

DEJINY FILOZOFIE A ETIKY

**Utváranie identity človeka
ako subjektu na pozadí dejín filozofie**

DUŠAN HRUŠKA

2015

Autor:

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Recenzenti:

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Vydala:

© Prešovská univerzita v Prešove, 2015

Vydanie:

prvé, 2015

ISBN 978-80-555-1266-2

EAN 9788055512662

OBSAH

1 FILOZOFIA A JEJ VÝCHOVNÝ ROZMER.....	5
Úvod	5
(Ako) vieme definovať filozofiu?.....	6
Múdrosť ako komodita alebo učiteľ ako sofos (mudrc)	7
Filozofická Múdrosť ako nevedenie alebo ako sa rozum vďaka Sokratovi môže stať metafyzikou reči	8
2 PLATONSKÉ POROZUMENIE VÝCHOVNÉHO ROZMERU FILOZOFIE	10
Platonov problém alebo metafyzika ako logické usporiadanie skutočnosti	10
Platonov mýtus o jaskyni.....	11
Čo je to mýtus?	12
Vysvetlenie Platonovho (filozofického) mýtu – výchovný rozmer filozofie.....	12
Filozofia ako otázka (učenie ako spôsobilosť kladená otázok).....	14
Radikálnosť filozofických otázok	14
Filozofia a veda (alebo prečo nemôže byť filozofia vedou).....	15
Výchova ako filozofia	15
3 STREDOVEKÉ POKRAČOVANIE UTVÁRANIA IDENTITY ČLOVEKA.....	17
Ranokresťanská tradícia	17
Kresťania a nasledovanie Krista.....	17
Znovuzrodenie ako smrť generatívnosti.....	18
Krst (znovuzrodenie) ako základ kresťanskej výchovy	18
Výzva na obrátenie	19
Katarzia.....	19
Nezobraziteľnosť Božia.....	20
Kresťanská výchova ako agapé	21
Kresťanstvo a sloboda	22
4 MEDZIHRA ALEBO REFLEXIA SLOBODY AKO TOLERANCIE U H. - G. GADAMERA	25
Dejinnó-filozofický rozmer Gadamerovej filozofickej hermeneutiky	25
Idea slobody v kontexte Tolerančného patentu a atmosféry osvietenstva.....	27
Naša dnešná (politická a náboženská) situácia po osvietenstve	28
Industrializácia a byrokratizácia.....	29
5 BUDÚCNOSŤ FILOZOFIE V POSTMODERNEJ SITUÁCIÍ – FILOZOFIA AKO DEKONŠTRUKCIA METAFYZIKY	31
Úvod alebo Nietzscheho kritika metafyziky	31
Heidegger a smrť Boha.....	32
Metafyzika ako biela mytológia	34
Budúcnosť filozofie po dekonštrukcii metafyziky	35
v slabej ontológii Gianniho Vattima.....	35
Budúcnosť filozofie po dekonštrukcii metafyziky v postempirickom pragmatizme Richarda Rortyho	36
Naše možnosti po dekonštrukcii metafyziky	37
6 NAŠA SÚČASNÁ PERSPEKTÍVA - MOC (SEBA)INTERPRETÁCIE – NEZLUČITEĽNOSŤ IDENTITY SUBJEKTU S BYTÍM JAZYKA	39
(FILOZOFICKÝ ODKAZ M. FOUCAULTA)	39
Michel Foucault a naša postmoderná situácia	39
Slová a veci – Foucaultova koncepcia ľudského bytia, ktoré je nezlučiteľné.....	
s bytím jazyka.....	40

Centrovanie pozornosti na človeka – moderný zrod subjektu ako jazykového konštrukt	42
Čo znamená smrť človeka ako smrť subjektu	43
Subjekt a jeho možné konce	44
Diskurz v pluráli	45
Diskurz a naše poriadky	46
Stať sa iným.....	47
ZÁVER.....	50
ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY	51
SLOVNÍKY.....	53

1 FILOZOFIA A JEJ VÝCHOVNÝ ROZMER

Úvod

V situáciách, kedy je človek plne pracovne zaneprázdnený, väčšinou nie je vhodný čas na diskusiu presahujúcu horizont obsahu predmetu aktuálneho vyt'aženia. Keď nás bolia zuby, hlava, keď sa niekde náhlime, diskusia nie je uskutočniteľná vôbec.

Z času na čas sa ale môže stať, že aktuálne nič nepotrebujeme, nikde a nič nemusíme – a to by mohla byť chvíľa pre filozofiu. Mohla, ale nemusela, pretože s takou chvíľou môžeme spraviť čokoľvek. Predovšetkým a najčastejšie sa jej pokúsime nejakým spôsobom zbaviť: zoberieme si noviny, krížovku, zapneme televíziu – a chvíľa, keď aktuálne nič nepotrebujeme, nikam a nič nemusíme je preč. Čím to je, že človek dnešných časov nemá (alebo mať nechce) nikdy a pre nič čas?

Skúsme si položiť dve, zdanlivo navzájom nesúvisiace otázky. V kontexte už povedaného by prvá otázka mohla znieť: Prečo človek zabíja voľné chvíle? Otázka druhá, ktorá sa nám vo vzťahu k prvej bude zdať *úplne od veci* znie: Prečo človek zabíja voľne sa túlajúcich psov alebo voľne sa plaziace hady?

Obidve otázky spolu súvisia odpoveďou. Obidve otázky nám totiž odkazujú na jeden fenomén. Strach. Taká živá, nezabíja, prázdna chvíľa totiž nie je len tak. Človek sa zrazu ocitá sám so sebou. A kto sám so sebou nevie zaobchádzať, nie je na seba zvyknutý, dlho v takomto stave nevydrží. Je to podobné stavu vášnivého fajčiara, ktorému večer došli cigarety – naraz mu niečo strašne chýba. Takýmto stavom je vlastná protivná nuda a otrava.

Chvíľam voľného času, keď človek aktuálne nič nepotrebuje, nikde a nič nemusí, hovorili starí Gréci *scholé*. Rimania toto slovo prevzali. Od Rimanov tento výraz prevzal zvyšok našej kultúrnej zóny a vznikla naša *škola*. Vyznie to pravdepodobne ironicky, ale škola by mala byť miestom, kde sa človek teší, kde sa nemusí ponáhľať a ničoho sa nemusí báť, kde má čas a pohodu na to aby premýšľal.

Nie je veľký predpoklad, že by sme niekedy takúto školu videli, respektíve zažili. Ako je to možné? Ako sa mohlo stať, že z voľného času, určeného na premýšľanie, zo *scholé*, vznikol práve náš pojem školy (útechou nám čiastočne môže byť skutočnosť, že takýto posun, respektíve vyprázdnenie a modifikovanie sa prihodilo aj iným, pôvodne úplne inak mieneným a inam miereným projektom)?

Naše uvažovanie o témach spojených so školou je takmer vždy „zaťažené“ didaktickou atmosférou – školstvo je v tomto rozmere potrebné takmer pravidelne reformovať, čo znamená, že zo školského procesu sa stáva technológia, ktorú je potrebné (a možné) optimalizovať a vylepšovať.

Ak sa na začiatku nášho uvažovania vrátíme k stavu, keď sa človek nemusí ponáhľať a ničoho sa nemusí báť, v situácii v ktorej má človek čas a pohodu na to aby premýšľal, dostaneme možnosť „zažiť“ filozofovanie. Filozofia totiž bude potrebovať práve takéto rozloženie síl. Stále však nevieme, čo je to vlastne *filozofia*. Čím sa zaoberá?

(Ako) vieme definovať filozofiu?

Karl Jaspers začína svoj *Úvod do filozofie* vetou: „Čo je filozofia a akú má hodnotu, je predmetom sporov.“ Citovaná Jaspersova veta hovorí, že vo filozofii otázka *predmetov uvažovania* (čo je?) súvisí s otázkou ich *hodnoty* (načo?), a že tieto dve otázky nikdy nebudú nesporné. Predmetom našej nasledujúcej úvahy bude snaha hľadať odpoveď na problém rámcovaný týmito otázkami.

Do filozofovania sa púšťa skoro každý človek. Každý hľadá odpovede na problémy života a diania okolo seba. Už počiatky ľudského uvažovania sa nesú v znamení hľadania odpovedí na otázky čo je pravda, ako sa to má so svetom, človekom, Bohom. My sme tiež do filozofie neodškriepiteľne vtiahnutí, nech už má akúkoľvek podobu. Napokon aj náš doterajší myšlienkový postup mal v sebe niečo filozofické. Otázka *Čo je?* znamená, že to, čo je dané, neprijímame ako samozrejmu nevyhnutnosť.

Proces získavania informácií ukazuje, že pre nás je dôležité informáciám porozumieť a nadobudnúť tak vedomosti a ich prostredníctvom získať istotu vedenia. Uvedomovanie si problémov, ktoré pri tom vznikajú, vynárajúce sa pochybnosti a z toho vyplývajúca otázka, či celok má nejaký zmysel, ukazujú, že nie všetko vedenie má pre nás rovnakú hodnotu.

Filozofia je grécke slovo, ku významu ktorého sa môžeme priblížiť etymologicky – *filia* znamená *lásku* v zmysle náklonnosti a *sofia* znamená *múdrosť*. Filozofiu by sme teda mohli definovať ako lásku k múdrosti.

Problém takejto definície spočíva v tom, že nám skôr situáciu znejasňuje ako objasňuje. Ak chceme milovať múdrosť, najsamprv musíme vedieť definovať, čo je to samotná múdrosť. Nestačí, aby sme to len tušili, pretože to znamená, že sa len domievame, že vieme a – mienka nie je vedenie. Poznávacím znakom mienky (mienenia) bude totiž rôznosť definícií a predstáv múdrosti. Ak teda nevieme, čo je to múdrosť, čo by sme chceli milovať?

Ako upozorňuje klasický filológ Wolfgang Schadewaldt vo svojej práci *Počiatky filozofie u Grékov*, konkrétne v stati *Predsokratici a ich predpoklady* – naša najbežnejšia definícia filozofie je problematická minimálne z lingvistického hľadiska: „predsokratici pojem filozofia ešte nepoznali. Stretávame sa s ním až pri činnosti, ktorá je už vskutku filozofiou, a to u Platóna. V tejto súvislosti sa odvolávame na najstaršie miesto z Herodota (I 30), kde sa o Solónovi hovorí, že keď vydaním zákonov v Aténach dokončil svoje dielo, vydal sa na cesty „kvôli teórii“, lenže nie teórii v našom dnešnom zmysle, ale *theorii*, ako ju chápali Gréci – „posvätnému nazeraniu“: spôsobu, akým sa čestný vyslanec zúčastňoval napríklad na olympijských hrách alebo na inom kultúrnom podujatí. Preto toto slovo získalo význam slobodnej, nijakými povinnosťami neviazanej účasti, pričom sa s ním vždy spájalo niečo slávnostné a sviatočné. Ak sa Solón vydal na cesty „kvôli teórii“, znamená to, že tak urobil slobodne, bez ohľadu na nejaký účel, za akým sa vydáva na cesty, povedzme, kupec. Teda Solón chcel pozorovať veci také, aké sú. Urobil to ako *philosophéon*, ako priateľ vedenia, lebo to má asi ten význam. A ďalej upozorňuje: Ak slovami *sophia* a *philein* zväčša rozumieme „lásku k múdrosti“, nie je to správne, ako to už dnes vieme. *Philein* síce môže znamenať „milovať“, „mať rád“, ale na mnohých a pôvodnejších miestach to v súlade so zámenom *sphos*, latinsky *suus*, znamená vlastný, „osvojovať si“. *Philosophos* je zameraný na osvojovanie si vedenia v tom zmysle, že ide za vedením, hľadá vedenie.

Etymologicky je nám teda význam slova filozofia jasný. Vraciame sa naspäť k *láske k múdrosti* a problematickosti jej ďalších rozmerov. Odhliadnuc od etymologickej invalidnosti *lásky k múdrosti*, takáto dikcia viac otázok nastoľuje, ako objasňuje. Čím sa múdrosť odlišuje

od vedenia (poznania) a vedy? Ako môžeme vyučovať lásku k niečomu a ako sa lásku k niečomu môžeme naučiť?

Múdrost' ako komodita alebo učiteľ ako sofes (mudrc)

Múdrost' pre Grékov predstavuje niečo výnimočné. Múdrost' nie je iba kumuláciou znalostí a schopností. Ak však múdrost' nie je redukovateľná iba na sumu našich znalostí a schopností, môže byť človek múdry?

V piatom storočí pred Kristom nachádzame v postave Protagora ako zakladateľa prvej sofistickej školy v starovekom Grécku vzor pre naše súčasné školstvo, v ktorom si výchovu (múdrost') často radi zamieňame s kumulovaním vedomostí. Úloha, ktorá stála pre Protagorom bola – vyhrať spor v diskusii (väčšinou v súdnej sieni), teda presvedčiť silou svojich argumentov o *svojej pravde*. Dobrý sofista bude vedieť vyhrať spor napriek tomu, že nemá pravdu. Sicílsky rečník a tiež jeden z najexponovanejších sofistov Gorgias bol okrem toho presvedčený, že znalosť témy, ktorá sa preberá, nie je nutná, lebo akékoľvek stanovisko je v zásade falošné, pretože jediným „pevným“ významom slov je prehováranie a presvedčanie (ako „dobré“ vieme toto stanovisko použiť v dnešnej reklame na čokoľvek).

V tomto kontexte je pochopiteľné, ak Protagorov najslávnejší výrok znie: *Človek je mierou všetkých vecí*. Neexistuje iná pravda, len tá, ktorá má subjektívne charakteristiky. Veci získavajú svoju podstatu vždy vo vzťahu k iným veciam, čo znamená, že nič neexistuje bez kontextu, všetko sa nachádza v procese uskutočňovania, (na)stávania a toto uskutočňovanie sa vždy nevyhnutne vzťahuje k niečomu inému. Napríklad biela farba nie je v našich očiach ani mimo nich. Je skôr výsledkom interakcie medzi nami a tým, čo vnímame. Rovnako je to so všetkým, čo vnímame zmyslami. Vanúci vietor môže niekomu pripadať ako studený a inému ako teplý. Z toho nevyplýva, že je teplý alebo studený, pretože sám o sebe nemá nijakú teplotu, teplotu má vždy vo vzťahu k tým, ktorý ho pociťujú. Veci teda získavajú svoju špecifickú povahu výlučne vo väzbe na vnímanie, z čoho je zřejmé, že vec nemá bez vzťahu k vnímaniu žiadnu povahu.

Výsledkom takéhoto spôsobu uvažovania je, že ak má vnímanie každého z nás (každého človeka) rovnakú platnosť, *múdrost'* musí spočívať v niečom inom ako v pravdivom usudzovaní. Určité stanoviská a tvrdenia bude *múdrejšie* zastávať nie preto, že by boli pravdivejšie, ale preto, že sú *prospešnejšie* pre tých, ktorí ich zastávajú. Sú *prospešnejšie*, lebo ich zastávanie vám môže priniesť úspech v právnom a politickom svete (v kontexte súčasnej spoločnosti vám môže zabezpečiť napríklad získanie dobrého „fleku“), čo sofisti dokázali aj náležite speňažiť. Výchova sa teda stane skrz-naskrz pragmatickou a do istej miery sa tak otvára priestor pre technokratizáciu vzdelávacieho a výchovného procesu. Sofos bude ten, kto vie - samotná *múdrost'* sa stáva komoditou.

Tento stav sa dá dobre ilustrovať na sofistickom rozlíšení *fysei* od *nomo*. To, čo je *fysei*, je „od prírody“, je prírodné, je uprostred *fysis*, deje sa. To, čo je *nomo*, to je výsledkom pôsobenia toho, čo Gréci označujú ako *nomos* – zákon, zvyk, dohoda, zmluva. Narodenie a rast človeka je záležitosťou *fysis*, je *fysei*. Patrí k nemu premena *metabole*, na ktorej sa nemôžeme „dohodnúť“. Na druhej strane všetko, čo sa s rastom človeka „robí“, to už nie je samo od seba, robí sa to *nomo* – počínajúc starostlivosťou o telo a ľudskú reč a končiac vedou a politikou. Pre sofistov je *fysis* nezaujímavá a bez hodnôt. Riadne poznateľným zdrojom hodnôt je pre nich oblasť *nomo*. To okrem iného vytvára predlohu pre neskoršie rozlíšenie na „prírodné“ a „humanitné“ vedy – až do sedemnásteho storočia sa tak za skutočné vedy

považujú výsostne „humanitné“ vedy (obrat nastáva v spomínanom sedemnástom storočí, keď je prvý krát formulovaný pojem „prírodný zákon“). V novoveku je teda príroda (*fysis*) nehodnotová, tvorcom hodnôt (*nomos*) je človek. *Fysis* sa neskôr do latinčiny prekladá ako *natura* (to, čo sa rodí, smeruje k zrodu), je súčasne oblasť *nomos* preložená ako *cultura* (teda to, o čo je potrebné sa starať). Rovnakým pojmom (*cultura*) ale latiníci preložia aj Platonov termín *epimeleia* (starostlivosť). Naša kultúra si tak so sebou nesie dva významové pôvody. Z hľadiska sofistického je zmluvným odklonom od prirodzenosti. Z hľadiska Platonskeho bude (ako sa ukáže) špecifickou starostlivosťou o zmysel (orientáciu) životného *pohybu duše*. Naše školstvo je dedičom sofistov, ktoré si robí nárok byť aj dedičom filozofov. Najväčšie školské nedorozumenie nastáva v okamihu, ak sa metódami určenými pre to, čo je *nomos*, snažíme prevádzať filozofickú starostlivosť. Filozofiu si totiž potom môžeme ľahko pomýliť s ideológiou alebo indoktrináciou.

Určenie filozofie ako starostlivosti o dušu sa odohráva mimo protiklad *fysis* a *nomos*. Bude to úloha náročná, pretože k nej neexistuje návod (je to úloha *filozofická*). Pôjde totiž o dušu.

Filozofická Múdrost' ako nevedenie alebo ako sa rozum vd'aka Sokratovi môže stať metafyzikou reči

Pokiaľ sofistické videnie konfrontovalo človeka do istej miery s dvojznačnosťou (prostredníctvom neodeliteľnosti a vzájomnosti kontextového vnímania) a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou sveta, *Sokrates* vystúpi s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania.

Pre Sokrata sa pudy (okrem iného aj vnímanie) stávajú našim tyranom, musíme sa ich zbaviť, musíme ich obrátiť proti sebe, aby sme nad sebou opäť získali kontrolu. Musíme objaviť protityrana, ktorý bude silnejším. *Sokrates* preto uvádza na scénu *rozumnosť*. *Rozum* = *cnosť* = *šťastie* znamená: je potrebné napodobniť *Sokrata* a proti temným žiadostiam zaviesť permanentné denné svetlo – denné svetlo rozumu. Takto *Sokratovo* teoretické úsilie charakterizuje snaha o rozumnosť za každú cenu.

Rozum sa takto stane vo filozofii zodpovedným za zakliatie (znehynenie) skutočnosti, ktorá je dianím, do pojmových múmií.

Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že *čo je, nebude, čo bude, nie je*. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkujú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, ako na to neskôr v dejinách filozofie upozorní nemecký filozof F. Nietzsche, môžeme charakterizovať ako zámenu posledných vecí s prvými – najvyššie pojmy, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, sa kladú na začiatok ako začiatok. Rozum tak budeme môcť neskôr charakterizovať ako metafyziku reči. Metafyzickosť tejto situácie sa nám prostredníctvom tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehynenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umelecký prístup tak už nemôže byť kľúčom k pochopeniu sveta.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stane poznanie, ideálom človeka sa stáva *teoretický* človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: *rozum = cnosť = šťastie*. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú *Sokratom* bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii. V tradícii založenej *Sokratom* potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo máme robiť, aby sme sa mohli stať šťastnými?, sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

Metafyzika tak rezultuje zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede. Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonsky) krok – a tak prichádza k možno paradoxnému záveru: *Viem, že neviem*. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdánlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

(Sokratovská) *múdrosť* sa tak vo vzťahu k výchove ukáže skôr ako cesta, po ktorej máme kráčať. Sokratove *nevedenie* je totiž založené na významnom predpoklade – *Sokrates* vie, že *múdry je len Boh* a preto musí sám seba označiť ako toho, ktorý *nevie*. Sokratove nevedenie tak dostáva úplne iný význam – *Viem, že nič neviem* v tomto rozmere znamená, že *Sokrates* si je vedomý, že nikto z ľudí nie je múdry, múdry je len Boh. Filozofom sa potom bude nazývať ten, kto vie, že múdrosti sa môže vždy len približovať, môže ju mať v láske, teda filozof sám seba označuje a chápe ako milovníka múdrosti, ako toho, kto kráča cestou múdrosti. Je len samozrejmé, že takýmto smerom potom vedie aj tých, ktorých vychováva.

2 PLATONSKÉ POROZUMENIE VÝCHOVNÉHO ROZMERU FILOZOFIE

Platonov problém alebo metafyzika ako logické usporiadanie skutočnosti

Porozumenie Platonovmu učeniu predstavuje moment podstatný a rozhodujúci, pretože platonizmus tvorí centrum, okolo ktorého kulminuje všetko ďalšie (západné) filozofické myslenie. Platonizmus určuje filozofii smerodajnú podobu. Aj tí, ktorí sa v svojich následných filozofických koncepciách od Platona vzdialia, potrebujú sa s ním minimálne vyrovnáť (konfrontovať). Za všetkých môžeme spomenúť jedného z Platonových najvýraznejších kritikov F. Nietzscheho, ktorý aby podčiarkol svoj radikálny nesúhlas s Platonovým spôsobom premýšľania, svoj spôsob uvažovania vymedzil ako *obrátенý platonizmus*.

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platonska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho *objavu čistého ducha*. Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú). Takto Platon zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Platon túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí*, ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania.

Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť. K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z *radikálnej opozície* sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciu je v platonskom poňatí metafyzickým výkonom *objavená*, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika prostredníctvom platonizmu vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy. Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnúť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony

a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta. Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočítať. Chce všetkému rozumieť. Všetko pochopiť. Platon ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané.

Platonov mýtus o jaskyni

Pre porozumenie tomu, na čom Platon vybuďoval svoj logicky usporiadaný model skutočnosti, potrebujeme porozumieť tomu, čo tomuto (zdanlivo statickému) modelu predchádza, teda k tomu, čo nám umožnilo problematizovať samozrejme (problematizácia samozrejmeho, ako si naznačíme, totiž nebola vždy niečím samozrejším). Vraciame sa teda na rozhranie štvrtého a piateho storočia pred Kristom k Platonovmu *mýtu o jaskyni*.

Predstavme si ľudí, ktorí žijú v podzemnej jaskyni, z ktorej hore ku svetlu vedie jediná cesta. Ľudia žijú v tejto jaskyni od narodenia a sú spútaní na rukách a šijách. Nemôžu sa teda hýbať a dokonca nemôžu ani otáčať hlavou. Sú nútení hľadiť stále pred seba. Vzadu za nimi horí oheň a je tam tiež nízky múr, za ktorým ktosi nosí a predvádza napodobeniny ľudí, zvierat a predmetov. Toto všetko sa odohráva za chrbátom väzňov, ktorí tak na stene pred sebou majú možnosť vidieť iba tieň nosených napodobenín. Pretože sú spútaní, nič iné nevidia (nikdy nič iné vidieť nemohli) a sú prirodzene presvedčení, že tieň, ktoré pozorujú, sú jedinou skutočnosťou. Dokonca medzi sebou súťažia a na týchto tieňoch si overujú svoje schopnosti pamäti, pohotovosti a úsudku.

V tomto rozpolžení Platon ale situáciu zmení – jedného z väzňov zbavuje pút a ten je nútený vstať, obrátiť sa a pozrieť sa do svetla na konci jaskyne. Samozrejme je najskôr oslepený a pociťuje bolesť, neskôr však vidí napodobeniny samé, nielen ich tieň a nechce prirodzene veriť, že práve tieto napodobeniny sú naozaj skutočné. Ďalej je tento väzeň nútený výjsť až nahor, na denné svetlo. Z tohto svetla je plný bolesti a úplne oslepený. V takejto situácii nevidí nič z toho, o čom mu teraz tvrdia, že je to pravdivé. Postupne si ale na denné svetlo privyká a učí sa hľadiť na tieň, na odrazy vecí vo vode a neskôr na veci samé, na oblohu a nakoniec dokáže zniest pohľad aj na Slnko. Spoznáva, že slnko je pravý dôvod všetkej jasnosti a teda aj toho, čo mal možnosť vidieť v jaskyni. Teší sa z poznania, súčasne ale pociťuje súcit s bývalými spoluväzňami a preto sa vracia naspäť do jaskyne. Vchádza do jej šera a tu pre zmenu opäť nič nevidí, pretože jeho zrak je už navyknutý na denné svetlo. Napriek tejto prekážke chce ostatným odovzdať svoju novú skúsenosť, svoje poznanie. Tí sa mu ale vysmejú: nielenže nemá žiadne dôkazy, navyac s nimi nie je schopný súťažiť v rozpoznávaní tieňov. Prečo by mali ísť niekde inam, keď im hrozí, že sa odtiaľ vrátia s poškodeným zrakom a nebudú v jaskyni nič vidieť? Keby teda chcel tento *nevidiaci a predsa vidiaci* väzeň svojich bývalých spoluväzňov napriek tomu oslobodiť, pravdepodobne by ho zabili, končí dramaticky Platon.

Na príbehu opísanom v tomto klasickom (filozofickom) texte sa pokúsime ukázať narodenie filozofie a naznačiť drámu rezultujúcu z jej zrodu. Obrazy a myšlienkové motívy, ktoré Platon vo svojom texte používa, vytvárajú kontext, v ktorom naša kultúra premýšľa dodnes. Nášmu svetu by sme nemohli rozumieť bez rozumenia tomu, čo je to norma alebo miera, ktorou meriame. Mýtus o jaskyni je tiež prvou formuláciou ideálu výchovy a jej nevyhnutnosti. Alegória svetla je dominantnou aj v najmodernejšej vede. Akýkoľvek jav,

ktorému chce veda rozumieť, musí predsa *vysvetliť*. Ak hovoríme, že niečomu rozumieme, oznamujeme, že je nám to *jasné*.

Vidíme teda, že naše myslenie odkazuje na nesmierne dlhú tradíciu a napriek tomu, že si to neuvedomujeme, myslíme spôsobom, ktorý je formovaný celými tisícročiami. Čo ale celý tento pohyb (filozofického) myslenia umožnilo? Začali sme (filozofickým) textom, Platonovým mýtom o jaskyni. Otázka, cez ktorú sa dostaneme k filozofii teda znie: *čo je to mýtus?*

Čo je to mýtus?

Všetko živé sa istým spôsobom vzťahuje ku súcnu. Všetko živé je istým spôsobom individualizované. Táto individualizácia nám ukazuje existenciu diferencie medzi človekom a svetom. Tento proces, ktorý sa nám vidí ako samozrejмый, samozrejмый vždy nebol, zrodil sa a odkazuje, ako nakoniec akýkoľvek pohyb myslenia, na tradíciu. Táto individualizácia je procesom, ktorý sa uskutočnil za istých podmienok a stal sa tak možným. Individualizácia vychádza z lona všeobecnej prírody a ukazuje tak na jej základné, bytostné štruktúry. Tento svet teda na človeka pôsobí tiež ako celok, ako výzva, ako tajomstvo. Človek by svetu rád nejako rozumel.

Najstaršie stopy toho, ako sa človek svetom zaoberal, svedčia o tom, že tento prvotný vzťah človeka k svetu bol vzťahom náboženským. Človek vo svete cíti prítomnosť niečoho mocného a veľkého, na čom závisí aj jeho osud. Tieto božské sily sa snažia osloviť a cez toto oslovenie si ich aj nakloniť. Túto svoju základnú skúsenosť s tajomstvom sveta sa neskôr pokúša aj verbalizovať – a to prostredníctvom symbolického rozprávania. Takýmto posvätným rozpráváním, ktoré sa snažia zachytiť a ukázať záhadu sveta a života s ním spätého, pôvod vecí a vzťahy medzi nimi, hovoríme *mýty*.

Pôvodne mýty tvorili súčasť náboženských obradov a slávností a až neskôr sa od nich oddelili natoľko, že sa smeli voľne recitovať a nakoniec aj zapísať (čo znamenalo sprístupnenie pre každého).

Mýtus prírodu nerozoberá a nerozkladá ju na jednotlivé časti, ale ukazuje ju ako ľudský, či skôr nadľudský príbeh. Svojou totalitou tak má mýtus vždy sociálny charakter. Je to societa, ktorá sa v ňom vidí a navzájom sa podporuje v najpôvodnejšej životnej núdzi. Zmyslom mýtu je vzdať sa samého seba, svojej individuality, vzdať sa riešenia akýchkoľvek životných otázok a to skôr, ako sa človeku vôbec kladú.

Vysvetlenie Platonovho (filozofického) mýtu – výchovný rozmer filozofie

Ľudskému životu je ale vlastná dynamis a tak si človek svoje vonkajšie podmienky modifikuje. Ľudský svet sa postupne mení: dochádza k masívnej migrácii obyvateľstva a vznikajú veľké mestá. Tieto vonkajšie podmienky umožnili mysleniu porozumieť svetu úplne inak. Mýtus postupne stráca svoju presvedčivosť a so stratou presvedčivosti stráca aj svoju záväznosť. Údiv nad svetom láme svoju mýtickú petrifikáciu. Pôvodný chaos, nekonečno, to, čo všetko objíma, prestáva byť obrazom rozprávania so šťastným koncom.

Od tejto chvíle chápeme neodbytnosť nutnosti odhalenia, interpretovania a rozboru celku. Samozrejme prestáva byť samozrejším. V tejto dramatickej chvíli náhlejšie problematizácie predtým neproblematizovaného, odhaľujeme *diferenciu*, ktorá nám umožňuje odhaliť a identifikovať celok ako celok. Práve v tomto okamihu sa rodí filozofia. Aj ju na scénu uvádza *údiv*, ktorý v jej väzbe na mýtus tvorí akúsi pupočnú šnúru. Aj mýtus vychádza z údivu, formou definitívnej odpovede ale uniká akejkol'vek ďalšej problematizácii. Filozofiu údiv naopak akceleruje k problematizácii. Svet filozofie je svetom ne – istoty oproti predchádzajúcemu svetu istoty.

Ak sa vrátíme k Platonovmu mýtu, z ktorého sme vyšli, na každom mieste v tomto texte môžeme nájsť túto problematizáciu, túto neistotu, túto *diferenciu*, tento negatívny rys. Platonov mýtus teda smieme alegorizovať ako symbol zrodu samotnej filozofie. Ten, kto videl Slnko, ono Iné vo vzťahu k nášmu neproblematickému svetu (jaskyne), ten stráca istotu v našom svete a čo viac, až týmto pohybom je jaskyňa odhalená ako jaskyňa. Nedá sa ale povedať, že táto separácia, táto *diferencia*, táto negácia je filozofický výmysel. Ukazuje sa, že filozofia túto diferenciu skôr nachádza, objavuje ju a v tomto zmysle je povinná sa k nej prihlásiť. Filozofia človeka prebúdzá k problematizácii toho, čím je a toto prebúdzanie uskutočňuje tak, že človeku túto jeho najzákladnejšiu situáciu kladie pred oči takou formou, aby sa v nej spoznal.

Táto ambícia pre filozofiu znamená zároveň pokoru – Sokrates (Platonov učiteľ a hlavná postava Platonských dialógov) to vyjadruje v Platonovom dialógu *Teaitetos*: „...sám nie som schopný rodiť múdrosť... pretože neviem povedať nič múdre... Príčina je táto: boh ma núti pomáhať na svet pravde, ale rodiť mi zabránil. A teda sám nie som múdry, ani sa nemôžem preukázať nijakým múdrom vynálezom, ktorý by bol plodom mojej duše. Z tých však, ktorí sa so mnou stýkajú, javia sa niektorí spočiatku celkom nevedomí, no čím sú so mnou dlhšie, robia všetci, ktorým to Boh dožičí, úžasné pokroky, ako sa to zdá im samým i ostatným; a je zrejme, že sa odo mňa nikdy nič nenaučili, ale sami v sebe našli a zo seba zrodili mnoho krásneho. Pôvodcom tohto rodenia je Boh a ja.“

Platonova filozofia nesídlí v učebniciach, ktoré by ju predávali. Musí sa vždy opäť a znova hľadať. Takto definovaná filozofia je spôsobom života. Filozofický spôsob života potom zodpovedá *logu*, schopnosti interpretovať, tak ako filozofia zodpovedá vzdelávaniu (vzdelaniu), *paideia*. Filozofia je *teoretický spôsob života* – je nahliadnutím (ktoré vidí oslobodený platonsky väzeň) a svedectvom (ktoré vydáva oslobodený platonsky väzeň). Je sústredenie sa na odkrývanie sa a ukazovanie sa pravdy. Je priklonením sa k dobru, uskutočňuje v človeku *areté* – zdatnosť, schopnosť, dobro, cnosť. Filozof (podľa Sokratovho vzoru) nechce poučať, ale chce robiť lepším. Filozofická výchova má u Platona svoj konkrétny obraz v sokratovskom pôrodníckom umení – *techné maieutiké*. Filozof neukazuje vychovávanému prevahu svojej múdrosti, ale prostredníctvom pôrodníckeho umenia týkajúceho sa duše. Filozofia sa odohráva (uskutočňuje) prostredníctvom otázok, je umením položiť vhodnú (zmysluplnú) otázku v pravý (správny) čas.

Filozofický vychovávateľ nepouča, skôr naopak, jeho odmenou je poučenie prebúdzajúceho sa (kritického) vedomia vychovávaných. Cieľom výchovy je pre Platona nasmerovanie k *Dobru* – *to agathon*. U Platona má Dobro špecifický status – Platon hovorí o *idei Dobra*. Vďaka *idei Dobra* sme – je bytím súcneho (súčnosti). Prostredníctvom *idei Dobra* teda môžeme myslieť. Vďaka *idei Dobra* sú *idei* a sú mysliteľné. Ale Dobro (*idea Dobra*) nie je stotožniteľná s žiadnym súcnom (nie je súcnom) a nie je ani priamo mysliteľná.

Filozofia sa stáva výchovou – stáva sa *starostlivosťou o dušu* – starostlivosť o dušu sa prejavuje predovšetkým shahou o vzdelávanie – *paideia*. Etickým cieľom je (dokonalé) poznanie – *episteme*.

Akonáhle je tu filozofia, návrat do bezpečia mýtu (jaskyne) nie je možný. Pomyselnú bránu neistoty tak filozofia otvára dokorán otázkou: *čo je všetko čo je?*

Filozofia ako otázka (učenie ako spôsobilosť kladenia otázok)

Kladenie otázky *Čo je všetko čo je?* (ktorej formulovanie spôsobuje pád mýtu) teda ukazuje, že to, čo je dané, už neproblematicky neprijímame ako samozrejmu nevyhnutnosť. Takto koncipovaná a nasmerovaná filozofická otázka chce, aby jej pýtanie sa bolo najširšie, najhlbšie a najpôvodnejšie. Takáto ambícia znamená, že akékoľvek ďalšie otázky vychádzajú a reagujú na túto pôvodnú otázku a až tá ich funduje a umožňuje. Existuje celý rad možných *základných otázok*: Čo je súcno? Čo je bytie? Čo je arché? Napriek predmetnej variabilite všetky tieto *základné otázky* majú niečo spoločné. Ich vzájomným prienikom je *pýtanie sa* ako také.

Filozofiu teda môžeme charakterizovať ako *pýtanie sa*. Martin Heidegger k tomu výstižne poznamenáva, že „pýtanie sa je zbožnosťou myslenia.“ A „...myslenie buduje pýtajúcemu sa pútnikovi cestu“. Myslenie samo je teda cestou, ktorá povedané s Janom Patočkom „skôr ako by sa po nej chodilo, nás sama vedie“. Cesta sa teda nedá oddeliť od svojho cieľa: ak je týmto *kam* cieľom cesty pravda, potom napriek tomu alebo práve preto, že cesta ešte nedospela ku svojmu koncu, práve toto *kam* musí byť už vždy prítomné v chôdzi. O pravdivosti cesty teda rozhoduje práve chôdza. V týchto intenciách Heidegger zdôrazňuje, že disponovanie hoci aj najobsiahlejšími znalosťami nie je s touto cestou totožné – znalosti ešte neznamenajú myslenie. Ukazuje sa, že aj ten najviac rozsiahly katalóg znalostí ešte nie je skutočným vedením. Skutočné vedenie skôr hľadá, je mu vlastná dynamis, nie je statickým diapazónom poznatkov. Takáto dynamis je vlastná umeniu *učiť sa*. Predpokladom a najvlastnejšou črtou umenia *učiť sa* je umenie *pýtať sa*. Týmto pohybom sa dostávame späť k základnej charakteristike filozofie. Problém, ktorý v tejto súvislosti musíme zodpovedať je: Akú obsahovú štruktúru musí mať otázka, aby mohla byť otázkou filozofickou?

Radikálnosť filozofických otázok

Obsah otázky môže byť rôzny. V rámci obsahových katalógov otázok môžeme formulovať otázky pýtajúce sa na súcno ako také, rovnako dobre však môžeme formulovať bezmyšlienkovité otázky banality bežného vedomia. To, čo je vlastné filozofickému pýtaniu sa, je jeho *radikálnosť*. Filozofia totiž nie je bežným pýtáním sa a už vôbec nie pýtáním sa banálnym. Filozofia je *radikálnym pýtáním sa*. Radikálne pýtanie sa je predovšetkým pýtáním sa, pre ktoré neexistujú výnimky, ktoré nenecháva za sebou a vedľa seba nič neopýtaného. Pre filozofiu neexistuje nič nedotknuteľné a posvätné. Tento cynizmus šokuje a poburuje bežné vedomie. Filozofia narúša každý pokoj v spoločnosti, všetko problematizuje a robí tak za akýchkoľvek okolností. V každodennosti bežného neproblematického vedomia sa preto filozofia nestáva iba niečím smiešnym na samej hranici zbytočnosti, ale predovšetkým filozofia sa stáva niečím nebezpečným a škodlivým. Filozofia je totiž najkrajnejším

protikladom všetkého toho, čo sa rozumie samo osebe. Filozofia takto narúša akýkoľvek stereotyp tradície a hodnoty. Toto je podstatný rozmer filozofickej radikality.

Ak máme po tom všetkom chuť filozofiu obviňovať zo samoučelnosti kladenia otázok, nebudeme korektní. Radikálne pýtanie sa neznamená pre filozofiu samoučel. Na každú položenú otázku očakávame *adekvátnu* odpoveď. Každá vecne správna otázka je už totiž odrazovým mostíkom k odpovedi. Radikálne pýtanie sa rešpektuje toto základné pravidlo. Pre filozofiu ale nemôže byť žiadna odpoveď definitívna. Pre filozofiu aj každá *pravda* pôsobí v horizonte času a preto musí byť v čase objektom radikálneho *zvovuopytovania*. Akákoľvek závažná odpoveď totiž po istom čase podlieha argumentačnej korózii, stáva sa problematickou a je tak opäť vystavená ataku novej otázky. Tá očakáva *adekvátnu* odpoveď, ktorá je ale opäť vystavená novej problematizácii v čase.

Filozofia a veda (alebo prečo nemôže byť filozofia vedou)

Podstatnú črtu radikalizmu filozofického pýtania sa je možno demonštrovať na vzťahu filozofie a vedy. Bádateľ vo vede kladie otázku s cieľom získať prakticky využiteľnú odpoveď. Mysliteľ-filozof sa pýta, pričom východiskom, rovnako ako aj výsledkom je zistenie problematikosti (hádkovitosti) sveta ako takého, celku súcna v celku jeho bytia. Vedec sa už vždy pohybuje na pôde niečoho fixného, niečoho, čo už je rozhodnuté (príroda, dejiny) v tom zmysle, že tieto oblasti neproblematizuje a nerobí z nich predmet svojho bádania. Veda skúma predmet určitej parciálnej oblasti skúsenostnej skutočnosti. Filozof je naopak vždy v situácii rozhodovania, čo je vlastne to, čo je, čo je „súcno ako súcno“. To, čo takto filozof zdôvodňuje, nie je možné zmyslovo znázorniť, ani to nie je možné historicky vysvetliť alebo technicky prepočítať. Východiskom filozofie je síce skúsenosť, v oblasti skúsenosti ale neostáva, pretože sa pýta na neempirické podmienky empirického. To je aj dôvod, prečo veda napriek tomu, že vytvára určité predstavy o sile, pohybe, priestore a čase, nedokáže sama vyčerpávajúcym spôsobom vyjadriť, čo tieto *entity* v skutočnosti sú.

Výchova ako filozofia

Filozofia sa rodí kladením otázok, problematizovaním neproblematizovaného, vnesením diferencie do predtým nediferencovaného celku. Táto negácia ale nie je filozofickým výmyslom, filozofia ju skôr objavuje. Permanentná filozofická problematizácia narúša akýkoľvek stereotyp tradície a hodnoty. Filozofia sa tak stáva najkrajnejším protikladom všetkého toho, čo sa rozumie samo osebe. Za takýchto podmienok bude filozofii vlastné, že sama seba neustále uisťuje o tom, čo robí, a či to, čo robí, má nejaký zmysel.

Platonske chápanie výchovného rozmeru filozofie, bude pre definovanie výchovy znamenať:

- Opakom výchovy a vzdelania sa stane každé také zameranie, ktoré bude preferovať okamžitý účel: znalosť množstva faktov, informácií, čo bude viesť k prispôbeniu sa človeka spoločenskému statu quo, čo bude v konečnom dôsledku znamenať využitie ľudskej intelektuálnej alebo pracovnej sily.
- Opakom výchovy a vzdelania sa stane pokus o takú inštruktáž ľudskeho vedomia, ktorá zúži pravdu každej skúsenosti alebo myšlienky na poznatok o objektívnej realite;

ktorá zredukuje svet na súbor jednoznačných daností a prírodu na zásobáreň materiálu pre ľudskú činnosť.

Ambíciou (platonsky inšpirovanej) výchovy bude aktualizovať ľudský rozmer každého človeka v jeho jedinečnosti a nezameniteľnosti. Výchova a vzdelanie potom umožnia človeku rozvinúť schopnosť nepodľahnúť ideologizácii hodnôt. Výchova sa stáva filozofiou – stáva sa starostlivosťou o dušu a uvádza tak do vzťahu k ľudskej transcencii.

Humanisticky a demokraticky orientované školstvo samozrejme nemôže „vyhovieť“ Platonovým nárokom na filozofickú výchovu. To, čo je ale reálne očakávať, je ambícia, aby sa v rámci svojich potenciálnych možností filozofickej výchove neuzatváralo, aby rešpektovalo „pôrodnické umenie“ filozofie. Inak by sa totiž mohlo ľahko stať, že by sme skoro do všetkých slepých očí (memorovanie učiva) vložili nápodobu zraku (udelenie známky, skúšky, diplomu za „nabifľované“ vedomosti). Súčasne s tým by sme ale systematicky ničili (respektíve úplne zničili) prirodzenú schopnosť vidieť.

3 STREDOVEKÉ POKRAČOVANIE UTVÁRANIA IDENTITY ČLOVEKA

Ranokresťanská tradícia

Európska duchovnosť žije od začiatku premenami a vzájomným vplyvom niekoľkých veľkých tradícií: Gréckej filozofie, hebrejsko – kresťanskej viery a latinského právneho a morálneho myslenia. Z tohto dôvodu je potrebné objasniť si základné motívy prvokresťanskej výchovy.

Kresťania a nasledovanie Krista

Najstarší zachovaný doklad o použití slova *kresťania*, je súčasne svedectvom o prvom použití tohto pomenovania: „Práve v Antiochii boli učenici prvý krát nazvaní kresťanmi.“ Toto svedectvo Skutkov apoštolov pochádza najskôr zo sedemdesiatych rokov prvého storočia a opisuje pravdepodobne situáciu z tridsiatych rokov prvého storočia.

Grécke slovo *christianos* pochádza zo slovesa *chrío*, ktoré môžeme preložiť ako *mazať*. Hebrejská tradícia pozná trojaké posvätné pomazanie: prorocké, kňazské a kráľovské. *Pomazaným Pána* sa myslí Mesiáš, ktorý má naplniť očakávania Izraela. Gréckym prekladom slova *Mesiáš*, ktoré označuje *Pomazaného*, je *Christos*. *Christos* je grécky preklad titulu pre očakávaného *Pomazaného Pána*, *Mesiáša* a tento titul vzťahujú na Ježiša Nazaretského jeho učenici už počas jeho života. *Kresťania* budú teda tí, ktorí nasledujú Ježiša ako Mesiáša, Christa, Krista.

Čo znamená nasledovanie Krista? Z dejinného hľadiska máme v zásade tri možnosti:

- nasledovanie Krista v zmysle nasledovania podoby jeho životnej cesty - (rozchod so všednými (bežnými) väčšinovými (masovými) záujmami spoločnosti, čo znamená vedenie života, ktorý sa spolieha na Božie pôsobenie, darujúcu sa lásku (*agapé*) vo vzťahu k ľuďom a v tomto zmysle obetovanie samého seba.
- nasledovanie Krista v zmysle nasledovania jeho vieroučnej a morálnej nauky, ktorá sa dá „vystopovať“ napr. v jeho kázaniach a podobenstvách.
- nasledovanie Krista v podobe odkrytia Božieho synovstva v sebe samom a v tomto zmysle účasť na „zjednotení“ Božského a ľudského v Kristovi (táto možnosť je typická zvlášť pre mystickú formu).

Kresťanská výchova je pôvodne zameraná práve na nasledovanie Krista.

Pomerne rýchlo sa inšpiruje gréckym pochopením výchovy (*paideia*). V jej prípade ale ide vždy o cestu smerujúcu od sebeckta k (seba)výdanosti, od životnej uzavretosti k ochote vykročiť do nezaistenosti. Osou kresťanskej výchovy sa stáva príprava na prijatie jednotlivých sviatostí.

Znovuzrodenie ako smrť generatívnosti

Výchova ku kresťanstvu ako nasledovanie Krista je výchovou smerujúcou k Bohu a teda výchovou uskutočňujúcou skutočný „všeľudský“ rozmer v človeku. V pojmoch, ktoré používa sv. Apoštol Pavol, ide o opustenie „starého človeka“ a pripodobnenie sa Kristovi ako „druhému Adamovi“, teda o prijatie „nového človeka“. V pojmoch evanjelia sv. Jána ide o prijatie vteleného *Božieho Syna*, o prijatie, ktoré dáva schopnosť stať sa *Božími deťmi*, narodiť sa ako deti Boha. Pôjde o odvádzanie svojho pôvodu nie od rodičov, tradície a v tomto zmysle generačného kolobehu, ale od Boha. Ide o to byť v situácii, v ktorej sa božský *Logos stal telom a prebýva v nás*. Týmto *telom Logu*, telom slova alebo zmyslu je „mäsité telo“ (*sarx*), nie *soma*, teda nie vonkajšia podoba tela alebo vonkajšia podmienenosť alebo úloha človeka. Symbolom tohto narodenia sa s Kristom a v Kristovi je sa stáva krst, ktorý je rovnako znamením smrti starého človeka, smrťou všetkých vonkajších väzieb, účasťou na Kristovom víťazstve nad smrťou. Je to narodenie sa pre *Božie kráľovstvo*.

V tretej kapitole Jánovho evanjelia, v súkromnom rozhovore s Nikodémom, jedným z „popredných“ zo Židov, Ježiš hovorí: „Kto sa znovu nenarodí, nemôže vojsť do kráľovstva Božieho.“ Nikodém najskôr nerozumie: „Ako sa človek môže narodiť opäť, keď je už starý? Nemôže predsa vojsť druhýkrát do života matky a narodiť sa.“ Nikodém myslí v pojmoch kolobehu, generácie. Ježiš ale nekladie nárok na opakovanie generatívnosti, ale na iné (nové) založenie svojho pôvodu, nájdenie nového základu vlastnej bytosti. „Narodiť sa opäť“ (*gennethe anothen*) neznamená opakovanie. *Anothen* znamená „zhora“, „od počiatku“. Ježiš kladie nárok narodenia sa z počiatku (pôvodu), *arche*, ktorým musí byť dovŕšené narodenie sa z lona matky. Každý žijúci človek má za sebou narodenie sa z matky. Jeho ďalšou úlohou je narodenie sa z pôvodu (zmyslu) bytia. Potom, čo sa človek narodil do generačného kolobehu, sa ešte potrebuje narodiť pre orientáciu *k zmyslu*. Má sa narodiť „zhora“. Svoj pôvod a svoje dedičstvo má potom odvádzat' zo zdroja bytia a nie z generačného kolobehu alebo ľudských ustanovení a dohôd. Symbolom znovuzrodenia ako smrti generatívnosti bude krst.

Krst (znovuzrodenie) ako základ kresťanskej výchovy

Na Nikodémovu pochybnosť Ježiš odpovedá: „Kto sa nenarodí z vody a z Ducha, nemôže vojsť do kráľovstva Božieho. Čo sa narodilo z tela, je telo; čo sa narodilo z Ducha, je duch. Nečuduj sa, že som Ti povedal: „Musíš sa narodiť znova.“ Vietor vanie kam chce, jeho zvuk počuješ, ale nevieš, odkiaľ prichádza a kam ide. Tak je to s každým, kto sa narodil z Ducha.“ Zrodenie „od počiatku“, „zhora“, je narodením sa z „vody a Ducha“. Tieto slová pripomínajú začiatok knihy Genezis, kde sa hovorí o počiatku: „Tma bola nad priepasťou a nad vodami sa vznášal Boží Duch.“ Voda a Duch sú symboly krstu. Jánovo evanjelium v súvislosti so slovom Duch používa termín *pneuma*. Toto slovo sa v ďalšej vete prekladá ako *vietor*. Termín *pneuma* sa odvádzá od slovesa *pnein* – „dýchať“, „fúkať“, „viať“. Ide teda o narodenie sa z dychu Boha. Nesmieme ale zabudnúť, že to tiež rovnako znamená, že „Duch (vietor) vanie kam (alebo kadiaľ) chce, jeho hlas počuješ, ale nevieš, odkiaľ prichádza a kam ide.“

To je protiklad Ducha oproti všetkému, na čo vieme a môžeme ukázať a čo vieme a môžeme príčinne popísať (generácie, inštitúcie). Skutočný život nie je kauzálne

popísateľný. Nemôžeme na neho (po)ukázať tak, ako (po)ukazujeme na veci. Presne taká by mala byť aj povaha ľudstva. To je úloha človeka, rovnako je to úloha výchovy.

Výzva na obrátenie

Prvotným kresťanstvom znie výzva na obrátenie, *metanoiete*. Výzva pochádza od hebrejských prorokov. Posledný predkresťanský prorok Ján Krstiteľ „kázal krst pokánia na odpustenie hriechov“. Táto príslušná stať by sa z Markovho evanjelia dala z Géčtiny preložiť aj ako „(Ján Krstiteľ) vyzýval ku krstu obrátenia...“

Slovo *metanoia* tradične neprekladáme len ako „obrátenie“, ale aj ako „pokánie“. Samo slovo *metanoia* ale znamená tiež nárok alebo schopnosť „niečo si rozmyslieť“, „nad niečím sa pozastaviť“, to znamená nepochopiť to ako samozrejmosť. Etymologicky *metanoia* súvisí so slovom *nus*, teda „mysel“ a ukazuje pozastavujúci, nárokujúci a premieňajúci rozmer schopnosti mysle. „Pokánie“ bolo v neskorom antickom a stredovekom kresťanstve pochopené tiež ako sviatosť (v katolíckej cirkvi dnes označované ako „sviatosť zmierenia“ a súvisiace so „spytovaním svedomia“).

Katarzia

V kresťanskej výchove ide o nápravu človeka prostredníctvom obnovy. Otázka znie – je potrebné obnoviť nejaký pôvodný stav alebo je nutné vytvoriť niečo celkom nové? Sama myšlienka obnovenia patrí k mýtu. K obnoveniu smeruje sprítomňujúce mýtické rozprávanie, pôvod sa sprítomňuje v obrade mýtického náboženstva a k obnove vedie „očisťovanie“, *katharsis*, dokonca aj prostredníctvom toho, čo dnes chápeme ako umenie.

Nakoniec, aj jeden z najväčších kritikov kresťanstva (paroxne sám formovaný a vychovávaný v kresťanskom prostredí) F. Nietzsche v práci *Zrod tragédie z ducha hudby* píše: „Bytie a svet je možné raz navždy ospravedlniť iba ako estetický fenomén.“ Do centra pozornosti sa dostáva umenie, ktoré bude mať zvláštny status - ako upozorňuje Nietzsche v predslove – „Ešte vždy však môže prekvapiť, že estetický problém sa berie tak vážne, najmä ak umenie nie sú schopní vidieť inak, než niečo zábavné a druhoradé, a nie sú v ňom schopní spoznať nič viac než nepotrebnú zvonkohru, ktorá sprevádza „vážnosť života“.“ Umenie sa pre Nietzscheho stane kľúčom k podstate sveta – „Umenie je najvyššou úlohou a pôvodnou metafyzickou činnosťou života“ - a najhlbším prístupom ku skutočnosti. Primárnou ľudskou potrebou potom nebude vytváranie pojmov, ale vytváranie metafor, teda v podstate činnosť umelecká. O vzťahoch medzi vedou a umením Nietzsche píše už v spise *Homér a klasická filológia* (pôvodne ide o Nietzscheho nástupnú profesorskú prednášku *O Homérovej osobnosti*, ktorú neskôr nechal vydať vlastným nákladom pre najbližší okruh priateľov už pod názvom *Homér a klasická filológia* – „Veda má s umením spoločné to, že sa jej tie najvšednejšie veci javia ako celkom nové a lákavé.“ Upozorňuje aj na principiálnu odlišnosť pohľadov umenia a vedy – „Život stojí za to, aby bol žitý, hovorí umenie, tá najkrajšia zvodkyňa; život stojí za to, aby bol poznávaný, hovorí veda.“ Oproti človeku rozumovému sa v kultúrnych útvaroch postaví človek intuitívny. Ak intuitívny človek zvíťazí, bude možná nadvláda umenia nad životom.

Duchovný svet slobodného človeka naopak vyrastá z tragického poňatia života a vstupnou bránou sa stane múdrosť lesného boha Siléna, podľa dávnej legendy šepkanou do ucha kráľa Midasa, a neskôr vyslovenou Sofoklovým chórom – „... nenarodiť sa, nebyť, ničím nebyť. Najvhodnejšie pre teba je – rýchlo umrieť.“ Tento pesimizmus ale v Nietzscheho chápaní bude plniť špecifickú úlohu, ktorej bude zodpovedať špecifická definícia – „Je pesimizmus *nevyhnutne* znamením zániku, poklesnutosti, bezradnosti, unavených a ochabnutých inštinktov?“ – pýta sa Nietzsche v neskoršom predhovore k *Zrodu tragédie z ducha hudby* a pokračuje – „Existuje pesimizmus *sily*? Intelektuálna náklonnosť ku všetkému tvrdému, desivému, zlému, k problematickosti existencie – ktorá pramení z pocitu zdravia, dokonca z prekypujúceho prúdu zdravia, z plnosti života?“

Práve umenie – ako tragické umenie – sa stane záchranou a vykupiteľom zo Silénovho konštatovania – tragické chápanie života a sveta sa stane pesimizmom sily. „Grék poznal a precitoval hrôzu a prišernosť bytia“, píše Nietzsche, ale – a v tom tkvie veľkosť antického sveta – pritakal životu a pochopil život ako produktívnu úlohu a tvorivý vzostup – „Bohovia ospravedľujú ľudský život tak, že ho sami žijú – to je teodicea, ktorá si vystačí sama osebe.“

Umenie a schopnosť umelecky tvoriť teda umožnia človeku, napriek všetkému hroznému, čo sa vo svete nachádza, žiť intenzívne, čo spočíva v schopnosti prostredníctvom umenia pritakať životu. Hrozné a desivé fenomény a javy umenie ovláda. Robí to prostredníctvom odhalenia a manifestácie ich vznešenosti alebo komickosti. Okrem toho týmto spôsobom rozvíja a kultivuje sféru snenia. Život sa teda prostredníctvom umenia ukazuje ako zdanie; na všetko vrhá nové a prenikavé svetlo a učí človeka hlbšie a presnejšie vidieť.

Kresťanská *metanoia* a rovnako samotný *krst* vykazujú určité rysy očistenia, katarzie (*katharsis*). Nakoniec aj ostatné kresťanské sviatosti, zvlášť Eucharistia, majú okrem iného aj rozmer sprítomňujúcej pripomienky. To všetko sú znaky mýtopoetickej skúsenosti, túžby po obnove minulého.

Nezobraziteľnosť Božia

Kresťanská zvesť je ale výrazne orientovaná k novému, je nasmerovaná vždy s výhľadom k budúcemu. Aj viera je chápaná ako „vykročenie“, ktorého ilustráciou môže byť napríklad exodus z Egypta alebo Abrahámove „vykročenie“. To nové je uskutočnením niečoho pôvodného, ale vždy iným, inovovaným spôsobom.

Na základe listov sv. apoštola Pavla vytvorí Aurelius Augustinus (sv. Augustín) náuku o *zvrátenej ľudskej prirodzenosti*, ktorá má byť obnovená a spasená milosťou. Táto náuka nadväzuje na hebrejské chápanie človeka ako „obrazu“ a „podoby“ Boha: obrazu, ktorý je pokrivený a porušený neprávosťou človeka a obnoviť sa môže v novom očakávaní.

Božské sily (Boh) dali vznik ľudskému druhu, ktorý je ich obrazom. Človek môže prísť na svet ako muž alebo žena a až následne môžeme v tomto rozmere generatívnosti hovoriť o ľuďoch v pluráli. To, či je niekto mužom alebo ženou je z hľadiska generatívnosti samozrejme veľmi podstatné. Ľudstvo je ale jedno, jeho pôvod sa odvádza od podoby Božej, teda od „podoby“ toho, ktorého si nemôžeme nijako predstaviť a „spodobnenie“ ktorého trestá pôvodný hebrejský Zákon smrťou. Hebrejský Boh je „žiarlivý“, neznáša žiadne spodobnenie samého seba okrem podoby, ktorú sám uviedol do sveta (existencie), teda okrem *človeka*.

Prvokresťanská výchova túto Božiu nezobraziteľnosť stráži. Súčasne v tomto duchu vedie každého človeka (kresťana), aby vnímal seba aj ostatných ľudí ako podoby „obrazu“ Boha. Odtiaľ je odvodená aj naša spoločná situácia vo vzťahu k Bohu. *Rovnosť pred Bohom* nie je pôvodne ničím iným než výrazom toho, že rozdiely medzi ľuďmi, na ktoré vieme poukázať, nie sú pre žiadneho človeka konštitutívne. To, na čo vieme ukázať, nie je pre žiadneho človeka konštituujúce. To, na čo vieme ukázať, to, čo vieme zobraziť, a to, čo vieme pomenovať, predsa nemôže byť obraz *Nevýslovného*.

Kresťanská výchova ako agapé

Častý novozákonný výraz *kráľovstvo nebeské* alebo *kráľovstvo Božie* odkazuje k eschatologickému očakávaniu. To očakávanie ale svojou prítomnosťou ukazuje na našu terajšiu situáciu odohrávajúcu sa vždy tu a teraz. *Kráľovstvo nebeské* alebo *kráľovstvo Božie* je „medzi nami“ alebo „v nás“.

Kráľovstvo nebeské alebo *kráľovstvo Božie* súvisí s pôvodnosťou, ale v Ježišových kázaniach je omnoho výraznejšie predstavený moment budúceho očakávania niečoho (*kráľovstva Božieho*), čoho „semienko“ už je tu, ale najsamprv potrebuje vyrásť, by sa mohlo naplniť a uskutočniť. Ježišove podobenstvá ako napríklad o „zrnku, ktoré umožní vyrásť stromu“, ukazujú životnú a spontánnu kontinuitu budúceho Božieho kráľovstva s prítomnosťou.

Ježišove kázania ale ukazujú aj diskontinuitu všetkého eschatologického, najvýraznejšie v podobenstve o „obilnom zrnku, ktoré ak nezomrie, nevydá úrodu“. Vstupom do eschatologického sa tak stáva premena fenoménu smrti – obeť je podmienkou aj prejavom účasti na budúcom – „... pretože kto by chcel svoj život zachrániť, stratí ho.“

Radostná účasť na kvase budúceho, rovnako ako ochota k obetovaniu a (sebe)vydávajúcej sa premene, to sú dimenzie dávajúcej (sa) lásky, *agapé*. K nej smeruje kresťanská výchova.

Kresťanstvo a sloboda

O slobode už bolo povedané toľko a toľkými, že by sa hneď na začiatok mohlo zdať úplne zbytočné a nepotrebné opätovne „omieľať“ takpovediac nekonečne pertraktovanú tému. Áno, správna dikcia pre problémy, o ktorých sa domnievame, že sú spracované „spredu“ aj „zozadu“ je, že ide o *nekonečné témy*. No práve ich nekonečnosť, na prvý pohľad tak iritujúca, ukazuje, že naša konfrontácia s nimi je permanentná. Nebudeme sa preto pýtať *čo znamená sloboda?*, ale pokúsime sa otázku naformulovať osobnejšie – *sme slobodní?*, alebo, ak chcete, provokatívnejšie – *chceme vôbec byť slobodní?*

Ako sa ukáže, spôsob, akým interpretujeme samého seba, úzko súvisí s dvomi podstatnými určeniami: aby sme (po)rozumeli sami seba, potrebujeme iných – čo ukazuje, že sami sebou sa môžeme stať výlučne prostredníctvom druhých.

Človek sa tak rodí do sveta, ktorému rozumie výlučne prostredníctvom druhých. Táto odkázanosť na druhých je zo začiatku úplne zásadná. Ideálnym príkladom sú deti. Ľudská existencia si v čase vždy rozumie prostredníctvom druhých. Toto rozumenie samému sebe potom navonok „demonštrujeme“ vo forme istého (získaného) životného štýlu a názorov.

Súčasnú rozbudovanú *slobodu* sa v prevažnej miere redukuje na jedno z vyššie uvedených určení. Na jednej strane sa *sloboda* zdecimuje často na vonkajšiu manifestáciu seba samého (pre túto seba prezentáciu môžeme použiť termín *image*). Na druhej strane *slobodou* môžeme rozumieť kopírovanie správania zaužívaného v istej (väčšej či menšej) komunite ľudí (v menšej komunite môžeme hovoriť o *malomeštiactve* a vo väčšej komunite o *diktáte* – napr. o diktáte módy). Prvá krajnosť je neautentickou pre jej teatrálnosť a neúprimnosť (hollywoodski superhrdinovia demonštrujúci svoj charitatívny rozmer v reklamnom (sebaprezenačnom) spote). Druhá krajnosť je bližšia väčšine členov masovej (globálnej) spoločnosti, kde tí, ktorí chcú byť *in*, resp. *cool*, musia minimálne rešpektovať to, čo sa robí, resp. nosí (musíte byť *trendy*...). Nemecký filozof Martin Heidegger v tejto súvislosti používal termín *das Man* a spájal ho s existenciou, ktorá nie je autentická, teda *nie je slobodná* (robíme to, čo sa robí...).

Sv. apoštol Pavol nám hovorí: „Boli ste povolani k slobode.“ Vo všetkých časoch bola sloboda veľkým ľudským snom.

Pýtame sa: *Čo je sloboda? Ako sa môžeme stať slobodnými?* Sv. Pavol nám pomáha pochopiť komplikovanú realitu, vložením konceptu slobody do kontextu fundamentálne antropologických a teologických rozdielností. Hovorí: „Nezneužívajte svoju slobodu pre príležitosť telesnej žiadostivosti, ale cez lásku buďte služobníkmi jeden druhému.“

Telesnou žiadostivosťou tu nie je myslené doslova telo, ale, v reči sv. Pavla ide o absolutizovanie vlastného ja. Ja, ktoré chce byť všetkým, chce mať všetko iba pre seba. Takto pochopené ja sa musí nevyhnutne stať *absolútnym ja*, pre ktoré potom platí, že nezávisí na ničom alebo nikom, a je presiaknuté *absolútnou slobodou*, o ktorej uvažuje francúzsky ateistický existencialista J. P. Sartre. Som slobodný a voľný len ak nie som na niekom závislý, ak môžem robiť čokoľvek, čo si želim. Potom to ale tiež znamená, že za svoje konanie nesiem *absolútnu zodpovednosť*. Pre Sartra je moja zodpovednosť absolútnou nie vo vzťahu k druhým, tí v jeho koncepcii predstavujú obmedzenie absolútnej slobody, ktoré Sartre nakoniec hrubo uzavrie – „peklo, to sú tí druhí...“

Človek je absolútne slobodný, pretože pre Sartra neexistuje nikto, kto by určil obmedzenia mojej slobody. Neexistuje nikto, vo vzťahu ku komu by sme svoju zodpovednosť mohli niesť. Sme teda teda absolútne zodpovední a v Sartrovom svete *bez Boha* ostávame absolútne sami. Precízne *absolutizovanie ja* tak zostane len *telesnou žiadostivosťou*, pred

ktorou varuje sv. Pavol, ostáva tak degradáciou človeka, nie víťazstvom slobody. Svojoľnosť nie je slobodou, ale chybou slobody.

V tejto situácii nám sv. Pavol odvážne navrhuje silný paradox: „Cez charitu byť v službe“ – inými slovami – sloboda bude, paradoxne, uskutočňovaná v službe. Stávame sa slobodnými, len ak sa stávame služobníkmi jeden druhému. Pavol nás pozýva k nevyhnutnosti niest' za svoje konanie *zodpovednosť* nie v Satrovom absolútnom a egoistickom zmysle, ale vo vzťahu k druhým. Pre porozumenie *slobode* to bude veľmi dôležitý moment bytostnej angažovanosti samého seba. Takýto spôsob angažovania bude vyžadovať prácu na sebe samom (na svojej *slobode*) a to na spôsob (kritickej) reflexie súčasných kultúrnych trendov, ústiacej do angažovanej (autentickej) a zodpovednej transformácie seba samého. Máme odvahu byť v takomto rozmere slobodní?

Pavol teda vkladá problém slobody do svetla pravdy o človeku. Redukovať niekoho na telesnú žiadostivosť, znamená povýšiť ho na piedestál božskosti – takéto *absolutizované Ja* nás vovádza do klamstva, pretože skutočnosť je iná: človek nie je absolútny, pretože nie je schopný izolovať seba samého od ostatných a správať sa výhradne podľa vlastnej vôle (teda bez rešpektu k iným). Nerešpektovanie iného (druhého) ide proti pravde nášho bytia.

Naša situácia je, predovšetkým, situáciou (pozitívnej) závislosti od iných. V biblickej reči to znamená, že sme stvoreniami, Božími stvoreniami a žijeme vo vzťahu s naším Stvoriteľom. Sme racionálne bytosti, ale iba akceptovaním vzťahu so Stvoriteľom (teda vzťahu s Iným s veľkým I), odkrývame pravdu svojej situácie, inak upadáme do (seba)klamstva a v konečnom dôsledku sa tým zničíme. Sme stvorenia, a sme preto závislé na Stvoriteľovi.

V časoch *smrti Boha*, teda v časoch praktického ateizmu, môže táto biblická závislosť vyzeráť ako niečo, od čoho je potrebné sa oslobodiť. To by však platilo len vtedy, ak by tento Stvoriteľ bol tyran, nedokonalé Bytie, ak by bol podobný ľudským tyranom. Stvoriteľ je ale dokonalým bytím. Nie je absolutizovanou podobou človeka so všetkými jej deformáciami.

Biblický Stvoriteľ nás miluje a naša závislosť na ňom potom naznačuje naše bytie vo sfére jeho lásky. V takomto prípade sa naša závislosť na Bohu stáva skutočnou slobodou. Prostredníctvom lásky Stvoriteľa sa s ním zjednocujeme v celou jeho realite, v jeho celej moci.

A preto v prvom rade: byť stvorením znamená byť Bohom milovaný, byť v tomto vzťahu lásky, ktorú nám dáva, ktorou nás zahŕňa. Z tohto všetkého vyplýva pravda o nás samých, ktorá je zároveň volaním k láske. Skrze toto všetko môžeme vidieť Boha, môžeme sa naňho orientovať, môžeme ho poznať a prijať tak jeho vôľu, ktorá spočíva v slobode jeho lásky. Táto cesta poznávania Boha, cesta slobodného vzťahu lásky s Bohom, je mimoriadnym dobrodružstvom nášho kresťanského života. V Kristovi vidíme absolútnu formu lásky, vidíme tvár Boha, ktorý nás miluje až na smrť na kríži.

Vzťah k stvoriteľovi tak ponúka nový pohľad na medziľudské vzťahy: tým, že sme s Bohom, sme zároveň s ľudskou rodinou, sme vo vzťahu jedného k druhému. Ľudská sloboda teda – na jednej strane znamená byť v radostnej skutočnosti lásky Boha, ale na strane druhej strane znamená byť s iným a pre iného. Nie je tam žiadna sloboda v bytí proti inému. Iba zdieľaná sloboda je ľudskou slobodou; v našom bytí ako spolu-bytí môžeme vstúpiť do symfónie slobody.

Iba akceptovanie iného, akceptovanie Sartrovského obmedzenia, ktoré rešpektujeme kvôli inému, nás vovádza do slobody. Iba akceptovaním seba samého v sieti závislosti na iných (teda našej zodpovednosti k iným) nás v skutočnosti robí jednou ľudskou rodinou. Sme tak na ceste k spoločnému oslobodeniu.

Vidíme, že človek potrebuje poriadok a zákon odvíjajúci sa od zodpovednosti k iným, aby tak mohol uskutočňovať svoju slobodu, ktorá je slobodou zdieľanou spoločne. Čo je *mierou* tohto zdieľania slobody? Môžeme nájsť taký poriadok, v ktorom nikto nie je utláčaný, ale každý jeden môže svojim pričinením prispieť k formovaniu tohto druhu slobody? Ak nachádzame poriadok Stvoriteľa v našom prostredí, nachádzame poriadok pravdy, ktorý dáva každému jeho vlastné miesto.

Poriadok a zákon teda môžu byť v skutočnými nástrojmi slobody proti otroctvu egoizmu. Slúžiť inému sa stáva nástrojom slobody, ktorá nám pomáha nájsť spoločný poriadok spočívajúci v rešpektovaní iného, ktorý dáva každému jeho vlastné miesto v spoločnom živote ľudstva. Slúžiť jeden druhému potom vytvára spoločný priestor slobody, v ktorom sa slová sv. Augustína – *Miluj, a rob čo chceš!* – stávajú pochopiteľné.

4 MEDZIHRA ALEBO REFLEXIA SLOBODY AKO TOLERANCIE U H. - G. GADAMERA

Na titulnej strane svojej autobiografie *Filozofické učňovstvo* z roku 1977 Hans-Georg Gadamer píše: „De nobis ipsis silemus. – teda - Chcem o sebe mlčať.“ Toto mlčanie súvisí s jeho snahou podporiť úsilie filozofie 20. storočia odpútať sa od karteziánskeho zdôrazňovania sebavedomia (resp. sebauvedomovania sa ako ja, teda ako subjektu). Namiesto toho, aby pri vnímaní všetkého Gadamer vychádzal z individuálneho ľudského ja, východiskovým bodom jeho uvažovania sa stane dialogická podstata filozofie a ľudského bytia (myslenie subjektu, teda ja, bude rezultovať, resp. bude pochádzať z takto chápaného fundamentu). Ľudí teda formuje tradícia. To, čím sme, je do veľkej miery ovplyvnené druhými v našom okolí. Druhí nás vyzývajú konať a rovnako uvažovať o svojom konaní.

To je dôvod, pre ktorý bude Gadamer chápať svoj život ako učňovstvo. Učeň je vlastne začiatovník, ktorý sa učí na základe a podklade vzťahov s inými. Svoju fundamentálnu prácu *Wahrheit und Methode* (Pravda a metóda) v tomto učňovskom duchu Gadamer vydáva vlastne v až neskorom období svojej učiteľskej kariéry. Dôchodok mu neskôr poskytne možnosť cestovať a ďalej rozvíjať úvahy o filozofickej hermeneutike.

Pred tým, ako sa sústredím na Gadamerove uvažovanie o slobode, pokúsim sa o stručné zadefinovanie Gadamerovej hermeneutickej pozície.

Dejino-filozofický rozmer Gadamerovej filozofickej hermeneutiky

Zatiaľ čo Hegel a Heidegger pristupujú k mysleniu svojich filozofických predchodcov (a teda aj k dejino-filozofickej problematike ako takej) výlučne filozoficky – tj. snažia sa ich názory aj za cenu interpretačného násillia včleniť do vlastného filozofického učenia, Gadamerov prístup k dejinám filozofie je od začiatku jednoznačne hermeneutický. Pre Hegela, ako je známe, sú dejiny filozofie dejinami pohybu mysliaceho svetového ducha k sebe samému; pre Heideggera sa v dejinách filozofie premietajú priame i nepriame spôsoby pýtania sa na bytie a pre toto pýtanie sa je charakteristická snaha o návrat od Aristotela k Parmenidovi.

Gadamer situáciu vidí inak – napriek rôznym stupňom autenticity prekladu a interpretácie antických mysliteľov, to, čo bude skutočne evidentné, je úsilie o nezaujaté a dobovo primerané posudzovanie jednotlivých výrokov antických mysliteľov a vôbec celých filozofických koncepcií, ale vždy s vedomím, že každý pokus o dištancovanie sa jedinca od mysliteľskej tradície (dokonca aj záujme vlastnej slobody) je podľa neho vopred odsúdený na neúspech, pretože ruší kontinuitu dejinnosti, ktorá nás spája s vzdialenými dejinnými predchodcami. Tradícia teda pre Gadamera nebude nikdy nepredstavovať prekážku ľudského poznania. Stane sa (len) svojráznym zrkadlom odrážajúcim vnútorné nastavenie a potencionálnu reakciu poznávajúceho v kontakte s poznávaným. Tradície sa nemôžeme zbaviť, je v nás vždy až príliš hlboko na to, aby sme bez nej mohli existovať. Gadamer v tejto súvislosti píše – „Keď chceme dospieť k historickej hermeneutike, musíme v dôsledku toho začať riešením abstraktnej opozície medzi tradíciou a historickým bádáním, medzi dejinami a vedomím.“ Tradícia na jednej a historický výskum na druhej strane takto tvoria v dejinách filozofie dialektickú jednotu na základe vzájomného pôsobenia. Historické vedomie Gadamer

nepovažuje za nič novodobé a charakterizuje ho ako „revolučnú premenu vo vnútri toho, čo odjakživa tvorí správanie človeka voči jeho minulosti.“

Zatiaľ čo Heidegger sa pokúša o prekonanie metafyzickej tradície (t. j. učenia o jestvujúcne ako jestvujúcne), Gadamer metafyzickú tradíciu do istej miery rehabilituje a priznáva jej tak dôležité miesto nielen v rámci dejín západného myslenia, ale aj v rámci poznávacieho procesu. Nenabáda k jej zrušeniu, ale skúma a prízvukuje jej hermeneutickú hodnotu. Gadamer tak síce pokračuje v základnom odkaze Hegelovej a Heideggerovej filozofie, avšak len do tej miery, do akej filozofiu vníma ako svojou podstatou permanentne historickú, teda ako v každom okamihu filozofovania sa vzťahujúcu k svojim vlastným dejinám. Dejinnosť sa pre Gadamera stáva základným metodologickým kritériom pre výskum názorov jednotlivých mysliteľov i komplexných filozofických učení. Preto Gadamer nielenže vidí, ale aj chápe filozofiu dejinne. Celú jeho tvorbu možno teda charakterizovať ako jeden veľký dialóg s významnými postavami západnej mysliteľskej tradície a filozofickú hermeneutiku ako ideové vymedzovanie sa voči filozofickým predchodcom a ich učeniam. Gadamer „filozofuje presne tak, ako by sme očakávali od predkladateľa dejinnej poučky. Zdá sa byť jasné, že vidí dôležité prepojenie medzi filozofiou a jej minulosťou.“

Vždy dejinná odpoveď je spätá s Gadamerovým názorom na úlohu tradície v ľudskom porozumení, a ako väčšia časť jeho ďalších myšlienok má svoje korene v Heideggerovom Bytí a čase. Gadamer sa hlási k analýze pobytu (Daseinsanalytik) a tvrdí, že jeho vlastná práca je jej pokračovaním – jeho myslenie je založené na konečnosti a dejinnom charaktere pobytu. Táto konečnosť a dejinnosť pobytu (Dasein) je zároveň jeho limitom a významnou prekážkou na ceste k pochopeniu predošlých filozofických učení. Nie je jednoduché porozumieť tradícii, ktorej sme súčasťou a ešte ťažšie potom je pochopiť myslenie mimo nej. Každé porozumenie sa nachádza v určitom čase a priestore a je tvorené na základe ako individuálnych tak aj kolektívnych skúseností a presvedčení vyjadrujúcich našu situovanosť vo svete. Gadamerov prínos tak spočíva hlavne v skutočnosti, že tieto zdanlivé nevýhody dokáže presvedčivo zúročiť vo svojej filozofickej pozícii a premeniť ich na základné východiská každého pokusu o porozumenie. Pojem predsudok potom získava pozitívny význam predporozumenia, ktoré musí byť (pre každého) dané vopred (vždy) konkrétnou situáciou a konkrétnou kultúrou. Platí to nielen o chápaní vo všeobecnosti ale aj o špecifickom filozofickom porozumení. Tradícia západného filozofického myslenia však v žiadnom prípade nie je súvislá.

Dejinne pôsobiace vedomie reflektuje dva významné zlomy, ktoré výrazne narušili kontinuitu západnej filozofie v jej dejinách. Prvým zlomom je romanizácia gréckeho myslenia (spojená s latinizáciou gréckych pojmov), druhým zlomom je pokus novovekého myslenia o odtrhnutie sa od vlastnej tradície prostredníctvom prenesenia latinského pojmoslovnia do slovnej zásoby moderných jazykov.

Gadamer si veľmi jasne uvedomuje, že tieto dva zlomy, ktoré posunuli do popredia kontrast medzi súčasným a minulým a umožnili tak vzniknúť tradícii, sa nevyhnutne premietajú do všetkých ďalších pokusov o rekonštrukciu a interpretáciu antickej filozofie (keďže grécke pojmy stratili svoju naivnú nevinnosť a ich pôvodné významy prešli od čias aténskej polis mnohorakými zmenami). Preto vždy platí, že nech si už zvolíme akýkoľvek prístup k antickej filozofii (hegelovský alebo heideggerovský, gadamerovský alebo iný), musíme si byť plne vedomí skutočnosti, že sa k veľikánom gréckej filozofie môžeme vzťahovať iba permanentne fragmentárnym spôsobom.

Takýto prístup k dejinám filozofie v sebe skrýva aj isté úskalía, ktoré sa prejavujú zvlášť v momente, keď Gadamer „vysvetľuje, ako sa 19. storočie odtrhlo od tradície tým, že ju uznalo

ako tradíciu.“ Kvôli svojmu zasadeniu sa za konečnosť pobytu, Gadamer neposkytuje priestor pre vyššiu syntézu, ktorá by prešla cez negácie negácií. Zodpovedajúc takémuto riešeniu nemôže negativitu nanovo zahrnúť do dialektiky. Nemá žiadnu cestu, aby vytvoril prechod k vyššiemu stanovisku, v ktorom by bolo možné vyriešiť napätie medzi kontinuitou a diskontinuitou. Gadamerovo zmysľovanie o dejinách filozofie je tak nutne ambivalentné vo vzťahu medzi filozofiou a jej minulosťou. Zdroj týchto ťažkostí spočíva v napätí medzi všeobecným cieľom Gadamerovej hermeneutiky a špecifickou povahou dejín filozofie. Gadamerovým cieľom je dať všeobecný význam práci duchovných vied (Geisteswissenschaften).

Je zrejmé, že až otvorená formulácia diskontinuity západného filozofického myslenia so sebou priniesie nové pokusy o znovunastolenie stratenej kontinuity zo strany Hegela a Heideggera. Gadamer sa však vydáva inou cestou. Neverí v obnovu nesúvislej tradície, ale akceptuje jej fragmentárnosť. Vnáša tak do dejinnofilozofickej problematiky hlbšie pochopenie, keď vysvetľuje, v akom zmysle a prečo je filozofia historická a poukazuje na dôsledky ktoré z toho vyplývajú nielen pre našu existenciu vo svete, ale aj pre náplň a činnosť humanitných vied vrátane filozofie samej.

Hermeneutika teda do filozofovania vnáša (skryté) otázky späté s fenoménom slobody. Gadamerove uvažovanie o slobode sa pokúsím odkryť v kontexte jeho textu *Idea tolerancie* z roku 1982, teda z roku, na ktorý pripadlo 200-sté výročie vydania *Tolerančného patentu* cisárom Jozefom II.

Idea slobody v kontexte Tolerančného patentu a atmosféry osvietenstva

Tolerančný patent z roku 1782 chápe Gadamer ako prelomový bod v dejinách osvietenstva 18. storočia. Význam udalosti sa ukáže na pozadí chodu samotného osvietenstva. Osvietenstvo má svoj náboženský a tiež spoločensko – politický aspekt.

V prvom rade ide v osvietenstve o náboženský, zvlášť kresťanský problém. Už od začiatku totiž nárok kresťanstva predstavuje pre prirodzený rozum krajnú výzvu. Napr. mystérium sv. Trojice, otázka Bohočloveka prekračujú možnosti racionálneho uchopenia. Toto napätie zvlášť vyhrtilo novoveké chápanie vedy. Žiadny variant racionálnej teológie si v tej dobe nemôže nárokovať na to, čo je vyhradené viere a kresťanskej radostnej zvesti. Zatiaľ čo sa novoveká veda bude viac menej neúspešne pokúšať o interpretáciu (vedecké vysvetlenie) základných kresťanských právd, spravovanie nároku na spásu je vyhradené výlučne Cirkvi. Misijný rozmer kresťanstva sa v zmysle nároku absolútneho vysvetlenia sveta musel nevyhnutne konfrontovať s inými náboženstvami. Dobovými objektami tejto konfrontácie sú islam a judaizmus.

Spoločenský aspekt osvietenstva predstavuje požiadavka politickej emancipácie meštianstva. Spolu s rozvojom moderného hospodárstva a vedy do hry vstupuje aj stará tradícia mestských práv a slobôd, ktorá obmedzovala absolútny nárok svetskej moci kráľov a kniežat. Aj keď v období absolutizmu chápal meštianský stav sám seba a svoje slobody skôr v negatívnom móde (znamenajúcim zrieknutie sa požiadaviek participácie na vláde), musel sa predsa ideál občianskej slobody nevyhnutne vyhraniť do podoby politického nároku.

Myšlienkovým prototypom nového (osvietenského) spôsobu myslenia sa stane Kantove náboženstvo v hraniciach (medziach) čistého rozumu. Kant bude totiž autonómiu praktického rozumu odôvodňovať nezávisle na všetkých eudaimonistických perspektívach vrátane tých, ktoré sú súčasťou kresťanského zasľúbenia. Aby nedošlo k omylu – Kantova predchádzajúca

kritika metafyziky (myslím na prácu Kritika čistého rozumu) mala jasný cieľ – uvoľniť miesto viere. Toto uvoľnenie sa už ale ponese v osvietenском duchu – teda v duchu ideologickej emancipácie meštianstva, ktorá de facto prechádza emancipácii politickej. V súvislosti s nosnou témou svojho uvažovania (Tolerančný patent) Gadamer pripomína, že v 90-tych rokoch 18-stého storočia v priestore rakúskej monarchie vychádza (zjavne špeciálne pre monarchiu) štvorzväzkový latinský preklad Kantovho diela ako symbol ochoty a pripravenosti katolíckeho osvietenstva zmieriť nové myslenie s autoritou kresťanskej (katolíckej) cirkvi.

Rámcom Tolerančného patentu je teda kresťanské štátne náboženstvo, ktorým bolo v Habsburských krajinách na základe zásady *cuius regio, eius religio* katolícke kresťanstvo. Tolerančný patent sa stáva ediktom tolerancie v tom rozmere, v akom sa stáva oslobodzovaním, teda uvoľnenosťou a znášanlivosťou vo vzťahu k ostatným náboženským vyznaniam. Tolerancia ale v tomto duchu a rozmere paradoxne nie je výrazom slabosti, ale práve naopak, je výrazom sily. Tolerancia vo vzťahu k súkromnému a vnútornému spôsobu vedenia života (spoločensky výsadné postavenie kresťanstva ostáva zachované) nie je formulovaná na podklade nejakej inej viery, ale výlučne na podklade politickom – ide o silu nového (osvietenstvom sformulovaného) vedomia štátu, ktorý si takéto uvoľnenie môže (bez ujmy) dovoliť.

Ukazuje sa teda, že to, že sa dnešná štátna moc demokratických režimov cíti byť viazaná k náboženskej tolerancii a k občianskym slobodám, má svoj základ v osvietenstve.

Naša dnešná (politická a náboženská) situácia po osvietenstve

Nová vlna osvietenstva dnes podľa Gadamera zasahuje celé ľudstvo. Ide o vedecké ovládnutie prírody a s tým súvisiace pretváranie životného prostredia meniaceho tvár zeme. Tieto procesy si vyžadujú racionálnu konštruktívnu organizáciu spoločenského sveta. Osvietenské hnutie tak dnes nabera globálny charakter, ktorý vidí Gadamer v dvoch aspektoch – na jednej strane je potrebné si uvedomiť, že náboženský fenomén dnes nie je možné stotožniť výlučne s kresťanskou tradíciou.

Polia napätia sa dnes vytvárajú inde – už nejde o vzájomný dialóg veľkých svetových náboženstiev, ale o vyrovnanie sa náboženstiev s ateizmom. Forma politickej organizácie s ktorou sa dnes stretávame (sekulárna spoločnosť, sekulárny štát na spôsob liberálnej demokracie), je formou, v ktorej sa štátnym náboženstvom stal ateizmus. Stal sa ním v podobnom zmysle, v akom bolo pred pár storočiami štátnym náboženstvom kresťanstvo.

Touto skutočnosťou sú relativizované rozdiely medzi veľkými svetovými náboženstvami. Žiadne náboženstvo nie je v stave samo zo seba uznať relatívne práva iného náboženstva. Každé zo svetových náboženstiev síce ďalej obhajuje pravosť svojej viery a svojho učenia, ale v sekulárnom štáte a v jeho politickej organizácii predstavuje pozíciu, vzhľadom ku ktorej – politicky vzaté – strácajú všetky rozdiely medzi náboženstvami svoju (politickú) vážnosť. To sa môže diať v priestore štátu, pre ktorý sa štátnym náboženstvom stal ateizmus, ako to terminologicky veľmi presne definuje Gadamer (v tejto súvislosti si spomeňme na „veľkú“ tému posledných dní – zákaz používania kresťanských symbolov (krížov) v priestoroch talianskych škôl, zákaz, ktorý sa v zásade vzťahuje na celé teritórium Európskej únie).

Na druhej strane – aj samotný absolútny nárok kresťanstva musí v takejto optike zaznamenať zmenu svojho významu. Nevieme, ako v tomto nevyhnutnom dialógu zareagujú iné kultúry, čo sa vieme úplne presne je to, že ich náboženské tradície sú odlišné od našich.

Svetové náboženstvá prostredníctvom toho ale objavujú nutnosť pospolitosti, nevyhnutnosť ktorej si doposiaľ neuvedomovali. Kresťanský nárok na absolútnosť, nárok každého náboženstva na výlučnosť, pravdivosť a jedinečnosť už nie sú nepopierateľné, resp. sa tak nejavia.

Čo teda môže znamenať tolerancia, pýta sa v tejto situácii Gadamer, zvlášť ak si uvedomujeme, že žiadne zo svetových náboženstiev, dokonca ani náboženstvo ateizmu, si nemôže byť svojou „vecou“ isté natoľko, že by mohlo argumentovať svoj nárok výlučne racionálne? Základný predpoklad akejkolvek tolerancie, čo je samozrejماً vlada všetkých presvedčení, ktorá utvára spoločenský život, je práve tým, čo absentuje. Kde je dnes autorita rozhodne staršej generácie?

Industrializácia a byrokratizácia

Gadamer konštatuje vlnu industrializácie a byrokratizácie, ktorá dopúšťa, aby sa samozrejmosť záväzných tradícií, ktoré dovtedy platili, rozpustili v nevyskúšanej ľubovôli. To všetko sa deje v mene slobody. Ako ale táto sloboda vyzerá?

Gadamer používa príklad televízie – pred obrazovkou sa zhromažďuje obrovská masa ľudí, ktorým je predostieraná (servírovaná) slobodná, voľne disponovateľná a všadeprítomná masa informácií, ktorá je pre všetkých spoločná (a to Gadamer ešte takmer nič netušil o obrovskom rozmachu internetu v dnešnom, 21. storočí). V skutočnosti však predstavuje extrémnu formu izolácie pre všetkých, znamená koniec dialógu, a v konečnom dôsledku nadmernú stratu slobody, ktorá spočíva v nevyhnutnej závislosti na politike médií.

Nová sloboda nekonvečnosti, ktorá sa ukazuje v našom spoločenskom živote, je podivným spôsobom spojená s pocitom bezmocnosti a slabosti (ako príklad môžeme uviesť manipulovanie informácií dominantnými médiami, ktoré častokrát rozhodujú o smerovaní tejto kauzy; resp. manipulácie bulvárnych médií s ľudskými osudmi). Nový typ bezmocnosti už nebude pociťovaný vo vzťahu k ostatným (iným), ktorí by snád' vystupovali z pozície vládnucich osôb, nový typ bezmocnosti je pociťovaný ako bezmocnosť vo vzťahu k systému.

Systémom sa myslí imanentná zákonitosť hospodárskych a technických procesov, ktoré sú skutočnou vládnucou figúrou dnešných dní. Táto zákonitosť, píše Gadamer, nezávisí na konkrétnom demokratickom, alebo totalitnom poriadku, ktorý panuje v tom ktorom štáte. Systém modernej industriálnej spoločnosti a jeho univerzálna moc nad spravovaným svetom sa vyvinuli z rovnakých podnetov, ktoré doviedli v období osvietenstva politickú a duchovnú toleranciu k víťazstvu. Práve univerzalita osvietenského víťazstva je to, čo svoj vlastný plod, teda toleranciu, ohrozuje. V ideále vedeckej racionality sa tak nachádza čosi panské, konštatuje Gadamer, a je to čosi, čomu sa žiadny súdny človek nemôže vzoprieť.

Racionalizácia znamená premenu ovládnuteľného sveta na organizáciu, postavenú na racionálnom plánovaní, racionálnej metodike, a racionálnom vyčerpávaní zdrojov. Táto premena sa stáva všezahŕňajúcou a totálnou. Heslom dňa sa stáva všeobecný konformizmus, ktorý nepozná vlastné myslenie a rozhodovanie. Ako určujúci sa teda ukazuje nie vonkajší tlak štátnej moci, ale vnútorná reakcia, ktorú tento systém zámerne pestuje, čo potom umožňuje štátnej moci aby permanentne prítomná.

Pragmatizmus, konformizmus a protežovanie tých, ktorí sa prispôbia, víťazí nad samostatným formovaním názoru. Takto sa stáva zjavným teror, ktorý vyplýva z moci. Vláda založená na moci a nie na konsenze musí nevyhnutne vyvolávať strach a tak sa stáva efektívnou. Čím menej je vláda založená na konsenze, tým totalitnejšie sa musí tváriť,

v tomto nastavení sa potom tolerancia ukazuje ako slabosť. Problém je, že v tomto nastavení sa toleranciu častokrát ukazuje ako ľubovôľa, na ktorú sa potom nemôžeme spoľahnúť. To je potom práve zvláštnou podstatou tolerancie – priestor znášateľnosti nikdy nie je presne vymedzený a ohraničený. Len tam, kde je v hre hlbšia solidarita – napr. ak sa v osvietenskom štáte stane štátnym záujmom vylúčenie určitej konfesijnej tváre – je tolerancia možná ako cnosť.

Úlohou politiky bolo odjakživa (už od počiatkov demokracie v starovekom Grécku) založenie vlády nad ľuďmi na podklade solidarity a konsenzu. Pravdou ale je aj to, že každá forma moci, nielen moc absolútneho vládcu alebo tyranie smeruje k stupňovaniu seba samej.

Po absolvovaní detailných analýz sa nakoniec Gadamer dostáva k formulovaniu morálnej úlohy tolerancie.

Tyrania funkcie je tyraniou systému, do ktorého sme začlenení, a ktorý nás zároveň núti, aby sme sa s ním identifikovali. Poznáme to ako mieru neznášateľnosti, ktorú na nás kladú naše úradné povinnosti. Všeobecná racionalizácia a funkcionalizácia všetkých oblastí života opätovne oživuje všetky aspekty intolerancie, založené na povahe snahy o moc a sledovanie záujmov.

Tolerancia sa tak podľa Gadamera opätovne stáva tou najvzácnejšou cnosťou. Ako mravná a humanisticky orientovaná tolerancia sa dnes nakoniec prejavuje aj náboženská pravda. Takú formu tolerancie dnes ale už nemôže vyhlásiť žiadny edikt, ostáva preto pred nami ako permanentne aktuálna morálna výzva.

5 BUDÚCNOSŤ FILOZOFIE V POSTMODERNEJ SITUÁCIÍ – FILOZOFIA AKO DEKONŠTRUKCIA METAFYZIKY

Ako by sme mohli charakterizovať našu dnešnú situáciu? Nachádzame sa vo svete, ktorý náboženstvo odmieta? Domievam sa, že práve naopak. Náboženstvo prežíva renesanciu. Dnes, na začiatku tretieho tisícročia, sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec umožnila práve *dekonštrukcia metafyziky*. Spor medzi náboženstvom a vedou je minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skončiť sú v rozklade. Zmenilo sa ale aj samotné náboženstvo.

Znovuzrodeniu náboženstva v treťom tisícročí predchádza *smrť Boha*, teda inými slovami *dekonštrukcia metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli k *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia). Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného *ja*, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *dekonštrukcie metafyziky* sa v dejinách filozofie stanú F. Nietzsche, M. Heidegger a J. Derrida.

Úlohou filozofie v tejto situácii bude prostredníctvom *sekularizácie* sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou minulosťou nie na spôsob odmietania a sporu, čo bol vzťah charakteristický pre predchádzajúcu metafyzickú epochu dualizmov), ale na spôsob starostlivosti o svoju náboženskú minulosť.

Dekonštrukcia metafyziky, resp. *dekonštrukcia západnej ontológie* takto vytvára priestor pre novú postreligióznú kultúru, ktorú sa pokúsime charakterizovať prostredníctvom amerického postempirického pragmatizmu Richarda Rortyho a slabej ontológie Gianniho Vattima. Najskôr však potrebujeme porozumieť *dekonštrukcii metafyziky*. Venovať sa detailnej analýze Nietzscheho, Heideggerovej a Derridovej kritiky metafyziky je z priestorových dôvodov nemožné, ale pokúsim sa aspoň o stručné načrtnutie situácie *dekonštrukcie metafyziky*.

Úvod alebo Nietzscheho kritika metafyziky

Nietzscheho snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku nebude automaticky neznamenáť požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzschemu pôjde v zásade o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche popiera (neodôvodnenú) existenciu všeobecných riešení (riešenie, ktoré sa funduje metafyzicky - ako rozumovom sprostredkované uchopenie všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti).

Pravda sa teda stáva výsledkom procesu tvorby (Nietzscheho dôraz na umenie), pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfné (Nietzscheho kritika vedy), teda predstavuje iba spôsob asimilácie a nevzťahuje sa k veciam *osebe*. Poznanie sa uzatvára do sietí vlastných pojmov, z ktorých sa nemôže „vyslobodiť“ (transcendovať), pretože ich hranice majú

arbitrárnou povahu. Poznávajúci si vlastne „zakrýva“ veci, sám si stojí v ceste – výkonom abstrahujúceho a schematizujúceho myslenia je aktívne formovanie, ktoré nepoznáva, ale ovláda skutočnosť. Základné princípy poznania teda nie sú poznatky, ale regulatívne články viery. V tejto súvislosti je potrebné upozorniť, že Nietzsche síce používa kantovské termíny a rovnako formulácie, ale neuchopiteľná podstata veci (kantovská vec *osebe*) nie je primárne dôsledkom obmedzenosti našich poznávacích schopností, ale je daná samotnou povahou sveta.

Slová sa stávajú pojmami – prestávajú slúžiť jedinečnému, pôvodne individualizovanému prežívaniu a namiesto toho sa musia dať použiť na viac alebo menej podobné (a nikdy nie rovnaké) prípady – pojem tak vzniká tým, že berieme nie-rovnaké ako rovnaké. Výsledkom takéhoto procesu je absencia (objektívnej) pravdy, ku ktorej by sa mohol akýkoľvek výklad postupne približovať. Absencia pravdy v konečnom dôsledku znamená absenciu (absolútneho) zmyslu. Čo v tejto situácii ostáva človeku?

Vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob predchádzajúcej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúco. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie súcna, ktoré existuje samé *osebe*; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia.

Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Deleuze v tejto súvislosti píše, že v duchu pluralistickej idey, ktorá hovorí, že jedna vec má niekoľko významov, že existuje niekoľko vecí a že o jednej veci sa dá povedať toto a neskôr tamto, vidíme najvyšší výdobytok filozofie, dobytie skutočného pojmu, dôkaz zrelosti filozofie. Pretože hodnotenie toho či onoho, delikátne zvažovanie vecí a zmyslu každej veci, posudzovanie síl, ktoré definujú v každom okamihu aspekty určitej veci, toto všetko (alebo tamto všetko) podlieha najvyššiemu umeniu filozofie, umeniu interpretácie. Interpretovať, a dokonca hodnotiť, to znamená zvažovať. Pojem esencie tu nemizne, ale dostáva iný význam. Jedna vec má toľko zmyslov, koľko existuje síl schopných ju ovládnuť.

Radikálnosť *záverov* Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými *začiatkami*), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy *prítomnej pravdy*, k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu *pravdy prítomnosti*.

Heidegger a smrť Boha

Po *Kehre* u Heideggera dochádza k rezignácii na *smrť Boha* ako možnosti (politického) vzopätia k neustálej neistote sveta (Nietzsche). Pokus zaradiť do tohto vzopätia možný začiatok vyrovnania sa s odumierajúcim duchom kresťanstva sa stal neudržateľným. Cesta k novému počiatku, ktorý by bol mimo starý svet, je uzavretá. Spolu s tým ale ostal uzavretý aj návrat k viere v pôvod, ktorá patrí k starému svetu.

V týchto súvislostiach sa Heidegger začína zaoberať Hölderlinom. Vo svojej prednáške z roku 1935 ho Heidegger charakterizuje ako básnika zmiznutých bohov a prichádzajúceho Boha. Hölderlin sa pre Heideggera stáva básnikom odbožtenej doby. Je básnikom prítomnosti ako predchádzajúceho obdobia, teda doby medzi zmiznutím bohov a očakávaným príchodom Boha.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne. Hölderlinove básnictvo otvára prítomnosť tak ako je, smerom k bývalosti a budúcnosti.

Zmiznutie bohov poukazuje na bývalosť a očakávaný príchod Boha na budúcnosť. Bohovia a Boh sa stávajú šiframi bývalosti a budúcnosti. To, že bohovia boli znamená, že sa nemôžeme chápať ateisticky bez toho, aby sme o nich hovorili; reč o bohoch je integrálnou súčasťou nášho seba porozumenia aj vtedy, keď už na nich neveríme. Keby sme chceli brať smrť Boha pri seba utvrdzovaní človeka vážne, tak by toto seba utvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať. Príchod Boha ostáva viazaný na budúcnosť, ale prichádzajúci Boh nie je žiadnym Bohom zjavenia – všetky zjavenia patria k tomu, čo bývalo (to sa týka aj kresťanského Boha).

V obraznej reči básnictva tak *bezprostredne* prehovára to, čo sa odtiahlo, čo zmizlo. Obraz nemá objasňovať, ale zahalovať, nemá robiť bežným, ale vzácnym. Filozofia to zjavne nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Metafyzika ako biela mytológia

Predstaviť Derridov vzťah k metafyzike sa pokúsím vo väzbe Derridov text *Biela mytológia* pochádzajúci z práce *Texty k dekonštrukcii*.

V texte sa Derrida pokúša ukázať význam metafory vo filozofickom texte – otázka, ak ju zosumarizujem, teda zároveň v istom zmysle zjednoduším, znie: *čo znamená metafora vo filozofickom texte?* Definovať metaforu bude pre Derridu znamenať zaoberať sa jej opotrebovaním. Vodidlom sa stáva text *Záhrada Epikurova* na ktorého konci je krátky rozhovor venovaný *metafyzickej reči*. V abstraktnom myslení sa vždy „ukrýva“ zmyslový obraz. Dejiny metafyzického jazyka sa potom akoby prekrývali so stieraním účinnosti tohto pôvodne zmyslového obrazu. K slovu teda prichádza Derridova *usura* - v oboch významoch, ktoré sú v ich vlastnej histórii nerozlučiteľné – *opotrebovania* aj *lichvy*, teda dodatočného zisku z kapitálu, lingvistickej nadhodnoty. Metafyzici vytvárajú reč sa teda podobajú brúsičom, ktorí brúsia medaile a mince, aby zahladili nápis, letopočet a portrét. Takto mince následne môžeme vyňať z priestoru a času (teda z Kantových „súradnic“ transcendentálnej estetiky) a ich hodnota sa stáva *neodhadnuteľnou*, teda obeh je rozšírený do *nekonečna*.

Takýmto spôsobom sa podľa Derridu rodí filozofická metafora – prvotný obraz, zmysel pochádza vždy od zmyslov (slová ľudskej reči sa „razia“ podľa nejakej hmotnej podoby – predstavujú zmyslami uchopiteľný, viditeľný obraz) a až filozofický diskurz tento pôvodný zmysel „stiera“ tým, že uvádza slová do obehu. Vo filozofickom diskurze sa totiž slová opotrebovávajú (*usura*) až dochádza k hraničnému, teda *absolútnemu* opotrebovaniu znaku. Metafyzik podľa Derridu preferuje pojmy v negatívnej forme – ne-konečno, ne-dosiahnuteľné, ne-bytie.

Metafyzický spôsob uvažovania metaforizáciou zabúda (zakrýva) (zmyslovú) konkrétnosť pojmov a to prostredníctvom rušenia každého konečného vymedzenia pojmu. Nevyhnutnosť permanentnej alegórie sa stáva únikom zo sveta zdania. Metafyzici sa stávajú zberateľmi báji prostredníctvom permanentného „stierania“ farby. Takto pestujú *bielu mytológiu*. Bájne javisko, ktoré stvorilo metafyziku je stále aktívne, a to prostredníctvom bieleho atramentu (neviditeľnej, ale predsa pôvodne zapísanej kresbe na palimpseste) – no aj po odstránení stohov „fyzických“ rozpráv musí byť možné reaktivovať prvotný nápis. Otázka znie – dá sa to robiť bez písma? Heidegger a po ňom rovnako Derrida to robia formou písomnej (písmovej) kritiky – napr. Heideggerovo „prepísovanie“ *Sein* ako *Seyn*. Alebo Derridove škrtanie a svojský prepis *differance*. Pred nimi sa Nietzsche pokúša na túto situáciu reagovať zmenou štýlu (nie nadarmo svoju „reflexiu“ Nietzscheho Derrida napíše ako (*Ostrohy*) *Štýly Nietzscheho*) a aforistickým písaním. Derrida sa v tejto súvislosti pokúša „deštruovať“ *logocentrizmus* metafyzickej tradície prostredníctvom *dekonštrukcie* ako reflexie filozofického myslenia prostredníctvom základných textov celej západnej tradície. V tejto súvislosti neexistuje „privilegované“ východisko dekonštrukcie – na rozdiel od metafyzického predpokladu „plnej prítomnosti“ hovoreného v texte. Metafyzika ako *biela mytológia* teda zhŕňa a reflektuje kultúru Západu: beloch berie svoju vlastnú, indoeurópsku mytológiu, svoj logos, tj. podľa Derridu mythos, ako univerzálnu formu toho, čo si stále praje nazývať Rozumom.

V zásade bude platiť, že snaha prekonať metafyziku reči (ako to nazýva Nietzsche) bude možné len jej deštruovaním (ako to nazýva Heidegger), resp. dekonštruovaním (dekonštrukciou ako to nazýva Derrida). A to sa nedá robiť „mimo“ písania.

Budúcnosť filozofie po dekonštrukcii metafyziky v slabej ontológii Gianniho Vattima

Giannimu Vattimovi, ako o tom sám hovorí, sa dostalo moderného, humanistického a katolíckeho vzdelania, ktoré bolo inšpirované Maritainom a Mounierom. Svoje uvažovanie Vattimo opiera o Diltheya. Ním formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky je umožnený príchodom kresťanstva. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp interiority, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Nietzscheho výrok, že „neexistujú fakty, len interpretácie“ a Heideggerova hermeneutická ontológia tak v skutočnosti privádzajú dôsledky tohto princípu do extrému. Z pohľadu na dejiny katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Debaty o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševedúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje Písmo – môže byť len pravda objektívna. Túto koncepciu pravdy viac-menej explicitne prijala aj cirkev, čo malo za následok, že historicky musela pripisovať objektívnu pravdu biblickým výrokom, dokonca aj tým, ktoré sa týkali astronómie a kozmológie starovekého sveta. Ako príklad môžeme uviesť prípad Galileovho heliocentizmu, alebo príbeh, v ktorom Jozue pred bránami Jericha prikázal slnku, aby sa prestalo pohybovať. Je potrebné pochopiť, píše Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa povedať, trápi po celý čas jej existencie. Podľa Vattima v dobe, keď sme vďaka kresťanstvu, ktoré preniklo dejiny našich inštitúcií a dejiny našej kultúry, postupne pochopili, že skúsenosť pravdy je predovšetkým skúsenosťou načúvania a interpretácie správy (dokonca aj v *prisnych vedách* existujú paradigmy, predporozumenie, ktoré prijímame ako posolstvo), je kresťanské zjavenie presvedčivé, lebo bez neho by naša historická existencia nemala zmysel. Vattimo preto navrhuje, aby sme explicitne prijali svoje kresťanské dejiny. To mal podľa neho na myslí aj Benedetto Croce, keď napísal, že „sa nemôžeme nenazývať kresťanmi“.

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Ale už stredovekí myslitelia a mystici vedeli, že skutočnosť Boha nie je možné vtisnúť do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zbavený* Boha. Myslel tým, že je nevyhnutné sa zriecť tradičných obrazov a predstáv o Bohu, aby sa mohol človek spojiť s Bohom *nad* Bohom.

Vattimo si myslí, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné, spoločné všetkým ľuďom na svete. Vytvára sa v kontexte určitej kultúry a náboženstva v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú ľudskú prirodzenosť je nebezpečné aj preto, lebo môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd. Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy či slová. Tie len transformujú realitu do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. Sme hľadači pravdy, nie jej vlastníci. To znamená, že vo vzťahu k pravde sme *slabí*. „*Silní*“ sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Slúži im len ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, hoci sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na náboženstvo.

V súčasnosti žijeme v *postkresťanskej* dobe, keď je Boh mŕtvy a keď sa normou všetkého teologického diskurzu stala *sekularizácia*. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára

alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako niečo zaťažené mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. Z hľadiska Vattima nie je sekularizácia ničím iným než dejinami slabého myslenia. Práve sekularizácia nás učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako *kenosis* (vyprázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom je jadro dejín spásy, nemôže už byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako paradoxné naplnenie náboženského poslania bytia. Nehovorí sa, že Boh neexistuje, ale len to, že nie je jasné, čo to vlastne znamená, keď jeho existenciu potvrdzujeme alebo odmietame. Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť. Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale *biblického Boha*, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť. Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by cirkev mohla v budúcnosti hlásať svoje posolstvo viery tak, aby sa nezaplietlo do žiadnych ďalších rozporov.

Budúcnosť filozofie po dekonštrukcii metafyziky v postempirickom pragmatizme Richarda Rortyho

Richard Rorty (zomrel v roku 2007 v New Yorku) pochádzal z rodiny ľavicových newyorských intelektuálov, ktorí ho vychovali v presvedčení, že boj proti sociálnej nespravodlivosti je to, čo človeka robí ľudským. Vo svojej jedinej autobiografii z roku 1992 – *Trockij a divé orchidey* – Rorty priznáva: „...postupne som si uvedomil, že mylná bola celá predstava „skĺbenia skutočnosti so spravodlivosťou“ ... to, čo chcel urobiť Platon, dokáže iba náboženstvo – rozumom nespochybniteľná viera v náhradného otca, ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, silu i spravodlivosť.“

Rorty filozofiu považuje za spôsob rozprávania. Filozofia by mala, berúc do úvahy súčasný stav vedy, politiky a umenia, ovplyvňovať spôsob, akým ľudia o svete premýšľajú a ako o svete hovoria. Filozofiu bude Rorty chápať ako niečo, čo pramení z konfliktu medzi tradíciou a súčasnými, s touto tradíciou nezlučiteľnými tendenciami. Filozofi sa potom nebudú považovať za hľadačov Pravdy, ale stanú sa skôr námedznými robotníkmi, odpratávajúcimi zvyšky minulosti, aby urobili priestor pre potreby budúcnosti. Takýchto filozofov Rorty označuje ako *liberálnych ironikov*.

Liberál v jeho slovníku ale nie je vyznávač ideológie, ktorá za najvyššie hodnoty považuje osobnú autonómiu a individuálnu slobodu, ale človek, ktorý si uvedomuje, že najväčším zlom, ktoré môžeme páchať, je byť krutý k iným ľuďom.

Ironik je človek, ktorý si uvedomuje, že presvedčenia a slovníky, ktoré považujeme za samozrejmé, nie sú ani univerzálne ani nemenné, podliehajú zmene a kedykoľvek môže prísť

niekto lepší s niečím lepším. V tejto situácii si musíme byť vedomý, že svoje presvedčenia nemôžeme zdôvodniť každému, ale iba tým, ktorých presvedčenia sa s našimi prekrývajú.

Ústrednou témou Rortyho premýšľania je kritika presvedčenia, že ľudia budú konať morálnejšie a rozmyšľať racionálnejšie, ak budú mať k dispozícii správnu teóriu o tom, čo poznanie, racionalita a dobro znamenajú. Domnienka, že filozofi by im takúto teóriu mohli poskytnúť, vychádza z predpokladu, že filozofia prichádza do bezprostredného kontaktu so základmi *Pravdy* a *Dobra*. To je podľa Rortyho nedorozumenie, ktoré má svoj pôvod v Platonovom výklade poznania ako schopnosti pravdivo reprezentovať svet. Platon vytvoril model intelektu, ktorý je schopný nazerať pravú skutočnosť, teda skutočnosť nachádzajúcu sa za javmi. Filozofi 17. a 18. storočia Platonovu paradigmatu poznania ako reprezentácie prevzali s modifikáciou, v ktorej filozofa v úlohe toho, ktorý pozná nahrádza vedec a platonske *anamnézis* nahrádza *metóda*.

Otázka pravdy vo filozofii stráca dominanciu. V jednom rozhovore k tomu Rorty dodáva: „Domnievam sa, že ľudia skutočne trápia pravdivosť a úprimnosť. Myslia si, že ich sústavne niekto klame a väčšinou sa ani nemýlia. ... A želajú si, aby im iní hovorili pravdu. Ale čo majú na mysli sa netýka postaty pravdy. Chcú len, aby ľudia hovorili to, čo si úprimne myslia, aby vlády hovorili verejnosti to isté, čo hovoria iným vládam...“ Záver, ktorý z takto formulovanej situácie Rortymu vychádza znie: „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama.“

Naše možnosti po dekonštrukcii metafyziky

Morálne princípy a sociálne normy nie sú ako fyzikálne zákony, nemožno ich objavovať, dokazovať alebo vyvracať racionálnymi argumentmi, podobným spôsobom, ako ľudia dokázali, že zem obieha okolo Slnka, a nie naopak. Sú zabudované v príbehoch, mýtoch a zvykoch, ktoré sme zdedili od svojich predkov. Neexistujú také princípy, normy alebo kritériá, ktoré by bolo možné považovať za neutrálne a objektívne, a pritom by neboli výsledkom vyjednávania, uzatvárania kompromisov a vymedzovania línie medzi prijateľným a neprijateľným. To, čo nám bráni vo vyjednávaní a hľadaní kompromisov, nie je nesúmerateľnosť medzi kultúrami a ich slovníkmi, ale neochota, netolerantnosť a lenivosť. Trvalo niekoľko storočí vyjednávania a kompromisov, kým sa podarilo zladit' kritériá a normy zdedené v jazyku židovsko-kresťanskej teológie s novým vedeckým obrazom sveta. Zmena hodnôt so sebou vždy prináša potrebu prebudovať slovník zdedený tradíciou, vytvárať nové slová a nové metafory, ktoré lepšie opisujú nové skúsenosti.

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k inému je dôležitejší ako racionalita. Ľudstvo vstúpilo do *veku interpretácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria výhradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva otázkou intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie filozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové apriori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Vážnosť, ktorú v dejinách prikladáme Bohu, nemôže na základe

dekonštruktivistického gesta filozofie zmiznúť, a preto by sme mali jej dejinný vplyv prijať s patričnou iróniou (v Rortyho zmysle) a vždy opäť sa ňou zaoberať. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splýva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijat' neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s naším bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku a iróniu. Naša *slabosť* sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie samého seba, ktoré dosiahlo božské *Verbum, Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.

Úloha, ktorú dnes hrajú pojmy ako komunikácia, globalizácia, dialóg, konsenzus, interpretácia, demokracia, kresťanská láska nie je v našej súčasnej kultúre náhodná – je výrazom posunu moderného myslenia k chápaniu pravdy skôr ako výrazu *kresťanskej lásky*, než ako objektívnej skutočnosti. Myslenie sa musí vzdať všetkých nárokov na objektivitu, univerzalitu a apodiktický fundacionalizmus – len tak zabránime tomu, aby kresťanstvo, ktoré v spojení s metafyzikou hľadá fundamentálne princípy, nebolo vystriedané násilím.

6 NAŠA SÚČASNÁ PERSPEKTÍVA - MOC (SEBA)INTERPRETÁCIE – NEZLUČITEĽNOSŤ IDENTITY SUBJEKTU S BYTÍM JAZYKA (FILOZOFICKÝ ODKAZ M. FOUCAULTA)

Michel Foucault a naša postmoderná situácia

Michel Foucault (1926-1984) sám seba označoval predovšetkým ako učiteľa. Pôsobil na *Collège de France* ako profesor histórie systémov myslenia. Foucaultovým cieľom bola *premena* v jej historických siločiarach. Presnejšie povedané, usiloval sa stať iným, na rozdiel od toho, ako si ho (permanentne) chceli predstavovať rozmanité mocenské inštitúcie. Znamenalo to preňho, že zo seba samého musí stále dolovať situačne jasnú predstavu o chaotickej povahe pravdy a odvážne s ňou konfrontovať. Keďže jeho intenzívny záujem o seba samého viedol k úzkym prepojeniam s inštitúciami, osobami, ideami, čo ním prenikali, jeho dielo vlastne nadobúda etickú dimenziu úsilia „zmeniť niečo v myslení ľudí.“ Podarilo sa mu vytvoriť súbor diel, ktoré čitateľov vedú k preskúmaniu postoja k pravde, moci a seba samým. Za schopnosť viesť čitateľa k premene vlastného života vďaka okrem iného svojmu odmietavému postojovi k predpisovaniu nejakých univerzálnych vzorov pravdy, moci a seba samého a svojej neochvejnej viere, že ľudia sú slobodní.

Foucaultova filozofia sa zaoberá relatívne rôznymi témami: od postavenia šialencov a duševne chorých, cez pojmy života, práce a jazyka v biológii, politickej ekonómii a jazykovede, až po morálku sexuálnych vzťahov v starovekom Grécku a Ríme. Takto je skoro nevyhnutné, že mnohé z tých tém a problémov, ktoré zvyčajne zamestnávajú filozofov, sa u Foucaulta neobjavujú. Prinajmenšom nie ako priamy predmet záujmu. To však ešte nespochybňuje filozofickú povahu jeho skúmaní. Filozofická je totiž ich inšpirácia, filozofickou je myšlienka, ktorá viedla ich postup, a tak výsledky Foucaultových bádání je potrebné zvažovať predovšetkým (aj keď nielen) z filozofického hľadiska. Ak pri tom všetkom majú čo povedať aj reprezentantom iných vied, ak ich dokážu zaujať, napríklad aj tým spôsobom, že ich pobúria, tým lepšie. Pre odborníkov zaoberajúcich sa filozofiou by to mohol byť podnet pre uvažovanie o tom, čím je dnes filozofia a v čom by mohlo byť jej pole pôsobnosti.

Pre úvahy tohto druhu v súčasnosti zvykneme používať pomenovanie *postmoderna*. Toto pomenovanie označuje typ myslenia, ktorý je charakterizovaný otvorenosťou voči najrozličnejším problematikám, obdobiam a štýlom a z nich vyplývajúcou konceptuálnou nestabilitou a pluralizmom hľadísk, metodologickou uvoľnenosťou, ba až anarchizmom. Postmodernou by sme mohli nazývať ten typ filozofického myslenia, ktoré sa nechce nikde prihlásiť k trvalému pobytu a v tomto zmysle potom prejavuje svoju nomadickú povahu. Ak je to tak, záujem o postmodernú filozofiu by sa celkom dobre dal zosynchronizovať so zámerom vrátiť sa práve dnes k Foucaultovmu dielu. V tejto súvislosti je známy Foucaultov úvod k *Archeológii vedenia*, ktorým reagoval na pokusy metodologicky a filozoficky zaradiť jeho predchádzajúce práce (zvlášť *Slová a veci*) a ktorý by bolo možné pokladať za nepriame priznanie sa k postmodernému spôsobu filozofickej existencie. Foucault v ňom vyhlasuje, že písanie je pre neho spôsob, ako sa zbaviť totožnosti a končí ho často citovanými slovami: „Bezpochyby nie som sám, kto píše, aby stratil tvár. Nepýtajte sa ma kto som a nehovorte mi,

aby som ostal rovnaký: to je morálka občianskoprávneho vzťahu, ňou sa riadia naše doklady. Keď treba písať, nech nás neobmedzuje.“

Pridajme k tomu jeho prihlásenie sa k pluralizmu a odmietanie všeobecne platných právd, jeho skeptický postoj voči teóriám ľudskej prirodzenosti, jeho nedôveru voči ideálom vševládneho rozumu, jeho sústavné úsilie odhaliť tajné spojenectvo racionality s mocou, jeho obraz osvietenstva ako kultúry, ktorá v mene rozumu vylučuje a internuje, jeho pozornosť voči stanoviskám menším.

Dalo by sa pokračovať, ale už aj tento neúplný výpočet postojov a orientácií by mohol stačiť na to, aby sme si uvedomili, že zaradenie Foucaulta medzi postmodernistov musí byť veľmi zvodným riešením ako pre stúpenčov, tak aj pre odporcov postmodernity. Odvolávanie sa na Foucaulta dnes skutočne slúži jedným i druhým. Jeho myšlienkami nabíjajú svoje zbrane obrancovia postmoderných hradieb a rovnako tí, čo na Foucaulta útočia. Tí druhí potom majú často dojem, že zasahujú samotné jadro postmodernity. Tieto spory nie sú v istom zmysle celkom neproduktívne, pretože prispievajú k pochopeniu charakteru našej doby a miesta filozofie v nej. Asi k nim prispel aj sám Foucault, a to napriek tomu, že ak sa aj na adresu postmodernity vôbec niekedy vyjadril, bolo to skôr v kritickom zmysle. Určite sa ale nedá poprieť, že základné body konfigurácie, ktorá dostala názov *postmoderná situácia*, mal pred očami aj on.

Zaraďovanie Foucaulta medzi postmodernistov sa však stáva problematickým od tej chvíle, keď sa začneme zaujímať o vlastnú povahu jeho filozofovania.

Slová a veci – Foucaultova koncepcia ľudského bytia, ktoré je nezlučiteľné s bytím jazyka

Keď Michel Foucault v roku 1966 vydáva svoje *Slová a veci*, stane sa táto kniha kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinnými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverečným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie.

V ďalších Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, takže myšlienka slobody sa zdá byť tomuto druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezávažime, odkiaľ Foucaultova reč prichádza.

V tej chvíli pochopíme, že tento filozof hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internačnými inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania, v tejto súvislosti snáď iba pripomenutie Nietzscheho, ktoré nás vždy upozorňovalo, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná a môže sa v budúcnosti stať základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré nepripúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho

miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analyticky, ktoré vedenie vtiahli do súkolia mocenských mechanizmov a pravdu včlenili do špinavej politiky, aby vzápätí jedným a tým istým gestom moc zbavili čisto represívnej povahy a vedeniu priznali podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

Boli sme navyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami. Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a o schopnosti transcendentovať daný stav. Naproti tomu, Foucault sa etabloval ako filozof precíznej analýzy násilných aktov, tých aktov, prostredníctvom ktorých bol v minulosti znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu. Na tento typ analýz Foucault neskôr naviazal svojou *históriou vedenia*, ktorá si od ostatných vyslúžila obvinenia z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, ba dokonca z násilia a teroru. A jednako bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala, rovnako ako miesto, odkiaľ prichádzala, a rovnako ako budúcnosť, ktorú zvestovala.

Potvrzovaním slobody sa preto stal diskurz o nevyhnutnosti. Sústreďenie záujmu na problematiku moci Foucaultovi umožnilo nadviazať na tento diskurz tak, že mu otvorene pripíše rozkladnú, a tým vlastne osloboditeľskú funkciu. Foucault bude hovoriť o prejavoch moci, ktoré nás obmedzujú, disciplinujú, normalizujú. Bude hovoriť o tom, čo nás podmaňuje a udržiava v závislosti. V priebehu tejto reči sa však ukáže, že moc k nám neprichádza len zvonka ako k objektu pôsobenia, ale aj zvnútra, v príkazoch, zákazoch a normách, ktoré nás formujú a sú súčasťou nášho vedenia vedenia. Práve vtedy sa ukáže, že moc má schopnosť tvoriť a nemožno ju obmedzovať výlučne na represívne pôsobenie.

Takto pochopená, s vedením späť moc otvára perspektívy, ktoré síce nie sú víziou (možného) konečného oslobodenia, ale dávajú zmysel (budúcemu) boju proti prejavom mocenských techník. Aby boj proti moci mal nádej na úspech, musel Foucault zdôrazniť aj jej produktívne účinky a vedeniu potom pripísať úlohu podieľať sa na nich.

Na tomto pozadí sa dala načrtnúť aj perspektíva individuálnej existencie: je tu možnosť stať sa iným a urobiť zo svojho života umelecké dielo. Tesne pred smrťou mohol Foucault cieľ svojho života vyjadriť vo svojich vlastných prácach ako jeden z ich záverov.

V júni roku 1984 zomiera na chorobu, ktorá krátko predtým dostala svoje hrozivé meno: vo Francúzku ju začali volať *sida*, inde *aids*. Foucaultov život skončila táto novodobá pandémia. K tomuto strohému faktu sa hneď pridáva ďalšie konštatovanie: je úplne zbytočné uvažovať o tom, ako by sa bolo jeho myslenie vyvíjalo, rovnako ako na otázku, či by bol aj v nasledujúcich rokoch udržal svoje výnimočné postavenie na scéne francúzskeho intelektuálneho života, kde bol až do svojej smrti pokladaný za akéhosi majstra myslenia.

Nevieme a nebudeme vedieť či by stále vedel prebúdzat pozornosť a sústredenosť verejnosti na politické a spoločenské problémy, či by pokračoval v spracúvaní svojej poslednej témy, ktorou boli dejiny sexuality, či by ho naďalej zaujímal morálka starých Grékov a či by jeho interpretácie tejto morálky boli stále rovnako prítiažlivé aj pre študentov na amerických univerzitách, kam v posledných rokoch svojho života často chodieval prednášať.

Jeho posledná väčšia práca, viacväzkové *Dejiny sexuality* ostala nedokončená. No zatiaľ čo pokračovanie tohto podujatia a všetkých ostatných Foucaultových aktivít takto definitívne prešlo z oblasti histórie do oblasti neuskutočnených plánov, jedna iná história, história recepcie jeho diela, sa rozvíjať neprestala. Nezačala sa však pri jeho posledných prácach, ale prekladom jeho prvej knihy *Slová a veci*.

Centrovanie pozornosti na človeka – moderný zrod subjektu ako jazykového konštrukt

V predslove k anglickému prekladu *Slov a vecí (The Order of Things)* Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia?“

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. On totiž chce podnieť ten „najpravdivejší“, t. j. ten „najmocnejší“ diskurz.

Viacere desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa postupne všetky príslušné súčasti. O konečnom ciele výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, do akého miesta je situovaný vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhŕňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez jednotlivého vedca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnotnosť práce a historická hrúbka jazyka (...) Dalo by sa pravdaže, povedať, že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18. storočí. Okrem toho gramatika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejestvovalo.“

Pre pochopenie tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi jazyka ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období sa ľudská prirodzenosť nekládla „vedľa“ prírody. Človek bol jednou z kategórií súcna a takto bol zaradený pod všeobecnú rubriku prírody. Tak ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie svoju užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19. storočí.

V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, ktorý by zodpovedná časť populácie mohla pokladať za vedecký. Číra deskripcia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vyznačovanie hraníc totožností z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako samostatné myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých ostatných živých bytostí, stal sa historicky konštituovanou kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka odčlenilo od všetkých ostatných predmetov v prírode. Slovo človek potom začalo označovať iný druh vecí.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku a lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s takto pochopenými a takto kreovanými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia ich používania. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať

ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, ktorá ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe ekonomické práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, ktorý im pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať rovnaký súbor cností.

Človek sa potom fundamentálne ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila ahistorická doktrína ľudskej identity, sa museli spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každý rozumnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon aj právo na existenciu.

Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy odkláňajú od tejto doktríny identity. Ak tento trend bude pokračovať, čo Foucault predpokladá, človek prestane byť potrebný.

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka ako subjektu, k Foucaultovmu historickému chápaniu človeka ako jazykom podmieneného, teda spoločensky modulovaného konštraktu, pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V Zrode kliniky Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hĺbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dať rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz.“

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaiste dajú sa odhaliť spoločné trendy, no lekárske pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozerieť ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prianiami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je jednotlivec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (tak skorú) smrť.

Čo znamená smrť človeka ako smrť subjektu

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní Slova a vecí stala takou známou témou vo filozofických a politických kruhoch, nie je činom, ktorý by chcela spáchať nejaká skupina intelektuálov. Subjekt zomiera v momente, keď sa samotný pojem subjektu stane prediskurzívne prakticky zbytočným. Podľa Foucaulta je človek ako subjekt výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy! Marx napísal, že keď „proletariát ohlasuje rozklad existujúceho svetového poriadku, iba tým vyslovuje tajomstvo svojho vlastného bytia, pretože on je fakticky rozkladom tohto svetového poriadku.“ Táto reč a jej zodpovedajúca teória nachádza u Foucaulta odzvu: Smrť človeka by nás nemala nijako mimoriadne znepokojovať. Táto smrť nekorešponduje so smrťou Boha, ale znamená smrť subjektu – subjektu s veľkým S, subjektu ako počiatku a fundácie vedenia, slobody, jazyka a dejín. Dá sa povedať, že celá západná civilizácia je tomuto procesu podrobená, upozorňuje Foucault, a filozofia tento fakt

iba potvrdzovali pripisovaním každej myšlienky a každej pravdy vedomiu, vlastnému Ja, teda v konečnom dôsledku Subjektu. „V búrke, ktorá nami teraz otriasa, by sme azda mohli rozpoznať zrod sveta, kde subjekt nevystupuje ako jednotný, suverénny a absolútny počiatok, ale ako rozštiepený, závislý a ustavične modifikovaný funkciami.“

Subjekt a jeho možné konce

Podľa Foucaulta sa usporiadania vedenia čoraz väčšími stávajú takými myšlienkovými systémami, ktoré vlastnému Ja vnucujú identitu. Foucault tvrdí, že by sme mali prijímať stratégie, ktoré narúšajú stabilnú identitu subjektu, pretože zvonku definované identity, aké nachádzame vo vládnucich mocenských diskurzoch, obmedzujú možnosť pozitívnej zmeny. Pravdaže, nie je možné individuálne vystúpiť za vládnuce usporiadanie vedenia. Na to je potrebné spoločné úsilie, ktoré je vždy výsledkom presúvania mocenských vzťahov k nejakému zakončeniu. Posledné riadky Slova a vecí nám hovoria: „Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvyššie tušíme ako možnú, no jej formu a príslub nepoznáme, rozvráti ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické poznanie- potom sa možno bez obáv stavať, že človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora.“ Ak teda chceme otvoriť svoje myslenie, musíme skúmať prístupy odvíjajúce sa pod záštitou človeka a vzdialiť sa od zvláštnych usporadajúcich kategórií, ktoré sa viažu k ilúzii človeka. Táto metóda sa odvoláva na dosiahnuté výsledky, aby tak definovala analytickú metódu, ktorá bude zbavená všetkých pozostatkov antropologizmu.

Vo Foucaultovom písaní o zrode a konci subjektu je (v pozadí) prítomný Marx, hoci sa tam explicitne nespomína. Marx zbadal vynárajúci sa subjekt, ktorý seba samého chápe v procese zbavovania sa násosov odcudzenia. Marx odcudzenie odhalil prostredníctvom Hegela. To, čo Marx nazýval odcudzením, to Hegel nazýval ľudskou prirodzenosťou. Podľa Hegela je vôľa vlastniť majetok prvým krokom k ľudskosti. Marx takúto privlastnenú prácu pokladal za odcudzenú. V slobode nadobúdať vlastný majetok videl Hegel príznak toho, že ľudstvo značne pokročilo na ceste k slobode. Marx sa naopak nazdával, že sloboda je rozdelená nerovnomerne a to spoločenské usporiadanie, ktoré je v kapitalizme nevyhnutné, nazýval vykorisťovaním. Podľa Marxa sa ľudia oslobodia vtedy, keď si uvedomia, že sú sami producentmi hodnôt a budú konať tak, aby si ich (pri)vlastnili.

Foucault si myslí (čím defacto kritizuje marxizmus), že takéto oslobodenie je nemožné. Jedným z predpokladov zmeny k lepšiemu usporiadaniu je podľa neho uvedomovanie si náhodnosti prítomného usporiadania vedenia.

V texte K židovskej otázke Marx píše: „Každá emancipácia je návratom ľudského sveta, ľudských vzťahov k človeku samému. Politická emancipácia je redukciou človeka na jednej strane na človeka občianskej spoločnosti, na egoistické nezávislé individuum, na druhej strane na občana štátu, na morálnu osobu. Až skutočný individuálny človek znovu do seba prijme abstraktného občana štátu a stane sa ako individuálny človek vo svojom empirickom živote, vo svojej individuálnej práci, vo svojich individuálnych vzťahoch druhovou bytosťou, až keď človek spozná a zorganizuje svoje vlastné sily ako spoločenské sily a nebude už teda spoločenskú silu od seba oddeľovať ako politickú silu, až potom sa uskutoční ľudská emancipácia.“ Z marxistického diskurzu o revolúcii, a o spoločenskom vývine, je morálna sila vylúčená.

U Foucaulta je akákoľvek morálna kategória, podobne ako všetky ostatné, výlučne prechodnou etapou. Pri Foucaultovej morálnej teórii si však treba vyjasniť jednu vec.

Foucaultom analyzovaná morálka (resp. jej história) je vždy začlenená do špecifického historického kontextu: v jeho textoch nenájdeme všeobecne platné predpisy. Morálka je prepletená s politickou vôľou. A napokon morálny agens sa (zámerne) nebude veľmi podobat' na svojich predchodcov.

Diskurz v pluráli

Pokiaľ vezmeme slovníkové významy pojmu diskurz v angličtine a francúzštine (discourse, discours), získame modalitu ako rozhovor, rozprávanie, diskusia, rozhovor o nejakej téme. V rámci lingvistiky označoval pojem diskurz pôvodné jazykové útvary nad úrovňou vety. Postupne získal svoj význam i v rámci súčasnej sociálnej teórie. Môžeme sa s ním stretnúť napríklad u Antonyho Giddensa, alebo Jürgena Habermasa. Spoločným významom je, že ide o verbalizované vedenie, ktoré je zdieľané, aby bola vôbec možná komunikácia.

Na tomto širokom spoločnom základe je postavené i používanie pojmu diskurz u Foucaulta. Pojem diskurz sa prvýkrát objavuje vo Foucaultovej knihe Slová a veci. Autor Slová a vecí dal ale pojmu diskurz v mnohých ohľadoch radikálne iný význam, než bol význam, v ktorom sa pojem „tradične“ vyskytoval a používal. Podľa Foucaulta diskurz znamená formáciu vedenia určitej spoločnosti, v určitej dobe, týkajúcej sa videnia ako takého. Miroslav Petříček upozorňuje, že Foucault nie je len autor, ktorý píše, ale ide zároveň o autora, ktorý predvádza a demonštruje. Necháva za seba hovoriť scény, výjavy a predstavenia a tak sa z čitateľa stáva zároveň divák. Vedenie sa tak stretáva so vzťahom k realite ako svetu. Svet sa teda stane čímsi vnútorne koherentným, vo všeobecných rysoch vždy už nejako zrozumiteľným (v kontexte Slová a vecí usporiadaným). Základným východiskom bude to, že jazyk nie je iba transparentným médiom slúžiacim ku zmysluplnej komunikácii (inak povedané jazyk ako nástroj, ktorý vytvárajú ľudské subjekty), jazyk sám je zároveň nástrojom, ktorý vytvára ľudské subjekty. Jazyk teda nie je ani prostým odrazom sociálnych síl (ako to do veľkej miery chápe marxizmus). Jazyk sa stane konštitutívny nielen pre vytváranie významu a zmyslu.

Takéto videnie Foucaultovi na začiatku umožní diskurz definovať nasledovne – pôjde o skupinu výpovedí, ktorá vymedzuje vedenie (v širokom zmysle toho, čo je uznané ako pravdivé a správne) o nejakom námete a zároveň určuje spôsob jeho reprezentácie. Diskurz teda nie je nejaká večná transcendentná kategória. Je to skratka množina výrokov, pri ktorých možno odkryť pravidlá ich formovania – to znamená, že možno určiť, aká výpoveď do daného diskurzu patrí, či s ním je v súlade, prípadne už hovorí o niečom inom. Diskurz tak umožňuje postaviť konkrétny námet iba určitým spôsobom. Iné spôsoby, iné štýly, ktorými je možné tému, oblasť, problém formulovať, sú obmedzené.

Podľa Foucaulta neexistuje jeden všeobsahujúci diskurz, ale jednotlivé diskurzívne formácie vzťahujúce sa k rôznym oblastiam, alebo lepšie povedané, vytvárajúce, artikulujúce rôzne oblasti významu. Paul Veyne, Foucaultov blízky priateľ a kolega, v tejto súvislosti píše: „Ľudské fakty sú zriedkavé a nie sú nastolené v plnosti rozumu. To, čo je, by mohlo byť inak“. Ani jednotlivé formácie teda nie sú v celku homogénne, existujú rôzne úrovne a časti. Skôr než o štruktúre sa dá hovoriť o regularite, konfigurácii, to znamená formáciu, ktorá má určité pravidelnosti, je možné ju odlišiť od okolia, nikdy ale nie je úplne uzavretá. To je popis situácie, pre ktorú Foucault (v Slovách a veciach) použije termín diskontinuita. Tým nechce povedať, že dáva prednosť nespojitosti (nesúvislosti) pred spojitostí (súvislosťou).

Upozorňuje skôr, že je potrebné mať sa na pozore pred falošnými kontinuitami. Každá diskurzívna formácia má teda svoje pravidlá formovania, ktorým podliehajú jej prvky, ich vznik, trvanie, transformácia a zánik. Tieto pravidlá nie sú transcendentné. Sú to pravidlá zrodené v diskurze (tak ako gramatika nepredchádza jazyk a existuje iba v rámci jazyka).

Jednotu diskurzu neurčuje zakladajúca téma, integrita pojmov, nemenný zmysel. Pre rozhodnutie, či určitá výpoveď patrí k danému diskurzu, je dôležitý jej kontext, jej diskurzívna rodina, to znamená iné výpovede, ktoré ju komentujú, naväzujú na nich, vyvracajú ju. Medzi jednotlivými diskurzívnymi formáciami určitého obdobia existuje určitá izomorfia vďaka tomu, že všetky existujú v rámci jedného archívu. Pôjde o popis diskurzov ako špecifických praktík v živle archívu.

Diskurz a naše poriadky

Ukazuje sa, že tento negatívny a kritický aspekt Foucaultovi umožnil zmeniť pozíciu a pokúsiť sa odhaliť nové prístupy k problematike. Pojmy ako autor, fundujúci subjekt, jednotu disciplíny, kontinuita vývoja, či zmysel (totalita) dejín sa zvnútra archeologického priestoru javia ako protiklady pozitív archeologickej domény. Za každým z týchto pojmov sa skrýva istá procedúra prisvojovania a ovládania diskurzu. Analýza týchto procedúr a inšancií, z ktorých vychádzajú, sa zdá ako priame predĺženie archeologického projektu, jej úspech však priamo nezávisí od možnosti obhájiť nezávislosť diskurzívneho poľa.

Diskurzívne regularity možno nie sú natoľko silné, aby sa im podarilo zovrieť jednotlivé prvky vedenia takým spôsobom, že určia podmienky existencie výpovedí, ako práca je mierou hodnoty alebo druhy sa vyvíjajú v politickej ekonómii, resp. biológii 19. storočia bez toho, že by sa odvolávali na procesy, ktoré sa odohrávajú mimo diskurzu. No tieto pochybnosti vôbec nezabraňujú, aby sme realitou diskurzu a túžbou poprieť ju nemohli vysvetľovať rôzne procedúry, určené na kontrolu diskurzu v našej spoločnosti. Tento krok dovoľuje i naďalej hovoriť o nezredukovateľnej realite diskurzu a zároveň presunúť dôkaz na štúdium postupov a mechanizmov, ktorým je táto realita obmedzovaná, ba priamo vylučovaná.

Vo Foucaultovom diele o tomto posune svedčí jeho inauguračná prednáška na Collège de France nazvaná Poriadok diskurzu prednesená 2. decembra 1970. Ako názov naznačuje, ide stále o diskurz a jeho realitu, no Foucaultovu pozornosť priťahuje predovšetkým to, ako sa realita diskurzu stáva predmetom istých obmedzujúcich procedúr. Najskôr sa zaoberá tými procedúrami, ktorými spoločnosť kontroluje diskurz, aby v ňom potlačila charakter náhodnosti. Uvádza tri veľké systémy vylučovania, ktoré kontrolujú diskurz zvonku: zákaz reči, protiklad rozumu a šialenstva a protiklad pravdy a nepravdy. Potom prechádza k procedúram vnútornej kontroly (rozvinutým okolo pojmov komentár, autor a disciplína), aby tieto úvahy uzavrel poukázaním na postup pri výbere hovoriacich subjektov.

Takýto popis nám umožní obrátiť našu pozornosť na filozofické prostriedky kontroly diskurzu a v tejto súvislosti položiť otázku, či určité filozofické (alebo náboženské) témy nie sú povolané na to, aby zodpovedali týmto hrám obmedzení a vylúčení a možno aj na to, aby ich posilnili.

Výsledkom takto formulovaných predpokladov a neskoršou veľkou filozofickou témou sa stane fundujúci subjekt. V tejto súvislosti je možné, že téma fundujúceho subjektu paradoxne neskôr umožní svoj (dejinný – historický) opak, dovoľí elidovať realitu diskurzu. Skutočne, fundujúci subjekt je svojimi zámermi priamo poverený oživovať prázdne formy jazyka tým, že preniká hrúbkou a inerciou vecí, v nazeraní ktorých opäť zachytáva zmysel,

ktorý tam nachádza, a takýmto spôsobom funduje horizont významov (zdanlivo mimo času), ktoré potom v dejinách budeme jasne artikulovať ako tvrdenia, v ktorých neskôr vedy ako deduktívne celky napokon nájdu svoj základ.

Táto situácia potom znamená, že diskurz je všade hrou, hrou písma, hrou čítania a nakoniec hrou výmeny a táto výmena, toto čítanie a toto písmo vždy využíva iba znaky. Realita diskurzu sa takto ruší a diskurz vstupuje do rádu označujúceho.

V tejto chvíli sa Foucault cíti oprávnený skonštatovať, že za úctou, ktorú naša civilizácia prejavuje diskurzu, sa skrýva strach pred ním. Naša spoločnosť sa bojí nekontrolovateľnej povahy diskurzu a usiluje sa ju obmedziť všetkými prostriedkami. Pod zdaním logofílie sa ukrýva logofóbia. Ak chceme tento strach analyzovať v jeho podmienkach, v jeho hre a účinkoch, je potrebné sa odhodlať pre opätovné spochybnenie našej vôľe k pravde, čo znamená obnovu diskurzu v jeho charaktere udalostí. Tento zámer Foucault charakterizuje ako odstránenie zvrchovanosti označujúceho. Ku každému diskurzu teda potenciálne patrí aj diskurzívna kritika. Diskurz je ako štruktúrou, tak nástrojom na jej pochopenie, prípadne kritiku či rozvrátenie. Od diskurzu ako súboru znakov sa posúvame k diskurzu ako súboru „praktík, ktoré systematicky vytvárajú objekty, o ktorých hovoria.“

K takémuto rozhodnutiu sa Foucault odhodlal v Archeológii vedenia. Odteraz ho budú zaujímať mechanizmy, procedúry a témy, ktorých spoločným cieľom je poprieť realitu diskurzu a priviesť ho k tomu, aby prijal úlohu označovať niečo, čo je mimo neho. Bude to štúdium historické, pretože každý z týchto postupov má svoje konkrétne miesto zrodu a je zviazaný s istou dobou. Foucault tak môže pokračovať v písaní histórií. História sa stávajú históriou toho, čo ľudia nazývajú pravdami a ich zápasmi o tieto pravdy.

Vlastne by nás teda ani nemalo prekvapovať, že Foucault pri všetkých svojich premenách ostáva presvedčený o tom, že stále rozvíja jednu a tú istú tému a že touto témou je subjekt. Treba k tomu dodať len toľko, že táto súvislosť je zaručená kritickým zameraním jeho prác. Až teraz sa dozvedáme, kto je ten človek, ktorému záver Slova a vecí prorokoval skorý zánik. V diskusii po prednáške pre Francúzsku filozofickú spoločnosť z 22. februára 1969 nazvanej Čo je to autor? Foucault komentuje: „smrť človeka je téma, ktorá umožňuje objasniť spôsob, akým nevedomky fungoval pojem človeka. ... Nejde o tvrdenie, že človek je mŕtvy, ... ide o to, vidieť ... podľa akých pravidiel sa utvoril a pôsobil pojem človeka. To isté som urobil s pojmom autora. Neroňme teda naše slzy.“ Zároveň sa o človeku dozvedáme, že ho strach z diskurzu neznehybnil, ale že na túto hrozbu reagoval rozvinutím ofenzívnych taktík.

Stať sa iným

Stať sa iným, to je podnet na starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, na revízie vier, zásad a rozhodnutí z ktorých bola – vždy len dočasne – scelená vlastná identita. Nič neostáva nedotknuté, žiadna vrstva nie je taká intímna, taká hlboko uložená, aby sa v tomto procese po čase nemohla objaviť úplne na povrchu, vystavená náporu zmien, praskajúca, odpadávajúca, najskôr po kúskoch a potom naraz ako stará, vysušená koža predstáv, ktoré stratili svoj obsah, spľasli a nestoja už ani za obzretie. Nič neostáva uchránené, dokonca ani samo toto úsilie, a tak zámer stať sa iným môže obrátiť proti sebe samému, zahryznúť sa do seba, uzavrieť sa a znehybnieť v postavení, ktoré je jeho poprením a týmto gestom zároveň možno jeho najdôslednejším naplnením.

Stať sa iným – to je vstupný vklad do hry, kde sa dá získať strata predchádzajúceho postavenia. Kto do tejto hry vstupuje, musí byť už na začiatku tak trochu iný, zmena preňho

musí mať hodnotu sama osebe, nech vedie k čomukoľvek. A výsledok sa tu dá pokladať za zisk len potiaľ, pokiaľ je vzápätí investovaný do ďalšieho kola ako stav, ktorý treba za každú cenu zmeniť. V tejto hre sa nedá pokračovať bez toho, aby sme o všetko dosiahnuté neprichádzali, no nedá sa ukončiť tak, aby nám niečo ostalo v rukách: každý odchod z nej nás pripravuje o príslub stať sa naozaj iným a rovná sa prehre.

Ale ani tí, čo sú odhodlaní v tejto hre za každú cenu ostať, nie sú ochránení pred nebezpečenstvom trpkého konca, stáva sa totiž, že sama táto hra sa zvráti do monotónneho unikania pred sebou samým. Riziko tejto hry spočíva aj v tom, že ju nebudeme vedieť skončiť a prijať prehru. Ako už dialektici oddávna vedia, k rovnakému možno dospieť nielen afirmáciou, ale aj popieraním totožnosti. Ako výsledky tejto hry sa potom dajú pochopiť všetky tri možnosti, o ktorých bola reč pred chvíľou. Ich protikladnosť nás prestáva zarážať, veď čo iné ako negácie a protiklady by sme mohli očakávať v tejto paradoxnej hre, kde sa strata rovná zisku.

Miroslav Marcelli v knihe Michel Foucault alebo Stať sa iným sa v takto nastavenej optike pokúsil sprístupniť Foucaultove teoretické dielo vrátane jeho metodologických a tematických premien. Foucault potrebu byť iným neobmedzoval na sféru svojich motívov, ale chápal ju v oveľa širšom zmysle: „Úlohou dnešných dní nie je odhaliť, čo sme, ale odmietnuť čo sme.“ To jasne svedčí o rozšírení, a hneď viacnásobnom, nášho bežného nazerania na seba samého. Záujem stať sa iným, ktorý sa zatiaľ javil ako záležitosť Foucaultovho prístupu k sebe samému a svojej vlastnej práci, sa tu profiluje ako spoločenská požiadavka súčasnosti, ako úloha dnešných dní. Týmto záujmom sa teraz bude Foucault pokúšať charakterizovať problém prítomného času a načrtnúť špecifický spôsob jeho využitia.

Teoretická analýza sveta, v ktorom žijeme, bude svojím kritickým vyústením prechádzať do politických aktivít zameraných na jeho pretvorenie. Foucault v tejto súvislosti neraz zdôrazňoval, že na vzniku a pretváraní konkrétnej spoločenskej situácie sa podieľajú konkrétni ľudia, mysliaci a konajúci určitým spôsobom. Ak teda v komplexe myslenia a konania ľudí kritikou narušíme vžitú predstavu o nezmeniteľnosti, legitímnosti a prirodzenosti niektorých vzťahov v spoločnosti, môže to viesť k zmene ľudských reakcií na situáciu, v ktorej žijú. Takto formulovaná úloha napriek, alebo lepšie povedané, vďaka svojmu priamočiaremu aktivistickému zameraniu implikuje filozofickú pozíciu, ktorá odmieta všetky úvahy o ľudskej prirodzenosti, o všeobecnom a nehistorickom subjekte, o nadčasových determinantách a dispozíciách človeka ako takého. Nie náhodou vyjadril Foucault úlohu prítomnosti v nadväznosti na úvahy o Kantovej historicky situovanej otázke Čo je osvietenstvo? a v protiklade k Descartovmu spytovaniu sa na určenie človeka všeobecne. Táto pripomienka sa dá chápať aj ako jedna časť odpovede na otázku - Nie je filozofická reflexia hry na iného koniec koncov len jednou z tých pojmových hier, ktoré filozofi zvyknú vydávať za poznanie skutočných procesov, aby sa vyhli priznaniu svojej poznávacej nemohúcnosti?

Po zistení, že chcel byť iný, musí nasledovať vymedzenie toho pozadia, od ktorého sa Foucault dištancoval, definovanie tých teoretických prostriedkov, ktoré používal pre odpútanie sa od neho, tých strategických a taktických manévrov, ktorými obsadzoval nové pozície. Stať sa iným: táto formula môže otvoriť hru, kde sa niečo stáva iným a iné niečím, aby sa spolu roztočili v kruhu rozdielov a identít. Stať sa iným – to je zaklínadlo, ktoré ľudské činy a záujmy premieňa na pojmy, pohybujúce sa podľa imanentných zákonov myslenia. Tento istý zámer stať sa iným však dáva podnet aj pre analýzy, ktoré chcú v teréne vedenia sledovať opätovné distribúcie funkcií a ich uplatňovanie v konkrétnych situáciách, v tomto chápaní je potom výzva zrekonštruovať terén, v ktorom sa pohyb k inému mohol rozvíjať,

určiť v ňom predstierané či skutočné ciele, priznané či zatajované východiská, sledovať, ako sa v tomto poli odohráva pokus o nové stanovenie hraníc.

Foucault sa často vyjadroval, že píše preto, aby unikol sám pred sebou – chcel sa stať niekým iným. Takýto postoj k vlastnému písaniu nebol v jeho časoch typický a dodnes sa vymyká hlavnému prúdu, pretože naruby obracia konvenčný názor, podľa ktorého je tvorba formou sebavyjadrenia, resp. že skutočnou úlohou človeka je stať sa tým čím je. To znamená, že k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať ako k celistvému korpusu, na ktorý uplatníme spoločné výkladové kritériá. Jeho texty sa vyvíjajú, menia a protirečia si vždy s ohľadom na témy, ktorými sa práve zaoberajú. Foucault sa rád priznáva k ťažkostiam, okľukám a váhaniam sprevádzajúcim jeho prácu a považuje ich za niečo, čo patrí ku každej práci – práve z neistoty, ktorá nás uvrhne do bodu mrazu, sa môžu zrodiť nové diela. V poslednom roku svojho života napísal: „Akú cenu by mohlo mať narušivé poznanie, keby len zabezpečilo nadobudnuté vedomosti, namiesto toho, aby pokiaľ je to možné a do tej istej miery viedlo k zblúdeniu toho, kto poznáva? V živote nastávajú chvíle, v ktorých sa otázka či možno myslieť inak ako myslíme a vnímať inak ako vnímame, stáva nevyhnutnou podmienkou ďalších pohľadov alebo úvah.“ Musíme opustiť stáročia budovaný pojem filozofovania ako dosahovania istoty o skúmanej otázke.

Foucault oponuje všetkým, ktorí si myslia, že neistota by mala ostať ukrytá v zákulisí – „Čím je dnes filozofická činnosť, ak nie je kritickou myšlienkovou prácou, ktorej predmetom je samotné myslenie? Nespočíva v tom, že namiesto ospravedlňovania toho, čo už vieme, skúma ako a do akej miery by bolo možné myslieť inak? Filozofický diskurz sa stáva smiešnym, ak sa snaží prikazovať zákonom iným diskurzom a hovoriť im, v čom spočíva ich pravda a ako ju majú nájsť, alebo keď si dovoľuje obviňovať ich z naivnej pozitivity. Má však právo skúmať to, čo môže byť v jeho vlastnom myslení zmenené vďaka práci s vedením, ktoré je mu cudzie.“ Filozofická činnosť znamená pre Foucaulta skúšku, hru pravdy, z ktorej sa môže zrodiť iné ja. V určitom zmysle sa hlási k antickému ideálu filozofovania ako askésis, tj. myšlienkovej prípravy seba samého. Myslenie zisťuje, do akej miery ho môže činnosť, ktorú vykonáva, oslobodiť od skrytých predpokladov a umožniť mu myslieť inak.

Ako vidíme, k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať tak, ako to zvyčajne robíme, keď zaraďujeme jednotlivé texty autorov do línií dejín filozofie. Foucault sa takémuto prístupu bráni tým, že ho jednak neberie vážne, ale najmä tým, že (vždy) myslí inak. Foucault nevytvára deduktívne systémy, ktoré by sa dali jednotne uplatniť v rozdielnych poliach vedenia, neponúka nové filozofické projekty a už vôbec sa nechce stať zvestovateľom budúcnosti. Filozofovanie je pre neho jednoducho intelektuálny výkon, či presnejšie vyjadrené súbor intelektuálnych praktík, zviazaných s vedomím historickej činnosti, ktorú poznáme pod menom filozofia.

Foucaultove knihy by sme mohli, či mali čítať ako príspevok ku skúmaniu hier pravdy a nepravdy v dejinách západného človeka. Hry pravdy zahrňujú vedenie, moc a subjektivitu spôsobom, ktorý dáva Foucaultovej práci spoločné vyústenie. Je ním netradične uchopená etika ako estetika existencie. Foucaultovo myslenie prechádza od témy k téme, od otázky k otázke, aby sa stávalo niečím a niekým iným. Na neustálu snahu o zaradenie Foucault hovorí: „Nezdá sa mi, že je potrebné vedieť, čo presne som. Hlavným záujmom v živote a práci je stať sa niekým iným, než ste boli na začiatku. Myslíte si, že by ste mali odvahu napísať knihu, keby ste už na začiatku vedeli, čo budete hovoriť na konci? Čo platí o písaní a ľúbostných vzťahoch, to platí aj o živote. Hra stojí za to len vtedy, keď nevieme, aký bude koniec.“

ZÁVER

Filozofia sa ukazuje ako pomoc pri „zapaľovaní“ vedomia, ktoré sa ale vylučuje s akýmkoľvek typom „vonkajškovej“ povrchnosti. Zmyslom filozofie sa stáva naša orientácia na bytie, čo sa vylučuje s akoukoľvek „účelovou“ orientáciou. Vzdelanie nie je zameniteľné s prípravou pre výkon konkrétneho povolania, a to napriek tomu, že nás môže robiť schopnými pre výkon konkrétneho povolania.

To, o čo ide vo filozofii, je mimo rámca metodického prístupu, pretože to nie je odvoditeľné žiadnou konkrétnou metódou na spôsob dodržania metódy. To, o čo ide vo výchove nie je sprístupniteľné žiadnymi algoritimizovateľnými postupmi. To je dôvod, pre ktorý sa výchova zveruje do rúk ľudí, ktorí nie sú (a nebudú) nahraditeľní strojmi alebo inštitúciami.

Vedomie sa „zapaľuje“ práve v momente, keď „prekračuje“ metodický prístup. Ako hovorí Herakleitos – „môžeme kráčať ktoroukoľvek cestou“. Ako hovorí P. K. Feyerabend – „môžeme postupovať všetkými metódami, ale k orientácii vedie až rozchod s myšlienkou na metódu“.

Filozofia je vedením k zodpovednosti a nie inštruktážou na používanie návodov. Vzdelanie plní oslobodzujúcu úlohu, pretože vovádza do bohatstva možných prístupov a pohľadov a tým robí „vychovávaného“ schopným otvoreného vzťahu k svetu a ochotného pre medziľudské zdieľanie. Autentická výchova má teda vždy filozofickú dimenziu. Vzdelanosť je v tomto zmysle to isté ako filozofovanie. Oddelenie výchovy a vzdelávania od filozofie by nakoniec viedlo k ich popretiu.

Výchova a vzdelávanie sa tak stávajú filozoficky fundovanou schopnosťou rozumejúceho pohybu medzi mýtom a racionalitou, medzi citom, prežívaním, umením a náboženstvom na jednej strane a presnosťou myšlienkových foriem pojmovej reči a vedy na strane druhej.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Prel. K. Šprunk. Praha, SPN 1991.
- ARISTOTELES: „Metafyzika.“ In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotína*. Bratislava, SPN 1973.
- BREZINKA, W.: *Filozofické základy výchovy*. Prel. I. Ozarčuk. Praha, Zvon 1996.
- CRESCENZO, L. De: *Příběhy řecké filozofie. Sokrates a tí druzí*. Prel. I. Papírníková. Praha, Dokořán 2004.
- DANČÁK, P.: *Úvod do dejín filozofie pre študentov teológie – starovek*. Prešov, GTF PU 2009.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.
- DERRIDA, J.: *Ostrohy. Štýly Nietzsheho*. Prel. M. Kanovský. Bratislava, Archa 1998.
- DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukci*. Prel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993.
- EAGLETON, T.: *Idea kultury*. Prel. J. Balabán. Brno, HOST 2001.
- FEARN, N.: *Jak a o čem přemýšlejí filozofové. Od antiky k postmoderně*. Prel. Š. Kovařík. Praha, Portál 2004.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha, Academia 2007.
- FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- FROMM, E.: *Mít nebo být?* Prel. V. Žihlová. Praha, Naše vojsko 1994.
- FÜRSTOVÁ, M. , TRINKS, J.: *Filozofia*. Prel. L. Kiczko a Z. Kiczková. Bratislava, SPN 1996.
- GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol. Praha, Oikoymenh 1999.
- GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
- GÁL, E.: „Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou.“ In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 10 – 15.
- HIRSCHBERBER, J.: *Krátke dejiny filozofie*. Prel. F. Šatura a M. Chabada. Trnava, Dobrá kniha 1999.
- JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Prel. P. Elexová. Bratislava, Kalligram 2002.
- JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Prel. A. Havlíček. Praha, OIKOYMENH 1996.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha, Herrmann & synové 1995.
- LEŠKO, V., BELÁS, Ľ.: *Dejiny filozofie (Antika, stredovek, renesancia)*. Košice, Rektorát UPJŠ 1992.
- LEŠKO, V., MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava, Iris 1999.

- LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I. Od Tálesa po Galileiho*. Prešov 2004.
- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005.
- MARX, K.: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Praha, Pravda 1956.
- MARX, K. - ENGELS, F.: *Spisy*. Praha, Pravda 1956.
- McGREAL, I., P. (ed.): *Velké postavy západního myšlení*. Prel. M. Pokorný. Praha, PROSTROR 1999.
- MICHŇÁK, K.: „Filozofie jako radikální tázání.“ In: *Filozofia*, roč. 46, (1991/ 2), s. 203 – 206.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
- OSBORNE, R.: *Filozofie*. Prel. H. Petráková. Praha, Portál 2006.
- PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. Praha, SPN 1991.
- PALOUŠ, R.: *K filozofii výchovy (Východiská fundamentální agogiky)*. Praha, SPN 1991.
- PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha, Karolinum 1996.
- PAPROTNY, TH.: *Stručné dějiny antické filozofie*. Prel. J. Pištorová. Praha, Portál 2005.
- PATOČKA, J.: „Vznik filosofie.“ In: Rezek, P. (ed.): *Mýtus, epos a logos*. Zborník statí. Praha, OIKOYMENH 1991.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do (současné) filozofie*. Praha, Herrmann & synové 1997.
- PLATON: „Teaitetos.“ In: Platon: *Dialógy II*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran 1990.
- PLATON: „Ústava.“ In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratici a Platon*. Bratislava, Iris 1998.
- RICKEN, F.: *Antická filozofie*. Prel. D. Mik. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2002.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006.
- RORTY, R.: „Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama. Rozhovory s Richardom Rortym.“ Prel. J. Hanulová. In: *Kritika & Kontext*, roč. 12, (2007/34), s. 16 – 26.
- SCRUTON, R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Prel. K. Cabalková. Praha, Academia 2002.
- SIROVIČ, F.: *Dejiny filozofie (Starovek, Stredovek)*. Trnava, Dobrá kniha 1995.
- SOKOL, J.: *Malá filozofie člověka a slovník filozofických pojmů*. Praha, Vyšehrad 1998.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dejiny filozofie*. Prel. P. Rezek, M. Petříček a K. Šprunk. Praha, Zvon 1993.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York, Columbia University Press 2002.
- WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filozofie*. Prel. J. Horák. Olomouc, Votobia 1992.

SLOVNÍKY

BILASOVÁ, V., GEREMEŠOVÁ, G.: *Malý slovník filozofie*. Košice, Pezolt 2000.

BRUGGER, W.: *Filosofický slovník*. Prel. L. Benyovszky a kol. Praha, Naše vojsko 1994.

DELFOVÁ, H. a kol.: *Lexikón filozofie*. Prel. L. Kiczko. Bratislava, Obzor 1993.

KICZKO, L. a kol.: *Slovník spoločenských vied*. Bratislava, SPN 1997.

KOL.: *Filosofický slovník*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2002.

OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha, ACADEMIA 2005.

Názov: **DEJINY FILOZOFIE A ETIKY**
Utváranie identity človeka ako subjektu na pozadí dejín Filozofie

Autor: PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Vydavateľ: Prešovská univerzita v Prešove

Rok vydanie: 2015

Vydanie: prvé

Náklad: 29 ks

Počet strán: 54

Tlač: GRAFOTLAČ PREŠOV, s. r. o.

ISBN 978-80-555-1266-2
EAN 9788055512662