, čo sa stáva naším domovom, musíme stále pracovať. Čelíme vedomiu kontingencie i pochybnostiam, pocitom neistoty zoči-voči tomu, kde sme, nášmu „tu" na svete, zároveň však potrebujeme domov a hľadáme istoty, ktoré sú s ním spojené.

Ostaňme však ešte pri základnej rovine správania, konania ako pôde rezonancie so svetom a druhými, ktorá vychádza v prvom rade z telesnosti – nemôžeme byť inak ako telesne, „stelesňujeme sa" a tým sa realizujeme, telo je však pre nás aj nástrojom či hranicou. Sme teda zároveň živým (*Leib*) aj fyzickým telom (*Körper*). Na telesnosti môžeme pozorovať viacero antropologicky význačných určení človeka, čo podčiarkuje aj jej umiestnenie v jadre samotnej excentrickej pozicionality. Byť telom a mať telo, resp. ako živé telo byť vo fyzickom tele umožňuje pohľad na rôznorodosť telesných prejavov, ako sú výrazy, gestá, mimika či tvorivé činy – škála týchto realizácií je pritom široká, od spontánnych, naučených až po nekontrolovateľné – a ukazujú nám, že je to práve zapojenie tela, ktoré umožňuje ich vyjadrenie. „Ja som, ale seba nemám" (Plessner 2017b, 190) – túto skutočnosť môžeme vidieť napríklad pri procese učenia sa alebo pri tvorivej činnosti, keď prechádzame od motorického zvládnutia k spontánnemu vykonávaniu (učenie sa plávať, hrať na hudobný nástroj).

Človek je konfrontovaný sám so sebou, utvára sám seba tým, že sa k sebe vzťahuje. Prostredníctvom tela sa teda uskutočňujeme, vykonávame zamýšľané aktivity, pohybujeme sa, zároveň je telo pre nás prirodzenou hranicou a určuje dosah toho, čo zvládneme. Túto podvojnosť vzťahu k telesnosti vyjadrujú pojmy *Leibkörperlichkeit* alebo *Körperleiblichkeit*, prípadne ako to Plessner vyjadruje na inom mieste: som *als Körperleib* – *im Körperleib*. Tento prístup k telesnosti a sfére správania sa zdá byť veľmi vhodným rozpracovaním fenomenologickej analýzy a jej aplikovaním na podoby a premeny človeka v priestore kultúry, sociálneho sveta či umeleckej tvorby. Znamená nielen prekonanie dualizmu tela a duše, ale aj vymedzenie sa voči odtelesneniu, resp. degradácii telesnosti ako takej (Fuchs 2018, 12, 73).[11] Teda že telo nie je len holým vykonávateľom mentálnych výkonov, druhoradou a nesamostatnou časťou človeka, mechanistickým vehiklom

[11] Kde „na jednej strane je subjektívne telo objektivizované ako fyzická vec, na druhej strane je telesný subjekt hypostazovaný ako čisté ego – vedomie" (Fuchs 2018, 73).

našich rozhodnutí či pasívnym prijímateľom zmyslových podnetov. Plessner k telu pristupuje inak – telo je uňho dynamikou toho, ako sa telesne vplietame do sveta a zároveň nám telo dáva spätnú väzbu, ktorú zapracúvame do skúsenosti.

Od jednoznačnosti k ambiguite

Antropologická otázka, tak ako ju nachádzame u Plessnera, vychádza z filozofie života, organického smerom k filozofii kultúry, teda toho, ako si človek rozumie ako bytosť, v ktorej sa jej prirodzenosť stretáva s umelosťou. Ako sme uviedli vyššie, Plessner sa vymedzuje voči dualizmu, ale aj voči redukcionizmu, ktorý by viedol k naturalizmu alebo idealizmu. Opakovane sa tu môžeme stretnúť s pojmami ako podvojnosť a ambiguita. Zdá sa, že operatívne pomáhajú uchopiť situáciu človeka, ktorá je vskutku komplexná a viacrozmerná. Uveďme niekoľko príkladov.

Vzťah k telu je vo svojom základe dvojznačný v tom, že sme ako živé telo, ktoré zároveň máme. Vyjadrenia v expresiách, konaní a tvorbe vychádzajú z tejto dvojitej štruktúry a umožňujú osobitú dynamiku, v bežnej aj exponovanej podobe. Túto dvojznačnosť môžeme mať pod kontrolou, ale zároveň môže byť ako vnútorná alterita motorom nových skúseností alebo podôb expresií, v ktorých sa vyjadrujeme. Sama je faktom našej existencie, ktorá sa musí s dvojznačnosťou vo výkone svojho života vyrovnávať – zhodnocovať možnosti a limity, ktoré sú jej tým ponúkané. Týka sa to napríklad neúnosných alebo nezodpovedateľných situácií, ako sú situácie smiechu a plaču, keď za nás odpovedá naše telo, a výraz, ktorý sa uvoľní, takpovediac nemáme naplno v rukách. Týka sa to však aj sociálnej roviny, kde nás zaujímanie rolí stavia do dvojitej situácie: participujeme na rolách, v ktorých vystupujeme vo verejnom priestore – ako schémach sociálneho správania –, manifestujeme sa, stávame sa viditeľnými a zároveň sa v rolách ukrývame. To má svoje konzekvencie aj pre politický svet a možnosti človeka prejavovať sa, ale aj ostať v osobnej dimenzii nevidený. Ak sa obe tieto roviny – telesnosť a socialita –, v ktorých sa prejavuje ambiguita – ako ontologická, tak aj ambiguita týkajúca sa prežívania indivídua –,[12] spoja, môžeme otvoriť celkom nové diskusie aj v súčasnom kontexte:

[12] Hengstmengel upozorňuje na posun od ontologickej ambiguity spojenej s excentrickou pozicionalitou a Plessnerovým dielom Stupne organického a človek k „ambiguite ľudskej duše“ (Hengstmengel 2014, 290).

„berie do úvahy, že telo zohráva dôležitú úlohu vo vzťahu človeka k jeho kultúre, a to nielen v tom zmysle, že kultúrne prejavy často zahŕňajú telo, ale aj v tom, že vzťah k telu je ovplyvnený kultúrou. Žiadny zo vzťahov nie je priamočiary alebo jediný, všetky nesú v sebe nejednoznačnosť, ktorú často chceme prehliadnuť v nádeji, že sa nám podarí zjednodušiť etické diskusie o kultúrnych praktikách alebo skupinových právach. Komplexný a nejednoznačný opis života v multikultúrnej spoločnosti nie je najjednoduchšie použiť v diskusiách o multikulturalizme, ale môže byť schopný vybudovať mosty v diskusiách, kde by to monistickejšie prístupy nedokázali" (Pols 2014, 273).

Politická antropológia ako vyústenie antropológie pri konštitúcii sociality je tu naozaj vhodným príkladom, ako môžeme aktualizovať Plessnerovo uvažovanie z roku 1931 aj dnes. Ide mu o genealógiu politického života a o to, ako vyplýva formovanie politického sveta zo základu človeka, ktorý je nalomený, realizujúci sa v a prostredníctvom spoločnosti s druhými, zvládaním a uplatňovaním svojej moci a bezmocnosti, slobody, väzieb a závislostí.[13] Každý zákon a pravidlo, ktoré sa ustanovuje v štáte a sociálnych zväzkoch, by malo brať do úvahy ľudskú prirodzenosť a vychádzať z nej. „Kým nebudeme mať jasno o podstate politického a o jeho nositeľoch, musíme sa vyvarovať toho, aby sme neustálu hrozbu sily (...) presadili do domnelého základu štátov a z hrozby sily urobili ich určujúci princíp" (Plessner 1981a, 146). Toto tvrdenie je veľmi dôležité. Ako sme už uviedli vyššie, Plessner sleduje základné antropologické princípy, ktoré určujú človeka v jeho prežívaní, realizácii, ako aj v jeho sprostredkovanosti vo vzťahoch, vo sfére politického ako sfére domáceho a cudzieho, „priateľa a nepriateľa", a teda „‚excentrickej pozicionality', vďaka ktorej sa môžu ľudia stretnúť vo svojej vlastnej oboznámenosti so sebou aj so sebou samým ako s cudzincom" (Delitz, Seyfert 2018, x). Človek nie je naplno daný sám

[13] Porov. Plessner 1981, 139 a n. Plessner sa svojimi textami zapojil do kritiky sociálneho radikalizmu a diskusie o Gemeinschaft a Gesellschaft v nemeckej filozofii. Jeho politickú antropológiu možno vidieť v súvislostiach s C. Schmittom (priateľ – nepriateľ), H. Arendtovou (neurčiteľnosť ľudskej podstaty, verejnosť), ako aj kritickým preskúmaním a vyrovnaním sa s genealógiou otázky národa a ľudstva v nemeckej filozofii. V súčasnej debate aj v kontexte otázky antagonizmu u E. Laclaua a Ch. Mouffe. Porov. (Delitz, Seyfert 2018, vii – xiv, xxiii – xxiv).

zo seba, ale prostredníctvom „iného". Je súčasťou sietí vzťahov a väzieb, ktoré ho určujú – vidím sa v očiach druhých a prostredníctvom druhých –, nie je naplno daný sám sebe – prijíma roly a interpretuje sa, rozvrhuje sa v spoločenskej rovine. Prijíma za seba rozhodnutie, kým bude, čo robí jeho konanie politicky záväzným vo vzťahu k druhým ľuďom a závažným vo vzťahu k vlastnej role. Takéto zachytenie ľudskej prirodzenosti ukazuje človeka, ktorý je síce vždy v určitom napätí s iným, druhým, ale zároveň sa nemusí uväzniť v príkrom antagonizme a uplatňovaní moci voči druhému. Môže sa realizovať aj v určitej tvorivej, hravej, „produktívne paradoxnej" podobe, ktorá sa týka „výzvy niesť napätie medzi kontingentnosťou vlastných hodnôt a presadzovaním ich univerzálnosti, medzi kontingentnosťou vlastnej formy spoločnosti a jej potvrdením" (Delitz, Seyfert 2018, xxiii), hľadať si bezpečné miesto ako ochranu svojej zraniteľnosti. Plessnera potom možno vidieť ako autora, ktorý je využiteľný aj v 21. storočí pri hľadaní reálnych východísk v medzikultúrnych konfliktoch, napätiach, možností, ako viesť dialóg pri premiešavaní rôznych perspektív, ich vyvažovaní, zosúlaďovaní.[14] Jeho filozofia je pritom dostatočne otvorená, ale zároveň aj kritická voči dezinterpretovaniu a nivelizovaniu politického, pretože politické si vyžaduje aktívne prejavovanie sa vo verejnej sfére.

Tu sa môžeme dotknúť ešte ďalšieho princípu, ktorý so sebou prináša viacznačnosť a týka sa domova, ktorý človek buduje, ale aj stráca alebo je nútený si hľadať nový priestor, ktorý by takto mohol označiť. Nezakorenenosť je náprotivkom zakrytosti jeho existencie. To je pre Plessnera princípom „utopického stanoviska", ktoré je vpísané do ľudskej existencie a spojené s neustálou potrebou nájsť svoje miesto pre život, istotu, zakotvenie *vis-à-vis* ne-miestu (*Nicht-Ort*), pochybovaniu a principiálnej nezakorenenosti. Človek je tak konfrontovaný s potrebou hľadania domova aj vedomím situácie bez-domova, ktorý sa tu myslí v širšom zmysle bytia vo svete. V reálnom živote to však má vždy konkrétnu podobu skúseností a ich osobitých konfigurácií – strata domova pre vojnové konflikty, ekonomickú situáciu, strata domova pre odlúčenie od rodiny, strata domova pod tlakom globalizácie, novodobé nomádstvo. Týka sa to aj širších rámcov straty istoty v jednotu sveta, božiu existenciu, istotu poznania a pod.,

[14] „Človek žije tak, že vedie svoj život. Ako excentrická bytosť bez rovnováhy, stojaca mimo miesta a času v ničote, konštitutívne bez domova, sa musí ‚niečím stať' a vytvoriť si vlastnú rovnováhu" (Plessner 1975, 309 – 310).

ktoré sú na jednej strane otrasením, zneistením našej existencie, na druhej strane otvárajú možnosti hľadania východísk z takejto neistoty, ktorá je prirodzene konštitutívna pre človeka. Tieto dve antinomické pozície sa teda vzájomne voči sebe vymedzujú, ale zároveň aj dopĺňajú:

> „práve tak ako excentrická forma pozicionality je predpokladom toho, aby človek mohol uchopiť realitu v prírode, dušu a spoločne zdieľaný svet, predstavuje tiež podmienku pre jeho vhľad do tejto reality, jej nulitnosti a neukotvenosti. Je pravda, že ľudské stanovisko sa nachádza oproti absolútnu a že základ sveta tvorí jedinú protiváhu excentrickosti. V existenciálnom paradoxe si však pravda o tejto excentricite – práve z tohto dôvodu a s rovnakým vnútorným odôvodnením – vyžaduje, aby bola z tohto vzťahu úplnej rovnováhy vyňatá, a tým popiera absolútno a žiada zrušenie sveta.V univerzum (*Weltall*) možno len veriť. A kým človek verí, vždy sa ‚vráti domov'. Iba vo viere existuje niečo ako ‚dobrá' cyklická nekonečnosť, návrat vecí z ich absolútnej inakosti. Duch však posiela človeka a veci preč od seba a mimo seba. Jeho znakom je priama línia nekonečného nekonečna. Jeho elementom je budúcnosť. Ničí cyklus sveta a podobne ako Kristus Markióna zo Sinopy nás otvára požehnanej cudzosti" (Plessner 1975, 346).

Tieto vety tvoria na prvý pohľad alegorický záver Plessnerovho diela *Stupne organického a človek*, ktorý však v logike stupňovitého výkladu života ukazuje rizikovosť, nedostatkovosť človeka vo svetle jedinečnej možnosti realizácie, uskutočňovania života.

Záver – Helmuth Plessner a jeho filozofická antropológia dnes?

Odkaz na viacznačnosť či ambiguitu tu teda neznamená nivelizáciu výkladu. Naopak, je tu prítomné určité funkčné sťaženie v hľadaní odpovede, ktorá zo svojej podstaty nemôže byť jednoduchá. Plessner nabáda na ostrosť v prípade pýtania sa, prísnosť v otázke človeka, ale varuje pred jednoznačnosťou odpovede v zmysle priamočiareho definovania. Výhodu zachytenia základu človeka ako viacznačného vyjadruje už samotná excentrická pozicionalita a antinomické formulovanie antropologických princípov. Tie možno pozorovať v mnohých sférach

života, od umenia, praktických činností, formovania sociálnych štruktúr až po metodologické základy skúmania. Tu nás upozorňuje aj na to, že antropológia nie je aplikáciou filozofie ani neodčítava svoje princípy z výsledku, záverov o človeku, ktoré sú nám prezentované inými vedami, ale zahŕňa skutočnosť samotnú do svojho základu, východiska (*im Ansatz*). To má spoločné s fenomenológiou a Husserlovou neustálou snahou o začiatok filozofovania, pretože filozofická antropológia je vo svojom základe otvorená a skúma človeka vždy nanovo, keďže ľudské bytie je hlboko preniknuté dejinnosťou, socialitou, kultúrou. V neposlednej miere ukazuje, že každá prax je zároveň hlboko preniknutá teóriou,[15] tým, ako človek konceptualizuje, vykladá seba, pretože jeho vlastná podstata a základ mu nie sú v plnej jasnosti a pochopiteľnosti dané a vyžadujú si jeho vlastný príspevok, vklad, ktorý predstavuje výkon jeho života. V tomto zmysle je aj samotný projekt filozofickej antropológie odpoveďou na dobovo aktuálne otázky a diagnostikou krízy obrazu človeka.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí".

Literatúra

BREYER, T. (2012): Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 4. URL: [http://popups.ulg.ac.be/bap.htm]

BUYTENDIJK, F. J. J. (1948): Das erste Lächeln des Kindes. In: *Psyche* 1, 57 – 70.

DELITZ, H., SEYFERT, R. (2018): Introduction. In: H. Plessner: *Political Anthropology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, vii – xxv.

FISCHER, J. (2000): Zur Doppelfunktion der Philosophischen Anthropologie im ökologischen Krisendiskurs. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, roč. 48, č. 2, 265 – 288.

FUCHS, T. (2018): *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford University Press.

[15] Porov. (Plessner 1981a, 139).

GOLDSTEIN, K. (1957): The smiling of the infant and the problem of undestanding the other. In: *Selected Papers/Ausgewählte Schriften.* Vyd. A. Gurwitsch, E. M. Goldstein Haudek, W. E. Haudek, Phaenomenologica 43. The Hague: Martinus Nijhoff, 466 – 484.

HENGSTMENGEL, B. (2014): Helmuth Plessner as a Social Theorist. Role Playing in Legal Discourse. In: J. de Mul: *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press, 289 – 300.

JAROŠ, F. (2022): *Portmannova filosofická biologie a antropologie*. Praha: Togga.

JAROŠ, F., KLOUDA, J. (eds.) (2021): *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life.* Springer.

PLESSNER, H. (1970): *Philosophische Anthropologie*. Bern: S. Fischer Verlag.

PLESSNER, H. (1975): *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie.* 3. vyd. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

PLESSNER, H. (1981): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: *Macht un menschliche Natur.* Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 7 – 133.

PLESSNER, H. (1981a): Macht und menschliche Natur. In: *Macht un menschliche Natur.* Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 135 – 235.

PLESSNER, H. (2017a): Homo absconditus. In: *Condition humana*. Gesammelte Schriften VIII. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 353 – 366.

PLESSNER, H. (2017b): Die Frage nach der Conditio Humana. In: *Condition humana*. Gesammelte Schriften VIII. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 136 – 217.

PLESSNER, H. (2008): K antropologii herce. In: *Disk,* roč. 7, č. 24, 21 – 28.

POLS, K. (2014): Strangely Familiar. The Debate on Multiculturalism and Plessner's Philosophical Anthropology. In: J. de Mul: *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press, 261 – 274.

VYDROVÁ, J. (2021): The Intertwining of Phenomenology and Philosophical Anthropology: From Husserl to Plessner. In: P. Šajda (et al.): *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures.* Leiden: Brill, 41 – 62. https://doi.org/10.1163/9789004440968_005

WILD, M. (2021): Portmann, Goethe and Modern Biology: Two and a Half Ways of Looking at Nature. In: F. Jaroš, J. Klouda (eds.) (2021): *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life*. Springer, 145 – 158.

ZAHAVI, D., LOIDOLT, S. (2021): Critical phenomenology and psychiatry. In: *Continental Philosophy Review*, roč. 55, č. 1, 55 – 75. https://doi.org/10.1007/s11007-021-09553-w

Môže mať človek vzťah Ja-Ty k prístroju? O hraniciach Buberovej filozofie dialógu

Peter Šajda

Abstrakt: Martin Buber predstavil hlavné línie svojej filozofickej antropológie v rozprave *Ja a Ty*. Základom jeho úvah je presvedčenie, že človek je *vzťahová bytosť* a vzťahy zásadným spôsobom určujú podobu jeho Ja. Stredobodom jeho reflexie je ľudský jedinec, ktorý sa neustále pohybuje vo vzťahových dynamikách – zámerne tvorí a buduje vzťahy a zároveň sa v nich ocitá z iniciatívy druhých. Napriek tomu, že Buber prezentuje široké spektrum vzťahových možností, otázke dialogického vzťahu jedinca k prístroju sa nevenuje. Mojím cieľom je najskôr predstaviť základné filozofické pozície diela *Ja a Ty* a potom sa zaoberať touto otázkou. Poukážem na rozdiel medzi tým, ako pristupujeme k masovo produkovanému prístroju a k jedinečnému prístroju, ktorý má charakter umeleckého diela. Zameriam sa na proces personifikácie či personalizácie prístroja. Predmetom analýzy bude aj nezdravý vzťah závislosti k prístroju.
Kľúčové slová: filozofická antropológia, filozofia dialógu, vzťahovosť, prístroj, M. Buber

V kľúčovom diele filozofie dialógu *Ja a Ty* Martin Buber predstavil hlavné línie svojej filozofickej antropológie. Východiskom jeho úvah je presvedčenie, že človek je *vzťahová bytosť* a vzťahy zásadným spôsobom určujú podobu jeho Ja. Buberova antropológia sa jednoznačne vymedzuje voči ideovým paradigmám, ktoré podceňujú či dokonca potláčajú vzťahovú dimenziu človeka. Stredobodom jeho reflexie je ľudský jedinec, ktorý sa neustále pohybuje vo vzťahových dynamikách. Zámerne tvorí a buduje vzťahy a zároveň sa v nich ocitá z iniciatívy druhých. V rôznych etapách jeho života vystupujú do popredia rôzne podoby vzťahov. Buber sa zaoberá tým, na akých úrovniach sa naše vzťahy rozvíjajú a aké fázy sa v nich striedajú.[1] Napriek tomu, že v *Ja a Ty* predstavuje široké spektrum vzťahových možností, otázke dialogického vzťahu jedinca k prístroju sa

[1] Viac podrobností o vzniku Buberovej filozofie dialógu a formovaní jeho myslenia možno nájsť v týchto dielach: Casper (2002), Friedman (2002), Mendes-Flohr (1978, 2019). Relevantné informácie o vzniku diela *Ja a Ty* a jeho štruktúre poskytujú tieto práce: Lang (2021), Losch a Witte (2019), Mendes-Flohr (2023), Wood (1969).

nevenuje. Mojím cieľom je najskôr predstaviť základné filozofické pozície tohto diela a potom zodpovedať otázku v názve príspevku. Doplním tak Buberove úvahy o možnostiach filozofie dialógu z pohľadu našej doby, ktorú vzťah k prístrojom určuje podstatne viac, než to bolo v čase vzniku diela. V tejto súvislosti by som chcel poukázať na skutočnosť, že tento rok si pripomíname sté výročie prvého vydania Buberovho diela, pri príležitosti ktorého vychádza aj prvý slovenský preklad.[2]

Základné vzťahy Ja-Ty a Ja-Ono

Buber chápe vzťah jedinca k svetu dvojakým spôsobom. Základné vzťahové vzorce sú dva – Ja-Ty a Ja-Ono –, pričom tieto vzťahy sa môžu týkať rôznych bytostí a súcien. Buber používa pojem *vzťah* niekedy primárne na označenie dynamiky Ja-Ty, no vo všeobecnosti platí, že obidve dynamiky sú vzťahmi.[3] Je to zrejmé aj z toho, že v obidvoch prípadoch Buber používa dvojpólové slovné páry, ktoré označuje ako *základné slová*. Upozorňuje však na to, že vyslovenie základných slov nie je výlučne rečový akt, ale komplexný existenciálny akt. Základné slová hovoríme svojou bytosťou, pričom „[z]ákladné slovo Ja-Ty môžeme hovoriť len celou bytosťou" a „[z]ákladné slovo Ja-Ono nemôžeme nikdy hovoriť celou bytosťou" (Buber 2024, 9 – 10). Naše Ja je tiež dvojaké podľa toho, ku ktorému existenciálnemu postoju sa prikloníme.

Postoj Ja-Ty znamená, že do vzťahu vstupujem bytostným spôsobom – angažujem sa v ňom bezvýhradne ako celok. Mojím „vkladom" je intenzívne sústredenie sa na toho, s kým budujem vzťah. Aj k druhému pristupujem ako k celku – nezameriavam sa na jeho časti a nevzťahujem sa len k nejakému aspektu jeho bytia. Nehodnotím jeho čiastočné kvality a nevyberám si z nich tie „lepšie". Druhý nie je pre mňa súborom vlastností, z ktorých odvodzujem jeho identitu a ktoré garantujú jeho prijateľnosť. Keď sa stretávajú dvaja milujúci alebo dvaja dobrí priatelia, stretávajú sa v celkovosti svojej existencie.

---

[2] Pri príležitosti stého výročia prvého vydania Buberovho diela (Buber 1923) vychádza tento preklad: Martin Buber: *Ja a Ty*. Preklad Peter Šajda. Bratislava: Petrus 2024. Je to prvý kompletný preklad Buberovho diela do slovenčiny. V nasledujúcom texte budem citovať tento preklad v zatiaľ nevydanej podobe. Niekoľko odsekov z *Ja a Ty* preložil Dušan Ondrejovič. Porov. (Kiczko et al. 1998, 197 – 199).

[3] Keď Buber hovorí o vzťahu, rozlišuje niekedy pojmy *Beziehung* (týka sa Ja-Ty) a *Verhältnis* (týka sa Ja-Ono), ale pri ich používaní nie je konzistentný.

Bytostný vzťah k druhému je bezprostredný, keďže medzi nami niet tretieho určenia, od ktorého by závisel zmysel a priebeh stretnutia. Nič iné mi nesprostredkuje moje Ty, jeho hodnota nie je daná niečím iným. Druhý je cieľom sám osebe, nepristupujem k nemu s úmyslom použiť ho na dosiahnutie niečoho iného alebo na podporu nejakej veci, o ktorú mi ide. Vzorec prostriedkov a cieľov nepatrí do sveta Ty, v ktorom by narušil priamosť stretnutia: „Medzi Ja a Ty nestojí žiadny účel, žiadna žiadostivosť, žiadna anticipácia; aj sama túžba sa mení, lebo sa vrhá zo sna do toho, čo je zjavné. Každý prostriedok je prekážkou. Len tam, kde sa všetky prostriedky zrútili, prebieha stretnutie“ (Buber 2024, 17).

Toto stretnutie sa vyznačuje plnosťou prítomnosti. Ja a druhý stojíme oproti sebe. Navzájom sme si náprotivkom. V takejto situácii nemám do činenia s predmetom, ktorý je definovaný minulými súvislosťami. Nie je predo mnou ustálený obsah skúsenosti. Keď sa mi Ty stáva prítomným náprotivkom, zjavuje sa mi vo svojej inakosti a nedáva sa mi k dispozícii ako „nástroj na niečo“. Prítomnosť je naplnená chvíľa stretnutia, nie prchavý bod v čase (Buber 2024, 18). Objektívne časové a priestorové určenia v nej strácajú silu a ostré hranice.

V prítomnosti ma zasiahne moc výlučnosti. Celý horizont mi napĺňa druhý, ktorý je pre mňa stredobodom pozornosti a všetko ostatné je v pozadí. Ten, koho si vyvolím ako svoj náprotivok v bytostnom stretnutí – a kto na moju voľbu odpovedá svojou voľbou –, je jedinečným adresátom prúdu môjho zamerania: „Nie akoby okrem neho nebolo nič iné: ale všetko ostatné žije v *jeho* svetle“ (Buber 2024, 14, 78). Výlučnosť stretnutia síce pripúšťa len plnú prítomnosť vyvoleného, ale v iných vzťahových udalostiach sa obraciam k iným náprotivkom, čím sa rozširuje spektrum bytostí, s ktorými rozvíjam jedinečný vzťah.

Charakteristickou črtou vzťahu Ja-Ty je aj vzájomnosť (Buber 2024, 14, 21).[4] Hoci „vklad“ účastníkov stretnutia nemusí byť symetrický, stretnutie nie je nikdy jednostranným prúdením a monológom. Je súhrou činnosti a trpnosti, vzájomným pôsobením. Oslovenie sa stretáva s odpoveďou, ktorá však má svoju vlastnú povahu. Môjmu Ty nepredpisujem spôsob odpovede, nemám ho pod kontrolou a nedokážem úplne predvídať jeho reakcie. V otvorenosti stretnutia nechávam na seba pôsobiť jeho

[4] Buberovu koncepciu vzájomnosti podrobne analyzuje Bizoň (2017). Pozri aj jeho úvahy o Buberovom pojme zodpovednosti (Bizoň 2023).

prítomnosť, ktorá sa riadi dynamikou nezávislou od mojich vnútorných pochodov.

Základné slovo Ja-Ono nemôžem nikdy vysloviť celou bytosťou, preto sa tento typ vzťahu vyznačuje parciálnosťou v rôznych podobách. Sám sa vo vzťahu angažujem len čiastočne a u druhého sa zameriavam len na časti a aspekty. Celok rozkladám na jednotlivé časti, ktoré oddelene posudzujem a navzájom porovnávam. Môžem stanoviť ich štruktúru a poradie, sústrediť sa na vybranú časť a ostatné nechať bokom. Môžem si z druhého vybrať „to najlepšie" a odhliadnuť od iných momentov jeho existencie (Buber 2024, 14, 22). Môžem ignorovať takmer celý jeho život a upriamiť sa na jediný aspekt, ktorý mi práve vyhovuje.

Na rozdiel od základného slova Ja-Ty, ktoré nepripúšťa účelový prístup k druhému, základné slovo Ja-Ono je s takým prístupom v súlade. Neznamená to však nevyhnutne negatívnu dynamiku – zneužitie druhého –, môže to znamenať korektné a obojstranne akceptované využitie niektorých jeho charakteristík a schopností v môj prospech. S predajcom lístkov na stanici, čašníkom v reštaurácií či servisným technikom nevstupujem do bytostného vzťahu – na základe osvedčenej praxe pristupujem k nemu so zameraním na úžitok, ktorý mi vie poskytnúť. Nezaujíma ma celá jeho osobnosť, môj vzťah k nemu je účelový. Druhý sa mi stáva prostriedkom na dosiahnutie cieľa, ktorým nie je on sám, ale niečo iné. Ono, Ona alebo On je pre mňa v určitom ohľade prospešný, preto využijem jeho kvality. Takýto vzťah je zameraný na výhody, ktoré z neho vyplývajú. Druhého posudzujem podľa externého kritéria, ktoré nepochádza z neho samého. Ak ho splní, použijem ho, ak nie, obrátim sa na niekoho iného.

Druhý ako Ono (On alebo Ona) nie je určený len kritériom užitočnosti, ale aj ďalšími externými faktormi. Je zasadený do súvislostí času, priestoru a kauzality (Buber 2024, 33 – 34). V objektívnom svete Ono je predmetom mojej skúsenosti. Ako súbor vymedzených vlastností je opísateľný, zmerateľný, vyčísliteľný a zaraditeľný. Môžem ho z určitého hľadiska ohraničiť, redukovať a preniesť ako abstraktný obsah do rôznych súradnicových systémov. Uchopím a opíšem určitý moment jeho existencie, pričom odhliadnem od ostatných momentov.

V dynamike zakúšania a používania druhý pre mňa nie je výlučným náprotivkom. Naopak, je súčasťou širokého spektra faktorov a súcien, s ktorými ho porovnávam a v prípade potreby ho nahradím. Rozhodujúcim

kritériom je jeho funkčnosť – kým spĺňa rolu, ktorú som mu prisúdil, má miesto v mojom živote. Ako funkčný článok je však závislý od mojej spokojnosti: keď jej miera klesne, zastúpi ho niekto iný. Pri takomto postoji k svetu sa rozhodujem medzi rôznymi disponibilnými súcnami a vyberám si to, ktoré je v danej chvíli najprospešnejšie.

Ohraničený a koordinovaný prístup k Ono nepredpokladá úplnú otvorenosť pre vzájomnosť. Keď sa zameriam na časť, vlastnosť či schopnosť druhého, nie je pre mňa náprotivkom, ktorého pôsobeniu sa úplne vystavím. Pôsobenie sa odohráva vo vopred stanovených limitoch, ktoré nemám dôvod prekročiť. Absencia intenzívneho vzájomného prúdenia je však vo svete Ono opodstatnená, je to svet „chladnej" orientácie a vypočítateľných scenárov. Zabezpečujem v ňom základné fungovanie objektívnej časti svojho života.

Keď Buber uvažuje nad životom jedinca, vidí v ňom miesto pre obidva typy vzťahov. Svet Ty sa týka našej najhlbšej ľudskosti a jeho potlačenie by viedlo k popretiu našej humanity (Buber 2024, 37). Stretnutia s Ty sú intenzívne a silné, zasahujú celú našu osobnosť a vťahujú nás do vzťahu, v ktorom prebieha proces dialógu. Sú konštitutívne na rozvoj jedinca ako osoby. Vzťah s Ty nás však môže aj ohroziť, pretože ho nemáme pod kontrolou, nevieme ho vopred odhadnúť a naplánovať. Prúdi v ňom dynamika, ktorá sa neriadi našimi očakávaniami, pravidlami a zvyklosťami. V krajnom prípade nás takýto vzťah môže vytrhnúť zo životnej rovnováhy, ktorá sa zakladá na synergii sveta Ty a sveta Ono. Navyše sa v našom živote vždy znovu presadzuje neodvratný osud, podľa ktorého sa z každého Ty musí stať Ono, no nie z každého Ono sa musí stať Ty (Buber 2024, 22, 36, 138). V dlhodobých dialogických vzťahoch sa nevyhnutne striedajú fázy aktuality a latencie: dynamika vzájomnej lásky či priateľstva nielen silnie, ale aj slabne a stráca sa. Možno ju opätovne podporiť a prehĺbiť, no osud opätovného „zakuklenia" Ty do Ono stále platí (Buber 2024, 98).

Svet Ono, ktorý je založený na zakúšaní a používaní, čiastočnosti a účelovosti, nie je síce intenzívny a uchvacujúci, no je usporiadaný a spoľahlivý. Umožňuje nám v živote ísť po známych cestách a zvládať životné výzvy osvedčenými spôsobmi. Tento vypočítateľný svet nie je negatívny, no nestačí na úplné rozvinutie našej ľudskosti. Predstavuje sféru vecnosti a predmetnosti, ktorá sa môže rozprestierať v rôznych oblastiach nášho života. Paradigma vedy a techniky, ktorá chápe svet cez prizmu abstraktných

veličín – kvantifikuje a kvalifikuje ho –, je typickým príkladom prístupu Ja-Ono. Neustále množenie vecí, predmetov, poznatkov a skúseností znamená, že svet Ono narastá a vypĺňa život človeka (Buber 2024, 41 – 43). Dominancia prístupu Ja-Ono ohrozuje dialogickú dispozíciu človeka, ktorú vytláča čoraz viac na okraj existencie. Buberovým cieľom je preto zdôrazniť význam sveta Ty a jeho nevyhnutnosť na plnohodnotný ľudský život.

Štyri podoby vzťahu Ja-Ty

V *Ja a Ty* sa Buber venuje štyrom podobám vzťahu Ja-Ty. V predchádzajúcej časti sme načrtli podobu tohto vzťahu medzi ľuďmi, ktorých spája rečová komunikácia a možnosť opätovať oslovenie symetrickým spôsobom. Blízky medziľudský vzťah, v ktorom sa jedna osoba otvára pre druhú a pripúšťa jej pôsobenie vo svojom živote bez zištných zámerov, je východiskom Buberovho uvažovania.

Druhý typ vzťahu Ja-Ty sa týka života s duchovnými súcnosťami. Predmetom Buberovho skúmania je dialogický proces vzniku umeleckého diela. V tomto prípade považuje za náprotivok *formu*, ktorá sa zjavuje a od jedinca žiada tvorivú silu. V procese „inšpirácie" a komunikácie, vzájomného oslovenia, sa postupne rodí umelecké dielo. Nie je len výsledkom vnútorných hnutí mysle umelca, produktom do seba zahľadenej obrazotvornosti. Kreatívny proces sa deje medzi dvoma pólmi, jeho dialogický charakter predpokladá dvojstrannosť. Buber nástojí na tom, že „[t]voriť znamená čerpať, vynájsť znamená nájsť. Stvárniť znamená objaviť. Keď uskutočňujem, odkrývam" (Buber 2024, 16).[5] Umelec uskutočňuje zjavenú formu, pričom umelecké dielo sa po ukončení tvorivého procesu dostáva do sféry vecnosti. Neodvratný osud, ktorý určuje, že z každého Ty sa musí stať Ono, sa presadzuje a zapríčiňuje, že obraz, socha či šperk sa stáva predmetom a tovarom. Môže sa z neho však opäť stať Ty, keď sa oproti nemu postaví vnímavý jedinec a nechá sa ním osloviť v novej vzťahovej udalosti prežiarenej prítomnosťou a výlučnosťou (Buber 2024, 16). Umelecké dielo tak „osciluje" medzi ríšou Ty a ríšou Ono.

S treťou podobou vzťahu Ja-Ty sa stretávame v prístupe k prírodným bytostiam. Buberove úvahy o strome najprv vykresľujú postoj človeka, ktorý chápe strom ako Ono. Zameriava sa na jeho aspekty a vníma ho

[5] Podnetné antropologické pohľady do interakcie umelca v procese tvorby prináša Jaroslava Vydrová (2019, 2023).

cez určitú prizmu. Strom sa vtedy javí ako komplexný farebný obraz, súhrn rôznych pohybov a dynamík, exemplár rastlinného druhu, výraz prírodných, fyzikálnych či chemických zákonov, alebo číselne vyjadrený objekt. Jedinec je však schopný aj iného prístupu, keď strom nekategorizuje a nepremieňa na rôzne typy abstrakcií. V otvorenosti a vystavenosti stojí oproti stromu a nechá ho pôsobiť bez toho, aby vopred určoval vzájomný vzťah. Je celkom prítomný a zasiahne ho moc výlučnosti (Buber 2024, 13 – 14). Nepripisuje stromu ľudské črty, akceptuje jeho tajomnú odlišnosť a asymetriu vzájomného pôsobenia. Neusiluje sa stromu „vdýchnuť dušu" (porov. Buber 2024, 14, 31), nechá ho prejaviť sa takým, aký je. Strom síce neodpovedá rečou či vedomými gestami, no stojí oproti človeku a pôsobí. Vzájomné pôsobenie medzi človekom a živou prírodou sa ľahšie ilustruje na stretnutí s mačkou, pri ktorom sa Buber sústredí na moment stretnutia pohľadov. Mačka vie človeku opätovať pohľad a reagovať na jeho pohyby a gestá. Dochádza k neverbálnemu stretnutiu, v ktorom z hĺbky zažiari Ty, hoci hľadenie na náprotivok netrvá dlho. Vzťahová udalosť nemá kontinuitu, z Ty sa za chvíľu stáva Ono. Buber vysvetľuje, že opakovane zažil túto „[n] epatrnú príhodu" a záblesk Ty vo vzájomnom pôsobení, no svet Ty rýchlo vyhasol a stratil sa z dohľadu (Buber 2024, 95 – 96). Po analýze stretnutia s mačkou Buber krátko opisuje pohľad na kúsok sľudy, pri ktorom si novým spôsobom uvedomil povahu svojho Ja. So zrejmou ľútosťou konštatuje, že v danom momente nedošlo k stretnutiu, pričom spomína aj vlastnú uzavretosť (Buber 2024, 96 – 97). Vracia sa k živej prírode a tvorom, ktoré sa preňho stali bytosťami a výlučným Ty. Tieto tvory *naťahujú krk* a oslovujú človeka rozmanitými spôsobmi (Buber 2024, 20 – 21).

Štvrtým variantom vzťahu Ja-Ty je vzťah jedinca k Bohu, ktorý má transcendentno-imanentnú povahu. Boh je večné Ty, ktoré svet presahuje i preniká. Boh nie je ani čisto mimo sveta, ani čisto vo svete, svet spočíva v Bohu a nemožno ich oddeliť (Buber 2024, 78 – 79).[6] Buber vyzdvihuje imanentný aspekt Božieho pôsobenia vo svete – všetky bytostné vzťahy obsahujú moment tohto pôsobenia: „[v] každej sfére, v každom vzťahovom akte, cez všetko, čo sa nám stáva prítomným, hľadíme na lem večného Ty,

[6] Dôležitú úlohu filozofie náboženstva pri tvorbe *Ja a Ty* objasnila Rivka Horwitzová. Porov. (Horwitz 1978). Buberovej dialogickej i preddialogickej koncepcii filozofie náboženstva sa venujem v (Šajda 2013). K Buberovmu dialogickému obratu pozri (Casper 2002, 261 – 265; Šajda 2020).

vo všetkom vnímame jeho vanutie, v každom Ty oslovujeme večné Ty, v každej sfére jej vlastným spôsobom" (Buber 2024, 99). Buber to vyjadruje aj tak, že predĺžené línie bytostných vzťahov sa pretínajú vo večnom Ty (Buber 2024, 36, 75, 98). Komplexnosť Božej povahy a pôsobenia sa vyznačuje súhrou protikladov, čo sa prejavuje aj v tom, že vo vzťahu k Bohu sú výlučnosť a zahrnutie v súlade. Vzťah k Bohu „nekonkuruje" vzťahom k iným bytostiam, lebo ich preniká. Niet ničoho, v čom by človek nemohol nájsť Boha, preto každý bytostný vzťah je aspoň implicitne vzťahom k Bohu. Vzťah k večnému Ty je síce jedinečný, no zároveň je *vševzťahom* – nevyžaduje vylúčenie iných náprotivkov (Buber 2024, 78, 104). Keď jedinec vo svojom prístupe k Bohu naruší previazanosť transcendencie a imanencie, výlučnosti a zahrnutia, pristupuje k Bohu ako k Ono. Večné Ty však v každej vzťahovej udalosti rozpúšťa inštrumentálne a abstraktné momenty ľudského vzťahu k Bohu.

Možnosti vzťahu Ja-Ty k prístroju

Z perspektívy Buberovej filozofie dialógu je štandardným vzťahom človeka k prístroju vzťah Ja-Ono. Prístroj patrí do účelového sveta vecí – do sveta technických pomôcok, ktoré sú prostriedkom na uľahčenie nášho života. Kľúčovým faktorom môjho prístupu k prístroju je jeho funkčnosť – využívam ho na dosiahnutie vopred určených cieľov a jeho kvalitu porovnávam s podobnými prístrojmi. Vhodnosť prístroja posudzujem podľa série parametrov, ktoré vystihujú jeho výkon. Prístroj bezodkladne nahradím, keď prestane spĺňať požadovaný výkon – konkrétny exemplár je pre mňa len anonymným nástrojom realizácie mojich predstáv a prianí. Ak Buber definuje vzťah Ja-Ty tak, že náprotivok „napĺňa nebesia" a „všetko ostatné žije v *jeho* svetle" (Buber 2024, 14, 78), tak je zrejmé, že náš bežný vzťah k prístrojom nemá takú povahu. Je absurdné predstaviť si, že pri vstupe do kuchyne ma zasiahne moc výlučnosti a celou bytosťou vstúpim do existenciálne angažovaného vzťahu k rýchlovarnej kanvici, mixéru, mikrovlnnej rúre alebo chladničke. Všetky tieto predmety sú pre mňa vo sfére vecnosti, s ktorou zaobchádzam tak, aby mi priniesla úžitok. Po použití prístroj pre mňa stráca význam a pozornosť hneď venujem iným veciam. Vzťah k nemu je nevýlučný a prístroj sa spravidla nachádza v pozícii úplnej nahraditeľnosti.

Niekedy však u človeka konštatujeme intenzívny vzťah k určitému prístroju. V takom prípade sa musíme pýtať, či sa jedinec existenciálne angažuje vo vzťahu k samému prístroju alebo k iným bytostiam, s ktorými nadväzuje kontakt prostredníctvom prístroja. Pokiaľ sa ukáže, že máme do činenia s druhou možnosťou, prístroj je pre daného jedinca Ono. Je prostriedkom na dosiahnutie iného cieľa a je nahraditeľný. Pokiaľ sa však ukáže, že ide o prvú možnosť, väzba sa týka priamo prístroja a nie je ľahko nahraditeľný. Môže ísť o nezdravú závislosť, v ktorej je hodnota prístroja daná projekciou jedincových túžob, keď napríklad v čase osamelosti „supluje" reálne Ty. Je však zrejmé, že to nie je autentický vzťah Ja-Ty, pretože chýba skutočný náprotivok, ktorý by sa zjavoval vo svojej samostatnosti. Vzťah závislosti nemôže byť autentickým vzťahom Ja-Ty ani v prípade, keď ho jedinec rozvíja k druhému človeku – je totiž preniknutý sebaprojekciou. V tejto súvislosti pripomeňme, že Buber pozná nezdravú podobu Ty a označuje ho prívlastkom *démonické*. Pojem *démonické Ty* používa pri politickom vodcovi – príkladom je Napoleon –, ku ktorému sa vinú masy ľudí, projektujú doňho svoje túžby, no on nie je schopný odpovede (Buber 2024, 68 – 70). Démonické Ty ostáva výlučne vo sfére vecnosti, je bariérou pre dialogickú komunikáciu. V prípade prístroja, ku ktorému sa rozvinie nezdravá väzba závislosti, môžeme použiť pojem *patologické Ty*. Jedinec túži po náprotivku, no zároveň žije v zajatí sebaprojekcie a vo falošnej predstave prístroja ako skutočného Ty. To ho vedie k rozvoju postoja, ktorý nemôže dosiahnuť žiadaný cieľ. Vzťah je nielen asymetrický, ale aj nerealistický vzhľadom na fiktívny obraz náprotivku a narušenú dynamiku projektívnej vzťahovosti.

Pri opise dialogického vzťahu v *Ja a Ty* sa Buber zdráha prekročiť hranicu medzi živým a neživým svetom. Pri bytostiach, ktoré sú súčasťou živej prírody, predpokladá možnosť takého vzťahu, hoci aj tu hovorí o závoji tajomstva. Ako sme uviedli vyššie, k stromu sa dokážeme vzťahovať ako k Ty, no pri kúsku kameňa už Buber takú možnosť explicitne neponúka. Z jeho formulácie však nie je zrejmé, ktorý faktor znemožnil stretnutie – či uzavretosť človeka, alebo nedostatok vzájomnosti daný neživým charakterom kameňa. V každom prípade pri reflexii vzťahu k prírodným bytostiam Buber nezahŕňa do svojich úvah časti neživej prírody. Predsa však pripúšťa vzťah k neživému súcnu ako k Ty v určitých fázach vývoja spoločnosti i jedinca. Pri „prírodnom človeku" hovorí o takom vzťahu

k slnku a najmä k mesiacu, pričom prítomnosť a pôsobenie týchto súcien človek nezakúša, ale znáša – sú jeho Ty a takým spôsobom patria do jeho sveta (Buber 2024, 24 – 25). Podobne u dieťaťa Buber hovorí o vrodenom Ty, ktoré sa prejavuje v jeho kontakte s okolím. Dieťa nepristupuje k tomu, na čo hľadí a čoho sa dotýka, ako k oddelenému Ono. Napríklad pri realizácii kreatívneho pudu „personifikuje" to, čo vytvorilo, a „zhovára sa" s vytvoreným Ty (Buber 2024, 32). Tak u „primitívnych" kmeňov, ako aj u dieťaťa máme do činenia so životom v obmedzenom okruhu „aktov s vysokou mierou prítomnosti" (Buber 2024, 23). V takom prostredí sa nebeské bytosti alebo vyrobená hračka stávajú niečím blízkym, s čím je možná bezprostredná komunikácia. Keď túto úvahu prenesieme do kontextu vzťahu dospelého jedinca k modernému prístroju, stojíme pred otázkou, či aj tu môže dôjsť k „personifikácii" bez toho, aby išlo o patologický vzťah. Z pohľadu filozofie dialógu prezentovanej v *Ja a Ty* na túto otázku ťažko odpovedať jednoznačne. Pri dlhoročnom vzťahu jedinca k obľúbenému prístroju, ktorý rozličným spôsobom „personalizuje" a každodenne sa oň stará, by sme azda mohli hovoriť o vzťahovom akte, ktorý nie je patologický, a druhým pólom je akési *slabé Ty*.

V našich uváhách o prístroji sa ako jediná možnosť jednoznačne autentického vzťahu k Ty javí tá, v ktorej vznik a pôsobenie prístroja zodpovedá vzniku a pôsobeniu umeleckého diela. Vieme si predstaviť prístroj, ktorý je zároveň umeleckým dielom – napríklad unikátne hodiny vyrobené majstrom hodinárom. V takom prípade môžeme nadviazať na Buberov opis života s duchovnými súcnosťami. Dialogický proces prebieha tak, že pred majstra hodinára predstupuje forma, ktorá od neho žiada tvorivú silu. Majster hodinár následne uskutočňuje formu, ktorú odkrýva, stvárňuje to, čo objavil. Pri výrobe hodín prevádza formu do sféry vecnosti, no tým sa dialogický potenciál formy nevyčerpá. Každý, kto predstúpi pred umelecky stvárnený prístroj s vnímavým duchom a vystaví sa pôsobeniu prítomného náprotivku, vstupuje do živého vzťahu. Dynamika takého stretnutia prebieha v tých istých podmienkach ako otvorenie sa pre pôsobenie diela, ktoré vytvoril maliar, sochár, rezbár alebo architekt. Aj v tomto prípade dochádza k striedaniu perspektív Ty a Ono.

Buberova rozprava *Ja a Ty* otvára nové horizonty uvažovania o vzťahu človeka k prístroju. Cieľom príspevku bolo určiť základné súradnice tohto uvažovania a načrtnúť jeho možné smery. Poukázali sme na to, že inak sa nám ukazuje masovo produkovaný prístroj, ktorý má charakter spotrebného

tovaru, a inak jedinečný originálny prístroj, ktorý má charakter umeleckého diela. Za podnetný problém, ktorý si vyžaduje ďalšiu analýzu, považujeme proces personifikácie či personalizácie prístroja. V tejto súvislosti nemôže zostať bokom otázka nezdravého vzťahu závislosti k prístroju – preto sme rozlíšili *slabé Ty* a *patologické Ty*. Dospeli sme však aj k tomu, že Buberova koncepcia dialogického vzťahu ponecháva viaceré otázky otvorené, pri ktorých je vhodné doplniť jeho líniu uvažovania podnetmi iných autorov.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí".

Literatúra

BIZOŇ, M. (2017): *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: UCM.

BIZOŇ, M. (2023): Buber on Responsibility. In: *Filozofia*, roč. 78, č. 7, s. 548 – 563.

BUBER, M. (1923): *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag.

BUBER, M. (2024): *Ja a Ty*. Preklad Peter Šajda. Bratislava: Petrus.

CASPER, B. (2002): *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

FRIEDMAN, M. (2002): *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London/New York: Routledge.

HORWITZ, R. (1978): *Buber's Way to* I and Thou. *An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart"*. Heidelberg: Lambert Schneider.

KICKO, L. et al. (1998): *Malá antológia z diel filozofov II*. Bratislava: SPN.

LANG, B. (2021): Nachwort. In: Martin Buber: *Ich und Du*. Ditzingen: Reclam, s. 210 – 231.

LOSCH, A. a WITTE, B. (2019): Einzelkommentare. Ich und Du. In: Paul Mendes-Flohr (ed.): *Schriften über das dialogische Prinzip* (*Martin Buber Werkausgabe*, zv. 4). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, s. 265 – 273.

MENDES-FLOHR, P. (1978): *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag.

MENDES-FLOHR, P. (2019): *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven/London: Yale University Press.

MENDES-FLOHR, P. (2023): The Sanctification of the Everyday. In: *Filozofia*, roč. 78, č. 7, s. 511 – 532.

ŠAJDA, P. (2013): *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram.

ŠAJDA, P. (2020): The Double Way of German and Jewish Nationalism: Martin Buber's Intellectual Conversion. In: *Human Affairs*, roč. 30, č. 2, s. 269 – 280.

VYDROVÁ, J. (2019): *Výraz – dielo – telesnosť. Fenomenologické eseje*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

VYDROVÁ, J. (2023): Obraz a hygiena – antropologický pohľad. In: Peter Šajda (ed.): *Človek v štruktúrach spoločnosti a kultúry. Inšpirácie myslením Františka Novosáda*. Bratislava: Post Scriptum.

WOOD, R. E. (1969): *Martin Buber's Ontology: An Analysis of* I and Thou. Evanston: Northwestern University Press.

Priestor intimity u Jana Patočku

Michal Zvarík

Abstrakt: Článok sa venuje vymedzeniu fenoménu intimity na pozadí Patočkovej teórie troch základných pohybov ľudskej existencie, ktorý má aj antropologický význam. Fenomén intimity uňho vystupuje ako kritický a alternatívny koncept voči teóriám, ktoré konštitúciu intersubjektivity zakladajú primárne na konflikte. Tu sa však zakúšanie intimity stáva nemožným. Prvá časť článku je venovaná analýze každodennosti u M. Heideggera s cieľom preukázať, že sféra každodennosti, ktorá je poznamenaná latentným konfliktom so spolupobytom, je založená na normativite zrelého *Dasein*, ktoré mu znemožnilo vidieť možnosť intimity. Pre Patočku sa nám však uchopenie intimity ponúka najmä cez inštinktívno-afektívne zakúšanie nesamostatného dieťaťa v pohybe akceptácie, pričom vzťah medzi rodičom a dieťaťom tak poukazuje na možnosť intimity medzi zrelými subjektivitami, ktorá je zakrytá a modifikovaná nadobudnutím zrelej samostatnosti a odstupu od vecí a druhých.

Kľúčové slová: J. Patočka, intimita, zakorenenie, akceptácia, domov, intersubjektivita

Patočkova teória prirodzeného sveta, v rámci ktorej rozvíja kľúčovú náuku o troch pohyboch ľudskej existencie, nesie aj antropologický význam. Tieto pohyby – konkrétne pohyb akceptácie, reprodukcie a pravdy – sú vždy spoluprítomné pri každej ľudskej aktivite, pretože formujú základné pozadie ľudskej podmienenosti. Mojím cieľom je ukázať, akú úlohu v rámci ľudského údelu plní intimita a intímne spoločenstvo. Nejde o marginálny fenomén, ale o koncept, ktorý má nadväznosť na ďalšie významné témy Patočkovho uvažovania, napr. konštitúciu sociálna, charakter modernity či dejinnosť. Patočka cez pohyb akceptácie (a oblasť intimity, v ktorej ustanovení sa tento pohyb najvýraznejšie manifestuje) smeruje ku korekcii tých koncepcií, ktoré konštitúciu sociálna stavajú primárne alebo výhradne na konflikte založenom v intersubjektívnom prelínaní. Patočka konflikt zo sociálna neškrtá, avšak jeho primordializácia nás potenciálne robí slepými voči iným základným aspektom, spolu-formujúcim pohyb ľudskej existencie.

Pred tým, než konfliktu pri utváraní sociálna priradíme prvotnosť, je nutné si položiť otázku, ako je konflikt možný. Možnosť zúčastniť sa konfliktu predpokladá nielen predchodnú intersubjektívnu prepletenosť či „zrkadlenie" (stretnutie subjektov, ktoré sa navzájom nazerajú ako

„objekty" obdarené subjektívnym prežívaním), ale taktiež do určitej miery explicitné disponovanie sebou samým a možnosťami, schopnosť aktívne fenomenalizovať veci a druhých. Ľudská bytosť však vstupuje do sveta „nahá", bez explicitne oddeľujúceho seba-vedomia, bez toho, aby mala k dispozícii samú seba, svoje možnosti a veci. Nie je schopná preto rozpoznať svoj vlastný pomer k druhým a do konfliktu vstúpiť. Primordializácia konfliktu tak nutne vychádza z konceptu „zrelého subjektu", čím sa prehliada, ako sa sociálno prvotne utvára cez vyžarovanie slabosti, neúplnosti a nezavŕšenosti. Intersubjektívne prepletanie je preto potrebné prehodnotiť z hľadiska asymetrie medzi mocou a bezmocnosťou, silou a zraniteľnosťou. A práve na pozadí týchto vzťahov sa ukazuje fenomén intimity a intímneho spoločenstva, ktoré nie je iba výsledkom moci prekrývajúcej svoju slabosť a obmedzenosť, ale hrádzou pred nehostinnosťou sveta, ktorú mi poskytuje druhý.

Latentná normativita „zrelosti" u Martina Heideggera

Skúsme príčinu tohto opomenutia zmyslu a miesta intimity v ľudskom živote konkretizovať na príklade Heideggerovho *Bytia a času*. Priebežné obhliadnutie za Heideggerom má pre nás význam v niekoľkých smeroch. Je známe, že Patočka je vo svojich úvahách hlboko inšpirovaný Heideggerovou ontológiou. Zároveň však Heidegger čelí kritike, že nerozvíja dostatočne analýzu skúsenosti druhého[1] a že uňho absentuje rozmer telesnosti. Na obidva tieto momenty kriticky Patočka reaguje. Od Heideggera čerpá podnet, že ľudská bytosť je vždy na ceste, a teda v pohybe, zároveň však dodáva, že pohyb je nakoniec založený v telesnosti (Patočka 2009, 195). Patočka zároveň originálne rozvíja Heideggerovo chápanie každodennosti ako oblasti práce, kde prostredníctvom starosti o odstup dochádza k objektifikácii a zvecneniu druhého i seba. Avšak práve kladenie každodennosti ako východiskového bodu sa opiera o postulovanie zrelosti pobytu bez výslovného položenia otázky, ako sa pobytom vlastne stáva. Tu sa začíname dotýkať odpovede na otázku, prečo je fenomén intimity pre Heideggera zamknutý.

[1] Ku kritike nedostatočného rozpracovania tematiky druhého u raného Heideggera pozri (Blecha 2019, 224). V našom prostredí sa tejto téme venuje aj J. Tomašovičová (Tomašovičová 2019, 54 – 68), ktorá však voči kritickým interpretáciám zdôrazňuje, že Heidegger „tematizovaním spolubytia odkrýva predpoklady ľudskej koexistencie".

Heidegger začína analýzou každodennosti, pretože ide o spôsob existencie, v ktorom sme „najprv a predovšetkým", čím poukazuje na skutočnosť, že autenticita je nielen vzácna, ale zároveň niečím, k čomu ešte len musíme dospieť. V každodennom existovaní sú nám veci a druhí „dôverne známi", ide o oblasť zmyslu, ktorý je nám samozrejmý. Pobyt v každodennosti analyzuje na dvoch rovinách vzájomne sa podmieňujúcich vzťahov: na jednej strane ide o vzťah pobytu k veciam, ktorých spôsob bytia charakterizuje ako príručné súcno, a na druhej strane ide o vzťah pobytu k druhým pobytom.

Vo vzťahu k veciam sa odhaľuje pobyt ako prakticky obstarávajúci veci, ktoré sa nám ukazujú ako dôverne známe na základe ich prístupnosti vzhľadom na ich praktickú využiteľnosť. Každodennosť ako „prvotná jasnosť" má však ambivalentnú povahu: na jednej strane je odhaľujúca, pretože odomyká zrozumiteľnosť vecí, ale zároveň je zakrývajúca. Pobyt v praktickom obstarávaní upadá do sveta medzi veci, čím zároveň sám seba skrýva, stáva sa sebe nepriehľadný, a to tak, že sám sa vykladá cez toto upadnutie. Práve touto tendenciou k upadnutosti každodennosť však manifestuje to, čo sa pobyt pred sebou snaží skryť. V každodennosti je spolu-prítomné pôsobenie celej existenciality človeka, na ktoré tak každodennosť svojím zakrývaním nevdojak poukazuje. V tomto praktickom obstarávaní sú nám veci odhalené ako veci, na ktorých nám záleží, ktoré sú pre nás významné, pretože v konečnom dôsledku sme angažovaní na svojom bytí. Na našom bytí nám síce záleží, ale práve tým sa bytie ukazuje ako bremeno, pred ktorým chceme utiecť, byť od neho uvoľnení.

Keďže však v praktickom angažovaní sami seba rozvrhujeme do určitých možností, prvotne si rozumieme spätne cez túto oblasť vecí, čím sa zároveň skrýva naša ontologická povaha. Každodennosť tak poskytuje možnosť úniku, toho, že ontologická jasnosť o nás samých nám bude zahalená samozrejmosťou vecí a naším zjavným pomerom k nim.

Modus každodennosti je však zároveň konštituovaný prítomnosťou druhých. Keďže podľa Heideggera je pobyt spolubytím, uchopujeme druhého vždy už vopred ako spolu-pobyt. Tým sa vo sfére každodennosti akoby objavuje nová vrstva vzťahovosti, ktorá sa líši od vzťahovosti k prostým príručným súcnam. Pre príručné súcno platí, že si je „bytostne ľahostajné", a preto je aj „bytostne ľahostajné voči mne", čím sa mi ponúka k voľnej dispozícii ako manipulovateľné. Skrze spolubytie sa mi však

predchodne odomyká druhá bytosť, ktorá je angažovaná na svojom bytí a týmto vstupom do horizontu mojej starosti zároveň re-konfiguruje moju vlastnú angažovanosť. O bytie druhého sa musím starať a v tomto zmysle som druhému podriadený: „Ako spolubytie ‚je' teda pobyt bytostne kvôli druhým" (Heidegger 2008, 153).

Keďže spolupobyt sa svojím bytím odlišuje od príručného súcna, Heidegger pri tomto spôsobe praktickej angažovanosti už nehovorí jednoducho o obstarávaní (*Besorgen*), ale o starostlivosti (*Fürsorge*) (Heidegger 2008, 151). Objavením spolubytia a starostlivosti Heidegger zároveň poukazuje na to, že žiaden človek neexistuje v ontologickej izolovanosti od druhých. Naopak, osamelosť, samota či *fuga mundi* eremitu sú vždy možné až na podklade existenciálnej starostlivosti a predpokladajú ju (Tomašovičová 2019, 55). Napriek obvyklým pozitívnym významovým konotáciám je teda starostlivosť u Heideggera ontologicky neutrálnym pojmom, ktorý môže mať ako pozitívne, tak indiferentné až deficientné prejavy (Heidegger 2008, 151). Z tohto existenciálneho hľadiska sa preto o druhých staráme nemenej vtedy, keď ich prehliadame, ignorujeme, ako keď voči nim intrigujeme či škodíme im, alebo keď im opätujeme lásku, súcitíme s nimi, pomáhame im či obetavo zabezpečujeme ich potreby. Nezáujem o druhých je rovnako prejavom prvotnej ontologickej angažovanosti na bytí druhého, ako je ľahostajnosť k sebe samému modifikáciou bytostnej starosti o seba.

Táto prítomnosť druhého ako spolupobytu je ontologická, a preto ešte pred-sociálna a pred-politická, ale zároveň je podmienkou ich možnosti. Heideggerov dôraz na ontologicky prvotnú, vždy vopred danú prítomnosť druhého má veľký význam aj ako kritika moderných prístupov k socialite, ktoré vychádzajú z predpokladu samostatného, atomizovaného jednotlivca, ktorý až následne na základe rôznych pragmatických motivácií vstupuje do spoločenstva na základe súhlasu. Tento predpoklad je však až sekundárnou modifikáciou a zastretím primárneho faktu spolubytia. Z tohto hľadiska môžeme interpretovať známu štruktúru „ono sa", kde sa uskutočňuje negatívna modifikácia spolubytia v oblasti každodennosti. Byť spolu s druhými znamená žiť verejne, druhým sa ukazovať, toto ukazovanie sa však zároveň nadobúda charakter zastierania a skrývania ontologického charakteru pobytu. Ako toto zastieranie prebieha? Podľa Heideggera sa pobyt v každodennosti na jednej strane *stará o odstup od druhých*,[2] či už

[2] „Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt" (Heidegger 1967, 126).

ide o snahu o ich podriadenie, vyzdvihnutie sa nad nich, alebo vyrovnanie rozdielu. Na druhej strane sa však táto starosť o odstup deje na pozadí faktickej podriadenosti druhým cez verejný výklad, ktorý poskytuje „ono sa". Ako rozlúštiť paradox tendencie k odstupu a nadradenosti s tým, že sa pobyt podriaďuje?

Druhý do mojej skúsenosti vstupuje význačným spôsobom, ktorý nemôžem jednoducho ignorovať. Stáva sa pre mňa nárokom, ktorý je súčasťou toho, že v mojom bytí mi ide o mňa samého, a je teda určitou výzvou, pred ktorou musím obstáť, aby som obstál pred sebou samým. Druhý je tak zakúšaný ako príťaž, ako bremeno vztiahnuté k bremenu mojej existencie. Keďže pobytu je vlastná tendencia k úpadku do seba-zakrývania, túto motiváciu k odstupu je potrebné legitimizovať práve prostredníctvom podriadenia sa anonymnému „ono sa". To, čo sa zakrýva, je moja bytostná participácia na bytí druhého cez zdieľaný, neosobný zmysel a spolu s tým aj moja spoluúčasť na jeho tvorbe a upevňovaní tohto zmyslu. Možno preto povedať, že v oblasti každodennosti ide o maskovaný intersubjektívny konflikt, bytostnú pretvárku.

Dôležité sú však pre nás aj „pozitívne" modifikácie starostlivosti, keď pobyt za druhého môže buď zaskakovať (*einspringen*), alebo ho predbieha (*vorausspringt*). Ide o protikladné podoby starostlivosti, pretože zaskakovanie za druhého preberá jeho možnosti, resp. ich obstaráva, čím môže smerovať ku kontrole, k ovládaniu druhého, závislosti a potlačeniu jeho vlastnej iniciatívy. Predbiehanie smeruje k otvoreniu druhého voči vlastnej starosti: „Oproti tomu je možná starostlivosť (*Fürsorge*), ktorá za druhého nezaskakuje, ale skôr ho v jeho existenciálnom ‚môcť byť' *predbieha* nie preto, aby mu ‚starosť' odňalo, ale preto, aby mu ju vlastne najprv ako takú prenechalo. Táto starostlivosť, ktorá sa bytostne týka starosti vo vlastnom zmysle – tzn. existencie druhého – a nie nejakého *čo*, ktoré je obstarávané, dopomáha druhému, aby sa stal *vo* svojej starosti priehľadným a *pre* ňu *voľným*" (Heidegger 2008, 152).

Význam pozitívnej starostlivosti pre nás vystupuje v dvoch ohľadoch. Po prvé, môžeme si všimnúť, že ako pri zaskakovaní, tak pri predbiehaní je prítomná určitá asymetria medzi aktívnym pobytom a pasívnym recipientom z hľadiska odomknutosti ich možností. V prvom prípade je spolupobyt odstrčený od svojich možností, no v druhom prípade jeho možnosti nie sú ešte osvojené, sprístupnené, nie je schopný ich

fenomenalizovať. Je zrejmé, že iba v prípade predbiehania môžeme hovoriť o starostlivosti vo vlastnom zmysle. Po druhé, tým, že Heidegger vychádza z každodennosti a praktického obstarávania, ktoré narúša možnosť učiniť pobyt pre seba priehľadným, chápe predbiehanie primárne ako oslobodenie od pohltenia každodennosťou, čiže výkladom, ktorý je postavený na tejto praktickej angažovanosti (resp. následnými teoretickými prístupmi, ktoré pobyt redukujú na výskyt).

Predbiehanie ako pozitívny modus koexistencie, v ktorom panuje asymetria uchopených možností medzi spolupobytmi, nás provokuje uvažovať o zrelosti alebo nezrelosti pobytu. Kľúčové je, že Heidegger si je na jednej strane vedomý rozdielu, ktorý zakladá v tom, že jeden pobyt jasne disponuje možnosťami, kým inému pobytu sú tieto možnosti akoby zamknuté a ešte len stojí pred úlohou si ich osvojiť. V istom zmysle sa tu Heidegger dotýka Patočkovho prvého pohybu existencie, ktorý sa – ako uvidíme – zakladá práve na asymetrii dostupných možností medzi rozličnými subjektmi. Napriek tomu je však tento pohyb Heideggerovi skrytý a spolu s ním aj dynamika prítomná v oblasti intimity. Dôvod spočíva v skutočnosti, že pre Heideggera je určujúcim kritériom autenticita, čiže vlastná transparentnosť pobytu v jeho bytí. Zrelý pobyt si je vo vlastnej sebapriehľadnosti vedomý príťažlivosti a podmanivosti každodenného spôsobu existovania, ktorý je únikom do sveta obstarávania a jeho vecí a seba-zakrývaním cez spätnú interpretáciu zo sveta. Zrelý pobyt zároveň prehliada zvody každodenného koexistovania, v ktorom sa zakrýva bremeno bytia druhého a rafinované možnosti retušovania prvotného, ontologicky založeného konfliktu. Nezrelosť pobytu sa v tejto optike javí ako ponorenie do každodennosti, v ktorej sa ontologicky normatívne volanie po osvojení vlastného bytia zastiera normalitou samozrejmého, bežného a priemerného výkladu. Keďže sféra každodennosti je oblasťou konfliktu motivovaného prvotným ontologickým zastieraním, až na úrovni autentického seba-spriehľadnenia sa ukazuje možnosť, v ktorej druhý už pre mňa nebude ťažkosťou, ktorej sa potrebujem striasť alebo ju ovládnuť, ale potenciálne vlastnou existenciou, voči ktorej som v služobnom postavení.

Heideggerov dôraz na autentickosť ako normatívne kritérium umožňuje prehliadanie toho, že už pobyt ponorený v každodennom obstarávaní je v istom zmysle zrelý (hoci nie autentický) a disponuje možnosťami, ktoré mu

neboli jednoducho dané, ale sú získané. Disponovanie vecami v praktickom obstarávaní predpokladá uchopené rozlíšenie medzi mnou a vecou, ktoré sa nestráca vpádom medzi príručné súcna. Zároveň predpokladá disponovanie vlastným telom, ktoré je s používanými vecami v určitej súhre, resp. tam kde táto súhra absentuje, tam sa ukazujú hranice mojich telesných možností a mojich aktivít, ale zároveň aj uchopenie vlastného tela ako niečoho cudzieho, čo musím zvládnuť a určité úkony a pohyby ešte len habitualizovať. A rovnako aj ponorenie v neautentickom prebývaní spolu s druhými predpokladá, že participácia na konflikte predpokladá určitú vydelenosť oproti druhým bez ohľadu na to, či je konflikt otvorený alebo ide o jeho zastretie kvázi-harmonickým prirodzeným poriadkom, v ktorom má každý svoje prirodzené miesto dané určitým dominantným výkladom. Byť súčasťou sveta nutne zahŕňa určité poňatie vlastnej vydelenosti, keďže moje miesto je v ňom určené diferenciou oproti iným, a teda stojí na explicitne uchopenom seba-vedomí, ktoré sa vníma ako nie-totožné so seba-vedomím druhých. Svet praktického obstarávania vecí a druhých tu je prítomný ešte pred tým, ako doňho vstupujeme „nahí", bez vedomia vlastného vydelenia. Už tu však stojí pred nami úloha si ho osvojiť. Ešte pred úlohou získania ontologicko-existenciálnej výslovnosti musíme teda vrásť, zasadiť sa do každodenného sveta praktického ohľadu. Inými slovami, asymetrii medzi autentickou transparentnosťou bytia pobytu a každodennou zahalenosťou predchádza prvotnejšia asymetria medzi „zrelým" každodenným a „novým" pred-každodenným pobytom, ktorým je dieťa. Až sformovanie intímneho priestoru nám poskytuje odpoveď na otázku, ako nesamostatná bytosť dospeje k samostatnosti. A tým sa nám zároveň v zakúšaní dieťaťa poskytuje kľúč k pochopeniu, ako sa intímny priestor formuje medzi zrelými existenciami.

Význam antropologickej diferencie v skúmaní ľudskej subjektivity

Čitateľa môže zaraziť, aký veľký dôraz pri objasňovaní pohybu existencie kladie Patočka práve na dieťa a jeho vzťah k svetu, ktorý charakterizuje ako pohyb zakotvenia či zakorenenia. Aký je fenomenologický význam tohto dôrazu? Z Patočkovho hľadiska nie je Heidegger v zostupe k prvotnej rovine skúsenosti dostatočne radikálny, čo sa prejavuje v tom, že nie je schopný tematizovať vzťahovanie sa k svetu u zvierat a detí. Tým do centra fenomenologického záujmu vstupuje problém antropologickej

diferencie, čiže otázka, čím sa ľudia líšia od zvierat a ostatnej živej prírody. Heideggerovo východisko v každodennosti, v pragmatickom porozumení príručným súcnam a viac či menej explicitnom zaobchádzaní s druhými v každodennom kontexte už predpokladá rozvinutý pobyt. Ide o špecificky ľudskú skúsenosť, ktorá leží v popredí analýzy natoľko, že zastiera animálne a detské vzťahovanie sa k svetu. Heidegger by mohol oponovať, že mu ide primárne o fundamentálnu ontológiu, o uchopenie bytia, ktoré predpokladá najprv objasnenie poľa bytia pobytu, čiže tej bytosti, ktorá bytiu vždy už určitým spôsobom rozumie. Problém antropologickej diferencie ako ústredný problém filozofickej antropológie túto pôdu už predpokladá (Heidegger 2008, 69 – 70).

Avšak téma antropologickej diferencie nie je nutne pre ontológiu iba sekundárna, ale dotýka sa javenia vôbec ako základnej témy fenomenológie. Nie je iba problémom, ako odlíšiť ľudské od nie-ľudského, ako objasniť špecifické a osobité ľudské postavenie vo svete. Filozofia, ktorá vychádza z viac či menej ujasneného konceptu toho, čo je špecificky ľudské z hľadiska normatívnej, zrelej subjektivity, môže podľahnúť pokušeniu, že nie-ľudské potlačí do oblasti bezvýznamnosti. Tým však stráca zo zreteľa dôležitý konštitutívny rys samotnej ľudskej subjektivity. Žiaden človek nie je iba „ľudským", vždy je zároveň konglomerátom „ľudského" a „nie-ľudského". Preto podľa Patočku „táto otázka týkajúca sa zvieraťa a dieťaťa má význam aj pre otázku *ľudského* existovania vo svete" (Patočka 1995, 94), pretože „naša ľudská existencia vo svete (pracovnom, pragmatickom) predpokladá existenciu dieťaťa, animálneho v nás" (Patočka 1995, 98). Patočkov obrat k antropologickej diferencii má, ako vidíme, metodický význam. Určité vnímanie ľudskej špecifickosti ako výhradnej subjektivity je na jednej strane nielen zakrytím animálneho, ale na druhej strane – keďže ľudská existencia v sebe nesie aj rysy „nie-ľudskej" otvorenosti – aj osobitnej dimenzie ľudskosti. Pochopenie animálneho preto môže slúžiť ako vodidlo (*Leitfaden*) pre pochopenie dieťaťa. A pochopenie dieťaťa sa zas stáva vodidlom pre komplexnejšie pochopenie zrelého človeka. Animálne a detské nie sú skúsenostnými oblasťami, ktoré by sa nám ukazovali iba ako nanajvýš neprístupné. Ide o oblasť prvotnejšej skúsenosti, ktorá predchádza pragmatickému postoju každodennosti a umožňuje ho. Animálne a detské v nás sa dosahovaním zrelosti postupne prekonáva, čím nezaniká, ale uchováva sa a modifikuje (Patočka 1995, 99). Inými slovami,

skrze adaptáciu, zakorenenie do sveta, sa pragmatický postoj habitualizuje a sedimentuje, stáva sa v našej (seba)reflexii dominantným, čím zo zreteľa stráca svoje vlastné predpoklady.

Žiada sa preto podrobnejšie rozlíšenie, než poskytuje Heideggerova opozícia medzi neautentickou každodennosťou a autentickou seba-priehľadnosťou. Patočka preto rozlišuje medzi tromi základnými pohybmi ľudskej existencie: pohybom akceptácie/zakorenenia, pohybom seba-reprodukcie a pohybom pravdy. S istým zjednodušením možno povedať, že pohyb seba-reprodukcie ako pohyb vyjavujúci sa v ústrednej činnosti práce zodpovedá heideggerovskému pragmatickému zaobchádzaniu s vecami a druhými pod nadvládou každodennosti, kým posledný pohyb pravdy zas predstavuje možnosť autentického seba-získania a priehľadnosti. Naproti tomu prvý pohyb akceptácie či zakotvenia je doménou prvotnej otvorenosti voči svetu prostredníctvom afektivity a ako taký je základom a podmienkou zvyšných dvoch. Pragmatický ohľad predpokladá určitú rozlíšenosť súcien, ich explicitnú tematizáciu, schopnosť orientovať sa v nich, a teda seba medzi ne situovať priestorovo a časovo. Praktická tematizácia je teda založená na vedomí dištancie, vzdialenosti od vecí a druhých. Naproti tomu pôvodný spôsob správania zvieraťa alebo dieťaťa je celkovo motivovaný pôvodným inštinktívne-afektívnym vzťahom k svetu, v rámci ktorého sa prvotne žiadne zvláštne a konkrétne bytie explicitne netematizuje a nefenomenalizuje. V tejto rovine vôbec nedochádza k uchopovaniu vlastného či cudzieho bytia ako vydeleného. Ide tu skôr o primordiálne *súznenie so svetom*, sym-pathiu, v ktorej svet celkovo ukazuje svoju prívetivú, akceptujúcu alebo neprívetivú, ohrozujúcu tvár, ktorá skrz-naskrz zafarbuje nevydeľujúcu a neoddeľujúcu sa subjektivitu. Organizmus je podľa Patočku plne pohltený v prítomnosti, ktorá však nevystupuje ako rozlíšená dimenzia s explikovateľnými horizontmi minulosti a budúcnosti. Jeho pohyb je reagovaním na podnety, na to, akým spôsobom svet naňho „vyhliada" (*vyhlíží*). Organizmus je teda skôr svetom „pohybovaný", než by sa sám zo seba pohyboval (Patočka 1995, 99).

Prvý pohyb existencie a priestor intimity

Inštinktívno-afektívne zameranie na svet smeruje k ustanoveniu domova ako sféry intímneho spolunažívania. Domov nie je primárne význačný priestorovou situovanosťou, ale predovšetkým spoločenstvom utváraným

vzťahmi lásky (Patočka 2009, 200), cez ktoré sa jeho členovia uchopujú ako členovia určitého nezameniteľného, intímneho my. Domov tak primárne vystupuje ako osobitná intersubjektívna štruktúra, ktorá nás afikuje ako akceptujúca tvár sveta, ktorý tak nadobúda črty bezpečia, blízkosti a dôvernej oboznámenosti.

Priestor domova ako stelesnenie intimity by však nebol možný, ak by druhý bol iba akousi dubletou mňa samého, ak by iba reprodukoval či kopíroval tie isté možnosti, ktorými sám disponujem. Sféra intersubjektivity je oblasťou, kde sa jednotlivé subjektivity prelínajú natoľko, že sám k svojim možnostiam môžem dospieť iba prostredníctvom druhého, *et vice versa*. Súčasťou mojej subjektivity nie je iba to, že sa mi vyjavujú veci a druhí, ale aj to, že druhým pripisujem obdobnú možnosť prežívania a reflektovania, akú mám sám. A keďže zakúšam, že druhý predo mnou „objektívne" stojí ako subjektivita, rovnako spolu s tým uchopujem, že sám som objektivizovanou subjektivitou pre druhého. Druhý a jeho prežívanie sa tak fenomenalizuje v mojom vedomí, takisto ako moje prežívanie vystupuje ako téma v toku vedomia druhého. Moje vedomie je prepletené s vedomím druhého a sám seba nazerám ako nazeraného, a preto je zmysel mojej existencie, môj životný rozvrh, nevyhnutne spätý s tým, ako sa javím sám sebe ako javiaci sa druhému. Patočka hovorí, že človek je vždy už intersubjektívne sformovaný touto *reciprocitou* vzájomne sa prenikajúcich subjektivít (Patočka 2016, 134). Preto navzdory vzájomnému synchrónnemu zrkadleniu štruktúr subjektivity v rovine intersubjektivity nejde iba o stretnutie dvoch rovnocenných subjektov. Druhý je viac než ja sám, pretože je možnosťou, prostredníctvom ktorej prichádzam k sebe samému, a bez ktorého som neúplný: „Druhý je tým najmocnejším komponentom v našej skúsenosti, ktorý nám odhaľuje to, čo sami sme a môžeme" (Patočka 1995, 50). Druhý, ktorý predo mnou nestojí iba ako objekt, ale ako svojbytná subjektivita, ktorá spätne mňa zakúša ako subjektivitu, tak v istom zmysle odomyká mňa samého, moje vlastné možnosti, ktoré sú ako moje podopreté a potvrdené v bytí druhého.

Exemplárne sa tento moment ukazuje vo vzťahu medzi novorodencom a rodičom, ktorý tu slúži nielen ako paradigma na uchopenie intimity, ale prvého pohybu existencie vôbec. Patočka tento pohyb nazýva viacerými pojmami: hovorí o akceptácii, zakotvení či zakorenení. Tieto rozmanité pojmy však nie sú výsledkom vnútornej nejasnosti či rozporuplnosti. Skôr sa tu stretávame s pomerne komplexným pohybom, ktorý sa prejavuje v

rozmanitých stránkach. V pohybe akceptácie/zakorenenia je ľudská bytosť uvedená do sveta: „Pohyb akceptácie spočíva v tom, že do sveta musí byť človek prijatý a uvedený, že jeho vstup do oblasti otvoreného, individuálneho súcna má ráz pripravenosti a vzájomného skĺbenia (*harmonia*)" (Patočka 2002, 43). Vstupuje doň najprv na animálnej úrovni, tzn. že žije v nerozlíšenosti bytia/súcien a ako taký nedisponuje žiadnou situáciou, v ktorej by uchopoval seba a svoje možnosti a následne ich realizoval. Nie je si vedomý žiadneho bremena starosti o vlastné bytie, žiadnej služby, úloh či záväzkov voči sebe, druhým či veciam. A predsa dieťa nie je nehybné, nie je prostou neaktívnou vecou, ktorá by tu len tak nečinne ležala. Ukazuje sa ako niečo viac ako subjektivita, zakúšanie či zažívanie, ktoré na nás nevedomky apeluje. R. Barbaras vo svojej interpretácii pohybu zakotvenia hovorí, že tu dochádza zo strany Ty k osobitnému *uznaniu* ja ako vydelenej bytosti (Barbaras 2016, 216), uznaniu, ktoré nie je výsledkom zápasu, ale odpoveďou na bezbrannosť subjektu. Dieťa oslovuje, dáva inštinktívne najavo svoju pasivitu, vyžaruje bezbrannosť, prostredníctvom ktorej pociťujeme povolanie k starostlivosti, zabezpečeniu jeho potrieb. Nečiní to však samo zo seba, zámerne, ale k tomuto apelu je skôr takto pohybované. Akceptácia je odpoveďou zrelého subjektu na afektívne volanie dieťaťa, je nielen jeho oficiálnym prijatím do sveta, ale predovšetkým sa dieťaťu ukazuje ako vľúdna tvár sveta. Patočka hovorí: „Ty je staršie než ja" (Patočka 1995, 31). Novosť dieťaťa, ktoré je nanajvýš možnosťou mať možnosti, už predpokladá „staré" Ty, ku ktorému sa nevedomky najprv primyká ako k nerozlíšenému svetu; Ty ktoré možnosťami voľne disponuje, je zakorenené vo svete, v ktorom sa orientuje, a môže tak nad ním prevziať ochrannú ruku. Nové Ja sa primyká k svetu stelesnenému v staršom Ty, ktoré slúži ako pôda, v ktorej Ja môže uspokojiť svoje nevedomé potreby a zapustiť korene. Druhé Ty však zároveň slúži ako ochranná klenba sveta, v ktorom uspokojenie potrieb vrcholí v extatickom rozplynutí v tichej rozkoši ako cieli, ktorý dieťa ukazuje v pokojnom spánku (Patočka 1995, 110).

Staršie a akceptujúce Ty však vystupuje ako „viac než Ja" aj so svojimi rozvinutými možnosťami ako reprezentant vonkajšieho sveta činností a sociálnych rolí, ktoré sú dieťaťu sprostredkovávané ako potenciálne vlastné možnosti. Praktické zaobchádzanie s vecami a druhými ľuďmi je inštinktívno-afektívne vnímané ako potenciálne vlastné, je postupne tematizované a imitované, až sa habitualizuje, sedimentuje a nadobudne

pevný štýl. Cez zakorenenie sa v akceptujúcom druhom je teda založená aj možnosť osvojiť si spôsoby fenomenalizácie sveta a vlastných možností, čiže stať sa zrelým.

Na prvý pohľad sa zdá, že medzi akceptáciou a zakorenením je rozdiel, ktorý ukazuje, že nejde o jeden pohyb, ale o dva rozdielne pohyby dvoch odlišných subjektov, ktoré sa komplementárne dopĺňajú. Akceptujúci sa javí byť ten, kto disponuje explicitnými možnosťami, je schopný vlastným spôsobom odpovedať na afektívne volanie, resp. pred ním „utiecť", „ignorovať ho". Naproti tomu zakorenenie sa javí ako proces zapúšťania koreňov, získavania si svojho explicitného miesta vo svete postupným osvojovaním možností, čo sa stáva prístupným akceptáciou. Máme tu teda prítomnú asymetriu medzi dvomi subjektmi, ktorá sa zakladá na už existujúcej disponibilite možnosťami u akceptujúceho subjektu a jej absenciou u druhého, akceptovaného subjektu. Z hľadiska intersubjektívneho prelínania je však situácia prvého pohybu existencie komplexnejšia. Hoci medzi dieťaťom a dospelým rodičom je prítomná asymetria bezmocnosti a moci, tá ešte nezakladá dva odlišné pohyby, jeden akceptujúci, druhý zakotvujúci. V skutočnosti ide o dva bytostne intersubjektívne a recipročné, synchrónne pohyby, v rámci ktorých pojmy zakorenenia a akceptácie postihujú ich dve odlišné, ale vždy spoluprítomné stránky. Akceptujúci človek je človek, ktorý sa nutne zakoreňuje v akceptovanom a recipročne je zároveň prijímajúcim akceptáciu. Z tohto hľadiska musíme reinterpretovať formuláciu „Ty je staršie než Ja", ktoré nevyjadruje primárne mocenskú asymetriu medzi možnosťami dvoch subjektivít. Uskutočnenie mojich možností je odomknuté prechodnou prítomnosťou druhej subjektivity, vstupom do jej prežívania, ktoré ma prostredníctvom akceptácie potvrdzuje v mojom bytí. Druhý teda vystupuje ako „staršie Ty" a „viac ako Ja" v tom zmysle, že odhaľuje moju bytostnú závislosť od jeho subjektivity v tom, aby boli odomknuté moje možnosti. Bez Ty je Ja neúplné. Dieťa pre zrelý subjekt nie je iba objektom opatery, ale túto možnosť otvára tak, že ju prijíma a je v ňom ukotvená, zakoreňuje sa v pôde subjektivity druhého. Nová bytosť akceptuje a uznáva ma na svojej rýdzo inštinktívne-afektívnej úrovni cez primknutie sa. Pre dieťa prijímajúci dospelý tak predstavuje vľúdnu tvár sveta, do ktorej sa ponára v tichej, slastnej *sym-pathii*. Analogicky sa však k dieťaťu na inštinktívne-afektívnej báze primyká aj rodič, v ktorom pasívna bezbrannosť ohlasuje potrebu opatrovať, ktorá nachádza slastné naplnenie v súznení s rozkošou dieťaťa.

Príčinou tohto súznenia je skutočnosť, že akceptáciou v druhom, ktorá je možná iba ako jeho primknutie sa k tomu, ako sa mu javím, sa so sebou sprostredkovane stretávam ako nezameniteľne uznaný.

Toto stretnutie subjektivít sa odohráva v médiu telesnosti, a preto komunikácia nadobúda podobu telesných pohybov, gest a reči tela, ktoré nevypovedajú zreteľne, ale predsa dostatočne výrečne. U novorodenca sa telesnosť prejavuje ako neschopnosť vládnuť nad svojím telom, ako pasívna vystavenosť, ktorá volá po pozornosti. Telo dieťaťa inhibuje neprívetivú stránku sveta tým, že upútava roztomilosťou sym-pathickú, odzbrojujúcu pozornosť. Dieťa je oslovované rečou, v ktorej je významné skôr pokojné, prívetivé zafarbenie oslovenia než jasná artikulácia výpovede. Svoju bezbrannosť a odkázanosť zoči-voči nehostinnej tvári sveta dáva najavo plačom, čím povoláva dospelého k aktívnej telesnej odpovedi. Starostlivému prijatiu zodpovedajú osobitné taktilné výrazy ako pohladenie či objatie. Dojčenie sa ukazuje až ako „gýčový" telesný obraz akceptácie či zakotvenia, v ktorom matka objatím poskytuje ochrannú, prijímajúcu klenbu sveta a zároveň sa zakúša ako zakotvená vo svojom povolaní v dieťati cez inštinktívnu akceptáciu jej telesnosti. Tieto príklady ukazujú nielen telo ako miesto subjektivity, ktorá nad ním vládne, ale aj ako miesto, v ktorom sa subjektivita „ocitá", ktorá je k svojim explicitným výkonom povolávaná predchodnými afektívnymi pohybmi, ktoré nemá plne pod vlastníckou kontrolou.

Pohyb zakotvenia či akceptácie sa najprv demonštroval ako vzťah medzi zrelou subjektivitou a animálnym dieťaťom, kde je na prvý pohľad prítomná mocenská asymetria medzi prostou možnosťou mať možnosti a už explikovaným horizontom prístupných možností, aby sa nakoniec ukázal v tomto vzťahu ako pohyb, v ktorom akceptácia a zakotvenie sú dve stránky jedného pohybu, v ktorom prichádzam k sebe prostredníctvom druhého. Tento pohyb teda v jeho obidvoch stránkach neuskutočňuje iba bezbranné dieťa, ale rovnako aj zrelý akceptujúci človek. Aktivita zrelého človeka, ktorá sa zakladá na získaných a explikovaných možnostiach, je teda motivovaná tým istým inštinktívno-afektívnym podložím, ktoré ho tiahne k naplneniu, k rozkoši cez sebazakúšanie v subjektivite druhého. Pohyb zakorenenia sa preto nestáva prekonaným v tom zmysle, že by mizol získaním samostatnosti cez osvojenie si dispozície sebou, druhými a vecami. Naopak, napriek samostatnosti sa tu spolu-ukazuje nesamostatnosť, ohraničenosť a neúplnosť, pokiaľ svoju explicitnú aktivitu nemôžem alebo nedokážem zakoreniť v druhom. Animálnosť dieťaťa tak nakoniec poukazuje na animálny horizont výkonov a možností zrelého človeka.

Mutatis mutandis sa tak ocitnutie v zrelom, avšak stále animálnom tele stáva základom aj na pochopenie akceptácie a zakorenenia medzi zrelými subjektivitami. Je však zrejmé, že vzťah rodiča k dieťaťu je diferencovanejší než dieťaťa k rodičovi, pretože je modifikovaný vedomím vlastnej vydelenosti a vydelenosti novej bytosti. Dieťa je svojou subjektivitou akoby v plnom splynutí so svetom, ktorý pre neho pripravuje, poskytuje a stelesňuje rodič. Spočiatku rodiča nevníma v rozlíšenosti od okolitého celku. Akceptujúci a zároveň v novorodencovi sa zakoreňujúci rodič sa oproti tomu neponára do sveta. Miesto nerozlíšeného sveta pred ním leží dieťa ako jedinečná a z celku skutočnosti vyzdvihnutá vtelená subjektivita, ktorú je povolaný v sym-pathii akceptovať. Pohyb akceptácie sa tak modifikuje z tendencie k slastnému splynutiu so svetom k splynutiu s jedinečným druhým prostredníctvom reciprocity subjektivít.

Ako uchopiť túto reciprocitu medzi zrelými subjektmi, ku ktorej sme pobádaní prvým pohybom existencie? Určité vodidlo, *Leitfaden* nám poskytuje homérovská *homofrosyné*, ktorá pre archaických Grékov predstavuje ideálnu jednotu myslenia a cítenia medzi manželmi (Hom. *Od.* VI, 181 – 185). Táto jednota však nie je úplným splynutím dvoch členov a nie je ani spoluvýskytom dvoch rovnako zmýšľajúcich a cítiacich stavov v zmysle matematického rovná sa, ale ich komplexným a synchronickým preplietaním cez vzájomné zakúšanie a prežívanie, ako ho výstižne postihol W. Shakespeare v básni *Fénix a hrdlička* (2009, 135):

„Rozum z toho málem stoná,
kdo je kdo se marně ptal,
z dvou se jiný, jeden stal,
každý z nich je on i ona.

Dvojí jedno, jedno dvojí,
láska chápe, rozum ne,
ten soulad smysl dostane,
zůstanou-li pod obojí.“

Možnosť vytvorenia intímneho prežívania medzi zrelými subjektivitami je založená vo vzájomnom vyžarovaní a zakúšaní túžby, ktorá sa nemôže stotožniť s prostou potrebou nejakej veci, pretože sa odhaľuje ako potreba

byť potrebovaný. Je prahnutím po recipročnom zakúšaní seba v a cez subjektivitu výnimočného Ty: „*Reciprocita* druhého je spôsob, ako *s ním* a *v ňom* žijeme. Nie ‚potrebujeme' druhého ako prostú existenciu, [...] ale potrebujeme ho v jeho *funkcii*, v jeho pôsobení na nás, v reciprocite, v ktorej sme sami pre neho nemenej než on pre nás. [...] Potrebujeme potrebu druhého, to je najpozitívnejší modus života v reciprocite: potrebujeme, aby nás druhý potreboval, a tým sa sami oňho opierame vo svojej núdzi (*potřebnosti*), až tým svojej potrebe druhého, najpodstatnejšej, ktorú máme, dávame vyplnenie: sme pre neho tým istým, čím je on pre nás" (Patočka 2016, 137). Patočka nám umožňuje presnejšie pochopiť zvláštnu štruktúru lásky, ako o nej píše Shakespeare. Túžba nie je stavom, ktorý iba vrhám smerom k druhému, ale rozpoložením, v ktorom sa skrze druhého sám ocitám. Túžba, v ktorej sa telesne ocitám prostredníctvom pôsobenia Ty, je túžbou existovať v druhom a zakúšať sa ako druhým plne akceptovaný, *et vice versa*. Alebo ešte inak, Ty v láske zakúša a akceptuje moju túžbu, ktorú túži sám sebou naplniť a takto sa nechať zakúsiť v Ja.

Potrebu byť potrebovaný však môžem napĺňať iba vtedy, ak druhého inštinktívno-afektívne uznávam a prijímam ako spontánnu a nezávislú subjektivitu. Naproti tomu zvecnená subjektivita druhého je iba karikatúrou, je odpoveďou na skutočnosť, že moja túžba v druhom nenachádza pôdu na zakotvenie, a potrebuje ho tak ovládať a manipulovať, prispôsobiť ho mojej potrebe. Zrkadlo seba-uchopovania sa v druhom sa tak pokrivuje. Tým sa poukazuje aj na hranice intimity a na možnosť jej ohrozenia. Intímne mikro-spoločenstvo je prahnutím po uskutočnení Edenu, kde Adam a Eva „boli nahí a nehanbili sa jeden pred druhým" (*Gn*. 2, 25), kde pohľad druhého nebol zdrojom môjho vzďaľovania sa od neho. Žijeme však na východ od raja. Inštinktívno-afektívne sme motivovaní vytvoriť domov ako intersubjektívny priestor bezpečia, ktorý nás chráni pred nehostinnou stránkou sveta. Má byť miestom, kde sa môžeme pred pohľadom druhého uvoľniť, vystaviť sa mu nechránení. Tým je však intimita zároveň aj nepriamym poukazom a prekrytím faktu, že subjektivita druhého je potenciálnym ohrozením, vyhľadávaním slabín a nechránených miest, chladným kalkulom, ktorý svoj odstup skrýva fingovaním blízkosti. Tak ako priestor domova je zakrytím a tým zároveň poukazom na vonkajšiu nehostinnosť sveta, tak vedomie, že v hraniciach domova som nechránene vystavený druhému, môže zakladať tým intenzívnejšiu starosť o odstup a kamufláž. Hranice medzi domovom a svetom sú tak nakoniec porózne.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí“.

Literatúra

BARBARAS, R. (2016): *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

BLECHA, I. (2019): *Bytí a svět. Heidegger v kontextu.* Zlín: Pavel Jungmann, Archa.

HEIDEGGER, M. (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, M. (2008): *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH.

HOMÉROS (1986): *Odysseia*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

PATOČKA, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2002): *Péče o duši III.* Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2009): *Fenomenologické spisy II.* Praha: OIKOYMENH.

PATOČKA, J. (2016): *Fenomenologické spisy III/2.* Praha: OIKOYMENH.

SHAKESPEARE, W. (2009): *Básňe.* Praha: Evropský literární klub a Knižní klub.

TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2019): *O človeku, myslení a technike. Štúdie k dielu Martina Heideggera*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda.

Dialektika štádií Ja v existenciálnej antropológii S. Kierkegaarda

Milan Petkanič

Abstrakt: Štúdia je pokusom o vysvetlenie Kierkegaardovho konceptu Ja a jeho štádií s využitím dialektiky. Hoci je Kierkegaard všeobecne považovaný za ostrého kritika Heglovho filozofického idealizmu, Kierkegaardove psychologické spisy svedčia o veľkom vplyve, ktorý zanechala na jeho myslení Heglova dialektická metóda. Kľúčovým pojmom Kierkegaardovej existenciálnej antropológie v jeho psychologických spisoch je koncept Ja. Najprv v práci predstavíme základnú ontologickú štruktúru Ja, aby sme následne mohli rozvinúť dialektickú interpretáciu troch štádií Ja. Pod štádiami tu však nemáme na mysli, ako sa to zvyčajne vykladá, tri základné spôsoby existencie (estetické, etické a náboženské), ale štádiá nevinného Ja v nevedomosti, odcudzeného Ja v zúfalstve a autentického Ja vo viere. Toto objasnenie hrá svoju úlohu pre pochopenie zdrojov Kierkegaardom inšpirovaných existenciálno-antropologicky orientovaných koncepcií vo filozofii, psychológii či psychoterapii.

Kľúčové slová: Ja, štádiá, dialektika, nevinnosť, zúfalstvo, odcudzenie, viera

Na úvod

Kierkegaardov pohľad na človeka, ktorý spočíval v zameraní sa na porozumenie zmyslu ľudskej existencie a na analýze jej rôznych spôsobov, bol v mnohých ohľadoch prelomový a nadčasový, a preto je i dnes stále aktuálny. Čerpá z neho nielen existencializmus, ktorého základy svojím dielom položil práve on, ale i mnohí ďalší filozofi a myslitelia, častokrát pochádzajúci z navzájom veľmi odlišných filozofických škôl a prúdov. Napriek originalite Kierkegaardovho pohľadu na človeka možno pozorovať v jeho diele i ozveny myšlienkových motívov iných autorov, vrátane tých, ktorí sa mu stali terčom jeho kritiky.

Je nesporné, že napriek svojej zásadnej kritike Heglovej filozofie je Kierkegaardovo dielo výrazne ovplyvnené i Heglovým myslením, obzvlášť pokiaľ ide o dialektickú metódu, ktorú si Kierkegaard v originálnej podobe osvojuje a značne ju vo svojich filozofických a psychologických spisoch využíva. Dokonca i sám sa označuje za dialektického autora (Kierkegaard 1978, 38). Pojem Ja je kľúčovým pojmom Kierkegaardovej existenciálnej antropológie, čo sa odzrkadľuje predovšetkým v jeho psychologickom spise *Choroba na smrť* (1849). Toto Ja (alebo ľudské vedomie: sebavedomie) je u Kierkegaarda definované ako duch. A „v živote ducha je

všetko dialektické", ako argumentuje Kierkegaard v spomínanom spise (Kierkegaard 2018, 132n). Dialektika sa preto z jeho pohľadu ukazuje ako vhodná metóda porozumenia a výkladu duchovnej skutočnosti. A cieľom mojej práce bude pokus o vysvetlenie Kierkegaardovho existenciálneho konceptu Ja a jeho štádií s použitím dialektiky.

Ja a jeho ontologická štruktúra

Štruktúre Ja, respektíve štruktúre ľudskej subjektivity sa Kierkegaard bližšie venuje najmä v spisoch, ktoré sám svorne označuje za „psychologické". Z troch kníh, ktoré Kierkegaard sám označil v podtitule za psychologické, ide zvlášť o dve pseudonymné knihy *Pojem úzkosti* (1844) a *Choroba na smrť* (1849).[1] Obe knihy spomedzi ostatných jeho diel vynikajú najmä hĺbkou a dialektickou prepracovanosťou existenciálnej analýzy, preto ich môžeme pokladať za základné diela Kierkegaardovej filozofickej antropológie.

V týchto Kierkegaardových psychologických knihách sa môžeme stretnúť s niektorými jeho principiálnymi tvrdeniami o ontologickej konštitúcii človeka. V *Pojme úzkosti* Kierkegaard píše: „Človek je syntézou duševného a telesného; avšak syntéza je nemysliteľná tam, kde tieto dva momenty nie sú spojené v treťom. Toto tretie je duch" (Kierkegaard 1980a, 43). Tejto triadickej výstavbe ľudského bytia (telo, duša, duch) sa potom dostáva bližšieho určenia v takmer až nepreniknuteľne náročnej úvodnej pasáži knihy *Choroba na smrť*, ktorá je v mnohých ohľadoch považovaná za voľné pokračovanie *Pojmu úzkosti*: „Človek je syntéza nekonečnosti a konečnosti, časného a večného, slobody (v zmysle možnosti – pozn. M. P.) a nevyhnutnosti" (Kierkegaard 2018, 19). Tým miestom, kde dochádza k syntéze daných momentov, je duch: „Človek je duch. Ale čo je to duch? Duch je Ja" (Kierkegaard 2018, 19). Otázkou na mieste však je: čo je toto Ja? Pretože všetko, čo sme doposiaľ vypovedali o človeku, nepostačuje na to, aby sme ho určili ako Ja, čiže skutočný subjekt. Tu Kierkegaard prichádza s jednou z jeho vôbec najdôležitejších téz: „Ja je vzťah, ktorý sa vzťahuje k sebe samému" (Kierkegaard 2018, 19). To znamená, že Ja nie je určené len samotnou syntézou, teda pomerom medzi dvoma pólmi svojej existencie (v tom prípade by podľa Kierkegaarda človek nemal žiadne Ja), ale je syntézou (t. j. jednotiacim pomerom) vzťahujúcou sa k sebe samej.

[1] Prvú z nich publikoval Kierkegaard pod pseudonymom Vigilius Haufniensis a druhú pod pseudonymom Anti-Climacus.

Až tento vzťah k sebe samému teda činí z človeka to, čím v skutočnosti je – Ja. Napokon, táto spomínaná ťažisková definícia Ja, ako sa o tom vyjadrujú niektorí z Kierkegaardových komentátorov, narobila mnohým z nich svojou nejasnosťou ťažkosti v snahe o bližšie porozumenie tomu, čo vlastne Kierkegaard mienil týmto slovným zvratom „byť vo vzťahu k sebe samému“.[2] Jednako však pri pozornejšom preskúmaní tohto jeho azda najsystematickejšieho spisu by nám nemalo uniknúť, že Kierkegaard touto definíciou Ja určuje človeka ako slobodu (v existenciálne-ontologickom zmysle), čo je zrejmé napríklad z nasledujúcej pasáže: „... Boh, ktorý urobil človeka vzťahom, akoby ho vypustil zo svojich rúk, čiže... sa vzťah vzťahuje k sebe samému. A v tom, že pomer je duch, je Ja, spočíva zodpovednosť...“ (Kierkegaard 2018, 22). Podobne možno usudzovať na našu interpretáciu i z ďalších citácií z tejto knihy, najjasnejšie však o tom vypovedajú nasledujúce slová: „Táto syntéza je však vzťahom a tento vzťah, hoci je derivovaný, sa vzťahuje k sebe samému, a to je sloboda. Ja je sloboda“ (Kierkegaard 2018, 36). Sloboda sa teda podľa Kierkegaarda zakladá na tom, že človekovo Ja je určené vzťahom k sebe samému.[3]

Avšak napriek tomu, že žiadny „človek sa nemôže zbaviť vzťahu k sebe samému, práve tak ako sa nemôže zbaviť svojho Ja, čo je, mimochodom, jedno a to isté, keďže Ja je vzťah k sebe samému“ (Kierkegaard 2018, 23), nie každý človek je vskutku samým sebou. Stav, keď jedinec nie je samým sebou, teda stav seba-odcudzeného Ja, Kierkegaard charakterizuje ako zúfalstvo. Kierkegaard chápe zúfalstvo ako chorobu v ľudskom Ja, ako „chorobu ducha“. Pričom zdôrazňuje, že na rozdiel od telesnej choroby človek za stav v zúfalstve nesie zodpovednosť v každom okamihu jeho trvania – to preto, že zúfalstvo pochádza zo slobody, totiž zo vzťahu Ja k sebe samému. Kierkegaard tento chorobný stav existencie definuje takto: „Zúfalstvo je nesúlad vo vzťahu syntézy, vo vzťahu, ktorý sa vzťahuje k sebe samému“ (Kierkegaard 2018, 22). Zúfalstvo je teda istá disharmónia, t. j. nevyvážený vzťah vnútri konštitučných zložiek Ja-syntézy. Zdrojom tejto nerovnováhy vnútri Ja-syntézy je neprimeraný vzťah Ja k sebe samému. Narušený vzťah k sebe samému zase vyviera z pokriveného vzťahu Ja k moci,

[2] Ako na to poukazujú viacerí komentátori Kierkegaardovho diela, napríklad: Gardiner 1996, 127; Marino 2018, 69.

[3] Viac o Kierkegaardovej definícii Ja ako vzťahu, ktorý má vzťah k sebe samému, pozri Glenn (1987, 5 – 23).

ktorá Ja ako vzťah k sebe konštituovala, pretože Ja sa samo neustanovilo, ale je dané niečím, čím samo nie je – t. j. transcendenciou: Bohom. Každé narušenie jedného z týchto vzťahov je potom sprevádzané narušením zvyšných dvoch vzťahov. Tu sa ukazuje, že v Kierkegaardovej definícii Ja zohrávajú kľúčovú rolu tri esenciálne vzťahy – vzťah kontrastných prvkov vnútri Ja-syntézy, vzťah k sebe samému a vzťah k Bohu. Pomer k Bohu teda patrí k základnému určeniu Ja, tkvie v tých najhlbších základoch našej existencie, či už si ho v priebehu života jasne uvedomujeme, alebo nie. Teraz už môžeme doplniť vyššie uvedenú Kierkegaardovu definíciu Ja: Ja je vzťah syntézy, ktorý má vzťah k sebe samému a tým sa vzťahuje k moci, ktorá ho ustanovila.

Tri štádiá Ja

Keď sa v komentárovej literatúre Kierkegaardova teória troch základných životných názorov (estetický, etický a náboženský) interpretuje dialekticky ako teória troch štádií existencie, upadá sa do pokušenia chápať tieto štádia heglovsky ako bezprostrednosť, sprostredkovanosť a získanú bezprostrednosť.[4] Tento výklad však kolíše prinajmenšom v dvoch ohľadoch: Po prvé, Kierkegaard síce na jednej strane charakterizuje estetické štádium aj pomocou konceptu bezprostrednosti[5] a vieru ako základnú kategóriu náboženského štádia chápe ako nadobudnutú bezprostrednosť[6], na strane druhej však nikde nepíše o tom, že by etické štádium reprezentovalo sprostredkovanosť (mediáciu). Naopak, pre etické štádium platí v tomto smere to isté, čo pre náboženské: je sprostredkované (znekonečňujúcou) reflexiou, ktorou človek odpútava svoj zrak od prvotnej bezprostrednosti, no samo osebe nie je tvorené reflexiou, ale vášnivou voľbou, a teda takisto ako existencia vo viere sa i etická existencia vyznačuje novou, nadobudnutou bezprostrednosťou. Po druhé, Kierkegaard ako kresťanský mysliteľ nikde netvrdí, že každý človek má prejsť všetkými štádiami, ale, naopak, pripomína, že ako ľudské bytosti sme vyzývaní k tomu, aby sme po

[4] Napríklad Alejandro Cavallazzi Sánchez píše: „U Hegla aj Kierkegaarda dialektický proces sa pridŕža rovnakého vzorca: bezprostrednosť, sprostredkovanosť a sprostredkovaná bezprostrednosť“ (Sánchez 2014, 197).

[5] „Estetické v človeku je to, čím je človek bezprostredne tým, čím je“ (Kierkegaard 2007, 633).

[6] „Viera totiž nie je bezprostrednosť pôvodná, ale nadobudnutá. Pôvodná bezprostrednosť je estetická“ (Kierkegaard 1993, 71).

tom, čo sme oslovení Zjavením, teda po tom, čo sa k nám z Božskej milosti dostane Kristova zvesť, neodkladne učinili skok do viery bez ohľadu na to, či sa nachádzame v estetickom alebo etickom štádiu. Totiž, ako Kierkegaard uvádza v druhom zo svojich spisov podpísaných Anti-Climacom, v *Cvičení v kresťanstve* (1850), zoči-voči Kristovi stojíme pred absolútnym „buď – alebo"[7]: buď viera, alebo pohoršenie, tretej (sprostredkujúcej) cesty tu niet. Preto sa nazdávam, že nie je vhodné interpretovať tri základné štádiá existencie (estetické, etické a náboženské), ktoré Kierkegaard predstavil v tzv. estetických spisoch z prvého obdobia svojej tvorby, na spôsob Heglovej dialektiky ako tri vývinové štádiá (seba)vedomia. Kierkegaardovi tu skôr išlo o opis a analýzu troch základných paradigiem života, troch životných názorov.

Bližšie k heglovskému chápaniu dialektiky však majú tzv. psychologické spisy, teda *Pojem úzkosti* a *Choroba na smrť*, kde sa Kierkegaard okrem charakteristiky trojitej ontologickej štruktúry existencie pokúša dialekticky postihnúť kľúčové pohyby existencie: kým prvý z nich sa zameriava na prechod od nevinnosti k vine (hriechu), druhý na pohyby vnútri a medzi formami zúfalstva (t. j. hriechu) s naznačením prechodu od zúfalstva (hriechu) k viere. Analýzou a dialektickou interpretáciou týchto Kierkegaardových diel môžeme napokon dospieť k tomu, že Kierkegaard v zásade rozlišuje tri základné štádiá Ja: nevinnosť, zúfalstvo a vieru. Pristavme sa najprv pri nevinnosti ako prvom štádiu Ja.

Nevinné Ja a úzkosť

V *Pojme úzkosti* Kierkegaard originálnym spôsobom osvetľuje dogmatický teologický problém prvotného hriechu Adama a Evy; jeho úvahy a závery však majú i všeobecnejší ráz: vypovedajú o všeobecných určeniach človeka ako takého – konkrétne analyzujú prechod človeka zo stavu nevinnosti do hriechu. Nevinnosť je prvotným štádiom ľudského ducha, teda každý z nás sa podľa Kierkegaarda rodí ako nevinný. A jediný spôsob, ako môže človek o túto svoju nevinnosť prísť, je jeho pád do viny (hriechu). V tomto zmysle sa podľa Kierkegaarda každý človek v prvotnom stave, stave nevinnosti, nachádza bytostne v rovnakej situácii ako prvý človek – Adam: „Tak ako Adam stratil nevinnosť vinou, tak ju stráca každý človek rovnakým spôsobom. Ak ju nestratil vinou, potom to nebola nevinnosť, ktorú stratil;

[7] „O kresťanstve bezpodmienečne platí: buď – alebo" (Kierkegaard 2002, 148).

a ak nebol nevinný, predtým než sa stal vinným, tak sa ani nikdy vinným nestal“ (Kierkegaard 1980a, 35).

Hoci jednou zo zásadných charakteristík nevinnosti je jej bezprostrednosť, nemôžeme ju podľa Kierkegaarda s ňou celkom stotožniť, pretože bezprostrednosť spadá do oblasti logiky a nevinnosť do oblasti etiky. Preto Kierkegaard odmieta aplikovať to, čo Hegel tvrdil o bezprostrednosti, na nevinnosť, totiž že bezprostrednosť treba anulovať. Je totiž v rozpore s etikou vyhlasovať, že nevinnosť je niečo, čo treba zrušiť. Bezprostrednosť je u Hegla anulovaná mediáciou, čo implikuje, že v tomto prípade ide o imanentný pohyb vnútri bezprostrednosti. Ak však dôjde k tomu, že je anulovaná nevinnosť, tak je vždy anulovaná niečím transcendujúcim. Nevinnosť je podľa Kierkegaarda kvalitatívny stav, ktorý je možné zrušiť len kvalitatívnym skokom jednotlivca: vinou. Inými slovami, nevinnosť možno zrušiť len pohybom existencie, nie pohybom vedomia.

Tým však nie je prechod od nevinnosti k vine ešte dostatočne osvetlený; ďalším dôležitým určením je v tomto smere nevedomosť: „Nevinnosť je nevedomosť. V nevinnosti nie je človek určený ako duch, ale je určený duševne v bezprostrednej jednote so svojou prirodzenosťou. Duch je v človeku snívajúci“ (Kierkegaard 1980a, 41). Nevedomosť nevinnosti je predovšetkým nevedomosťou o rozdiele medzi dobrom a zlom; preto vedomie o rozdiele medzi dobrom a zlom pádu nevinnosti nepredchádza, ale ho nasleduje. To neznamená, že by nevinný nikdy nemohol počuť slová o rozdiele medzi dobrom a zlom alebo že by ich nedokázal sám vysloviť; no v hlbšom zmysle im nerozumie ani nemôže porozumieť. Kierkegaard svoju teóriu nevinnosti ďalej rozvíja: „V tomto stave je pokoj a odpočinok; ale súčasne je tu aj niečo iné, čo nie je ani nepokojom, ani svárom; veď tu nie je nič, s čím by sa dalo sváriť. Čo to teda je? Nič. Ale aký účinok má nič? Rodí úzkosť“ (Kierkegaard 1980a, 41).

Práve úzkosť je z pohľadu Kierkegaarda rozhodujúcim psychologickým konceptom, prostredníctvom ktorého je možné vysvetliť prechod od nevinnosti k vine. Preto sa pri tomto pojme zastavíme bližšie. Kierkegaard dôsledne rozlišuje úzkosť od strachu a iných, podobných predmetných pocitov, akými sú hrôza, zdesenie, obava atď. To, čo odlišuje úzkosť od strachu, je jej nepredmetnosť: úzkosť sa totiž na rozdiel od strachu nevzťahuje ku konkrétnemu predmetu, ku konkrétnej príčine (vždy máme totiž strach z niečoho určitého či pred niečím určitým, napríklad z choroby, vojny, zo

straty majetku, manželky, postavenia v spoločnosti či pred vplyvným a mocným človekom...). Existujúce Ja je v úzkosti, naopak, sužované niečím celkom neurčitým (nevieme povedať, z čoho alebo pred čím máme úzkosť). Neurčitosť predmetu úzkosti spočíva práve v tom, že jej predmetom je vlastne nič. Táto ničota sprítomňuje u jedinca možnosť toho, že *môže*. Keď dušu človeka prenikne úzkosť, otvára sa zrazu pred ním brána nekonečných možností a táto otvárajúca sa možnosť toho, že môže, ho zároveň desí a priťahuje: úzkosť takto pôsobí ako v sebe ambivalentný pocit: „antipatická sympatia" či „sympatická antipatia" (Kierkegaard 1980a, 42).

Úzkosť patrí k základnej štruktúre ľudskej existencie a vždy sprevádza Ja pri každom jeho kvalitatívnom skoku. A podobne je úzkosť prítomná aj u Ja v stave nevinnosti, pretože i nevinné Ja je duchom, inak by bolo zvieraťom (aj keď duch nevinného Ja je len bezprostredný, neprejavený, snívajúci), a sprevádza ho pri prechode od nevinnosti k vine. Úzkosť v nevinnosti však nie je vinou ani utrpením či nejakým iným bremenom, teda úzkosť tu nie je niečím, čo by nebolo v súlade s „blaženosťou nevinnosti". U detí, ktorým je nevinnosť vlastná, sa ambivalentnosť úzkosti prejavuje napríklad v túžbe po dobrodružstve či vo fascinácii strašidlami a tajomnom. Kierkegaard odmieta dosť rozšírenú mienku, že by zákaz prebúdzal v človeku túžbu (po zlom), to by on najprv musel mať vedomosť zla. Zákaz však podľa Kierkegaarda prebúdza úzkosť a s ňou i našu slobodu: „Zo zákazu je mu (Adamovi – pozn. MP) úzko, pretože zákaz v ňom prebúdza možnosť slobody. Nič úzkosti, ktorá nevinnosť doposiaľ obchádzala, sa teraz usadilo v ňom samom a opäť je tu ničím, úzkostnou možnosťou *môcť*. O tom, čím je to, čo môže robiť, nemá žiadnu predstavu, pretože inak by sme predsa museli predpokladať... to, čo prichádza neskôr, rozdiel medzi dobrom a zlom" (Kierkegaard 1980a, 44 – 45). Úzkosť predchádza pádu nevinnosti do viny; a pád zase predchádza vedomiu dobra a zla. Úzkosť možnosti, ktorá je charakteristická svojou dvojznačnosťou, tak nevinného človeka vábi a zároveň desí v okamihu pred pádom do viny (hriechu).

Kierkegaard nachádza spoločné rysy stavu úzkosti, ktorý, ako tvrdí, sa nevyskytuje pri zvieratách, pretože zviera nie je svojou prirodzenosťou určené ako duch, t. j. syntéza (pozri Kierkegaard 1980a, 42), so závratom: „Úzkosť je závratom slobody" (Kierkegaard 1980a, 61), ktorý na nás dolieha akoby z pohľadu dolu do priepastnej hĺbky našich vlastných možností. Kierkegaard teda vyslovene tvrdí, že úzkosť sprítomňuje vo vedomí človeka

„skutočnosť slobody ako možnosť možnosti“ (Kierkegaard 1980a, 42). V okamihoch úzkosti je nám preto zároveň daná skúsenosť slobody ľudského ducha.[8]

Kierkegaard napokon v metafore ilustruje pád človeka do viny (hriechu): V závrate z úzkosti sloboda omdlieva a padá (pozri Kierkegaard 1980a, 61). Ďalej podľa Kierkegaarda psychológia ani žiadna iná veda nemôže vo vysvetlení (a tým i zdôvodnení) zájsť. Totiž, samotný prechod z neviny do viny je kvalitatívnym pohybom jednotlivcovej slobody, a teda spočíva v jeho vlastnej zodpovednosti.

Odcudzené Ja a zúfalstvo

Zúfalstvo, ktoré Kierkegaard detailne opisuje a analyzuje vo svojej rozprave o zúfalstve, v spise *Choroba na smrť*, definuje ako stav, v ktorom Ja nie je samo sebou. Z toho dôvodu ho môžeme charakterizovať ako odcudzenú formu Ja i napriek faktu, že Kierkegaard ho explicitne nikde odcudzením nenazýva.[9] Ide pritom o typ existenciálneho odcudzenia, pretože jeho základom je odcudzenie jedinca sebe samému. Táto interpretácia korešponduje s pohľadom Jona Stewarta: „Formy zúfalstva môžu byť pochopené ako formy odcudzenia“ (Stewart 2021, 194). Seba-odcudzenie totiž v zásade vyjadruje stav, v ktorom Ja nie je samo sebou, v ktorom je

[8] Kierkegaardovo zásadné rozlišovanie medzi úzkosťou a strachom sa neskôr ujalo aj v psychológii, s tým zásadným rozdielom, že chápanie úzkosti bolo celkom vyňaté z metafyzického a náboženského kontextu, do ktorého ho pôvodne vsadil Kierkegaard. Samotná Kierkegaardova analýza pocitu úzkosti zohrala významnú rolu predovšetkým v existencializme 20. storočia, zvlášť v koncepciách úzkosti M. Heideggera a J. P. Sartra, ale aj u ďalších, ako u K. Jaspersa či u protestantského teológa existenciálneho rázu P. Tillicha.

[9] Napriek faktu absencie akejkoľvek priamej zmienky o odcudzení v kontexte zúfalstva v spise *Choroba na smrť* sa môžeme predsa len dopátrať istej textuálnej referencie, ktorá nás celkom oprávňuje interpretovať Kierkegaardov pojem zúfalstva ako odcudzenie, v jeho denníkových poznámkach, konkrétne v predbežných náčrtoch a poznámkach k predmetnému dielu (porov. Kierkegaard 1980b, 150). Na týchto miestach v súvislosti so zúfalstvom spomína Heglov pojem „nešťastného vedomia“, ktorý v Heglovom systéme predstavuje jednu z foriem odcudzeného vedomia. To nám poskytuje dostatočný dôkaz toho, že Kierkegaard sa pri koncipovaní svojej dialektiky zúfalstva silne inšpiroval Hegelovou dialektikou odcudzenia, ako na to upozorňuje aj J. Stewart: „Tým, že sa odvoláva na Hegelov pojem nešťastného vedomia, naznačuje, že jeho analýza zahŕňa aj istú formu separácie, ktorá je charakteristická pre odcudzenie“ (Stewart 2021, 194 – 195).

akoby separované od svojho pravého Ja: „Seba-odcudzenie je rozlukou so sebou samým“ (Stewart 2021, 183). A práve tento stav Ja je u Kierkegaarda nazvaný zúfalstvom.

Zúfalstvo je kategóriou ducha (je totiž chorobou ducha) a to je aj hlavný dôvod, prečo sa povaha zúfalstva vyznačuje dialektickosťou. Dialektickú povahu zúfalstva môžeme odhaliť najprv v nezvyčajnom pomere medzi možnosťou a skutočnosťou zúfalstva: „Možnosť tejto choroby je prednosťou človeka pred zvieraťom a táto choroba ho robí význačným v inom zmysle než vzpriamená chôdza, lebo poukazuje na jeho nekonečnú vzpriamenosť alebo veľkosť v tom, že je duchom“ (Kierkegaard 2018, 21). Skutočnosť zúfalstva, teda pobývanie v tomto stave, je však pre človeka tou najväčšou biedou a zatratením. Kierkegaard konštatuje, že taký pomer medzi možnosťou a skutočnosťou je nezvyčajný, pretože obyčajne, ak je výhodou môcť sa niečím stať, tak o to väčšou výhodou je sa tým aj v skutočnosti stať. So zúfalstvom je to však naopak: aká nekonečná prednosť spočíva v možnosti zúfalstva, tak nekonečne hlboký je pád v skutočnosti zúfalstva (Kierkegaard 2018, 21).

Dialektická povaha zúfalstva sa ukazuje taktiež v tom, že hoci je zúfalstvo na jednej strane chorobou ducha, prejavom neautentického Ja, protikladom viery, rovná sa hriechu a človeka vedie napokon až do večného zatratenia, je na strane druhej nevyhnutným krokom na ceste k sebe samému, k viere a k duchovnému uzdraveniu. Aby nedošlo k nedorozumeniu, Kierkegaard sám hneď v predslove k svojej rozprave o zúfalstve dôrazne upozorňuje čitateľa na to, že zúfalstvo je v prvom rade duchovnou chorobou, nie liekom na ňu (pozri Kierkegaard 2018, 12) – tým totiž je a môže byť jedine viera. Na druhej strane je však nielen z tejto knihy zrejmé, že zúfalstvo pokladá i za prvý krok na ceste k pravému Ja. Pozitívny význam skúsenosti zúfalstva pre cestu jedinca k sebe samému a k absolútnu rozvádza Kierkegaard už v knihe *Buď – alebo*, kde prostredníctvom svojho pseudonymu Wilhelma, reprezentanta etickej paradigmy, píše, že „kto neokúsil trpkosť zúfalstva, navždy premeškal zmysel života, nech by bol jeho život akýkoľvek krásny, akýkoľvek radostný“ (Kierkegaard 2007, 663). O niekoľko strán ďalej sa dokonca dočítame, že „opravdivým východiskom na nájdenie absolútneho nie je pochybovanie lež zúfalstvo“ (Kierkegaard 2007, 668). Tento motív potom v *Chorobe na smrť* opakuje a rozvíja smerom k viere, keď tvrdí, že „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“ (Kierkegaard 2018, 132).

Kierkegaard, ktorý sám vo svojom osobnom živote často zakúšal trpkosť melanchólie, svojím duchovne vycibreným zrakom zo života vypozoroval, že je to práve zúfalstvo, ktoré nás môže prebudiť z duchovného spánku a otvoriť nám zrak pre veci najvyššie. Podľa jeho duchovného postrehu skúsenosť a následné uvedomenie si vlastného zúfalstva vedie človeka k tomu, aby si „večným a rozhodujúcim spôsobom" uvedomil sám seba ako ducha, ako Ja a zároveň „v najhlbšom zmysle" vnímal, že jestvuje Boh a že on sám existuje v plnej zodpovednosti pred týmto Bohom (Kierkegaard 2018, 34).

Dialektickosť zúfalstva napokon podčiarkuje Kierkegaardovo učenie o jeho štádiách. Kierkegaard identifikuje tri základné stupne zúfalstva: zúfalstvo, keď si neuvedomujeme vlastné Ja (nevlastné zúfalstvo), zúfalstvo, keď nechceme byť sami sebou (zúfalstvo slabosti), a zúfalstvo, keď chceme byť sami sebou (zúfalstvo vzdoru). Stupňovanie zúfalstva závisí od stupňovania vedomia – čím viac máme vedomia (t. j. vedomia o sebe), tým viac máme jasno i o vlastnom zúfalstve a tým viac nadobúda naše zúfalstvo na intenzite. S rastom vedomia a intenzity zúfalstva sa stupňuje i Ja ako duch. Preto sú jednotlivé stupne zúfalstva súčasne štádiami ľudského ducha. Na jednej strane každý nový stupeň zúfalstva je vzostupom na ceste ducha k sebe samému, na strane druhej zodpovedá stupňom jeho pádu, je totiž zostupom do hlbín hriechu. Vzhľadom na to, že z pohľadu Kierkegaarda vedomie o sebe samom (a teda o sebe ako duchu) korešponduje s vedomím o zúfalstve, potom najintenzívnejšie, tzv. „diabolské zúfalstvo", ktorého podstatou je absolútny vzdor, je zároveň aj najvyšším stupňom ducha v rámci zúfalstva: „lebo diabol je čistý duch, a preto aj absolútne vedomie a priehľadnosť" (Kierkegaard 2018, 50). Na druhej strane človek, ktorý sa nachádza v nevedomosti o svojom zúfalstve, je najďalej od vedomia, že je duch. Táto nevedomosť o vlastnom určení ako duchu je však zároveň tou najnižšou formou zúfalstva: bezduchosťou. Eticky vzaté, ide pritom o najmenej intenzívny a tým zároveň najnevinnejší typ zúfalstva, no z „terapeutického" hľadiska, teda z pohľadu liečby tejto choroby je tou najnebezpečnejšou formou zúfalstva, pretože zo všetkého najťažšie je prebudiť bezduchého jedinca zo spokojnej nevedomosti.

Kierkegaard svoju dialektiku zúfalstva vyjasňuje uvedením dvoch dialektických krokov, ktorými duch musí prejsť, aby sa dopracoval k sebe samému vo viere, keď tvrdí: „Samo zúfalstvo je negatívnosť, nevedomosť

o ňom je ďalšia negatívnosť“ (Kierkegaard 2018, 53). To znamená, že zúfalec v bezduchosti je o jednu negatívnosť ďalej od uzdravenia než zúfalec, ktorý si je svojho zúfalstva vedomý. „Aby sa však človek dostal k pravde, musí prejsť cez všetky negatívnosti“ (Kierkegaard 2018, 53). To značí, že na ceste k pravému Ja je podľa Kierkegaardovho učenia potrebné prejsť dvomi krokmi v štádiu zúfalstva: najprv skúsenosťou zúfalstva a následne jeho uvedomením. Objaviť tu môžeme ešte jednu skrytú implikáciu: nestačí totiž prejsť akoukoľvek skúsenosťou zúfalstva, skúsenosť najnižšieho stupňa zúfalstva (nevedomého zúfalstva) tu predsa nemôže obstáť, keďže v nej chýba reflexia zúfalstva, a ihneď ako by došlo k jeho uvedomeniu, pozdvihlo by nás to na jedno z vyšších štádií zúfalstva. Aby sme sa dostali k autentickému Ja, musíme preto prejsť aspoň jednou z foriem uvedomelého zúfalstva.[10]

Autentické Ja a viera

Kierkegaard nám vo svojej rozprave o zúfalstve vyobrazil širokú škálu portrétov jednotlivých podôb a stupňov zúfalstva. Všetky tieto formy zúfalstva v podstate reprezentujú rôzne mody neautentickej a odcudzenej existencie. Každé Ja, ktoré je postihnuté jednou z týchto foriem duchovnej choroby, tým o sebe prezrádza, že je v disharmónii so samým sebou, so svojím pravým Ja, a teda že nie je samým sebou. Úlohou každého Ja je však stať sa samým sebou – toto je podľa Kierkegaarda univerzálne poslanie každej ľudskej existencie. A iba touto cestou môže človek prekonať zúfalstvo a celkom sa oslobodiť spod jarma tejto toxickej duchovnej choroby.

Do protikladu k zúfalstvu stavia Kierkegaard vieru, ktorá je zároveň v jeho očiach jediným zaručeným liekom na túto duchovnú chorobu. Vieru ako stav úplne zbavený zúfalstva Kierkegaard definuje nasledovne: „keď Ja je samo sebou, chce byť samo sebou a priehľadne spočíva v Bohu“ (Kierkegaard 2018, 95). Táto napohľad nie celkom jasne zrozumiteľná definícia ukazuje, že veriť znamená byť samým sebou a zároveň toto „bytie sebou“ neustále potvrdzovať a tým v každom okamihu možnosť zúfalstva anulovať. Pri tejto interpretácii musíme vziať v prvom rade do úvahy Kierkegaardovo chápanie Ja ako slobody, pretože stav vo viere podobne ako stav v zúfalstve nie je niečím nehybným a statickým, ale je stále novou aktualitou, to znamená, že musí byť každým okamihom znovu a znovu zo

[10] Viac k pojmu zúfalstva pozri Šajda 2018.

slobody aktualizovaný.[11] Podľa Kierkegaarda sa tak človek z duchovného hľadiska vďaka vzťahu k sebe samému, ktorý ho určuje ako slobodu, neustále nachádza v stave kritickom, z toho dôvodu taktiež „neexistuje nijaké bezprostredné zdravie ducha" (Kierkegaard 2018, 32).

Druhá časť uvedenej definície viery predpokladá, že človek viery zakladá svoj život v transparentom vzťahu k Bohu. V čom však spočíva táto transparentnosť, na to už Kierkegaard v spise *Choroba na smrť* priamo neodpovedá. Musíme sa porozhliadnuť po iných jeho textoch, aby sme našli odpoveď na túto otázku. Z celku Kierkegaardovho diela môžeme usudzovať, že transparentnosť vo viere chápe Kierkegaard najmä v osobnom rozmere viery, v jasnom vedomí svojho vzťahu k Bohu a v „čistote srdca", čiže v čistých a nepostranných motívoch tohto vzťahu. Vieru Kierkegaard chápe novozákonne ako osobný vzťah k osobnému Bohu – keďže ako si poznamenáva vo svojich denníkoch: „Viera je výraz pre pomer osobnosti k osobnosti" (Kierkegaard 1967, 71). Veriaci človek si tento osobný vzťah k Bohu, ktorý sídli v základoch jeho existencie, pretože bol ako jedinec Bohom z lásky stvorený a povolaný k bytiu, plne uvedomuje, rozvíja ho a prežíva. Osobný, priamy, nikým nesprostredkovaný vzťah k Bohu je veriacemu základnou životnou perspektívou a mierou jeho života. Osobný rozmer vo viere zároveň značí, že veriaci jedinec je prostredníctvom svojho svedomia[12] v stálom vnútornom dialógu s Bohom, pričom Boh v tomto dialógu vystupuje ako „prvé Ty". Transparentnosť v uvedenej Kierkegaardovej enigmatickej definícii viery by sme teda mohli chápať predovšetkým tak, že vo viere človek žije v uvedomelom osobnom vzťahu k (zjavenému) Bohu ako k základu svojej existencie, nie v nejakom nejasnom vedomí či matnom tušení neznámej transcendencie. Priehľadnosť vo viere však od človeka požaduje aj „čistotu srdca": úprimnosť a vôľu chcieť len jedno, ako o tom Kierkegaard rozvažuje v prvej časti spisu *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (1847).[13] Čistota srdca znamená zbaviť sa všetkých postranných túžob a bezvýhradne upriamiť svoju vôľu na Boha, pretože pokiaľ človek celou svojou vôľou nebude chcieť len jedno, to najvyššie, t. j. Boha, potiaľ bude jeho vôľa rozdvojená, a preto taktiež zúfalá.

[11] Ako Kierkegaard sám poznamenáva: „V živote ducha nejestvuje stav pokoja (vlastne nijaký stav, všetko je totiž aktualita)" (Kierkegaard 2018, 107).
[12] V *Skutkoch lásky* môžeme čítať: „vzťah jedinca k Bohu, boží vzťah, je práve svedomie" (Kierkegaard 2000, 98).
[13] Pozri Kierkegaard 1989.

Vzťah k Bohu vo viere nie je z Kierkegaardovej perspektívy len osobným, uvedomelým a priehľadným, ale aj absolútnym vzťahom, ako to objasňuje vo svojej knihe *Bázeň a chvenie* (1843) pod pseudonymom Johannes de silentio, ktorý tvrdí, že vo viere „jedinec má ako jedinec absolútny pomer k absolútnu" (Kierkegaard 1993, 48). To znamená, že vzťah k Bohu vo viere je tým najvyššie mysliteľným vzťahom a zároveň najvyšším štádiom existencie, ku ktorému sa jedinec môže v živote dopracovať. Podľa Kierkegaarda tak iba vo viere človek nachádza sám seba a stáva sa *eo ipso* celým človekom; v tomto duchu treba rozumieť i jeho zásadnej téze z *Choroby na smrť*: „veriť je byť" (Kierkegaard 2018, 107). Teda až v náboženskej viere celkom oslobodenej od zúfalstva dosahuje človek plnosť svojho bytia, ergo sa uskutočňuje ako ľudská bytosť – existuje vo vlastnom zmysle slova.

Vo viere sa človek stáva samým sebou a tým prekonáva odcudzenie, v ktorom sa nachádzal, pokiaľ zotrvával v stave zúfalstva a hriechu. Je však istým paradoxom Kierkegaardovej filozofickej antropológie, že v okamihu, keď jedinec dosahuje najvyššie štádium existencie, t. j. štádium viery, teda v momente, v ktorom konečne prekonáva odcudzenie sebe samému, odcudzuje sa zároveň celému svetu. Tento názor obzvlášť presadzuje Kierkegaard v druhom období svojej tvorby, keď radikalizuje svoju predstavu náboženskej viery. Tu na viacerých miestach tvrdí, že k viere v eminentnom kresťanskom zmysle patrí odcudzenosť celému svetu, tak svetu vonkajšiemu, ako aj svetu vnútri nás.[14] Toto odcudzenie je dôsledkom prekonania sveta, náboženského odpútania sa od sveta, a totiž súčasťou jeho nábožensko-etickej výzvy „odumierania svetu". Táto odcudzenosť svetu sa z jeho pohľadu ukazuje ako znamenie prekonania existenciálneho odcudzenia, to značí odcudzenia sebe samému v zúfalstve.

Dialektika štádií Ja

Keďže na zúfalstvo možno nazerať ako na štádium odcudzeného Ja, ponúka sa na záver tohto príspevku príležitosť pokúsiť sa aplikovať heglovský model dialektiky na Kierkegaardov koncept Ja (seba-vedomia). Zúfalstvo totiž, ako sme si už povedali, predstavuje odcudzené Ja, čiže Ja v stave inobytia, inými slovami, tvorí antitézu; avšak každá antitéza predpokladá

[14] Pozri napríklad: Kierkegaard 1998, 257, Kierkegaard 2002, 224, Kierkegaard 1975, 394.

tézu, teda v našom prípade nejaký pôvodný stav, v ktorom Ja nebolo samo sebe odcudzené. Zúfalstvo totiž nie je niečím človeku prirodzeným, pôvodným, pretože Ja-syntéza nebola stvorená ako nepomer, v Ja-syntéze len spočíva možnosť nepomeru (čiže zúfalstva), ako Kierkegaard argumentuje v *Chorobe na smrť* (pozri Kierkegaard 2018, 22). V tejto knihe však Kierkegaard povahu tohto pôvodného Ja ďalej nerozvádza.

V *Pojme úzkosti* však tomuto pôvodnému ja, neskazenému hriechom a zúfalstvom, venuje dostatočne veľa priestoru, pričom ho charakterizuje ako nevinnosť; tvrdí tu: „Nevinnosť sa stráca len vinou" (Kierkegaard 1980a, 36). Ak teda použijeme terminológiu zo spisu *Choroba na smrť*, môžeme povedať, že nevinnosť sa stráca len zúfalstvom alebo hriechom. Pôvodné Ja, Ja stvorené Božou vôľou, je teda nevinným Ja, v ktorom duch len sníva (Kierkegaard 1980a, 41). Keďže základnou charakteristikou nevinnosti je nevedomosť (dobra a zla) (Kierkegaard 1980a, 37), nevinné Ja nepozná spor a spokojne spočíva v sebe samom – heglovsky vyjadrené, nachádza sa v stave bytia osebe. Už v *Pojme úzkosti* Kierkegaard naznačuje, že prekonanie odcudzeného stavu v zúfalstve (hriechu) sa nedeje návratom k pôvodnému, nevinnému Ja. Táto cesta späť už nie je ani možná. Preto sa tu núka iná cesta, ako prekonať toto odcudzenie, a to kvalitatívnym skokom do vyššieho štádia, v ktorom Ja prichádza k sebe samému.

Najvyššie, syntetické štádium Ja, ktorým sa pozdvihujeme ponad protikladnosť tézy a antitézy, nevinnosti a zúfalstva/hriechu, potom reprezentuje viera. Viera predstavuje prekonanie seba-odcudzenia, návrat Ja k sebe, no nie k tej pôvodnej, nezrelej, bezprostrednej nevinnosti, ale k zrelému štádiu očistenému od zúfalstva/hriechu. Človek viery je oslobodený od zúfalstva, ale zároveň si uvedomuje jeho nebezpečenstvo. Tak ako podľa Hegla v rovine syntézy predsa zostáva uchované niečo z prekonaných protikladov, hoci pozdvihnuté na vyššiu úroveň, tak i vo viere zostáva niečo zachované z nevinnosti, ako aj zo zúfalstva. Na jednej strane k viere náleží očistenie od zúfalstva a hriechu. Navyše sa viera vyznačuje bezprostrednosťou, avšak na rozdiel od prvotnej bezprostrednosti nevinného Ja vo viere ide o bezprostrednosť druhotnú, získanú a reflektovanú. Na strane druhej človek sa stáva sám sebe transparentným, stáva sa duchom vedomým si seba, svojho vzťahu k Bohu, ako aj závažnosti zúfalstva ako duchovnej choroby, ktorá mu hrozí, ak naruší tento vzťah, čiže si jasne uvedomuje, že ide o chorobu na smrť.

Toto vedomie zásadne odlišuje zrelé štádium viery od nezrelej prvotnej nevinnosti; a je to práve vďaka tejto nezrelosti, že nevinnosť tak ľahko môže podľahnúť zvodom hriechu a zúfalstva. V heglovskej terminológii by toto konečné štádium ľudskej existencie mohlo zodpovedať bytiu osebe a pre seba.[15] V Kierkegaardovej dialektike Ja má teda človek uskutočniť pohyb od nevinného Ja v nevedomosti cez seba-odcudzené Ja v zúfalstve k pravému Ja vo viere.

Záver

Napriek tomu, že Kierkegaardove analýzy Ja (seba-vedomia) a jeho štádií a fenoménov boli v mnohých aspektoch presiaknuté Heglovou filozofiou viac než len terminologicky, a napriek tomu, že veľkú stopu na jeho diele zanechala Heglova dialektika ako metóda výkladu skutočnosti, je zrejmé, že medzi oboma autormi jestvujú i priepastné rozdiely. Zjavnou, i keď nepriamou, kritickou referenciou k Heglovej filozofii je pasáž v *Chorobe na smrť*, kde Kierkegaard hovorí o omyle filozofov, ktorí hlásali, že nevyhnutnosť je jednotou skutočnosti a možnosti, proti čomu kladie svoj vlastný originálny výklad pomerov medzi týmito prvkami, kde (ľudská) skutočnosť pozostáva z jednoty možnosti a nevyhnutnosti (Kierkegaard 2018, 44). Táto rekonfigurácia základných ontologických elementov (skutočnosti, nevyhnutnosti a možnosti) zohrala kľúčovú rolu v Kierkegaardovej existenciálnej antropológii, pretože mu umožnila skonštruovať koncepciu vývoja seba-vedomia založenú na individuálnej slobode a voľbe ako kvalitatívnom skoku, nie na nevyhnutnosti a racionalite, ako je to u Hegla. Týmto dôrazom na slobodu sa vyznačuje aj Kierkegaardova dialektika zúfalstva, ktorú možno čítať i ako dialektiku odcudzenia a ktorú možno vnímať ako ústredný prvok v jeho celkovej dialektike Ja. Nielen pôvod a zotrvávanie v stave zúfalstva, ale aj prechod

[15] Iný pohľad a podnetný príspevok do diskusie o Kierkegaardovej dialektike zúfalstva ponúka štúdia Jamesa L. Marsha, ktorý svoju interpretáciu Kierkegaardovej dialektiky podľa vzoru heglovskej dialektiky zhrnul takto: „Kierkegaard prechádza štádiami zúfalstva alebo hriechu osebe v podobe nevedomosti, pre seba v podobe slabosti a osebe a pre seba v podobe vzdoru“ (Marsh 1987, 74 – 75). Táto interpretácia sa však zdá byť otáznou prinajmenšom v tom, že Kierkegaard nikde netvrdí, čo implikuje daný citát, že treba postupne prejsť všetkými troma stupňami zúfalstva, naopak, v momente, keď sa zúfalstvo stane uvedomelým, je potrebné ho čo najskôr prekonať.

medzi jednotlivými štádiami zúfalstva, ako aj prekonanie zúfalstva v najvyššom štádiu existencie, vo viere, sa u jedinca nikdy nedeje s nevyhnutnosťou, ale vždy z jeho vlastnej slobody – a práve v tomto bode, napriek viacerým paralelám, treba vidieť i ten najzásadnejší rozdiel medzi Kierkegaardovou a Heglovou dialektikou.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí".

Literatúra

GARDINER, P. (1996): *Kierkegaard*. Praha: Argo.

GLENN, Jr., J. D. (1987): The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work. In: Perkins, R. L. (ed.): *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 5 – 23.

KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas.

KIERKEGAARD, S. (2007): *Buď – alebo*. Bratislava: Kalligram.

KIERKEGAARD, S. (1989): *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kallich.

KIERKEGAARD, S. (1987): *Either/Or. Part II*. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (2018): *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia.

KIERKEGAARD, S. (2002): *Nácvik křesťanství – Suďte sami*! Brno: CDK.

KIERKEGAARD, S. (2000): *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

KIERKEGAARD, S. (1967): *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 1. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press.

KIERKEGAARD, S. (1975): *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 4. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press.

KIERKEGAARD, S. (1978): *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 6. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press.

KIERKEGAARD, S. (1980a): *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1998): *The Moment and Late Writings*. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1980b): *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press.

MARINO, G. (2018): *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne.

MARSH, J. L. (1987): Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin. In: *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, ed. R. L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 67 – 83.

SÁNCHEZ, A. C.(2014): Dialectic. In: Emmanuel, S. M. – McDonald, W. – Stewart, J. (eds.): *Kierkegaard's Concepts.* Tome II: Classicism to Enthusiasm. Aldershot: Ashgate, 164 – 169.

STEWART, J. (2021): *Hegel's Century. Alienation and Recognition in a Time of Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

ŠAJDA, P. (2018): Príbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve. In: S. Kierkegaard: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia, 157 – 176.

Človek a stroj v súradniciach kreativity a umenia

Pavla Minarovičová

Abstrakt: Napriek snahám prísne oddeliť umenie od vedy progres v oblasti vedy neobchádzal ani umeleckú tvorbu a neustále boli kladené otázky, čo vlastne umenie je a aký má význam. V 21. storočí sa musíme znovu nevyhnutne zamyslieť nad fundamentálnymi otázkami v oblasti umenia a estetiky. Jednou z týchto otázok je, čím je umenie vytvorené človekom jedinečné a prečo by malo byť umenie vytvorené strojom alebo umelou inteligenciou v tomto zmysle menejcenné. Môže byť technológia pri svojej tvorbe kreatívna rovnako ako človek? Alebo je kreativita výhradne ľudskou vlastnosťou, vďaka ktorej sú diela jedinečné? V otázke umenia je spolupráca medzi ľuďmi a strojmi kontroverzná, pretože by to znamenalo, že musíme brať do úvahy neľudské formy tvorivosti a tým v istom zmysle podkopať ľudskú jedinečnosť. Preto je nevyhnutné nájsť kritérium, na základe ktorého umenie môže ostať „ľudské". Cieľom príspevku je upozorniť na problematiku súvisiacu so vstupom technológií do sféry umenia.

*Kľúčové slová***:** človek, umenie, autor, intencia, kreativita, stroj, strojové umenie

Výskumná téma projektu sa realizuje v reláciách ľudské – neľudské alebo ľudské – umelé. V tomto kontexte sa ukazuje, že téma zameraná na umenie je témou antropologickou, skúmajúcou kultúru a tvorivosť človeka. Je pravda, že umeleckou tvorbou bežne rozumieme kreatívnu aktivitu človeka. Umeniu predchádza tvorivý proces. Filozofická antropológia takisto skúma rôzne formy umenia v kultúrnom kontexte. Hlavným predpokladom je ľudská aktivita. Dejiny moderného umenia možno čiastočne čítať aj ako dejiny rôznych umeleckých reakcií na zrýchľujúci sa vývoj technológií v modernej dobe. Na sledovanie počiatkov vzťahu umenia a technológie je potrebné vrátiť sa niekoľko desiatok tisícročí späť, k prvým príkladom toho, čo by sme dnes označili za umenie. Ako príklad môžeme uviesť kresby v jaskyniach Lascaux, reprezentujúce zrod umenia za predpokladu používania nástrojov (Gere 2006, 13).

Používanie nástrojov na zhotovenie umenia nie je nič nezvyčajné. Počiatok a vývin vzťahu umenia a technológie sa môže zdať prirodzený a neproblematický. Bežnou praxou 21. storočia však je, že viac úloh delegujeme na stroje, a to nielen z dôvodu, že nám uľahčujú prácu. Pri reprodukcii umenia to môže byť aj z dôvodu, že sme prirodzene zvedaví, v akej kvalite nám podajú výsledný produkt. Neustále prichádzajúce nové

vedecké inovácie zasahujú široké spektrum oblastí, pričom umenie nie je výnimkou. Úplne nový význam majú otázky, čo je umelecká tvorba, kto je jej tvorcom a čo rozumieme pod pojmom umenie. Avšak asi najdôležitejšou otázkou v tomto kontexte je: Čím je umenie vytvorené človekom unikátne?

Technológie a veda sa stali jednými zo základných pilierov modernej spoločnosti. V priebehu niekoľkých desaťročí sa účinky kontinuálnej technizácie každodenného života prejavili vo všetkých oblastiach života. Technologický rast nielenže obohatil tvorbu umelcov, ale aj otvoril priestor pre nové metódy a možnosti tvorby umenia, spomeňme napr. digitálne umenie. „Postupom času však čoraz viac umelcov začalo pracovať s metódami a postupmi z oblastí ako genetické inžinierstvo, tkanivové kultúry či technológie umelého života, a tak sa tieto stali akceptovanými prostriedkami umeleckého vyjadrenia" (Reichle 2009, 1).

Mohlo by sa zdať, že vo vzťahu veda – umenie ťahá umenie za kratší koniec a prínosom vedy môže získať nové rozmery. Záujem vedcov v oblasti umenia je však veľký, a to práve pre experimentálne možnosti – budeme vedieť rozlíšiť ľudské dielo od neľudského/umelého? „Zatiaľ čo umelci hľadali prístup k vedeckým inštitúciám, títo (vedci) začali hľadať spoluprácu s umelcami alebo začali vystavovať svoje veľmi pôsobivé obrazy v umeleckých kontextoch, aby ich predstavili širšej verejnosti. V posledných rokoch sa popri obrazoch, ktoré vznikli vo vede a boli vytvorené pomocou vedeckých metód a zobrazovacích techník, vystavovali obrazy umelcov. Na takýchto prehliadkach, aby divák vedel, ktorý exponát je prezentovaný ako ‚umelecké dielo' a ktorý je súčasťou vedeckého procesu, bolo väčšinou jedinou možnosťou prečítať si sprievodný text na stene galérie alebo preštudovať katalóg výstavy. Umelci už mnoho rokov využívajú vedecké techniky vizualizácie, v neposlednom rade s cieľom dať svojej práci súčasný význam" (Reichle 2009, 2). Ešte zaujímavejšie sú experimenty, pri ktorých divák nemá pomôcku vo forme uvedeného sprievodného textu a vopred netuší, kto je autorom diela.

Do akej miery je dôležitý autor?

Jednou z rozhodujúcich úvah môže byť to, či ovplyvňuje skutočnosť, že ide o ľudského alebo nie-ľudského autora, estetické vnímanie. Tento text preto začneme estetickým vnímaním a kľúčovým vzťahom autor – dielo – interpret. Súdy, rozhodovanie a estetické vnímanie podnietilo psychológov

a estetikov vymedziť rôzne typy estetického vnímania. Táto typológia pomáha hlbšie porozumieť „konzumácii" estetických objektov a umenia (Kišoňová 2013, 28). Treba zdôrazniť subjektívny prístup, ktorý spája úvahy mnohých mysliteľov. „Krása je v ‚oku' toho, kto ju uzrie..." (Démuth 2019, 38). „Krásna vec si vyžaduje, aby ako krásna bola aj nazeraná, a aj umelecký predmet je zhotovený s perspektívou, že bude nazeraný: predpokladá teda subjektívny vizuálny zážitok potenciálneho pozorovateľa" (Eco 2007, 107). Pozorovateľ, teda interpret je v tomto prípade rozhodca. Jeho percepcia je kľúčová. Pokiaľ umenie vníma rovnakým spôsobom a nevie rozlíšiť, kto je tvorcom, javí sa irelevantné rozlišovať ľudskú a strojovú tvorbu. Môže sa stať, že interpretácia bude ovplyvnená kognitívnym skreslením za predpokladu, že vopred vieme, kto je autorom diela. Tieto kognitívne skreslenia (*cognitive biases*) ovplyvňujú naše reakcie a rozhodnutia.

Mnohé teórie uprednostňujú *intentio auctoris* pred *intentio operis* a *intentio lectoris*. Jedným z dôvodov je, že je to práve autor, ktorý nám ponúka svoje dielo na dokončenie. Dokončením diela je jeho interpretácia. Postava autora je v tomto zmysle postavou stvoriteľa. Autorom zámerne vytvorené diela sú klasifikované prívlastkami ako umelecké, estetické, krásne, vplyvné, inšpiratívne atď. Práve na základe týchto prívlastkov si kultúra vyberá (Carrière – Eco 2010, 53).[1]

Tvorba alebo produkcia umenia je vždy vecou zámerného konania (Livingston 2005, 34 – 35). Zámer autora môžeme vidieť v tom, že on sám nám ponúka svoje dielo na dokončenie, pričom sám ešte nevie, akým spôsobom bude dokončené. Aj zavŕšené dielo bude naďalej jeho dielom, napriek tomu, že nepredpokladal jeho konečnú formu, pretože práve autor navrhol celý rad možností, ktoré sú už usporiadané a určitým smerom orientované, a teda vybavené podnetmi s cieľom ďalšieho rozvoja (Eco 2015, 86). Aj súčasná estetika si uvedomila dôležitosť prvku otvorenosti a neobmedzenosti umeleckého diela. Umelci si uvedomujú tento vzťah a dokonca ho aj podporujú tým, že konštruujú svoje dielo zámerne ako

[1] Kto dáva túto pridanú hodnotu umeniu, napríklad literatúre, autor alebo čitateľ? Všetky umelecké diela, ktoré vybrala kultúra, sú natoľko dôležité, že tvoria estetické dejiny, na základe ktorých môžeme zrekonštruovať dejiny civilizácie. Na základe čoho si vyberá „kolektívna pamäť", teda kultúra, umelecké diela pre ďalšie generácie a, naopak, určuje diela, ktoré budú zabudnuté? Kultúra má podľa Eca dvojitú funkciu. Prvá funkcia je ukladať určité dáta a druhá nechať upadnúť do zabudnutiia informácie, ktoré sú nám na nič a iba nás zbytočne zaťažujú. Kultúra musí vedieť filtrovať a vyberať, čo má ostať zachované (Carrière – Eco 2010, 53).

čo najviac otvorené interpretačným možnostiam. Otvorené diela sú charakteristické výzvou na tvorenie spolu s autorom a každé umelecké dielo je charakteristické nekonečným radom možných interpretácií, v ktorých vždy ožíva v súlade s osobnou perspektívou (Eco 2015, 88). Medzi autorov, ktorí zdôrazňovali intenciu autora, patrí napríklad E. Panofsky, ktorý hovorí: „To, kde sa končí sféra praktických predmetov a začína sa sféra ‚umenia', závisí od zamerania tvorcov" (Panofsky 2013, 23).

Zhotovenie diela, napríklad napísanie literárneho textu, zhotovenie sochy a inscenácia divadelnej hry, sú zámerné činnosti. Tieto činnosti sú zvyčajne podnecované a usmerňované zámermi, ktorých obsahom sú plány autora alebo umelca – pričom tieto môžu vzniknúť náhle, často celkom nevedome, napríklad v procese umelcovho aktívneho zapojenia rôznych materiálov. Debaty o zámeroch v estetike sa často opierajú o vedľajšiu myšlienku, že iba „vedomé zámery" môžu byť cieľom a intenciou. Zdá sa, že umelci si nie sú plne vedomí všetkého, čo cielene robia, a z toho vyplýva, že intencionálne prisudzovanie má slepý bod (Livingston 2005, 42). Podľa Livingstona teda existujú vážne problémy s touto myšlienkou, a ak sa s ňou chceme zaoberať, je nevyhnutné podrobne analyzovať pojem vedomia. Umelci sa však sotva pustia do práce náhle s nešpecifikovaným zámerom, skôr je typické, že existuje nejaký špecifický zámer (tamže, 43).

Diskusia o zámere autora môže byť problematická, pokiaľ nemáme stanovené, koho „autorom" označujeme a akými vlastnosťami musí disponovať. Autorom môžeme označovať aj algoritmus, ktorý zadá úlohu stroju. Strojová tvorba sa do veľkej miery rozšírila a dnes už môžeme hovoriť o tzv. strojovom umení. Môžeme ho však nazvať umeleckou tvorbou? Hlavným argumentom, prečo ho nepovažovať za umeleckú tvorbu, je argument kreativity, konkrétne kreativity autora. Ukazuje sa, že rozdiely medzi kritériami procesu a výsledku a subjektívnymi a objektívnymi kritériami kreativity sú nestabilné (Coeckelbergh 2016, 285).

Kritérium kreativity

Kreativita je charakteristická ľudská schopnosť a mnohí ju využívajú ako jeden z príkladov, ktorým sa odlišujeme od zvierat. Zvieratá sa správajú podľa viac-menej fixných akčných vzorcov, ktoré predstavujú okamžité reakcie na prostredie, a len málo z nich sa zapája do nového adaptívneho správania, ako je napríklad základné používanie nástrojov medzi

šimpanzmi a pod. (Kozbelt 2019, 109). Ak sa aj vieme vymedziť voči zvieratám, znamená to, že kreativita je výhradne ľudskou vlastnosťou? Javí sa, že stroje môžu byť takisto kreatívne a môžu *zámerne* vytvárať otvorené umelecké diela, ktoré interpret nemusí rozpoznať ako „umelo" vytvorené. Napriek tomu, že proces tvorby označujeme ako kreatívny, podlieha určitým pravidlám, ktoré technológia bez problémov dokáže kopírovať. Proces možno aspoň v princípe rozdeliť na sériu jednoduchých krokov alebo techník a modelovať ako efektívny postup alebo program (Livingston 2005, 32). Výsledný celok vzniká z nových kombinácií existujúcich malých prvkov. Napríklad: hudobná partitúra je kombináciou nôt; poézia je spojenie slov; digitálny obrázok je kombináciou pixelov a presné usporiadanie týchto malých prvkov v priestore a čase má zásadný význam (McCormack 2008, 421). Keď však uvažujeme o tom, ako tieto vzorce vznikajú, kreatívne ciele neberieme do úvahy, teda skladatelia bežne nepremýšľajú o tom, ako sa súbory jednotlivých nôt usporiadajú do kompozície; výtvarní umelci zvyčajne nekonceptualizujú vytváranie obrázkov z hľadiska toho, ako usporiadať zostavu pixelov (tamže, 421). Algoritmus dokáže bez problémov a efektívne spájať malé prvky a vytvárať kombinácie. Z tohto dôvodu proces tvorenia nemôže byť rozhodujúcim prvkom vo vymedzovaní ľudského – neľudského.

Môžeme sa prikloniť k dvom táborom. Ten prvý bude tvrdiť, že umelecká tvorba je natoľko jedinečná, že nemôže byť delegovaná na stroje. Druhý tábor nemá problém priznať, že existujú stroje, ktorých tvorba je na neodlíšenie od ľudskej, a nemajú problém s vytváraním umeleckých diel. Stále sme však nevyriešili otázku kreativity. Dokáže byť stroj kreatívny? Faktom ostáva, že stroje dnes dokážu stimulovať emócie a imitovať stavy vedomia (Démuth 2020, 29). Môžeme tvrdiť, že sú naprogramované a v konečnom dôsledku aj algoritmus alebo kód musí byť zadaný ľuďmi. Treba však priznať, že výsledný produkt nie je vytvorený nami. Stroj je tvorcom výsledného produktu. A ak by sme napriek tomu tvrdili, že stroj je poháňaný nami, nie je to tak. Algoritmus, nie človek je „umeleckým" činiteľom (Coeckelbergh 2016, 286). Človek je tvorcom kódu, nie samotného umeleckého diela.

Otázkou strojovej kreativity sa v tomto kontexte najvýstižnejšie zaoberá filozof technológie, Mark Coeckelbergh. „Zdá sa, že kreativita už nie je úplne v programátorovi, ale prešla na technológiu. Ide najmä o prípady,

keď má stroj schopnosť učiť sa alebo keď proces inými spôsobmi nemožno jednoducho zredukovať na spustenie kódu napísaného ľuďmi (prísľub umelej inteligencie a umelej kreativity)" (tamže, 286).

Táto téma nás vedie k fundamentálnym otázkam položeným na začiatku. Vedie nás k zamysleniu sa nad povahovou stránkou ľudského umenia a kreativity. Otázky sú aktuálne v oblasti kognitívnych vied a umelej inteligencie, ale aj pre filozofickú antropológiu, pretože uvažujeme o tom, v akom vzťahu je človek s technológiou a ako sa s tým vyrovnáva. „Podobne nás tieto otázky nútia zamyslieť sa nad tým, čo znamená ‚ľudskosť' v protiklade k ‚strojovému' charakteru vecí a činností. Čo je na nás v porovnaní so strojmi také výnimočné? Čo máme na mysli, keď hovoríme, že ľudia môžu vytvárať ‚originálne' umenie?" (tamže, 286). Za označením „originálny" sa skrýva aj kritérium kreativity.

Pri analýze kreativity sa môžeme zamerať buď na tvorivý proces, alebo na umelecké dielo. Rozdiel medzi nimi možno nájsť v diskusiách o „výpočtovej kreativite" v umelej inteligencii, kognitívnej vede a príbuzných oblastiach (tamže, 288). Niektorí výskumníci sa zameriavajú na tvorbu umeleckých diel technológiou s dôrazom na výsledok, iní sa zameriavajú viac na proces, ktorým umelecké dielo vzniká. Hlavným argumentom výskumníkov zameraných na výsledok, teda dielo, je Turingov test pre umelecké diela: „ľudia majú povedať, ktoré umelecké dielo vytvoril človek a ktoré počítač. Strojové umelecké dielo prejde týmto Turingovým testom, ak ľudia nie sú schopní rozlišovať, teda ak si myslia, že by ho mohol vytvoriť človek. Ak však stroj prejde týmto testom – a mnohí ľudia v tejto oblasti tvrdia, že to už stroje urobili – je tento stroj skutočne kreatívny?" (tamže, 288). Príkladom druhého prístupu sú diskusie o tom, čo je kreativita a aké sú jej nevyhnutné predpoklady. Teda že kreativita si vyžaduje predstavivosť a že pre kreativitu je nevyhnutné stelesnenie. Stroje nemajú žiadne „ja", ktoré by sa realizovalo a ktoré by bolo možné vyjadriť.[2] Zároveň im chýba predstavivosť.

V oblasti umelej inteligencie, výpočtovej techniky a robotiky sa veľa pracuje na výpočtovej kreativite, ktorá sa snaží modelovať a replikovať ľudskú kreativitu v počítači. Cieľom je opäť vysvetliť kreativitu (tamže,

[2] Zámerom príspevku nie je bližšie skúmať povahu „pravého ja". V kontexte umenia tento pojem úzko súvisí s otázkou autenticity a je predmetom ďalšieho skúmania.

288). Na posun debát sa zdá, že nie je dôležité, či je počítač kreatívny. Nahraďme to relevantnejšou otázkou, a teda, či sa počítač môže javiť ako kreatívny. Odpovede pozorovateľov by mohli viesť k „rozuzleniu", pretože iba človek môže dať zmysel tomu, čo technológia vytvorí. M. Coeckelbergh hovorí, že „ak predpokladáme expresionistický pohľad, potom sa zdá, že nie je možné, aby sa stroje zapojili do skutočnej umeleckej tvorby, pretože to predpokladá nejaký ‚vnútorný' stav alebo vnútro, a pokiaľ vieme, stroje takýto vnútorný stav nemajú, chýba im vedomie (tento argument z vedomia je dobre známy aj v literatúre o výpočtovej tvorivosti; výskumníci sa často snažia čeliť tejto námietke názorom, že vedomie nie je potrebné, že niektoré kapacity, ktoré nezávisia od vedomia, postačujú pre kreativitu). Naproti tomu ľudia môžu byť originálni, autentickí a tak ďalej a v umeleckých dielach môžu túto originalitu a autentickosť vyjadriť" (tamže, 290).

Kreativita, ktorej sa tu venujeme, stále súvisí s procesom, akým dielo vytvárame. Otázku týkajúcu sa technológie a umenia však môžeme uchopiť aj tak, že sa zameriame na výsledný produkt. Ak je to, čo vytvorí stroj, skutočne umeleckým dielom, znamená to, že strojové umenie je skutočne umením. Existujú objektívne a subjektívne kritériá, na základe ktorých posudzujeme dielo. Ak to, čo sa považuje za umenie, je vecou objektívnych kritérií, zdá sa, že stroje môžu mať veľkú šancu kvalifikovať sa ako skutočne kreatívne, najmä ak tieto kritériá možno formalizovať (tamže, 292). Dokonca to platí aj pri subjektívnych kritériách za predpokladu, že by sme vopred nemali informáciu o autorovi diela, resp. o tom, či je dielo vytvorené človekom alebo technológiou. To, čo je umelecké dielo, nemožno určiť len na základe objektívnych znakov, pretože to závisí od percepcie a skúseností subjektov. Jeho stav však nie je absolútne subjektívny, keďže pri hodnotení umelecko-tvorivého stavu objektu existuje vzťah medzi vlastnosťami objektu, kultúrou subjektu a pod. (tamže, 294). Estetické súdy môžu byť ovplyvnené mnohými faktormi, ako napríklad subjektívnou skúsenosťou. Vplyvom týchto faktorov, a mnohých neurofyziologických procesov, prichádza k hodnoteniu a môže prísť aj k spomínanému kognitívnemu skresleniu, resp. k skresleným hodnoteniam.

Zdá sa, že prístup orientovaný na proces aj na produkt vychádza z predpokladu, že hlavným cieľom snahy urobiť stroje kreatívnymi by malo byť napodobňovanie ľudskej kreativity – či už ako procesu, alebo produktu (tamže, 294).

Predpokladajme, že hodnotiteľmi umenia môžu byť iba ľudia. Hlavným predpokladom estetickej skúsenosti je ľudská empirická skúsenosť. Možno sa však pýtať, prečo by stroje nemohli byť „spotrebiteľmi" a hodnotiteľmi umenia. Predpokladá kreativita schopnosť hodnotiť umenie? Opäť nemusí byť ľahké odpovedať na túto otázku, ale do tej miery, do akej sa stroje čoraz viac angažujú v oblasti kreativity a umenia, je to otázka, ktorá musí byť prinajmenšom položená a ktorá si zaslúži ďalšiu diskusiu. Majú tieto vlastnosti a kapacity iba ľudia alebo by ich v zásade mohli mať stroje? (tamže, 299). Tieto otázky sú relevantné, pretože stroje sa čoraz viac „udomácňujú" v oblasti kreativity.

Existuje niekoľko jednoduchších odpovedí. Napríklad, ak niekto interpretuje človeka ako stroj, potom je vyriešená filozofická otázka, či stroje môžu vytvárať umenie. Potom je jasné, že „ľudské stroje" už vytvorili umenie dávno pred svojimi kremíkovými kolegami. Alebo ak na druhej strane vidíme nepreklenuteľnú priepasť medzi ľuďmi a technológiou a ak umenie postavíme úplne na stranu ľudí, potom stroje nikdy nemôžu vytvoriť umenie (tamže, 301). Tieto odpovede sú skôr príkladom laxných postojov k problematike. Spolu s Coeckelberghom teda môžeme skonštatovať, že odpovede nemožno takto jednoducho formulovať.

Záver

V otázke umenia je strojová tvorba kontroverzná, pretože by to znamenalo, že musíme brať do úvahy neľudské formy tvorivosti a tým v istom zmysle podkopať ľudskú jedinečnosť. Keď si však uvedomíme, že veda svet nielen popisuje, ale aktívne ho aj utvára, môžeme na ňu nahliadať tak isto ako na ľudský výtvor (Goodman – Elginová 2017, 77). Týmto sa hranice medzi umením a vedou čiastočne vytrácajú.

Faktom je, že stroje vstupujú do sféry, ktorá bola predtým vyhradená pre ľudí, a s tým sa musíme vyrovnať. Tento príspevok sa zameriaval na problematiku umenia v 21. storočí, konkrétne na to, či stroje môžu vytvárať umenie a čím sa tento proces líši od ľudskej tvorby. Samozrejme, táto problematika nie je vyčerpaná zvolenou témou, ale otvára množstvo ďalších otázok, ako sú napríklad etické otázky, ktoré sú neoddeliteľnou súčasťou debát o technologickom pokroku. Príspevok mal za cieľ upozorniť na niektoré otázky vyplývajúce zo súčasného vzťahu technológií a umenia s vedomím, že uvedená problematika si vyžaduje široké pole ďalšieho skúmania.

V závere sa vráťme k počiatočnej diskusii o vzťahu autor – dielo – interpret. Tento vzťah sa zdá byť kľúčovým. Intencia autora je rozhodujúca, pretože sa javí, že to, čo odlišuje ľudských autorov od „strojových", je práve intencia, s ktorou tvoria. Ďalším kritériom je vnútorný stav autora, resp. „ja", ktoré sa v umeleckej tvorbe realizuje. Pokiaľ je nám intencia neznáma, zdá sa byť irelevantné, kto alebo čo dielo stvorilo. Za predpokladu, že nepoznáme autora diela a jeho intenciu, je interpretácia nezaujatá, tzn. interpretácia strojového umenia sa nelíši od interpretácie umeleckého diela vytvoreného človekom.

Literatúra

CARRIÈRE, J.-C. – ECO, U. (2010): *Knih se jen tak nezbavíme.* Praha: Argo.

COECKELBERGH, M. (2017): Can Machines Create Art? In: *Philos. Technol.* 30, 285 – 303. URL: <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0231-5>.

DÉMUTH, A. (2020): Umenie a umelá inteligencia – výzvy a nebezpečenstvá. In: *Espres*. Vol 9, No 1, 26 – 35. URL: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6331060>.

DÉMUTH, A. (2019): Krása, estetická skúsenosť a emocionálne afektívne stavy. Pusté Úľany: Schola Philosophica.

ECO, U. (2015): *Otevřené dílo*. Praha: Argo.

ECO, U. (2007): Umění a krása ve středověké estetice. Praha: Argo.

GERE, CH. (2006): *Art, Time and Technology*. Oxford: Berg.

GOODMAN, N. – ELGINOVÁ C. Z. (2017): *Nové pojetí filozofie a dalších umění a věd.* Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

KIŠOŇOVÁ, R. (2013): Kognitívna estetika. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

KOZBELT, A. (2019): Evolutionary Approaches to Creativity. In: Kaufman, J. C. – Sternberg, R. J. (eds.): *The Cambridge handbook of creativity*. 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, s. 109 – 131.

LIVINGSTON, P. (2005): *Art and intention. A philosophical study.* Oxford: Clarendon press.

MCCORMACK, J. (2008): Facing the Future: Evolutionary Possibilities for Human-Machine Creativity. In: Romero, J. – Machado, P. (eds.): *The Art of Artificial Evolution. A Handbook on Evolutionary Art and Music*. Berlin: Springer, s. 417 – 451.

PANOFSKY, E. (2013): *Význam ve výtvarném umění.* Praha: Malvern. Academia.

REICHLE, I. (2009): *Art in the Age of Technoscience. Genetic Engineering, Robotics, and Artificial Life in Contemporary Art*. Wien, New York: Springer.

Ľudská prirodzenosť a jej smerovanie k poslednému cieľu na pozadí rozpravy o zákonoch

Nikola Bakšová

Abstrakt: Akvinského etika cnosti vo všeobecnosti predpokladá existenciu morálne cnostného človeka, ktorý nadobudol ideál morálnej dokonalosti. Vysvetľuje nielen jeho pozitívne charakterové črty, ale aj spôsob, ako ich dosiahnuť a ako viesť cnostný život. K Akvinského etickej teórii patrí aj rozprava o zákonoch, ktorá sa týka mravných zásad, ich pôvodu a rovnako aj praktického zasadenia cností do fungovania spoločnosti. Akvinský sa snaží zistiť, či sú naše rozhodnutia ponechané na každého jednotlivo alebo či existujú všeobecne platné zákony, ktoré sú objektívne a ktoré máme pri rozhodovaní rešpektovať. Jeden z hlavných aspektov Akvinského etiky cnosti tvorí jeho náuka o prirodzenom zákone. Zákony všeobecne a prirodzený zákon zvlášť sú tu prostriedkom, ktorý človeku poskytuje základnú orientáciu v tom, čo je prirodzene dobré a čo zlé. Človek je tak vnímaný ako racionálna bytosť, ktorá pomocou poznania zákonov smeruje k svojmu cieľu, ktorým je cnostný život, a tak dosiahne nedokonalú (pozemskú) a nakoniec i dokonalú (nadpozemskú) blaženosť.
Kľúčové slová: Tomáš Akvinský, etika cnosti, cnosti, blaženosť, zákon, prirodzený zákon, ľudská prirodzenosť

Úvod

Rozprava o zákonoch patrí k Akvinského etickej teórii a pojednáva o mravných zásadách a ich pôvode, ako aj o praktickom zasadení cností do fungovania spoločnosti. Ide tu o etiku cnosti preto, lebo zákony sú nápomocné pri dosahovaní blaženosti ako posledného cieľa človeka.[1] Etiky cnosti vo všeobecnosti predpokladajú existenciu morálne cnostného človeka, ktorý nadobudol ideál morálnej dokonalosti. Vysvetľujú nielen jeho pozitívne charakterové črty a cnosti, ale aj spôsob, ako ich dosiahnuť a ako viesť cnostný život.[2]

[1] Posledným cieľom človeka je blaženosť, ktorá spočíva v nazeraní na Boha. Na jej dosiahnutie potrebuje človek vôľu, ktorá ho k blaženosti nasmeruje, a rozum (teoretický), vďaka ktorému poznáva prvú a poslednú príčinu všetkého, Boha.

[2] Od 20. storočia zaznamenávame návrat k etike cnosti, ktorá má na rozdiel od iných typov etík (najmä metaetiky, ktorá bola preferovaným typom etiky v 19. storočí) víziu morálne dokonalého človeka, ktorý má pozitívne charakterové vlastnosti a je schopný racionálne zodpovedať otázky, ktoré si etika kladie.

Akvinský sa snaží zistiť, či sú naše rozhodnutia ponechané na každého jednotlivo alebo či existujú nejaké všeobecne platné zákony, ktoré sú objektívne a ktoré máme pri rozhodovaní rešpektovať. Jeho teória zákona sa snaží ukázať, že naše mravné rozhodnutia nie sú relatívne, ale že sú objektívne zakotvené v každom jednotlivcovi. Ďalšou významnou témou je tu otázka odôvodnenia zákonov, otázka existencie najvyššej normy, ktorej sa nižšie zákony podriaďujú (Šprunk 2003, 3 – 10).

„Jadro Akvinského etiky stojí na troch pilieroch: eudaimonizme, prirodzenom zákone a cnostiach" (Chabada 2022, 47). Akvinského teória o prirodzenom zákone rozvíja teda úvahy o prirodzených sklonoch[3] človeka, ktorých výklad je „neoddeliteľnou súčasťou výkladu o ľudskej prirodzenosti" (tamže, 47).

V otázke dobovosti, resp. dobovej podmienenosti sú podľa Šprunka viditeľné dva rysy, a to kultúrna podmienenosť a synchronická perspektíva. Pri uvažovaní nad rozpravou o zákonoch je dôležité uvedomiť si, že bola zasadená do kresťanskej civilizácie, a najmä to, že autor nemal k dispozícii rozsiahle poznatky súčasnej etnológie a etických predstáv či antropológie, evolučnej teórie a histórie, ktoré jasne poukazujú na sociálny a kultúrny vývoj človeka. Vo vzťahu k tejto problematike treba mať na zreteli fakt, že Akvinský, ako aj iní stredovekí autori sa venovali „analýze toho, čo je všeobecné a pojmovo uchopiteľné. Snažili sa vystihnúť bytostné štruktúry vecí, ktoré sa nachádzajú vo všetkom konkrétnom dianí. V teórii zákonov chceli vytvoriť systematickú teóriu, ukázať hierarchiu mravných príkazov a ich vzájomné vzťahy. Tieto všeobecné bytostné štruktúry vecí nie sú závislé od času a priestoru – a preto náuka, ktorá na nich stavia, môže mať nadčasovú platnosť" (tamže, 8). Akvinského teória prirodzeného zákona je práve z vyššie spomenutých dôvodov stále aktuálna, pretože otázka cností, ľudskej prirodzenosti a morálnych noriem, ktoré nás vedú k poslednému cieľu, je večná a nemenná.

Akvinského chápanie morálky nie je založené „na staticky chápanej prirodzenosti, ale je založená na dynamike základných prirodzených dobier, ku ktorým nás prirodzenosť nakláňa a ktoré na to, aby sa stali morálnymi dobrami, musia byť poznané, uznané a usporiadané praktickým rozumom" (Chabada 2022, 55).

[3] „Prirodzené sklony, ktorými sa navonok prejavuje ľudská prirodzenosť a v ktorých sa manifestujú základné ľudské dobrá, ponúkajú smerodajný rámec, ktorý nie je ľubovoľný, ale predstavuje otvorený systém pravidiel" (Chabada 2022, 54).

O zákonoch všeobecne

Celú Akvinského rozpravu o zákonoch sprevádza myšlienka, že každý zákon je riadený rozumom. Keďže vlastnosťou zákona (všeobecne) je dovoľovať, prikazovať a zakazovať, musí byť nevyhnutne ustanovením rozumu. Vlastnosťou rozumu je totiž aj prikazovanie a zakazovanie (*STh* I-II q. 90 a. 1 co., Akvinský 2003, 15).

Prvým princípom ľudských skutkov je podľa Akvinského rozum, ktorý je aj prvým pravidlom a meradlom. Rozumu takisto prináleží smerovať k poslednému cieľu, ktorým je blaženosť. „Tým, že definuje zákon ako príkaz rozumu, Akvinský hovorí viac ako jednoducho, že má racionálny charakter. Ako vyplýva z jeho vysvetlenia, má na mysli konkrétny druh rozumu –odôvodnenie, ktoré je teleologické alebo zamerané na cieľ" (Sigmund 1993, 222).

Zákon môže byť vo veciach dvoma spôsobmi – vo veci, ktorá meria a riadi, a v tom, čo je merané a riadené. V prvom prípade ide o činnosť, ktorá je vlastná rozumu. V druhom prípade ide o účasť na tom, čo je merané a riadené. Zákon sa teda nachádza vo všetkom, čo má sklon na základe nejakého zákona. A teda každý sklon, pochádzajúci zo zákona, môže byť zákonom, pretože sa podieľa na riadení a meraní (*STh* I-II q. 90 a. 1 ad 1, Akvinský 2003, 15).

Rozum rozlišuje na teoretický a praktický. Tieto dve časti nie sú oddelené, sú skôr funkciami jedného rozumu. Teoretický rozum pracuje s faktmi, teda s tým, čo je, praktický rozum rozhoduje, čo sa má robiť. Teoretický rozum nám niečo tvrdí, praktický rozum prikazuje, čo sa konania týka. Rozum nám však fyzicky nekáže, resp. nepôsobí na nás ako príčina na pasívne predmety. Ako už bolo spomenuté, prikazuje a zakazuje s ohľadom na dosiahnutie cieľa, teda vedie naše konanie k blaženosti. Z uvedeného teda vyplýva, že v Akvinského rozprave o zákonoch je základným princípom zameranie k cieľu (Šprunk 2003, 3 – 4).

Rozum nás ako prvý princíp nášho konania vedie k všetkému ostatnému. Zákon, ktorým nás riadi rozum, teda takisto musí smerovať k tomuto princípu. A keďže posledným princípom človeka je posledný cieľ, teda blaženosť alebo šťastný život, zákon ho k tomuto cieľu navádza. Každý nevyhnutne smeruje svoje konanie k dosiahnutiu blaženosti. Z toho vyplýva, že zákon nás smeruje k spoločnému dobru, teda k blaženosti celej spoločnosti, ktorej časťami sú jednotlivci sledujúci posledný cieľ. Podľa

Akvinského je „zákon najviac zákonom na základe svojho zamerania k spoločnému dobru. Preto príkazy týkajúce sa jednotlivých skutkov nemajú povahu zákona, iba ak sú zamerané na spoločné dobro" (*STh* I-II q. 90 a. 2 co., Akvinský 2003, 16 – 17).

Hlavným zámerom zákona je spoločné dobro, no zameranie sa na tento cieľ prináleží buď zástupcovi, ktorému bol ľud zverený, alebo samotnému ľudu. Zákon je nielen v tom, kto riadi, ale aj v tých, ktorí sú riadení. V prvom prípade, teda ak je zvolený zástupca ľudu, je zákon nielen v tomto zástupcovi, ale aj participiálne v každom jednotlivcovi, ktorý je zástupcom riadený. Občan je teda sám sebe zákonom, pokiaľ sa podieľa na riadení, ako aj keď prijíma nariadenia od zástupcu.

Zástupca musí byť verejnou osobou, pretože súkromná osoba by k cnosti, a v konečnom dôsledku blaženosti, viedla len seba. Verejná osoba, teda zástupca, má určený za vlastný cieľ práve posledný cieľ všetkého ľudu, ktorý riadi, teda blaženosť spoločnosti. Rovnako tak nemá súkromná osoba žiadnu donucovaciu moc voči riadeným. Zástupca ľudu je oprávnený trestať za nedodržanie zákonov, za nesledovanie spoločného dobra. „Ako je človek časťou domácnosti, tak je domácnosť časťou obce (štátu), a obec je dokonalá spoločnosť... A preto ako dobro jedného človeka nie je posledným cieľom, ale je zamerané k spoločnému dobru, tak je tiež dobro jednej domácnosti zamerané k dobru jednej obce, ktorá je dokonalou spoločnosťou" (*STh* I-II q. 90 a. 3 ad 3, Akvinský 2003, 19).

Z povedaného vyplýva, že súkromná osoba môže prikazovať a radiť, ale verejná osoba, teda zástupca alebo zákon, má okrem oprávnenia riadiť spoločnosť aj donucovaciu moc v prípade, že niekto neuposlúchne nariadenie.

Aby bol zákon záväzný, musí byť prenesený na tých, ktorí sú riadení. Tento proces sa deje prostredníctvom vyhlásenia zákona. „Zákon nie je nič iné, než určité ustanovenie rozumu vydané a vyhlásené k spoločnému dobru tým, kto má starostlivosť o spoločnosť" (*STh* I-II q. 90 a. 4 co., Akvinský 2003, 19).

Tí, ktorí nie sú prítomní pri vyhlásení zákona, sú povinní ho plniť, ak sa o jeho vyhlásení môžu dozvedieť od niekoho iného. Toto vyhlásenie zákona siaha do budúcnosti na základe písomného záznamu, ktorým je zákon akoby neustále vyhlasovaný.

Typy zákonov, ich prepojenosť a jasná hierarchia

Akvinský rozlišuje štyri druhy zákona, ktoré sú navzájom prepojené – večný zákon, prirodzený zákon, ľudský zákon a Boží zákon. Okrem vzájomného prepojenia je medzi týmito druhmi zákona viditeľná jasná hierarchia, ktorá musí byť za každých okolností dodržaná, pretože sú nám takto dané zákony prirodzené.

V otázke existencie večného zákona Akvinský cituje Augustína, ktorý povedal, že „zákon, ktorému je najvyšší rozum, sa nedá chápať inak, než ako nemenný a večný" (*STh* I-II q. 91 a. 1 s. c., Akvinský 2003, 24). Teda večný zákon musí existovať.

Akvinský túto myšlienku ďalej dokazuje tým, že zopakuje jedno zo svojich predchádzajúcich tvrdení, a to, že zákon nie je nič iné než príkaz praktického rozumu, ktorý je vyhlásený tým, kto vládne spoločnosti. A keďže je svet ovládaný večným Bohom, potom božský rozum je večný zákon, pretože Boh nepodlieha času, a teda ani jeho koncepcia vecí nie je časovo podložená, ale je večná (*STh* I-II q. 91 a. 1 co., Akvinský 2003, 24).

Večný zákon v sebe zahŕňa aktívne zameranie k cieľu (zákon sám k tomuto cieľu zameraný nie je). Cieľom Božej vlády je sám Boh, teda je aj cieľom večného zákona. „Priamy vhľad do večného zákona však zostáva človeku odoprený, pretože ľudský rozum nie je schopný obsiahnuť samotnú božskú esenciu" (Chvátal, Hušek 2008, 139).

Druhým typom zákona je podľa Akvinského prirodzený zákon. Akvinský znova opakuje svoju tézu, že niečo je ovládané alebo merané v takom rozsahu, v akom sa podieľa na rozhodovaní alebo meraní. Keďže sa všetky veci merajú a riadia božským rozumom a všetko sa podieľa na večnom zákone, je teda zrejmé, že všetky veci z tohto zákona nejakým spôsobom odvodzujú svoje konanie a ciele.

Pretože racionálne tvory majú podiel na večnom rozume, ich podiel na účasti vo večnom zákone môže byť klasifikovaný ako prirodzený zákon. „Prirodzený zákon nie je nič iné, než účasť rozumového tvora na večnom zákone" (*STh* I-II q. 91 a. 2 co., Akvinský 2003, 26).

Každá činnosť rozumu plynie z toho, čo je pre nás prirodzené, a preto každý náš úsudok sa zakladá na princípoch, ktoré sú poznávané prirodzene, a každá činnosť našej vôle je smerovaním k poslednému cieľu (*STh* I-II q. 91 a. 2 ad 2, Akvinský 2003, 26).

Účasť rozumového tvora na večnom zákone je zákonom vo vlastnom zmysle, lebo zákon je vecou rozumu. U nerozumných tvorov ide o

analogickú účasť na zákone, pretože nemajú rozumové chápanie (*STh* I-II q. 91 a. 2 ad 3, Akvinský 2003, 26).

Tretím typom zákona je zákon ľudský, pretože ľudia sa potrebujú rozhodovať o konkrétnych záležitostiach. Na toto rozhodovanie využívajú najprv prirodzený zákon, ktorý im dáva všeobecné princípy, z ktorých si potom môžu vytvoriť ľudské zákony na riadenie a meranie týchto konkrétnych záležitostí. Ľudské zákony sú teda odvodené od všeobecných a nedokázateľných princípov prirodzeného zákona s tým, že dodržujú všetky podmienky stanovené v definícii zákona všeobecne (*STh* I-II q. 91 a. 3 co., Akvinský 2003, 27).

Dôvodom, prečo sú potrebné ľudské zákony, je to, že ľudský rozum sa nedokáže podieľať na božskom rozume, resp. ho nedokáže plne uchopiť. Na Božom zákone sa človek podieľa len nedokonale, len tak ako je ľudský rozum schopný (*STh* I-II q. 91 a. 3 ad 1, Akvinský 2003, 27 – 28). Aby sa teda človek mohol rozhodovať v rámci zákonov aj o jednotlivých záležitostiach, je potrebný ľudský zákon, ktorý mu toto rozhodovanie umožní, a ktorý sa opiera o všeobecné princípy a pravdy zákona večného a prirodzeného (*STh* I-II q. 91 a. 3 co., Akvinský 2003, 27). Ľudský zákon totiž nie je sám sebe mierou, sú to práve všeobecné princípy (*STh* I-II q. 91 a. 3 ad 2, Akvinský 2003, 28).

Posledným typom zákona je božský zákon, ktorý je podľa Akvinského potrebný zo štyroch dôvodov. Prvým je to, že človek je nasmerovaný na posledný cieľ, teda blaženosť, ktorá je mimo jeho prirodzenej rozumovej schopnosti. Preto potrebuje nasmerovať v podobe božského zákona. Druhým dôvodom je to, že ľudský úsudok je neistý. Rôzni ľudia majú rôzne názory na svoje činy, a preto je potrebný nepopierateľný zákon, ktorý človeka nasmeruje, aby nejak konal alebo aby sa nejakého konania zdržal. Tretím dôvodom na potrebu božského zákona je, že človek nie je schopný posúdiť vnútorné procesy mysle iných ľudí. Je však potrebné, aby sa človek správal správne vo vonkajšom aj vnútornom živote a aby vďaka tomuto správaniu dosiahol posledný cieľ. K tomu potrebuje Boha. Posledným dôvodom je, že ľudské právo nemôže potrestať a zakazovať všetko zlo, pretože by sa v snahe o to stratilo aj veľa dobra, a to by bránilo rozvoju všeobecného dobra spoločnosti. Preto je potrebný zásah Boha proti všetkým hriechom (*STh* I-II q. 91 a. 4 co., Akvinský 2003, 28 – 29).

V téme Božieho zákona Akvinský kladie otázku, či je božský zákon len jeden. Podľa autora sa božský zákon delí na Starý a Nový zákon. Starý zákon prirovnáva k dieťaťu a Nový zákon k dospelému mužovi. Starý zákon je teda príprava na Nový zákon, na príchod Krista a večného života. „Ľudia mohli dosiahnuť spásu jedine skrz Krista... A preto dokonalý zákon, vedúci všetkých ľudí k spáse mohol byť daný až po Kristovom príchode. Ale pred jeho príchodom bolo potrebné, aby národu, z ktorého sa mal Kristus narodiť, bol daný zákon, ktorý by obsahoval zárodky spasiteľnej spravodlivosti, a tak pripravoval tento národ na príchod Krista" (*STh* I-II q. 91 a. 5 ad 2, Akvinský 2003, 31). Starý zákon je teda nedokonalý a Nový zákon je dokonalý.

Paradoxom ľudskej prirodzenosti je jej smerovanie ku koncu, ktorý od prírody nikdy nemôže dosiahnuť. Z tohto dôvodu je nám potrebný dar, ktorým je Boží zákon, ktorý urobí pre ľudskú prirodzenosť to, čo ona sama pre seba urobiť nemôže, navedie nás k poslednému cieľu, teda k blaženosti. Ako racionálne bytosti sa musíme sami doviesť k nášmu správnemu cieľu; ale ako stvorenia sa k tomuto cieľu sami posunúť nevieme (Morgan-Smith 2017, 676). Prirodzený zákon je pre Akvinského najdôležitejším druhom zákona, pretože poskytuje človeku prirodzene dané poznanie o tom, čo je dobré a čo zlé. Na základe toho môže byť človek cnostný a svojím správnym konaním môže dosiahnuť blaženosť. „Prirodzený zákon pomáha určiť onen ideál, ktorý človek sleduje pri pestovaní cností... a pomáha určovať smerovanie človeka, ku ktorému cnosti prispievajú" (Machula 2012, 7). Prirodzený zákon má preto centrálny význam pre Akvinského etiku cností a je potrebné sa mu venovať samostatne.

Akvinský zakladá svoju teóriu prirodzeného zákona na vzťahu Boha k svetu. Svoju teóriu prirodzeného zákona zakladá na pojme večného zákona. Pri otázke „Čo je zákon?" Akvinský začal všeobecnou definíciou zákona: „Zákon nie je nič iné, než určité ustanovenie rozumu vydané a vyhlásené k spoločnému dobru tým, kto má starostlivosť o spoločnosť" (*STh* I-II q. 90 a. 4 co., Akvinský 2003, 19). Toto ustanovenie rozumu je v prvom rade obsiahnuté v intelekte vládcu, ktorý sa má snažiť priviesť tých, čo mu podliehajú k dosiahnutiu spoločného dobra, ktorým je v konečnom dôsledku blaženosť.

V otázke o večnom zákone Akvinský vychádza z predpokladu, že Boh vládne svetu svojím rozumom. Boh má totiž vo svojom intelekte

myšlienku, ktorou vládne svetu a táto myšlienka o spravovaní sveta je práve spomínaný večný zákon. Keďže je každý druh zákona vyhlásený ústne aj písomne, platí to aj v otázke večného zákona. Božie slovo je ústnou formou a Sväté písmo písomnou, pričom sú obe večné (zo strany tvora však toto vyhlásenie večné nemôže byť, pretože človek večný nie je) (*STh* I-II q. 91 a. 1 ad 1 – 2, Akvinský 2003, 24 – 25).

Zákon vo vzťahu k prirodzenosti človeka

Ďalšou Akvinského otázkou je, či v nás existuje nejaký prirodzený zákon. Aby bol večný zákon nejakým spôsobom zachovaný u ľudí, je potrebná forma jeho komunikácie. Touto formou je práve prirodzený zákon, pretože sa večný zákon u ľudí prejavuje práve ako zákon prirodzený. Prirodzenosť človeka je súborom charakteristických náklonností (inklinácií), z ktorých vznikajú pre človeka typické aktivity. „Tieto inklinácie nie sú ničím iným než dispozíciami, ktoré sú menej trvalými kvalitami, sú možnosťami (potencialitami), ktoré sa v ďalšom procese musia aktualizovať... čím sa stávajú trvalejšími vlastnosťami príslušnej časti duše, t. j. habitmi. Habity neskôr ich vlastníkovi umožňujú ľahším a efektívnejším spôsobom vykonávať nejakú činnosť" (Chabada 2014, 41).

Habitom môžeme podľa Akvinského niečo nazvať dvoma spôsobmi. Po prvé esenciálne, teda vo vlastnom zmysle. V tomto prípade by sme prirodzený zákon nemohli nazvať habitom, pretože je riadený rozumom, a „to, čo človek robí, nemusí byť totožné s tým, čím to robí" (*STh* I-II q. 94 a. 1 co., Akvinský 2003, 54). Ako príklad uvádza Akvinský habitus gramatiky, ktorej používaním vytvárame reč. Druhým spôsobom môžeme ako habitus označiť to, čo habitom držíme. A keďže máme prirodzený zákon v rozume niekedy aktuálne, inokedy habituálne, môžeme povedať, že týmto druhým spôsobom označenia môže byť prirodzený zákon habitom. „A tak každý sklon pochádzajúci z nejakého zákona môže byť nazvaný zákonom – nie esenciálne (bytostne), ale participatívne (podielom)" (*STh* I-II q. 90 a. 1 ad 1, Akvinský 2003, 15). Všetky všeobecne platné princípy nie sú teda habitom ktorý držíme, ale sú princípmi, ktorých habitus máme (*STh* I-II q. 94 a. 1 co., Akvinský 2003, 55).[4] Prirodzený zákon sa skladá z primárnych príkazov a z príkazov z nich odvodených. Sú to všeobecne

[4] Schopnosť teoretického rozumu formulovať alebo poznávať všeobecne platné princípy.

platné predpisy prirodzeného zákona, ktoré nepotrebujú vysvetlenie alebo dôkaz, pretože sú zrejmé. „Niečo môže byť samé sebou zrejmé dvojitým spôsobom: predovšetkým samo osebe, po druhé pre nás“ (*STh* I-II q. 94 a. 2 co., Akvinský 2003, 56). Niektoré vety alebo princípy sú známe všetkým, pretože obsahujú termíny, ktoré každý pozná. Takto je to aj v prípade príkazov a predpisov prirodzeného zákona. Všetky príkazy prirodzeného zákona sledujú nejaké dobro. Hlavným princípom prirodzeného zákona je to, že všetci a všetko sa majú usilovať o konanie dobra a vyhýbať sa zlu. „Dobro má povahu cieľa, zlo potom povahu jeho opaku. Preto rozum prirodzene poznáva ako dobro – a teda ako to, čo sa má konať – všetko to, k čomu má človek prirodzený sklon. A opak toho poznáva ako zlo – a teda ako to, čoho je nutné sa vyvarovať“ (*STh* I-II q. 94 a. 2 co., Akvinský 2003, 56 – 57). Všetky ostatné príkazy prirodzeného zákona sú odvodené z tohto primárneho predpisu. Akvinský uvádza tri ďalšie sklony – zachovanie života, zachovanie rodu a sklon k poznaniu pravdy o Bohu. Tieto sklony sú danosťou ľudskej prirodzenosti a objavujú sa v nich dobrá. „Podľa poriadku prirodzených sklonov potom existuje rad príkazov prirodzeného zákona“ (*STh* I-II q. 94 a. 2 ad 2, Akvinský 2003, 57).

Napríklad, keďže je človek rozumným živočíchom, riadi sa podľa prvého prirodzeného sklonu o zachovaní života. Platí, že je v jeho prirodzenosti dané, že bude konať tak, aby svoj život neohrozil. Zachovanie života je však všeobecný rámec, od ktorého sa odvíjajú ďalšie normy. Vzhľadom na tento sklon zakazuje prirodzený zákon také úkony, ktoré by narúšali snahu o zachovanie života (samovražda), a prikazuje všetko, čo tento sklon podporuje (potreba jesť). Práve tak to platí aj v prípade prirodzeného sklonu o zachovaní rodu, keď je pre človeka prirodzené sa rozmnožovať a následne vychovávať svojich potomkov. Čo sa týka tretieho prirodzeného sklonu, poznania pravdy, človek má prirodzenú potrebu poznať pravdu o Bohu a žiť v spoločnosti. V tomto ohľade patrí k prirodzenému zákonu napríklad vyhýbanie sa neznalosti či neubližovanie ľuďom žijúcim v jeho okolí/spoločnosti (Chabada 2014, 46 – 47). Príkazy prirodzeného zákona (prejavujúce sa cez prirodzené sklony) sú nemenné. „Prirodzeným sklonom sa rozumie vnútorné zameranie prirodzenosti, ktoré je ako transcendentálny vzťah totožné s prirodzenosťou. Nie je to teda nejaký získaný, k prirodzenosti pristupujúci sklon, ako je nálada alebo návyk... Rad príkazov prirodzeného zákona je potrebné vymedziť podľa radu

prirodzených sklonov“ (Gredt 2009, 534). Prvým príkazom prirodzeného zákona je konanie dobra a vyvarovanie sa zlu. Tento príkaz je všeobecný a je obsiahnutý vo všetkých ostatných príkazoch prirodzeného zákona.

Všetky cnostné akty patria k prirodzenému zákonu, pretože podstatou človeka je konať podľa jeho rozumu, a teda konať dobro a vyvarovať sa zlu. V teórii prirodzeného zákona je jasne viditeľné prepojenie prirodzenej normativity a eudaimonizmu.

O cnostných úkonoch môžeme hovoriť v dvoch zmysloch: ak o nich hovoríme ako o cnostných alebo ako o úkonoch v ich vlastnom druhu. Ak hovoríme o úkonoch v ich vlastnom druhu, tak nie všetky vychádzajú z prirodzeného zákona. Existuje totiž mnoho cnostných činov, ku ktorým sa prirodzený zákon nenakláňa, ale prišli sme na nich pomocou rozumu ako na niečo cnostné, čo napomáha k dobrému životu (*STh* I-II q. 94 a. 3 co., Akvinský 2003, 58).

„V prirodzených sklonoch sa ukazujú ciele, ku ktorým má človek smerovať, ktoré má rešpektovať a zohľadňovať, lebo inak by šiel proti samému sebe, proti ostatným ľuďom a v konečnom dôsledku by nedosiahol blaženosť, ktorá konvenuje s napĺňaním (terajší stav) a naplnením (posmrtný život = nazeranie esencie Boha) prirodzených sklonov“ (Chabada 2014, 47).

Ako už bolo spomenuté vyššie, k prirodzenému zákonu patrí to, k čomu máme prirodzený sklon. Prirodzeným je pre človeka rozum, ktorý postupuje od vecí všeobecných, k veciam špecifickým. Teoretická časť rozumu sa riadi všeobecne platnými a nevyhnutnými pravdami. Praktický rozum sa zasa zaoberá vecami, ktoré sú náhodné a špecifické, ako napríklad ľudské skutky. Preto sú všeobecné pravdy spoločné pre všetkých ľudí a jednotlivé pravdy sa môžu líšiť od človeka k človeku (*STh* I-II q. 94 a. 4 co., Akvinský 2003, 59).

Možnosti zmeny prirodzeného zákona sa dajú porozumieť dvoma spôsobmi, buď sa k nemu niečo pridáva, alebo sa z neho niečo odoberá. V prvom prípade Akvinský tvrdí, že je možné niečo pridať k prirodzenému zákonu, či už božským, alebo ľudským zákonom. Spoločnosť sa totiž mení a vyvíja, a teda možnosť pridania nejakej normy či vlastnosti k prirodzenému zákonu môže zlepšiť kvalitu ľudského života. Druhý prípad zmeny prirodzeného zákona sa týka odobratia určitej časti tohto zákona. Túto možnosť autor zamieta, ak ide o prvé princípy prirodzeného zákona. Ak však hovoríme o druhotných princípoch, v niektorých prípadoch je

odobratie určitej časti zákona možné. Najmä ak by tieto druhotné princípy mali narúšať tie prvotné.

Prirodzený zákon nemôže byť odstránený zo srdca človeka, ak hovoríme o jeho základných všeobecných princípoch. V jednotlivých prípadoch sa môže stať, že rozum človeka opantajú zmysly a vášne[5], a teda sa odkloní od svojej prirodzenosti (rozumu), vtedy hovoríme o ničení prirodzeného zákona. Pokiaľ ide o menej všeobecné princípy prirodzeného zákona, tie môžu byť zo srdca odstránené zlými návykmi alebo názormi. Ako už bolo spomenuté vyššie, prirodzený zákon vedie človeka k životu v spoločnosti. Vyplýva to zo spoločenskej prirodzenosti človeka. Život v spoločnosti však nie je možný bez noriem a zákonov, ktoré by viedli celú spoločnosť k dobru. Preto z prirodzeného zákona vychádza zákon ľudský.

Význam ľudského zákona pre etiku Tomáša Akvinského je ten, že ľudské zákony sú odvodené od všeobecných a nedokázateľných princípov prirodzeného zákona. Odvodené sú preto, aby ľudia boli schopní správne sa rozhodovať o konkrétnych a špecifických záležitostiach. Toto odvodenie ľudských zákonov od všeobecných princípov prirodzeného zákona je vykonané s tým, že každý spravodlivý ľudský zákon musí byť v súlade s pravidlami prirodzeného zákona. Rovnako sú tu dodržané aj všetky podmienky obsiahnuté v definícii zákona. Ľudský rozum nie je schopný plne porozumieť božskému rozumu, podieľa sa na ňom len do tej miery, do akej je toho ľudský rozum schopný. Mierou ľudského zákona sú teda všeobecné princípy jemu nadradených zákonov – prirodzeného a večného.

Podľa Akvinského má človek prirodzenú schopnosť konať cnostne. Avšak to, že majú ľudia prirodzenú predispozíciu k cnostnému konaniu, nevyhnutne neznamená, že sa každý stane cnostným. Dokonalosť cnosti si totiž človek osvojuje disciplínou. Dodržiavanie tejto disciplíny nemusí byť vždy ľahké, pretože sú ľudia, najmä tí mladí, často naklonení k žiadostivosti a nepotrebným túžbam. Aby sa od tejto žiadostivosti vzdialili, potrebujú pomoc od druhých (cnostných) ľudí a od ľudských zákonov. Niektorí ľudia sú viac inklinovaní ku konaniu dobra a cnostiam; keď sa náhodou odchýlia od cností, stačí im slovo (rada), aby si uvedomili, že ich konanie nie je dobré. Po tomto uvedomení sa opäť vrátia k disciplíne. Sú však aj ľudia, ktorí sú viac naklonení k zlu. Tým už slová nestačia. Preto sú potrebné

[5] Rozum a vôľa by mali byť v konaní človeka dominantnými, emócie a vášne by im mali byť podriadené.

zákony, ktoré by v nich vyvolali strach z trestu, a teda ich prinútili konať dobro (*STh* I-II q. 95 a. 1 co., Akvinský 2003, 69).

Aby mohli žiť ľudia v pokoji, museli si vytvoriť zákony, ktoré by nastúpili ako pomoc a usmernenie niekoho, kto sa odchýlil od konania dobra, ak slová a rady nestačili. Pretože človek vie ukázať svoje najväčšie dobro cnosťou, ale rovnako tak aj najhoršie zlo, ak sa od cnosti odkloní (*STh* I-II q. 95 a. 1 co., Akvinský 2003, 69).

V rámci potreby ľudského zákona sa autor venuje otázke, či je dôležitejší a lepší zákon ako neživá forma spravodlivosti alebo sudcovia ako forma živá. Odpoveďou na túto otázku je podľa neho forma zákonov. Uvádza na to tri dôvody. Prvým je to, že je jednoduchšie nájsť niekoľko múdrych na vytvorenie zákona, než nájsť sudcov pre každý jednotlivý prípad. Druhým dôvodom je to, že zákonodarcovia uvažujú o tvorbe zákonov dlhý čas, naproti tomu sa sudcovia musia rozhodnúť takmer hneď o každom jednotlivom prípade. Tretím dôvodom je, že sa zákonodarcovia rozhodujú o všeobecných veciach, ktoré by sa mohli v budúcnosti stať, takže sú v podstate nestranní. Naopak sudcovia, ktorí sa musia rozhodovať v danom momente o skutku, ktorý sa stal, môžu byť ovplyvnení svojimi emóciami. Sudcom treba zveriť také prípady, o ktorých nemôže rozhodnúť sám zákon. Príkladom je rozhodnutie, či sa daný skutok stal alebo nie.

Každý ľudský zákon je zákonom do tej miery, v akej je v súlade s prirodzeným zákonom Aby mohli byť spravodlivé všetky ľudské zákony, musia byť v súlade s prirodzeným zákonom. Ak je zákon v akomkoľvek bode v rozpore s týmto základným princípom, potom to nie je zákon, ale zvrátenosť zákona (*STh* I-II q. 95 a. 2 co., Akvinský 2003, 70 – 71).

Z prirodzeného zákona je niečo možné odvodiť dvoma spôsobmi – ako závery z princípov (cestou dôkazov) a ako bližšie určenia všeobecných vecí až k niečomu špeciálnemu. „Napr. ‚nesmie sa zabíjať' je možné odvodiť ako akýsi záver z princípu ‚nikomu sa nesmie spôsobovať zlo'. Niektoré veci sa odvodzujú na spôsob určovania. Napríklad prirodzený zákon stanoví, že zločinec má byť potrestaný. Že má byť potrestaný tým či oným spôsobom, to prirodzený zákon priamo nestanovuje, ale je to určité bližšie určenie prirodzeného zákona" (*STh* I-II q. 95 a. 2 co., Akvinský 2003, 71).

V ľudských zákonoch teda vieme nájsť dva typy odvodzovania. To, čo je odvodené prvým spôsobom, má silu prirodzeného zákona a zároveň sa nachádza v ľudskom zákone. Druhý spôsob odvodzovania má silu čisto ľudského zákona.

Akvinský považuje za vhodný zákon, ktorý podporuje náboženstvá, pokiaľ sú v súlade s Božím zákonom; pretože je užitočné disciplinovať, pokiaľ je táto disciplína primeraná prirodzenému zákonu; a pretože prospievanie všeobecnému dobru je užitočné pre celé ľudstvo.

Miera a moc zákona vo vzťahu k človeku

Po rozdelení ľudského zákona na jeho rôzne typy sa Akvinský venuje otázke moci ľudského zákona. Autor v tejto časti cituje Justiniána, ktorý povedal, že „zákony majú byť stanovené pre to, čo sa deje častejšie, a nestanovia sa pre to, čo sa možno stane len v jednom prípade" (*STh* I-II q. 96 a. 1 s. c., Akvinský 2003, 77). Zákon teda pokrýva len to, čo sa deje vo väčšine prípadov.

Cieľom každého spravodlivého zákona je spoločné dobro, a preto by aj cieľom ľudského zákona malo byť dobro spoločnosti. Ako už bolo v tejto práci niekoľkokrát spomenuté, zákon je mierou a pravidlom ľudských skutkov. Preto musí byť miera zákona úmerná ľudským skutkom. To znamená, že zákony majú byť ľuďom ukladané podľa ich situácie a možností.

To je dôvodom, prečo ľudský zákon povoľuje niektoré neresti, resp. ich nezakazuje, a prečo tie závažné, ktoré by mohli ublížiť iným ľuďom, trestá.

Keďže zákon sleduje spoločné dobro, nie je cnosť[6], ktorú by zákon nemohol nariadiť. Ľudský zákon však neprikazuje všetky úkony cnosti. Prikazuje len tie, ktoré prinášajú spoločné dobro bezprostredne alebo sprostredkovane. „Bezprostredne, ako keď sa niečo koná priamo pre spoločné dobro, alebo sprostredkovane, ako keď zákonodarca predpisuje niektoré veci patriace k dobrému vzdelaniu, ktorými sú občania vedení, aby sa starali o spoločné dobro spravodlivosťou a mierou" (*STh* I-II q. 96 a. 3 co., Akvinský 2003, 81).

K pojmu zákona patria dve veci, že je mierou ľudských skutkov a že má donucovaciu moc. Človek môže podliehať zákonu ako merané meradlu, takže všetci, ktorí podliehajú moci, sú podriadení tomu, kto má moc a vydáva zákony, teda sú riadení zákonom. Po druhé niekto podlieha zákonu ako nútené podlieha nútiacemu. V tomto prípade sú zákonu poddaní len zlí ľudia, pretože cnostní sa riadia svojou vôľou, ktorá je, keďže je spravodlivá,

[6] Dvojitý spôsob úkonu cnosti – keď človek koná to, čo je cnostné alebo keď niekto koná to, čo je cnostné tak, ako to koná cnostný človek.

v súlade so zákonom. Zlých ľudí však treba donútiť k dobrému správaniu, a preto musia byť podriadení zákonom.

Takisto sa však môže stať, že niekto nie je podriadený moci. V prvom rade je to možné vtedy, keď nepodlieha autorite (napr. občan iného štátu nepodlieha zákonom štátu, v ktorom sa nachádza). Druhou možnosťou je, keď je niekto pod ešte vyšším zákonom (napr. príkaz cisára je vyšší než príkaz konzula).

Zákony sú vydávané, aby sledovali spoločné dobro občanov. Je preto potrebné zákony kontrolovať, aby si ľudia (autority) boli istí, že zákon sleduje svoj cieľ, spoločné dobro. Ak sa stane, že v určitých prípadoch zákon toto spoločné dobro nesleduje, je potrebné ho zmeniť tak, aby toto dobro sledoval. „Predpokladajme napríklad, že v obliehanej obci je stanovený zákon, aby brány obce zostávali zatvorené. To je užitočné pre spoločné blaho vo väčšine prípadov, ale keby sa stalo, že by nepriatelia prenasledovali niektorých občanov brániacich mesto, bolo by pre obec veľmi škodlivé, keby sa im brány neotvorili. A preto by v takomto prípade bolo nutné – proti slovám zákona – brány otvoriť, aby sa zachovala všeobecná prospešnosť, ktorú zákonodarca zamýšľal“ (*STh* I-II q. 96 a. 6 co., Akvinský 2003, 85).

Ďalšou dôležitou otázkou ľudských zákonov je možnosť ich zmeny a spôsoby, akými sa tieto zákony môžu meniť. Pre ľudský rozum je totiž prirodzené postupovať od vecí nedokonalých k veciam dokonalým. Preto aj zdokonaľovanie zákona pre väčšie blaho spoločnosti je prirodzené. Na strane ľudí je zmena zákona možná preto, že sa mohla zmeniť ľudská situácia alebo podmienky ich života. Avšak zmeny v ľudskom zákone by sa mali vykonať iba vtedy, keď výhody tejto zmeny môžu kompenzovať ujmu spôsobenú záväznej právnej úprave vždy, keď sa zmení zákon; lebo samotná zmena zákona môže byť komplikáciou v sledovaní spoločného dobra. Pre zákon je totiž dôležitý zvyk, ktorého zmena môže oslabiť účinnosť zákona (*STh* I-II q. 97 a. 2 co., Akvinský 2003, 91).

Každý zákon vychádza z vôle a rozumu zákonodarcu (Boží a prirodzený od Boha a ľudský z vôle a rozumu ľudí). Rozum a vôľa človeka sa prejavujú rečou a skutkami. Preto je zákon možné meniť slovami, ktoré prešli rozumným prehodnotením/premyslením, a opakovanými skutkami, ktoré sa stali zvykom. Opakované skutky, ktoré sú dôkazom vnútorného hnutia rozumu, môžu nadobudnúť silu zákona, lebo môžu zákon rušiť a vykladať.

Prirodzený a Boží zákon však vychádzajú z Božej vôle, preto nemôžu byť menené zvykom človeka (len Božou autoritou).

Ten, kto vládne, má moc spravovať oblasť ľudských zákonov, aby keď sa stane, že zákon zlyháva v prinášaní dobra na strane jednotlivca alebo určitej skupiny osôb, dovolil nedodržiavanie toho daného zákona. Ak však toto povolenie nedáva preto, že zákon neprináša dobro, ale len zo svojej vlastnej vôle, nedbá na spoločné blaho a zneužíva moc správcu.

Záver

Súčasná morálna filozofia, najmä etika cnosti, sa stále venuje, rovnako ako Akvinský, téme ľudskej prirodzenosti a aspektom morálne správneho života. Termíny ako šťastie, blaženosť, cnosti, mravné normy, cieľ či dobrý život nestratili na svojej aktualite. A práve preto bola obsahom tohto textu Akvinského teória prirodzeného zákona, ktorá sa odvíja od večného a božieho zákona a od ktorej sa ďalej odvíjajú ľudské zákony, pretože najmä v Akvinského teórii prirodzeného zákona sa stretávame s prepojením prirodzenej normativity a eudaimonizmu. Akvinského teória prirodzeného zákona je aktuálna nielen impulzmi pre súčasné etiky cností, ale aj svojimi úvahami o ľudskej prirodzenosti. Akvinský totiž ľudskú prirodzenosť pokladá v jej základných rysoch za nemennú, no vnútorne dynamickú.

Paul E. Sigmund hovorí o Akvinského filozofii: „Politická a právna teória spoločnosti Akvinského je dôležitá z troch dôvodov. Po prvé, opätovne potvrdzuje hodnotu politiky tým, že vychádza z Aristotela, a tvrdí, že politika a politický život sú morálne pozitívne aktivity, ktoré sú v súlade so zámerom Boha pre človeka. Po druhé, kombinuje tradičné hierarchické a feudálne názory o štruktúre spoločnosti a politiky s novovznikajúcimi komunitne orientovanými a incipientne egalitárnymi názormi na správne usporiadanie spoločnosti. Po tretie, vyvíja integrovanú a logicky koherentnú teóriu o prirodzenom práve, ktorá je aj naďalej dôležitým zdrojom právnych, politických a morálnych noriem. Tieto úspechy sa stali súčasťou intelektuálneho dedičstva Západu a inšpirujú politických a právnych filozofov a náboženské a sociálne hnutia až do súčasnosti“ (Sigmund 1993, 217).

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 „Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí“.

Literatúra

AKVINSKÝ, T. (2003): *O zákonech.* Praha: Krystal OP.

AKVINSKÝ, T. (1938): *Theologická summa.* Preložil E. Soukup. Olomouc.

GREDT, J. (2009): *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP.

CHABADA, M. (2014): *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve.* Bratislava: Univerzita Komenského.

CHABADA, M. (2022): *Ľudská prirodzenosť a norma: Metaetický pohľad na teóriu prirodzeného zákona Tomáša Akvinského.* In: Studia Theologica, roč.24, č.1, 41 – 59. doi: 10.5507/sth.2022.015.

CHVÁTAL, L., & HUŠEK, V. (2008). „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. CDK.

MACHULA, T. (2012): Tomášova etika cností v Diskutovaných otázkách. In: Akvinský, T.: Otázky o cnostech I. O cnostech obecně. Praha: Krystal OP, 5-13.

MORGAN-SMITH, J. (2017): That Restless Immobility: Thomas Aquinas' Anthropological Paradox. In: *New blackfriars*, roč. 98, č. 1078, 676 – 688. doi:10.1111/nbfr.12160

SIGMUND, P. E. (1993): Law and Politics. In: Kretzman, N. – Stump, E. (eds.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, 217 – 231.

ŠPRUNK, K. (2003): Tomáš Akvinský o zákonech. In: AKVINSKÝ, T.: *O zákonech.* Krystal OP.

The Question of Man
Relations between the Human and the Non-human
(Resumé)

Anton Vydra
Liminality and its Significance in Contemporary Anthropologies
This paper reflects on the conceptual history of the term liminality from its first use by Arnold van Gennep and elaboration in the works of Victor Turner. Later anthropologists have taken up the term and developed it in new contexts of contemporary society or within political life and democracy, where it serves not only as a philosophical concept but also as an analytical tool for research on structured and unstructured social phenomena. Liminality has thus become one of the central concepts or methodological tools of anthropological research at the turn of the 20th and 21st centuries. The paper shows how this concept/tool can be applied to other contexts in contemporary philosophical anthropology, or how it can serve in the revision of its current content.
Keywords: Liminarity, Border/Edge Situation, In-Betweenness, Anthropology, Human Being

Jaroslava Vydrová
Philosophical Anthropology as an Open Project
In this study we trace the specific features of philosophical anthropology, especially in connection with Helmuth Plessner's project - how it asks the question of man, what signifying determinations about man it reveals, and what can be relied upon to actualize philosophical anthropology today. We trace in turn three areas in which Plessner's anthropological principles, based on the thesis of eccentric positionality, are applied: 1. That man becomes himself in the performance of his life is related to the fundamental level of bodily behaviour. 2. In this, man also establishes her/himself as a social being who occupies roles in society. 3. Man's ex-centric and antinomic position shows the riskiness, which is related to the contingency of her or his life. Here we use the figures of opacity and ambiguity to penetrate to the foundations of anthropological revelation of the configuration of human experience and experiencing.

Keywords: Philosophical anthropology, Helmuth Plessner, Corporeality, Sociality, Role

Peter Šajda

Can Man Have an I-Thou Relation with a Machine? The Boundaries of Buber's Philosophy of Dialogue

Martin Buber presented the main lines of his philosophical anthropology in the treatise *I and Thou*. The basis of his reflections is the conviction that man is a relational being and relations fundamentally determine his self. At the center of Buber's thought is the human individual who is continually involved in relational dynamics: he purposefully creates and develops relations while simultaneously being drawn into them by others. Although Buber explores a broad spectrum of relational possibilities, he does not discuss the issue of the individual's relation to machines. My aim is first to present the basic philosophical positions promulgated in *I and Thou* and then to discuss this issue. I will point out the difference between how we approach mass-produced machines on the one hand and original machines which have the character of a work of art on the other hand. I will focus on the process of the personification or personalization of the machine. Yet another object of my analysis will be the unhealthy relation of dependence on a machine.

Keywords: Philosophical anthropology, Philosophy of Dialogue, Relationality, Machine, M. Buber

Michal Zvarík

The Space of Intimacy in Jan Patočka

The article addresses the phenomenon of intimacy on the background of J. Patočka's theory of three movements of existence, which entails significant anthropological implications. Phenomenon of intimacy is for Patočka a critical and alternative concept towards such theories, which ground the constitution of intersubjectivity primarily on conflict. Under the conditions of conflict, however, the experience of intimacy becomes impossible. The first part of article deals with M. Heidegger's analysis of everydayness in order to show that the sphere of everydayness, which

is determined by the concealed conflict with other *Dasein*, is grounded in normativity of mature *Dasein*. Here, however, the phenomenon of intimacy is inevitably overlooked. For Patočka the grasping of intimacy is possible through instinctual-affective experiencing of powerless child in the movement of acceptance. The relation between parent and child points to the possibility of intimacy between mature subjects, which is concealed and modified through adopting mature independence and distance from things and others.

Keywords: J. Patočka, Intimacy, Taking roots, Acceptance, Home, Intersubjectivity

Milan Petkanič

The Dialectic of the Stages of the Self in the Existential Anthropology of S. Kierkegaard

The study is an attempt to clarify Kierkegaard's concept of the self and its stages with the use of dialectics. Although Kierkegaard is generally regarded as a fierce critic of Hegel's philosophical idealism, Kierkegaard's psychological writings testify to the great influence that Hegel's dialectical method left on his thought. A key concept of Kierkegaard's existential anthropology in his psychological writings is the concept of the self. In this paper, the basic ontological structure of the self will first be introduced in order to then develop a dialectical interpretation of the three stages of the self. By the stages here, however, it is not meant, as it is usually understood, the three basic modes of existence (aesthetic, ethical, and religious), but the stages of the innocent self in ignorance, the alienated self in despair, and the authentic self in faith. This clarification plays a role in understanding the sources of Kierkegaard inspired existential-anthropologically oriented conceptions in philosophy, psychology or psychotherapy.

Keywords: Self, Stages, Dialectics, Innocence, Despair, Alienation, Faith

Pavla Minarovičová

Man and the Machine in the Coordinates of Creativity and Art

Despite attempts to strictly separate art from science, progress in the field of science has not neglected artistic creation, and questions have constantly

been asked about what art actually is and what its meaning is. In the 21st century, we must inevitably rethink fundamental questions in the field of art and aesthetics. One of these questions is what makes man-made art unique and why art created by a machine or artificial intelligence should be inferior in this sense. Can technology be as creative as humans in its creation? Or is creativity a uniquely human trait that makes works unique? On the question of art, collaboration between humans and machines is controversial because it would mean that we have to take into account non-human forms of creativity, and thus in a sense undermine human uniqueness. It is therefore essential to find a criterion by which art can remain 'human'. The aim of this paper is to draw attention to issues related to the entry of technology into the sphere of art.
Keywords: Human, Art, Author, Intention, Creativity, Machine, Machine art

Nikola Bakšová

Human Nature and its Movement towards the Ultimate Goal against the Backdrop of the Debate on the Laws

Aquinas's virtue ethics generally presupposes the existence of a morally virtuous person who has acquired the ideal of moral perfection. It explains not only his positive character traits, but also how to attain them and how to lead a virtuous life. Aquinas's ethical theory also includes a discussion of laws, which concerns moral principles, their origins, as well as the practical embedding of virtues in the functioning of society. Aquinas seeks to determine whether our decisions are left up to each individual or whether there are universally valid laws that are objective and which we are to respect in our decision-making. One of the main aspects of Aquinas's virtue ethics is his doctrine of natural law. Laws in general and natural law in particular are, according to Aquinas, the means by which man is given a basic orientation as to what is inherently good and what is inherently evil. He sees man as a rational being who, through knowledge of the laws, works toward his goal of a virtuous life and thus attains imperfect (earthly) and ultimately perfect (transcendent) blessedness.
Keywords: Thomas Aquinas, Virtue ethics, Virtues, Beatitude, Law, Natural law, Human nature

O autoroch

Mgr. **Nikola Bakšová** je doktorandkou na Katedre filozofie FF TU v Trnave. Vo svojej práci *Rôzne typy lásky ako filozofický problém* sa venuje vybraným štyrom typom lásky: Platónov Eros, Aristotelova Philia, Akvinského Caritas a Kierkegaardova Agapé. Bakalársky stupeň vyštudovala na Bratislavskej škole liberálnych štúdií a magisterské štúdium absolvovala na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave.

Mgr. **Pavla Minarovičová** je doktorandkou na Katedre filozofie FF TU v Trnave s témou zameranou na problém autenticity estetického zážitku v kontexte súčasnej estetiky. Zaujíma sa najmä o otázky umenia a poznania v kontexte kognitívnych vied. Bakalársky a magisterský stupeň štúdia absolvovala na FF TU v Trnave, kde sa zaoberala medzami interpretácie a interpretáciou krásy z pohľadu Umberta Eca.

doc. **Milan Petkanič**, PhD. pôsobí na Katedre filozofie FF TU v Trnave. V rokoch 2019 – 2021 bol externým spolupracovníkom na Fakulte humanitních studií UK v Prahe. Doktorát z dejín filozofie získal na FiF UK v Bratislave prácou *Pojem vášne u Sørena Kierkegaarda*, ktorú v prepracovanej podobe publikoval ako monografiu pod názvom *Filozofia vášne Sørena Kierkegaarda* (2010). Habilitoval sa na FF TU v Trnave v roku 2022 s prácou *Kierkegaardova existenciálna etika*. Je autorom vysokoškolskej učebnice a mnohých domácich a zahraničných vedeckých štúdií venovaných interpretácii Kierkegaardovho diela. V rokoch 2012 a 2018 získal Stensethovo štipendium, vďaka čomu dvakrát absolvoval výskumno-študijný pobyt v Hong Kierkegaard Library na St. Olaf College v USA. Venuje sa aj existencializmu, etike, dejinám modernej filozofie, najmä 19. a prvej polovice 20. storočia, ako aj slovenskej filozofii prvej polovice 20. storočia. ORCID 0000-0001-7490-0261.

prof. **Peter Šajda**, PhD. pôsobí na Katedre filozofie FF TU v Trnave. Venuje sa antropologickým, filozoficko-náboženským a sociálno-politickým

témam vo filozofii existencie, v konzervatívnej revolúcii, neomarxizme a modernom katolicizme. Je autorom kníh *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike* (2013), *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika* (2016) a *Existencia medzi konfliktom a ľudskosťou. Filozofia existencie a konzervatívna revolúcia* (2021) a editorom kolektívnych monografií *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures* (Brill, 2021), *Kierkegaard in Context* (Mercer, 2019) a *Affectivity, Agency and Intersubjectivity* (L'Harmattan, 2012). Od roku 2003 spolupracuje s Výskumným centrom Sørena Kierkegaarda v Kodani, kde pôsobí ako redaktor ročenky *Kierkegaard Studies Yearbook*. ORCID 0000-0003-1567-0704.

doc. **Anton Vydra**, PhD. pôsobí na Katedre filozofie FF TU v Trnave. Spoluzakladal časopis pre humanitné vedy *Ostium* a bol šéfredaktorom ročenky *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*. V rokoch 2015 až 2019 pracoval ako redaktor a neskôr zástupca šéfredaktora slovenského mienkotvorného časopisu *.týždeň*. Je autorom učebnice *Akademické písanie: Ako vzniká filozofický text* (2010) a kníh *Gaston Bachelard a filozofia pohľadu* (2012), *Bdelé snenie: Komentár k Bachelardovmu Plameňu sviece* (2012), *Hermés bez krídel: Kultúrne obrazy kontinentálnej hermeneutiky* (2023), ako aj niekoľkých publicistických kníh. Vo svojej vedeckej práci sa zaoberá dejinami stredovekej, renesančnej a novovekej filozofie, kultúrnymi dejinami, problematikou imaginácie, filozofiou vedy, kritickým myslením a hermeneutikou. ORCID 0000-0002-2270-598X.

doc. **Jaroslava Vydrová**, PhD. pôsobí na Katedre filozofie FF TU v Trnave. Zaoberá sa fenomenológiou Edmunda Husserla a filozofickou antropológiou Helmutha Plessnera, témami intersubjektivity, telesnosti a vzťahom fenomenológie a umeleckej tvorby. Pôsobí ako šéfredaktorka časopisu *Ostium* a je podpredsedníčkou Central and East European Society for Phenomenology. Je autorkou kníh *Cesty fenomenológie. Fenomenologická metóda neskorého Husserla* (2010), *Výraz – dielo – telesnosť. Fenomenologické eseje* (2019) a *Stručný úvod do fenomenológie. O fenoméne* (2020). Zostavila knihu *Starosť o dušu. Životy subjektivity a podoby myslenia* (2014). ORCID 0000-0001-6046-0074.

Mgr. **Michal Zvarík**, PhD. pôsobí ako odborný asistent a vedúci katedry na Katedre filozofie na FF TU v Trnave. Výskumne a pedagogicky sa orientuje predovšetkým na otázky fenomenológie (najmä myslenie Jana Patočku), politickej filozofie (najmä myslenie Hannah Arendtovej) a antickej filozofie a ich vzájomné prieniky. V roku 2011 vydal knihu *Predsudok vo fenomenológii každodennosti*. Aktuálne sa zaoberá prienikmi fenomenológie Jana Patočku a filozofickej antropológie. Je členom výboru medzinárodnej filozofickej organizácie Central and East European Society for Phenomenology a redakčnej rady časopisu pre humanitné vedy *Ostium*. ORCID 0009-0006-1124-7617.

Jaroslava Vydrová (ed.)
Otázka človeka
Vzťahy medzi ľudským a nie-ľudským

Vydanie prvé

Recenzenti:
doc. Mgr. Jana Tomašovičová, PhD.
Mgr. Michal Bizoň, PhD.

Jazyková redakcia:
Mgr. Róbert Kadaši

© doc. Mgr. Jaroslava Vydrová, PhD.
Katedra filozofie, FF TU v Trnave, Hornopotočná 23, SK-918 43 Trnava, jaroslava.vydrova@truni.sk

Vydavateľ:
Filozofická fakulta, Trnavskej univerzity v Trnave, Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
http://ff.truni.sk/katedra-filozofie

© Nikola Bakšová, Pavla Minarovičová, Milan Petkanič, Peter Šajda, Anton Vydra, Jaroslava Vydrová, Michal Zvarík, 2023
© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2023

ISBN 978-80-568-0603-6
EAN 9788056806036