

ČLOVEK AKO PREDMET FILOZOFIE

PAUL RICOEUR, profesor emeritus Parížskej univerzity 10 a Chicagskej univerzity

Zo súboru otázok, ktoré si môžeme klásť v súvislosti s témou prvého plenárneho zasadania nášho svetového filozofického kongresu, dovoľujem si nastoliť problém: aký druh diskurzu o človeku prislúcha filozofii, no nemusí prislúchať vede?

To, že sa filozofie charakterizuje prostredníctvom vlastného diskurzu, nie je iba odrazom „lingvistického obratu“, ktorý sa ujal vo väčšine súčasných filozofií, ale demonštruje to aj afinitu filozofie s vlastným predmetom skúmania – nakoľko najmenej sporným znakom ľudskosti človeka je užívanie jazyka artikulovaného v diskurzoch. Filozofický diskurz vzniká v priestore reflexívnosti, ktorý sa otvára pomocou rozličných diskurzov o svete, o nás samých a o iných. Sprostredkovanie filozofie a jej predmetu reflexívnosťou diskurzu ako takého však nemôže, pokiaľ je týmto predmetom človek, vychádzať z reflexívnej spontánnosti priamo, bezprostredne a intuitívne. Súhlasím s Kantom, že otázka **Čo je človek?** nie je otázkou, ktorou môže filozofia začínať. Predchádza jej celý rad otázok, takých ako **Čo môžem poznať?**, **Čo môžem robiť?** **V čo môžem dúfať?** Tým nechcem povedať, že hneď po nich môžeme nastoliť onú rozhodujúcu otázku **Čo je človek?** Myslím si, že ju môžeme riešiť – pokiaľ na ňu nechceme dať iba triviálnu odpoveď – až po celom rade predchádzajúcich prípravných etáp. Cesta, ktorú tu navrhujem prejsť, nie je iba opakovaním postupu, ktorý naznačuje známa Kantova formula. Jednako však z nej preberá jeden jej podstatný moment, vyjadrený v uvedených otázkach osobným zámenom *ja*. Mojm cieľom je pokúsiť sa nepriamo a postupne stanoviť zmysel výrazu *ja*, opierajúc sa zároveň o výsledky analytickej filozofie a hermeneutickej fenomenológie, filozofických disciplín, ktoré sú mi zvlášť blízke.

V našich úvahách budeme postupovať od abstraktnejšej ku konkrétnejšej charakteristike toho typu bytosti, ktorý pokladáme za protikladný veciam a živočíchom. Považujme tento typ bytosti za osoby v najširšom zmysle a pýtajme sa, aké určenia musí osoba postupne nadobúdať, aby sme ju mohli označiť ako *ja* samo (*soi*). „**Od osoby k ja samému**“ – i takto by mohol znieť názov tohto príspevku. Pokiaľ ide o logiku výkladu, nebudem sa pridŕžať žiadnej historickej schémy, ale budem postupovať od jednej roviny diskurzu k druhej.

I. Lingvistická rovina. Prvou etapou je lingvistická analýza – lingvistika vo filozofickom zmysle slova. Budeme sa tu zaujímať o tie univerzálne alebo najuniverzálnejšie vlastnosti jazyka, ktoré nám umožňujú hovoriť o človeku signifikantným spôsobom ako o osobe a ja samom. V tejto analýze sa budem opierať sčasti o sémantiku vo fregeovskom zmysle, sčasti o pragmatiku v chápaní Ch. Morrisa.

1. Na úrovni **sémantiky** osobu nemôžeme charakterizovať ako *ja* samo, lebo podľa Fregeho sémantika sa zaoberá výrokmí (proposition) len v rámci pravidiel extenzionálnej logiky, pre ktorú sú postoje hovoriaceho (*locuteur*) a situácia, v ktorej rozhovor (*interlocution*) prebieha, irelevantné. Napriek jej zúženej optike však nie je zanedbateľné, čo sémantika dokáže vypovedať o človeku ako o osobe. Otázkou je však, ako to robí.

Z hľadiska našej úvahy má jazyk dve závažné univerzálne vlastnosti. Jednak môže vďaka svojej štruktúre označovať individúa pomocou špecifických operátorov individualizácie: sú to

napríklad určité deskripcie, vlastné mená, deiktické slová zahŕňajúce prívlastky a ukazovacie zámená, ďalej osobné zámená a slovesné časy.

Samozrejme, nie všetky individuá vyčlenené pomocou týchto operátorov sú osobami. Osoby sú individuá určitého druhu. Zaujíma nás tu predovšetkým jedinečnosť osôb; z tohto hľadiska sa operátory vyznačujú tým, že súvisia so statusom osoby ako ja samého čiže ako sebaindividualizujúcej sa osoby. Toto individualizujúce zameranie operátorov umožňuje označiť osobu ako jednu a tú istú osobu a odlišiť ju od všetkých ostatných. Je to časť toho, čo nazývame identifikáciou. Identifikácia osoby ako individua predstavuje najelementárnejší a najabstraktnejší krok filozofického diskurzu o človeku.

S touto prvou vlastnosťou jazyka súvisí aj ďalšie, špecifickejšie vymedzenie na úrovni sémantiky interpretovanej z hľadiska jej referenčných implikácií. Ide o obmedzenie, podľa ktorého nejakú časticu nemôžeme identifikovať a pritom ju nezaraďiť medzi telesá alebo osoby – tejto otázke je venovaná klasická práca P. Strawsona *Individuals*.

Nebudem tu uvádzať argumenty, prečo, po prvé, sú telesá a osoby tými „fundamentálnymi časticami“ na ktoré nutne musíme odkazovať, keď hovoríme o komponentoch sveta, ani, po druhé, prečo sa legitímne fundamentálne častice obmedzujú práve na tieto dve triedy. Budem ich pokladať jednoducho za dané a v ďalšej analýze budem zdôrazňovať skôr tri obmedzenia súvisiace so statusom osoby ako fundamentálnej častice: 1. aby osoby mohli byť osobami, musia byť navyše aj telesami; 2. psychické predikáty odlišujúce osoby od telies musia byť použiteľné na ten istý druh bytostí ako fyzické predikáty spoločné pre telesá a pre osoby; 3. psychické predikáty majú rovnaký význam bez ohľadu na to, či ich aplikujeme na seba alebo na niečo iné (t.j., podľa Strawsonovej terminológie, tak pri sebebepripisovaní ako pri hypo-pripisovaní).

Je zrejmé, že na tejto rovine diskurzu osobu zatiaľ nekladáme ako ja samo, nakoľko ešte nepredstavuje **sebaoznačujúcu** bytosť. Predstavuje len istý druh vecí, o ktorom hovoríme. Túto schopnosť jazyka však treba primerane zhodnotiť. Keď hovoríme o osobách ako fundamentálnych časticách, pripisujeme logický status tretej gramatickej osobe; iba z pragmatického hľadiska možno hovoriť o zmene statusu tretej gramatickej osoby „on/ona“ na status osoby ako takej, ako ja samého. Plná opodstatnenosť tretej osoby v diskurze o osobách sa potvrdzuje i tým, že v epickej literatúre sa táto úloha prideluje takmer vždy osobe protagonistu.

Uvedené charakteristiky osoby v súlade s logickými predpokladmi vyplývajúcimi z vymedzenia osoby ako fundamentálnej častice svedčia o tom, že filozofický diskurz o človeku nemôže uviaznúť v hraniciach extenzionálnej logiky. A to preto, lebo po prvé, toto teleso, ktorým osoba tiež je, nie je iba jedným spomedzi iných telies, ale mojím vlastným telom. Vlastnenie, ktoré je mienené zámenom **môj**, predpokladá existenciu subjektu schopného označiť samého seba ako toho, kto má toto telo. Po druhé, súčasné používanie psychických a fyzických predikátov vo vzťahu k tej istej entite – osobe – vychádza zjavne za rámec logickej atribúcie ako predikácie o logickom subjekte. Túto osobitú formu atribúcie by sme mohli označiť termínom „askripcia“ a tak zohľadniť jej úzku spätosť s vlastnením a morálnou imputáciou, o ktorej sa budem zmieňovať ďalej. Po tretie, istá podobnosť pri askripcii psychických predikátov sebe samému alebo druhému už naznačuje rozlíšenosť medzi ja samým a iným. Nemožno ich však rozlíšiť v rámci logickej sémantiky.

2. Druhá etapa filozofického diskurzu o človeku súvisí s prechodom od sémantiky k **pragmatike**, t. j. k situácii, keď význam určitej propozície závisí od kontextu rozhovoru. **Ja** a **ty**, implikované v procese rozhovoru, sa stávajú predmetom skúmania až v tejto etape. Najlepšie to možno ukázať pomocou rozlišovania medzi lokučným a ilokučným aktom v teórii **rečových aktov** (speech-acts). Ilokučnú silu takých výrazov, ako napríklad vyhlásiť, sľúbiť, upozorniť a pod., môžeme ľahko vyjadriť pomocou intenzionálnych výrazov obsahujúcich termín **ja**, ktorý posúva ilokučnú silu na rovinu výrazu. Rečové akty môžeme zapísať takto: (ja) „vyhla-

sujem“, „sľubujem“, „upozorňujem“. Je to evidentný posun v smere charakteristiky osoby ako ja samého: zatiaľ čo na úrovni sémantiky osoba predstavovala len jednu z vecí, ktorých sa rozhovor týka, na úrovni pragmatiky – podľa toho, ako účastníci rozhovoru implikovaní v intenzionálnom výraze označujú seba samých – sa bezprostredne označuje ako ja samo. V procese sebaoznačovania však do popredia nevystupujú iba ja a ty. Štruktúra jazyka je taká, že aj na tretiu osobu – na tú, o ktorej hovoríme – môžeme preniesť schopnosť označiť seba samu ako hovoriacu a zároveň označiť druhého účastníka rozhovoru. Tento prenos sa uskutočňuje zvyčajne **citovaním** pomocou úvodzoviek: „on/ona si myslí“ znamená, že daná osoba si v duchu hovorí: „ja si myslím“. Takéto priradovanie (assignation) aktov sebaoznačovania protagonistom príbehu sa široko využíva v narácii. V divadelných hrách scénická situácia eliminuje úvodzovky a rozhovor medzi účinkujúcimi osobami predstavujúcimi jednotlivé postavy je demonštrovaný priamo. Striktne povedané, gramatická tretia osoba sa stáva osobou v plnom význame iba vďaka tomuto prenosu sebaoznačovania z osoby, ktorá hovorí ja, na osobu, o ktorej hovoríme. Pomocou tohto prenosu sa pragmatika ja-ty naštepuje na sémantiku on/ona.

Napriek takému pozoruhodnému výkonu pragmatiky je akt sebaoznačovania sprevádzaný viacerými paradoxami. Prvý paradox spočívajúci v dvojznačnosti výrazu ja sa dá ľahko riešiť. Výraz ja ako prvok paradigmy osobných zámien je nenasýtený, vakantný: môže sa ním označiť ktokoľvek. No na druhej strane, ak ho už raz niekto použil na sebaoznačenie, potom označuje práve a výlučne túto jedinú osobu. Zatiaľ čo v prvom prípade ja predstavuje akýsi „spínač“, pomocou ktorého sa určitý počet potenciálnych hovoriacich môže navzájom zastupovať, v druhom prípade ja označuje nezastupiteľné videnie sveta.¹ Ťažšie je to už s paradoxom, na ktorý narazíme vtedy, keď chceme ja pripísať epistemologický status v určitej konkrétnej situácii, t. j. vtedy, keď ja označuje moje nezastupiteľné videnie sveta. Nakoľko v takomto prípade ego hovoriaceho nepatrí do obsahovej sféry žiadnej z jeho výpovedí, musíme súhlasiť s Wittgensteinom, že ego ako jedinečné centrum pohľadu predstavuje hranicu sveta a nie je totožné so žiadnym z jeho obsahov. Inými slovami, ide o paradox, že zatiaľ čo akt výpovede môžeme považovať za udalosť, ktorá prebieha vo svete rovnako ako to, že chodím, jem, ja samo, ktoré hovorí (le soi parlant) – teda vypovedajúci – nie je udalosťou: nemožno povedať, že k nemu došlo alebo že prebieha. Tento paradox nie je nejakým výmyslom vykonštruovaným pre účely filozofickej analýzy. Jeho ozvenou je v prirodzenom jazyku spôsob, ktorým sa neznámemu predstavujeme ako pán alebo pani XY. Hovoríme tomu uviesť svoju totožnosť, identifikovať sa. Identifikácia v zmysle sebaidentifikácie znamená priradiť nezastupiteľnému ego určité meno zo zoznamu možných mien v súlade s pravidlami a konvenciami príslušnej kultúry. Wittgensteinova apória z *Traktátu* sa vracia v novej forme v *Modrej knihe*, kde sa pýta, ako možno spájať ja predstavujúce hranicu sveta s menom, ktoré označuje reálne individuum prislúchajúce tomuto svetu. Ako môžem povedať: „Ja, P. R.“? Na riešenie tejto apórie musíme nájsť osobitné prístupy schopné zabezpečiť konjunkciu medzi ja ako limitom sveta a entitou existujúcou v tomto svete. Modelom hľadaného prieniku by mohol byť spôsob, ako pomocou kalendára spájame absolútne teraz živej prítomnosti s ľubovoľným okamihom fyzikálneho času, keď mu datovaním dávame miesto v systéme všetkých možných dát. Funkciu spomenutého spínača tu plní kalendár. Podobným spôsobom spájame aj absolútne tu vymedzené polohou nášho tela s určitým miestom geometrického priestoru, kde ho

¹ Husserl zaraďuje výraz „ja“ medzi významy, ktoré sú nutne *príležitosťné*; jeho analýza má blízko k russellovskej teórii „egocentrických častíc“. Tejto nejednoznačnosti sa možno vyhnúť, ako to urobil Peirce, rozlišovaním medzi ja-typom a ja-symbolom (*token*). Musíme však hneď pripomenúť, že v danom prípade ide o typ, ktorý musí nevyhnutne niekomu byť pridelený, a to výlučným spôsobom. Táto distributívna funkcia spája ja-typ s ja-symbolom. Je to štruktúra svojho druhu jedinečná.

lokalizujeme pomocou mapy, ktorá plní podobnú funkciu ako kalendár v predchádzajúcom príklade. Pomocou modelu **datovania** a **lokalizácie**, ktoré zodpovedajú deiktickým slovám teraz a tu, spájame absolútne ja (a jeho nezastupiteľné videnie sveta) s osobou mienenou identifikujúcim odkazom. Datovaniu pomocou kalendára a lokalizácii pomocou mapy zodpovedá procedúra **pomenovania** predstavujúca rad v určitom počte sociálnych konvencií; je to vlastne forma **zápisu** ja do sociálnej mapy priezvisk a mien. Možno povedať, že vďaka týmto zápisom je **ego** odkazujúce na seba totožné so sebou ako osobou existujúcou vo svete tu a teraz. Sebaidentifikácia, o ktorej sme hovorili vyššie, nie je nič iné než táto korelácia medzi sebaoznačením a referenčnou identifikáciou.

V závere prvej časti si ešte položíme otázku, ktorá sa vynára v súvislosti so vzťahom analytickej filozofie a fenomenológie. Majú procedúry datovania, lokalizácie a pomenovania v rámci lingvistickej analýzy vôbec nejaký zmysel? Nenúti nás to k zamysleniu sa nad tým, čo je to za bytosť, ktorá pripúšťa túto dvojitú identifikáciu – ako objektívnej osoby a súčasne ako bytosti označujúcej samu seba? Samotný pojem nezastupiteľného videnia má nevyhnutne ontologické konotácie. Môže však toto videnie vychádzať z inej pozície ako z pozície vlastného tela? Telesnosť, t.j. fakt, že ja som toto telo, niečo, čo existuje vo svete, nie je izolovaným fenoménom, ale odhaľuje širšiu ontologickú štruktúru: moju príslušnosť k tomu, čo Husserl nazýval **Lebenswelt** a Heidegger **In-der-Welt-sein**. Pokiaľ ide o to, čo znamená patriť do sveta ako telo, disponujeme určitým predporozumením. Toto predporozumenie sa prejavovalo už v paradoxoch pripisovania predikátov onej zvláštnej entite, ktorú nazývame osobou. Vďaka nemu rozumieme primitívnemu fakt, že moje telo ako teleso medzi ostatnými telesami predstavuje iba malý zlomok skúsenosti sveta a že toto teleso ako moje telo zdieľa postavenie **ega** ako limitného referenčného bodu sveta.

Domnievam sa, že konvergenciu lingvistickej analýzy s fenomenológiou treba chápať ako ich vzájomnú implikáciu: ontológiu telesnosti nemožno budovať konzistentne, pokiaľ ju artikulujeme v sémantike a pragmatike a pokiaľ nereflektujeme dvojitú príslušnosť môjho tela k svetu udalostí a môjmu vlastnému svetu v jazykových procedúrach spájajúcich osobu ako niečo, o čom hovoríme, s ja samým, implikovaným v reflexívnych vlastnostiach rečových aktov.

II. Praktická rovina. V druhej časti svojho vystúpenia chcel by som konkretizovať charakteristiku osoby ako ja samého spojením pojmu hovoriaceho subjektu s pojmom konajúceho a trpiaceho subjektu. Aj táto charakteristika je situovaná v priesečníku sémantiky a pragmatiky: ide o dôležitú črtu ľudského konania ako správania, ktoré podlieha určitým pravidlám a riadi sa jazykom, presnejšie, väčšinou rečových aktov; ľudské konanie je **hovoréné** konanie. Na jednej strane hovoríme o konaní ako o udalosti, ktorá prebieha vo svete; v tomto zmysle teória konania patrí do oblasti sémantiky a skutočne môžeme hovoriť o sémantike konania. Na druhej strane ako aktérov svojich konaní označujeme samých seba: z tohto hľadiska teória konania patrí do pragmatiky. V skutočnosti je problematika konania – vzhľadom na jej špecifický predmet skúmania – dnes už autonómnou disciplínou.

Preskúmajme autonómiu teórie konania najskôr na hranici sémantiky a potom na hranici pragmatiky.

Podľa sémantickej logiky konanie predstavuje udalosť jedinečného druhu. Nejakú udalosť možno nazývať konaním iba pokiaľ bolo uskutočnené **intencionálne** alebo s **intenciou vykonať niečo iné** alebo je to konanie v zmysle **predbežnej intencie**, ktoré ako také môže byť odložené, prerušené alebo aj úplne zrušené. V poslednom prípade by sme mali hovoriť o „čirej“ intencii: vzťahuje sa na konanie, ktorého uskutočnenie je kontingentné a závisí od vnútorných alebo vonkajších okolností.

Charakteristika konania ako intencionálneho v hociktorom z uvedených prípadov (konať intencionálne, s intenciou vykonať niečo iné, „čira“ intencia) nastoľuje celý rad problémov na

hranici sémantiky. Najdiskutovanejším z nich je otázka, či intencie treba interpretovať ako dôvody – ak áno, či ich možno redukovať na príčiny v Humovom chápaní –, alebo ich musíme, aj keď ich popisujeme ako dôvody, vysvetľovať ako príčiny. Ťažkosť spočíva v tom, že ak želania a presvedčenia budeme prispôbovať propozíčným vzťahom, aby vyhovovali požiadavkám extenzionalnej logiky, vznikne logická pripať medzi sémantikou našich propozícií o konaní a každodennou skúsenosťou byť schopným niečo vykonať, a to aj skutočne vykonať, t. j. privodiť udalosť. Ak intenciu budeme pokladať za charakteristiku konania, ktoré sa už uskutočnilo (intencionálne vo vyššie uvedenej príslovkovej forme), táto ťažkosť sa nemusí objaviť. V takom prípade môžeme intenciu považovať za určitú modifikáciu konania ako udalosti, ku ktorej došlo vo svete. Ťažkosť bude zjavnější v prípade, keď hovoríme, že niečo vykonávame s nejakou intenciou. V treťom prípade, keď ide o intencie ešte nenaplnené alebo vôbec nenaplnené – t. j. o „čiré“ intencie –, však narazíme na neprekonatelné ťažkosti. V takom prípade intenciu musíme chápať ako istý druh intencionality, ako paradigmu sebaanticípácie a sebaaprojekcie. Tieto dve charakteristiky – temporalita a osobná angažovanosť – si vyžadujú spoločné úsilie sémantickej logiky a fenomenológie. Disciplíny, ktorá by vznikla v ich priesečníku, by fenomenológia mohla prispieť svojou všeobecnou kategóriou intencionality z oboch jej aspektov – noézy a noémy – a sémantika by mala za úlohu artikulovať noematickú stránku intencionality v závislosti od logickej analýzy výrokov o konaní.

Podobná spätosť fenomenológie a analytickej filozofie existuje na hranici pragmatiky. Ohniskom sporu tu nie je ani tak vzťah medzi motívom ako dôvodom konania a príčinou ako udalosťou sveta, ale vzťah medzi konaním a aktérom. Nejde tu teda, ako na úrovni sémantiky, o vzťah medzi „čo?“ a „prečo?“ určitého konania, ale o súvislosť medzi „kto?“ a „čo a prečo?“. Otázka „kto?“ v súvislosti s nejakým konaním znova nastoľuje problém askripcie fyzických a psychických predikátov osobe ako subjektu predikácie. S tým sa analytická filozofia vyrovnala práve tak nedostatočne ako fenomenológia. Faktom je, že filozofická teória konania v snahe objasniť vzťahy medzi „čo?“ a „prečo?“ konania zakryla súvislosť medzi „kto?“, „čo?“ a „prečo?“, alebo ju odsunula ako nepodstatnú. Ako obzvlášť naliehavá vystupuje v Davidsonovom prístupe k problematike konania, kde stotožňovanie dôvodu s príčinou vedie k drastickej redukcii konania na rozličné udalosti. Kategória udalosti ako niečoho, čo prichádza zvonku, nemá žiadnu afinitu s kategóriou ja samo, skôr ju vylučuje. Týmto vylúčením sa však odhaľuje špecifická črta konania, ktorá je súčasťou významu intencie, totiž závislosť konania od nás ako aktérov. Prirodzený jazyk potvrdzuje tento predpoklad: schopnosť aktéra konať vyjadrujeme obvykle pomocou metafor otcovstva, nadvlády, vlastníctva (ktoré sú včlenené i do gramatiky prívlastkov a prívlastňovacích zámen). Tieto fakty jazyka nastoľujú potrebu novej artikulácie filozofického diskurzu o ja samom. Husserl sformuloval tento problém v termínoch egológie, kde označil ego za „identický pól“ mnohých a rozmanitých aktov alebo za žiarivý zdroj množstva svetelných lúčov. Jednako však aj Husserlove *Ichpol* a *Ichstrahle* sú metaforami. Ako teda uchopiť tento intuitívny poznatok konceptuálne? Nebudú tým vznikať nové paradoxy? Ako sa vyrovnat' s dvojitou úlohou psychických predikátov, ktoré si na jednej strane zachovávajú ten istý zmysel bez ohľadu na to, či ich pripisujeme sebe alebo inému (ako vôkol sa vznášajúce entity, ktorým je ľahostajné, komu skutočne prislúchajú), a na druhej strane ich pripisujeme tomu, komu skutočne patria. Ďalšou apóriou je vzťah medzi askripciou a morálnou imputáciou. Nepostupujeme pri pripisovaní určitého konania nikomu, ako sudca, ktorý rozhoduje o právoplatnom majiteľovi nejakej veci? Nezakladá sa práva a morálna imputácia na viere, že je v moci aktéra konať to, čo koná, na istote, že je pôvodcom svojich činov? Nie je to tá istá viera a presvedčenie, ktoré sú konceptuálne vyjadrené v tretej kozmologickej antinómii Kantovej dialektiky čistého rozumu, kde téza, že sme schopní konať vo svete iniciatívne, sa stavia proti antitéze o nekonečnom regrese v otvorenej reťazi príčin? V zmiešanom modele, ako napríklad v práci von Wrighta *Explanation and Understanding*, sa právom požaduje užšia zviazanosť praktických sylogizmov so systémovými

ret'azcami na zdôvodnenie bežného pojmu iniciatívy ako intencionálneho zásahu mysliacich aktérov do toku udalostí vo svete. Táto väzba medzi teleologickými a kauzálnymi segmentami nás znova upozorňuje na potrebu aj iného druhu diskurzu, ako je analyticko-filozofický. Mohla by ním byť fenomenológia „môžem“ v Merleau-Pontyho chápaní, ktorá by umožnila pochopiť zmysel príslušnosti aktéra k svetu ako praktickému poľu s jeho vlastnými cestami a prekážkami. Nepredchádza naše predporozumenie vlastnej príslušnosti k svetu ako poľu praxe onomu rozlišovaniu medzi sémantikou konania ako udalosti a pragmatikou aktéra ako samooznačujúceho ja? Ďalším dôvodom, prečo je fenomenológia „môžem“ fundamentálnejšia ako lingvistická analýza – či už ako sémantika, alebo ako pragmatika –, je jej afinita s ontológiou vlastného tela, t.j. telesa, ktoré je súčasne mojím vlastným telom a v dôsledku svojej dvojakej príslušnosti predstavuje spojivo medzi mojou schopnosťou konať a systémom udalostí prebiehajúcich vo svete. Jednako však som ochotný uznať, že fenomenológiu „môžem“ a ontológiu vlastného tela a sveta ako praktického poľa nemôžeme artikulovať diskurzívne bez pomoci sémantiky a pragmatiky diskurzu o konaniach a aktéroch, nehľadiac na paradoxy, na ktoré narazili už Kant, Schopenhauer, Wittgenstein a Merleau-Ponty.

III. Etická rovina. V tretej, záverečnej časti svojho vystúpenia by som chcel ukázať, ako „naštepíť“ na predchádzajúcu charakteristiku osoby ako ja samého problém morálnej dimenzie imputácie. Morálna imputácia je istý druh usudzovania vychádzajúci z toho, že osoba je zodpovedná za dôsledky svojho konania a na základe toho ju môžeme chváliť alebo odsudzovať.²

Toto usudzovanie je založené na vyššie uvedenom vymedzení aktéra ako vlastníka a agenta konania a ďalej na identifikácii osoby ako fundamentálnej častice a ako ja samého implikovaných v sebaoznačovani hovoriaceho subjektu. V tomto zmysle sú lingvistické a praktické aspekty ja samého obsiahnuté v pojme morálnej imputácie a zodpovednosti. Tento pojem však prináša aj nové prvky. Niektoré z nich sú len rozšírením predchádzajúcej kategórie konania, iné si však vyžadujú špecifickejšiu analýzu. Pokiaľ ide o rozšírenie predchádzajúcej kategórie konania, budem sa zameriavať na tri charakteristiky s prinajmenšom implicitným etickým dosahom. Prvou je hierarchická štruktúra zložitých konaní, ktoré možno označiť ako praktiky: sú to rôzne technické zručnosti, remeslá, umenia, hry a pod. V porovnaní s obyčajnými gestami predstavujú tieto praktiky reťaz konaní, ktorá sa vyznačuje vzťahmi koordinácie a najmä **subordinácie**. Vďaka tejto štruktúre zapúšťania jedného konania do druhého sa praktiky včleňujú do životných plánov predstavujúcich rámec pre profesionálny i rodinný život, oddychové, sociálne a politické aktivity. K týmto „logickým“ štruktúram praktík a životných plánov treba ďalej pripojiť ich „historický“ charakter praktík a životných plánov v dôsledku ich začlenenosti do jednoty života odvíjajúceho sa od narodenia po smrť. Označujeme ho tak nielen preto, že každý jednotlivý život prebieha v čase, ale aj preto, lebo táto časovosť sa prenáša v naratívnej podobe do jazyka; v tomto zmysle možno hovoriť o **naratívnej jednote** života. Naratívnosť tak tvorí imanentnú štruktúru konania. Ako poznamenáva Hannah Arendtová, iba v príbehoch môžeme vypovedať, t.j. porozprávať o onom „to“ konania. Historické príbehy, či už v zmysle historiografie, alebo ako fiktívne príbehy, sú naštepené na túto imanentnú naratívnosť, v ktorej sa ľudský život rovná jednému alebo viacerým životným príbehom. Nakoniec, tret'ou dôležitou charakteristikou, ktorú možno ešte pokladať za rozšírenie predchádzajúcej analýzy konania, je jeho teleologická štruktúra: vzájomná spätosť pro-

² Morálna imputácia a zodpovednosť sú synonymné výrazy s tým rozdielom, že v prvom prípade máme do činenia s konaním, kým v prípade zodpovednosti ide o osobu, ktorú činíme zodpovednou za toto konanie a jeho dôsledky.

striedkov a cieľov už naznačuje toto smerovanie a najmä vzťah praktík a životných plánov k horizontu „dobrého života“ tak, ako ho projektujú jednotlivci a spoločensvo.

Nové konceptuálne zložky, o ktorých teraz bude reč, sa naštepujú na túto **logickú, historickú a teleologickú** štruktúru konania, ktorá nám umožňuje hovoriť o ľudskom konaní ako o praxi. Prvá etická zložka je v kontinuite s teleologickou štruktúrou zložitých konaní; etické doktríny, ktoré ju zdôrazňujú, môžeme označiť ako teleologické. Je tu však najmä jeden nový faktor: hodnota a hodnotenie. Jednotlivé konania môžeme hodnotiť – t.j. hierarchicky ich usporiadať –, iba pokiaľ sa praktiky a životné plány riadia istými technickými, estetickými, politickými pravidlami; môžeme ich teda hodnotiť a hierarchicky usporiadať podľa toho, či a do akej miery vyhovujú týmto pravidlám. Ak sú pravidlá regulujúce proces hodnotenia imanentné praxi, môžeme ich nazvať podľa A. MacIntyry „štandardmi dokonalosti“, ktoré určujú stupeň úspešnosti alebo neúspešnosti danej aktivity. Štandardy dokonalosti definujú dobrá imanentné určitej praktike asi tak, ako praktika nazývaná medicína charakterizuje lekára bezprostredne ako „dobrého“ lekára. Úlohou filozofie morálky je potom vypracovať explicitnú typológiu hodnôt, ktoré sú v týchto štandardoch dokonalosti implicitne obsiahnuté. Na tomto mieste nemôžeme ani len načrtnúť takúto typológiu. Je to úloha pre etiku cnosti. Môžeme nanajvýš len poukázať na možný prínos procesov hodnotenia pre konštituovanie osoby ako ja samého. Povedal by som, že práve hodnotením vlastného konania pomáhame interpretovať seba samých v etickom zmysle. Ako hovorí Charles Taylor vo svojich *Philosophical Papers*, človek je živočích interpretujúci seba samého. Toto sebainterpretovanie však nie je ani jednoduché, ani priame: cesta, ktorú si pre morálne hodnotenie jednotlivých konaní človek volí, je spletitá. Proces hodnotenia prostredníctvom konania predstavuje dôležitý prínos k prehĺbeniu nášho poňatia o ja samom. Toto ja samo, ktoré – ako „kto“ konania – nie je iba sebaoznačením aktéra ako vlastníka a pôvodcu svojho konania, ale súčasne aj vlastným sebainterpretovaním, a to v závislosti od úspešnosti alebo neúspešnosti jeho praktík a životných plánov. Sebainterpretovanie sprostredkované morálnym hodnotením vlastného konania by sme mohli nazvať **sebaúctou** (*estime de soi*). Sebaúcta ako taká predstavuje proces hodnotenia, ktorý aplikujeme nepriamo na seba ako na ja samo.

Druhá etická zložka morálnej imputácie predstavuje výzvu, aby sme pouvažovali o probléme, ktorému sme sa doteraz úplne vyhýbali. Ide o **konfliktovú** štruktúru konania ako interakcie. Ako vyplýva z predchádzajúcej analýzy konania ako praktiky a ako praxis, každé konanie je zároveň aj interakciou. Podstata problému však nespočíva v dialogickej štruktúre konania, ale v tom, že každé konanie ako transakcia obsahuje v sebe určitú špecifickú asymetriu. Treba zdôrazniť, že tu ide o fenomén, v ktorom ten, kto koná, uplatňuje moc voči niekomu druhému. V interakcii nestoja voči sebe jednoducho subjekty, ktoré sú rovnako schopné iniciovať nejaké konanie, ale subjekty aktívne a pasívne. Asymetria konania ako interakcie má pri uvažovaní o fundamentálnych etických problémoch prvoradý význam, lebo s mocou vzniká súčasne aj možnosť násilia. To neznamená, že moc ako taká implikuje násilie. Moc uplatňovaná voči druhému však v zásade vytvára príležitosť na to, aby niekto zachádzal s druhým ako s nástrojom. Toto je počiatok násilia, zabíjania, mučenia. Preto si myslím, že násilie a obetovanie druhých ako dôsledok násilia je pre nás výzvou, aby sme teleologickú dimenziu etiky doplnili o dimenziu **deontologickú**. Teleologická dimenzia by tak otvárala cestu k budovaniu etiky cnosti, kým deontologická dimenzia by nadväzovala na etiku povinnosti, ktorej zhrnutím je druhá formula Kantovho imperatívu: „Konaj tak, aby si sa správal k ľudstvu tak vo svojej osobe, ako aj v osobe druhého ako k účelu a nikdy nie ako k prostriedku!“ Zdôrazňujem: nie žiadostivosť, ale násilie je dôvodom, prečo musíme dať mravnosti charakter povinnosti, či už v negatívnej forme zákazu („Nezabíjaj!“), alebo v pozitívnej forme príkazu („Ak objektom tvojho konania je druhý človek, zachádzaj s ním ako so sebou samým!“). Na tomto mieste nemôžeme dať vyčerpávajúce zdôvodnenie pojmu povinnosti alebo podrobnejšie sa zaoberať pojmami hodnoty a hodnotenia na teleologickej rovine morálky ani analyzovať

zložité vzťahy medzi teleologickým a deontologickým princípom morálky. V deontologickej etape by sme sa mali skôr pokúsiť o explicitné vymedzenie novej charakteristiky ja samého, ipseity. Ak sebaúcta predstavuje subjektívny korelát morálneho hodnotenia konania, potom subjektívnym korelátom morálnej povinnosti je rešpekt (respect). Zatiaľ čo však sebaúcta zahŕňa iba mňa, rešpekt má zjavnú dialogickú štruktúru súbežnú s konfliktovou štruktúrou interakcie. Dalo by sa dokonca povedať, že ak si vážim samého seba, vážim si seba ako iného, ako druhého. Jediné v sebe rešpektujem druhého. Svedkom interiorizácie druhého prostredníctvom sebarešpektovania je morálne svedomie. Tu treba povedať, že rešpekt neruší sebaúctu, ale ju zahŕňa. Komplexným rozborom tejto otázky by sme dospeli k správnejšiemu pochopeniu onoho zvláštneho prikázania: „Miluj blížneho ako seba samého!“, v ktorom sa sebaúcta a rešpekt interpretujú ako vzájomne sa predpokladajúce.

Na záver mi dovoľte dve krátke poznámky.

Po prvé, jednotlivé etapy našej analýzy by nemali byť chápané ako sukcesívne, ale ako kumulatívne. To znamená, že etické dimenzie sú v nej „naštepene“ na praktické dimenzie, rovnako, ako sú praktické dimenzie „naštepene“ na lingvistické. Len ak vieme opísať osobu ako fundamentálnu časticu a ja samo ako sebaoznačujúci sa subjekt diskurzu, dostaneme sa k charakteristike konaní ako intencionálnych udalostí a k charakteristike aktérov ako vlastníkov a pôvodcov svojho konania. Iba ak pochopíme, čo znamená schopnosť konať, môžeme ju aplikovať na konanie z hľadiska morálky, hovoriť o morálnej imputácii a pokladať osobu za zodpovednú ja samo. Ide o vnútorné súvislý systém predpokladov, ktorý tvorí štruktúru jedného z možných filozofických diskurzov o ľudskej bytosti.

Po druhé, úloha vypracovať takýto systém predpokladov prislúcha nie vede, ale filozofii, lebo ide o vypracovanie takých podmienok, ktoré vymedzujú možnosti empirickej vedy o človeku, a nie o fakty takýchto vied. Pojmy ako fundamentálna častica, odkazovanie na seba, schopnosť konať, morálna imputácia a zodpovednosť môžeme pokladať za transcendentálne podmienky tzv. humanitných vied. Filozofia je v tomto zmysle siahodlhou poznámkou k vete, ktorú môžeme vysloviť iba s rozochvením a bážňou: My, ľudia, smrteľníci!

Z francúzskeho originálu *L'Home comme sujet de la philosophie* preložil Štefan Németh