

NESÚMERATEĽNOSŤ HODNÔT - EXISTENCIÁLNY VARIANT RIEŠENIA

OLGA SISÁKOVÁ, Katedra filozofie FF PU, Prešov

SISÁKOVÁ, O.: Incommensurability of Values - an Existential Approach
FILOZOFIA 54, 1999, No 7, p. 474

The paper is based on the assumption of practical relevance of an incommensurable model of choice in a pluralistic world. It points out the significance of the issue in question in terms of modernism and post-modernism, and attempts at its delimitation. The author refers to research projects into value-ranking and conflict-solving whose results indicate that ontic uncertainty and anxiety are involved in the incommensurability strategy of choice. Hence, it is necessary to verify theoretical justification of the incommensurability postulate by examining existential analyses. The author refers to Kierkegaard's philosophy which features a number of relevant aspects. First of all, it is his "indirect approach" cultivating sensitivity to incommensurability; furthermore, the paper draws attention to Kierkegaard's descriptions of the modes of existence that make use of the incommensurability effect on application of existential information, and exemplification of the pattern embodying the life-form. The existential analysis is used for identification of the distinctions among the modes of existence, and of their transitions to the incommensurability principle. At the level of religious meaning of Kierkegaard's categories, incommensurability expresses the facticity of paradoxical human existence.

V resumé sociologických diagnóz súčasnosti by zaiste nechýbala téza U. Becka, že efektom zmien moderného života sú "riskantné slobody", ani hypotéza N. Luckmanna, že v modernej spoločnosti na rozdiel od tradičnej prebieha funkcionálna diferenciacia spojená s "účinkom" hodnôt ([2], 23, 59 a n.). V súlade s uvedenými tézami detradicionalizácia konania mení život človeka na "výberový", "zvrtný", "konfliktný", "riskantný" individuálny príbeh. Nebývalá šírka možností, pritom - ako vždy - obmedzené zdroje, to si vyžaduje každú chvíľu rozhodovanie a risk. Rozhodovanie implikuje porovnávanie, primeriavanie, rangovanie, hierarchizovanie, kompenzovanie, obeť, transgresiu alebo aj idiosynkratickú voľbu. Tieto operácie by prebiehali hladko a nekonfliktne, keby hodnoty boli merateľné a súmerateľné. Navyiac všetko komplikuje aj fakt, že ľudia nie vždy dokážu podrobiť svoje výbery hodnotám o ktoré usilujú, resp. že tieto hodnoty nepôsobia priamo regulatívne. V tomto zmysle sú niektoré naše rozhodnutia "neregulárne", kontingentné. Ak sa jednotlivec rozhodne transcendovať nejaký štandard správania, ktorý používal ako rutinnú schému výberu, riskuje, pretože slobodne čosi preferuje. Napriek tomu sa cesta riešení praktických ľudských problémov stále viac uberá týmto smerom. V tom vidíme vtip Welschovej formulácie, ktorou v jednej diskusii obhajoval vo vzťahu k pluralite súčasnosti nesúmerateľnosť ako vzorec sveta ([20], 199).

Problém nesúmerateľnosti sa akceptoval ako závažný po vydaní práce T. Kuhna *Štruktúra vedeckých revolúcií* a vplyvných štúdií P. Feyerabenda. V ostatných

desaťročiach v anglicky hovoriacom svete diskusie o téze nesúmerateľnosti podporili úspech viacerých skúmaní z dejín a filozofie vedy, etiky, estetiky, sociálnej filozofie a kulturológie, v ktorých mali rozhodujúcu úlohu rivalizujúce a nesúmerateľné formy ([16], 119-200). V dejinách európskej filozofie sa daný problém objavoval v úvahách o rôznych typoch racionality a súvisel so spochybňovaním možnosti rozumového uchopenia celku, resp. s kritikou tejto "totalizujúcej" pretenzie rozumu. Iste nemusíme opakovať analýzy W. Welscha, pátrajúceho v dejinách filozofického zmocňovania sa diferentného, resp. objavovania rôznych typov racionality. Pre problém plurality je tu významná rekonštrukcia línie Aristoteles - Pascal - Kant, t.j. filozofického pohybu odkrývania, radikalizácie a spájania rozličných foriem rozumu. Princíp nesúmerateľnosti formuje "Pascalovo pravidlo", resp. tvorí základ dramatickosti v jeho učení o troch poriadkoch ([21], 117-133).

Nesúmerateľnosť hodnôt predstavuje vážny moment už vo Weberovej diagnóze moderny. V modernom odčarovanom svete s dominantnou racionalitou "rozličné hodnotové poriadky stoja proti sebe v nezmieriteľnom boji". Tak, ako podľa Webera nemožno "vedecky" zastávať praktické etické postoje, nemožno ani teoretickými postupmi vedy rozhodnúť medzi hodnotami dvoch kultúr. "Pochopiť sa dá iba to, čo je božské pre jeden a čo pre druhý poriadok, alebo čo je božské v jednom a čo v druhom poriadku". Spôsobuje to zdanlivo paradoxný fakt, "že niečo môže byť sväté, aj keď to nie je krásne, skôr práve preto, lebo to nie je a pokiaľ to nie je krásne", resp. "že niečo môže byť pravdivé, aj keď to nie je a práve preto, lebo to nie je ani krásne, ani sväté, ani dobré". Tento "obrovský problém života" je vecou zásadného postoja a "jednotlivec sa musí rozhodnúť, čo je pre neho diablom a čo bohom". "A tak to ide" - zdôraznime s Weberom - "vo všetkých poriadkoch života" ([19], 244-245).

Zápas nesúmerateľných hodnotových poriadkov ako súčasť našej každodennosti pochopili aj filozofi postmoderny. Ani oni, pravda, ešte radikálnejšie než Weber, nepripúšťajú zmier medzi rôznymi poriadkami hodnôt, resp. racionalít a v ich konfúzii odmietajú vidieť iba ilúziu sveta, ktorý ešte veril v koincidienciu hodnôt, naopak, jednoznačne v nej identifikujú možnosť recidívy celku, jednoty, totalitarizmu. "Tí, ktorí vzývajú ‚rozum‘" - píše Lyotard - "iba napomáhajú pretrvávaniu tejto konfúzie. Treba veľmi pozorne odlíšiť rozum uplatňujúci sa v tejto rovine javov, t.j. rozum, ktorý môže legitimizovať určitý politický režim, ďalej rozum, ktorý umožňuje každému znášať svoju individuálnu zvláštnosť a vďaka ktorému je nejaké dielo obdivuhodné, a tiež onen rozum, pre ktorý existuje povinnosť, určitý dlh." ([13], 63). Konfúzii hodnotových poriadkov pripisuje Lyotard (ale už pred ním aj tvorcovia kritickej teórie, aj Kuhn a Feyerabend) značnú časť sklamaní našej histórie. Napr. požiadavka odluky vedy a štátu sa zdôvodňuje nesúmerateľnosťou "štátnej rezóny a rozumu vedenia" ([13], 63).

Podobne ako sa vedecké poznanie a "štátna rezóna" riadia celkom odlišnými pravidlami, aj rôzne "životné svety" hovoria v idiomoch, riadia sa nesúmerateľné pravidlami a v sporoch o svojej legitimitate, opodstatnenosti, platnosti atď. sú nerozhodnuteľné. Napr. svet, ktorý hovorí podľa zovšeobecneného pravidla ekonomickej zmeny, nerozumie idiomu platónskej filozofie; technologické kritérium výkonnosti neplatí pri presadzovaní pravdivého a spravodlivého; sú hry, pre ktoré nie je rozhodujúce to, čo je krásne, ale to, čo je efektívne, a pod. Spoločensky sú zvlášť závažné diskusie

o probléme legitimizácie moci. Otázkou je, čo môže byť základom diskurzu vzťahujúceho sa na moc - právo, pravda, spravodlivosť alebo sila? ([13], 90, 98, 151, 152).

Dôveryhodná legitimizácia, všeobecné integrujúce ciele sú možné, ak existuje isté meradlo, univerzálnejší princíp, kritérium, poriadok, pomocou ktorého by sa hodnoty konštituujuce rozličné "svety", "životné formy", "štyly myslenia", "teoretické paradigmy", "konceptuálne rámce", "rečové hry", "geštalty" atď. dali empiricky zistiť a porovnať. Odhliadnime tu od evidentne veľmi širokého významového a terminologického rámca a zostaňme pri hodnotách, a to v pluráli. Zatiaľ čo pluralita vyjadruje ich mnohosť, eventuálna existencia spoločnej miery alebo nadradeného princípu by znamenala súmerateľný vzťah. O súmerateľnosti hodnôt by sme mohli uvažovať vtedy, keby sme dokázali oprieť ich platnosť o nejaký spoločný základ. Je to známy kameň úrazu axiológie. Je to napr. problém zvažovania pri uplatňovaní "zlatého pravidla" (Aristoteles) alebo pri intuitívnom rozpoznávaní "nonnatural intrinsic values" (neprirodných vnútorných hodnôt) (G. E. Moore), zdôvodňovaní objektívnej platnosti transcendentálnej kategórie "hodnotový vzťah" (H. Rickert), riešení morálnych dilem a riešení konfliktov. Pokiaľ takýto základ, t.j. meradlo, pravidlo, princíp vzájomného určovania, redukovania rozdielov, porovnávania, zdôvodňovania neexistuje, sú hodnoty nesúmerateľné.

Pluralitná spoločnosť zahŕňa rôzne druhy hodnôt. Ľudia svojou činnosťou a v súlade s istými hodnotami vytvárajú sociálnu skutočnosť, t.j. spoločne sa zúčastňujú na hospodárskom, politickom, morálnom, náboženskom, estetickom a vedeckom živote. Podľa toho, čo je pre nich významné, štruktúrujú svoj svet a z tejto perspektívy prístupujú aj k svetom iných. Ak by neexistovalo nezávislé meradlo a optika, ktorá by umožňovala odlíšiť a porovnať vlastné a cudzie, ako by sme mohli rozhodnúť v prípade názorových rozdielov vychádzajúcich zo záujmov a poriadku rozličných hodnotových systémov? Je to praktická otázka, ako určiť význam a mieru nezhôd, akými prostriedkami rozhodovať v konfliktoch a na báze čoho zjednávať zmier. V našej kultúre sa akceptuje mnoho spoločných hodnôt, v čom zvykneme vidieť základ porozumenia a uistenie, že žijeme správne. Pritom v situácii, keď sa takmer najvyššou hodnotou stáva plural sám, naša pripútanosť k vlastnej forme života vôbec neslabne. Na jednej strane sa síce podporuje nárok individua na vlastnú životnú pieseň, na druhej sa však očakáva aj jeho stotožnenie s existenciou iných nápevov. Problémom je potom zabrániť "pokušeniu križiackych výprav" do iných svetov (Bauman).

Podľa stratégií porovnávania a preferovania, ktoré používajú autori etických teórií alebo aj ľudia v decíznych situáciách, môžeme vystopovať jednak "monistickú" tendenciu subsumovať rozdielne typy hodnôt pod spoločného menovateľa a hodnotenie podriaďiť jednému princípu, teda tendenciu pracovať s hodnotami ako súmerateľnými, jednak "pluralistickú" tendenciu pokladať hodnotové konflikty za nerozhodnuteľné, tragické alebo kúzelné paradoxy ľudského života ([5], 746). Táto tendencia pracuje s tézou nesúmerateľnosti hodnôt a zodpovedá jej stratégia hodnotenia, ktorá obchádza porovnávanie a stupňovanie (teda meranie) a v rámci ktorej preferencia prebieha ako intuitívny, nedeterminovaný, viac-menej slobodný, viac-menej idiosynkraticky konfigurovaný výber.

Obe tendencie nie sú iba teoretickými konštruktmi, ale sa uplatňujú aj v podobe viacerých stratégií pri riešení praktických problémov. Na ilustráciu uvádzame príklad Seunga a Bonevaca odlišujúci dve metódy rangovania, a to algoritmickú a nealgoritmickú. Predpokladajú porovnávanie jablák a pomarančov vzhľadom na ich sladkosť, ktorá je v tomto porovnaní hodnotovou mierou. Porovnanie môže pokračovať vzhľadom na ich šťavnatosť či výživnosť, a tu sa už použijú iné hodnotové miery. Spomenuté tri vlastnosti sú vlastne hodnotami, ktoré fungujú ako štandardy alebo vzťahové rámce pre stanovenie hodnoty objektu. Tú možno nakoniec stanoviť aj agregovaním čiastkových meraní. Nealgoritmický postup nepredpokladá žiadnu spoločnú mieru a v extrémnom prípade pripúšťa nesúmerateľnosť ([15], 801). Akú praktickú relevantnosť má tento predpoklad?

Na úvod sme začlenili axiologický problém do kontextu existencie súčasného človeka. Zdôraznili sme jej riskantný a zvrtný charakter, t.j. často uvádzané atribúty "doby neurčitosti". S epistemicou neurčitosťou sme konfrontovaní pri väčšine rozhodovaní ([15], 804). Pociťujeme ju ako kognitívny diskomfort, ako zneisťujúcu otvorenú situáciu. Niekedy však musíme urobiť rozhodnutie, ktorého obtiažnosť vôbec nesúvisí s nedostatkom informácie a pri ktorom nám odmietajú službu aj skúsenosť a intuícia. Je to prípad, pre ktorý Seung a Bonevac navrhujú odlišiť od epistemickej neurčitosti neurčitosť ontickú ([15], 804). Tento pocit je prítomný už pri interpretácii noriem, chápaní povinností, pri prekračovaní sociálnych konvencií, resp. vtedy, keď naše rozhodnutie nemôžeme oprieť o nejaké jasné dôvody. Jeho tlak je zreteľnejší, keď sa rozhodnutia týkajú osudov konkrétnych ľudí alebo našej vlastnej budúcnosti. Ak ontická neurčitosť súvisí s nesúmerateľnosťou stratégií voľby, objavuje sa iný druh diskomfortu - ontická úzkosť. Ak teda model nesúmerateľného rangovania pripomína model existenciálnej voľby, prítomnosť ontickej úzkosti tento fakt iba podporuje ([15], 806-808). Ak preto chceme zdôvodniť teoretickú opodstatnenosť tézy nesúmerateľnosti a tomu zodpovedajúceho spôsobu voľby, musíme z tohto hľadiska preskúmať existenciálne analýzy.

Pre návrat k týmto analýzám existujú v tejto súvislosti ešte aspoň dva dôvody. Predpoklad nesúmerateľných hodnôt alebo životných foriem nemôže byť pascalovsky radikálny. Svetlo jedného sveta určite preniká do druhého, určite existujú prieniky. Nesúmerateľnosť životných foriem znamená aj masívnosť diferentného a s tým súvisiace náročnejšie okolnosti voľby. Tu sa odvoláme na Welschovu požiadavku "cvičenia schopnosti vnímať", resp. "rozvíjať estetickú kompetenciu" ([20], 200) potrebnú na rozpoznanie odlišného, významného, subtilného, okrajového, prechodného a pod. Ide teda o kultiváciu vnímavosti na prvky situácie nesúmerateľnej voľby, zmyslu pre diferentný pluralitný svet. Rovnako významný sa nám v tomto kontexte javí jeho koncept "anestetiky" ako kultivácie opačného postupu (necitlivosti a odstupu), keďže voľbu môže paralyzovať tak epistemický deficit, ako aj ontická úzkosť z nepretržitej, neprehľadnej a triviálnej informácie, s ktorou sme denne konfrontovaní. To, čo je v životných formách nesúmerateľné, nemožno demonštrovať čisto racionálnymi postupmi. Welsch tvrdí, že sa to musí vnímať: spozorovať, uzrieť, postrehnúť, zachytiť v pôvodných, neodvedených formách ([20], 200). Tieto pokusy sú pomerne časté vo filozofických ideálno-typických konštrukciách, v publicistike a v umeleckom zobrazení, kde sa využívajú na zmapovanie a zvýraznenie dramatických antinómií a paradoxov života, resp.

predností a slabostí jeho jednotlivých stránok. To, čo uniká analýzám, ale kvôli čomu sa vlastne uskutočňujú, sú práve momenty nesúmerateľnosti. Čiastočne ich možno demonštrovať rekonštrukciou existenciálnej analýzy ľudskej existencie a sveta hodnôt.

Kontext, v ktorom sa aktualizovala téza nesúmerateľnosti, nás orientuje na súvislosti a postupy Kierkegaardovej filozofie. Jeho téma - autentická existencia človeka in concreto - vzišla z "pohoršenia" nad situáciou v myslení doby, t.j. vo filozofii, teológii, ale aj v každodennej sebareflexii a praxi jeho súčasníkov. Neangažované postoje, stratu vnímanosti voči hodnotám morálky a náboženstva a neschopnosť sústredeného vnútorného rastu priamo odvodzuje z racionalizmu epochy, osobitne však z pokusov filozofickej racionalizácie problémov teológie (povedané Lyotardovým slovníkom - zjavnej konfúzie), z metafyzického úsilia nadradiť duchovnej skutočnosti, dejinnej i individuálnej, kategóriu "celku" a pohyb ducha vysvetľovať "mediáciou". Na pozadí skúsenosti s touto filozofiou sa "docentské" filozofovanie s racionálno-logickou argumentáciou Kierkegaardovi ukazovalo ako málo účinné pri realizácii jeho projektu - pri radikálnej zmene životnej formy. Za presvedčivejšiu metódu Kierkegaard pokladal "nepriamu správu" o tom, čo nemožno získať učením z druhej ruky. "Nepriamu správu" (alebo aj nepriamu metódu, maieutiku) možno chápať aj v tradične užšom zmysle, v širšom kontexte Kierkegaardovho diela je to však filozoficky a literárne virtuózna konštrukcia autentickej formy života, ktorou bol podľa Kierkegarda náboženský modus existencie. "Nepriama správa" prináša existenciálnu informáciu o tom, čo je vo vzťahu k tejto forme i v nej samej nesúmerateľné. Nepriamo podáva vedomiu dištinkcie rôznych foriem života a komunikácii sprístupňuje nekomunikovateľné.

Vo svojej najvyššej forme je to problém reduplikácie, resp. existenciálnej resubjektivizácie ([18], 136, 139). Týka sa možnosti komunikovateľnosti zážitkov, predovšetkým náboženskej skúsenosti. Protirečenie je v otázke (christologickej i existenciálnej), či skutočná pravda Boha-človeka alebo iba človeka, ktorá je subjektívna a neobjektivizovateľná, môže byť komunikovaná. Kierkegaard uprednostňuje neutrálny spôsob ironickej komunikácie, ktorá sa naplnila, ak pri zvažovaní protirečenií človek dospel k vlastnému postoj, k aktívnej voľbe a zážitok sa reduplikoval.

Neutrálny experimentátor, dôverník, pseudonym ľahostajný k forme života, ktorú opisuje, je stelesnením "absentujúceho kritéria", je neutrálnym pozadím kľúčového momentu voľby ([18], 220-221). Aj psychológia, ktorú Kierkegaard často využíva, môže byť ako náuka neutrálna, pokiaľ hriech analyzuje ako stav alebo náladu bez rozhodovania o tom, čo je v ňom etické a čo náboženské ([12], 129). "Neutralizácia" tu umocňuje efekt nesúmerateľnosti a vylúčenie vonkajšej autority umožňuje človeku slobodne sa rozhodnúť. Zdôraznenie momentu nesúmerateľnosti v tomto prípade slúži na explikáciu existenciálnej informácie a na dosiahnutie obratu (voľby, skoku) v procese reduplikácie.

Iný spôsob dosiahnutia tohto efektu predstavuje využitie osobného vzoru. Zatiaľ čo prvý postup viedol neutrálny ironik, druhý spôsob angažovane sprostredkúva osoba, ktorá existenciálnu skúsenosť komunikuje a žije, teda vo vlastnom prežívaní reduplikuje. Kým prvý postup provokuje a zneisťuje, a tým núti zaujať vlastné stanovisko, druhý navodzuje existenciálnu situáciu ako uzavretú udalosť v živote osobnosti-vzoru, a tým predvádza absolútnu neopakovateľnosť individuálnej existencie. Je to sugestívna súčasť Kierkegaardovej dramaturgie, ktorú obsadil postavami Mozartových oper,

antickej i dobovej drámy, hrdinami starozákonných príbehov a pod. Zdôraznenie nesúmerateľnosti tu slúži na exemplifikáciu vzoru stelesňujúceho životnú formu.

Aj opisy spôsobov existencie sú uplatnením "nepriamej metódy". Kierkegaard čitateľovi predstavuje protikladné životné formy a "cvičí" jeho schopnosť chápať povahu a obmedzenia vlastnej životnej pozície. I keď ako náboženský mysliteľ má jasnú hierarchiu týchto foriem, z hľadiska dosiahnutia jeho vlastného zámeru sú obsahy, ktorými obsadzuje ich štruktúru, nesúmerateľné. (Je to zároveň aj argument proti Hegelovej predstave, že tie isté obsahy poznania sú iba vyjadrené inými prostriedkami.)

Pri opise troch štádií formovania osobnosti, resp. estetikej, etickej a náboženskej formy života vychádza z predpokladu, že hodnoty nadobúdajú svoj význam až v jednotlivých sférach. Rozhodnutie sa pre hodnotu je výberom formy života, t.j. kritérií, ktorými sa človek chce riadiť v celom svojom živote. Byť estetickým, etickým alebo náboženským človekom znamená nazerať na existenciu cez prizmu príslušných kategórií. Zlá nie je niektorá forma života, hriechom je to, keď človek nežije autenticky v žiadnej z týchto sfér ([11], 224-225, 321). Potrebu koherentnej koncepcie života má podľa Kierkegaarda každý človek ([11], 24).

Momenty, ktoré tu sledujeme, sa ukážu jasnejšie, keď charakteristiky odlišných foriem života predstavíme jednak v protikladoch, ktoré ich prestupujú, t.j. v protiklade **vonkajšieho a vnútorného**, v protiklade **individuality a všeobecna**, a tiež v gradáciách tykajúcich sa druhu konfliktu, nálady, "stratégie" ducha a zmeny, zdroja napätia, prežívania času a pod.

Tak na estéta okolitý svet pôsobí cez pôžitok a náladu, ktorá je často excentrická, pretože jej centrum je vonku. Aj jeho očakávania sa orientujú na podnety "zvonka". Estét je tulák, k životu iných sa vzťahuje s odstupom pozorovateľa: vietor pohrávajúci sa s vlasmi dievčat v uliciach Kodane rovnako ako sociálny život vníma iba ako inscenáciu.

Nálada etického človeka, napr. ľútosť kresťana, ktorá predchádza spoveď, sa naproti tomu koncentruje v jeho vnútri ([11], 311). Tajomstvo a mlčanie nie je preň zinscenovanou intrigou, ale vnútorným určením. V tom sa líši Johannesovo správanie, ktorý pri prvom stretnutí s Kordéliou v zrkadle zvedavo pozoruje jej prstenník, keď si sťahuje rukavičku, ustúpi, aby nezačul jej meno, aby zachoval tajomstvo a budúcnosť prenechal náhode, od správania Abraháma, ktorý pred Sárrou zatají príkaz Boha a mlčky vystupuje na horu Mória. Etický človek odmieta tajomstvo v estetickom zmysle a keďže žije spoločným životom, žiada zjavnosť a vyjadruje všeobecno, normu ([10], 75-76). Pre človeka viery - na rozdiel od predchádzajúcich typov - je charakteristická vnútorná samota.

Všetky obmeny typu estéta "v podstate spája to, že duch sa nevymedzuje ako duch, ale bezprostredne ([11], 242). Najnižšie štádium tejto životnej formy - erotické - stelesňuje v elementárnej podobe páža v Mozartovej *Figarovej svadbe*. Nemá individualitu, adekvátnym výrazom jeho podstaty je hudba, preto sa Mozart, aby zdôraznil jeho zmyselnosť (znak, ktorý je u Kierkegaarda prednostne ženský), rozhodol napísať túto mužskú rolu pre ženský hlas ([11], 85). Zmyselnosť je tu už prebudená, ale nie je ešte v pohybe, lež v tichom trvaní, nie je tu radosť a slasť, ale iba hlboká melanchólia. Melancholickú ambivalentnosť týchto pocitov dokáže podľa Kierkegaarda vyjadriť len hudba. Vyššie štádium erotickej túžby ako bezstarostnej radosti zo života vyjadruje

Papagenova čarovná flauta. V Donovi Giovannim, v najvyššom štádiu erotického, je jediným predmetom túžby samotné zväzanie. V tomto štádiu znie iba hlas náruživosti, chýba tu duch, reflexia. Duch je späť s individuálnym bytím. Túto individualitu má v analyzovanej forme až Johannes, typ reflektovaného estéta z *Dennika zvodcu*, ktorého túžba vyžaduje čoraz väčšiu rafinovanosť a intrigu, a táto intriga reflexiou a iróniou organizuje bezprostredné a krotí senzitivne (napr. estetickou neutralizáciou erotického).

Kým "estetické je v človeku to, vďaka čomu je bezprostredne tým, kým je", "etické je to, vďaka čomu sa človek stáva tým, kým sa stáva" ([11], 304). Etický spôsob života sa vyznačuje kontinuitou, estetický neopakovateľnosťou chvíle, pre náboženský je príznačná skúška ([10], 45). Referenčným rámcom správania estéta je bezprostredne on sám, iní ľudia sú iba predmetom realizácie jeho zámerov, látkou, z ktorej kreuje svoj život ako umelecké dielo. Pre etické konanie je to rodina, verejnosť, normy. Človek viery sa realizuje v osobnej, ničím a nikým nesprostredkovanej komunikácii s Bohom.

Estéta vedie jediná potreba, preto nepozná zápas motívov ako skutočný konflikt. To, čo prežíva etik v situácii voľby ako morálny konflikt, je z pohľadu estéta hrou protirečenia. Konflikt náboženského človeka je pohoršením, napätím z toho, že nepochopil absurdnú požiadavku Boha a ešte ju v akte viery neprijal.

V každej forme života sa uplatňujú odlišné "stratégie" ducha a zmeny. Estét ako ironik kladie akcenty a ponúka protirečenia. K zmene ho poháňa nuda. V etickom priestore posúva situáciu humor, bodrosť ducha prekonávajúca ťažkosti života. Náboženským postojom k životu je vážnosť, kým "stratégiou" zmeny je skok.

Na jednotlivé formy života sa viaže iné prežívanie času. Láska zvodcu trvá okamih. Túži po prekvapení a vtipe. Čo je však prekvapivé, prekvapuje iba raz, a vtip opakovaním nudí. Keď Johannes zvedie Kordéliu, opustí ju, pretože opakovanie je preňho nemožné. Opakovanie je kontinuálnosťou etického života, znamená "byť znovu sám sebou" ([6], 129). Kierkegaard opakovaním vyzdvihuje to, čo estét odmieta - rutinu a monotónnosť. Aj takýto život však naplňujú okamihy, ktoré sú zábleskom večnosti.

Význam prizmy tej ktorej formy života je teda v tom, že sa človek podriaďuje hodnotám danej formy a vyhyba sa dosahu kategórií iných foriem. A čo, ak "akcent padol na nesprávne miesto"? Z etického hľadiska znie fakt, že "jednotlivec" (pripomeňme, že Kierkegaardov erotický typ nemá individualitu) zvedol 1003 dievčat ([11], 103) humorne, kým estét konflikt morálnej voľby pokladá za zdroj nového vzrušujúceho pocitu. Kierkegaardovi ide čiastočne o zdôraznenie práve týchto konfúzií. Demonštráciu nesúmerateľného "cvičenia" čitateľa v tom, čo znamená žiť v súlade s vlastnou formou a zároveň chápať život v každej inej. V tomto zmysle explikovanie nesúmerateľnosti slúži aj na relativizáciu tej ktorej (skôr nižšej) životnej formy a na kultiváciu ducha, aby dokázal prijať vyššiu formu. Takto je princíp nesúmerateľnosti prostriedkom existenciálnej analýzy.

Kierkegaardovi však ide hlavne o "cvičenie v kresťanstve". V tomto zmysle sa prvý zámer plne podriaďuje druhému. Filozofická konštrukcia, doteraz takmer opisná, nadobúda hlbšiu dimenziu, ktorá sa prejavuje v tom, že takmer každá z kategórií na opis foriem života má hlbší, náboženský význam. Formy existencie sú v jeho filozofii štádiami na ceste života, ktorá má jasnú teleológiu, a tou je vzťah k Bohu. Takto sa ohraničuje nesúmerateľnosť a naznačujú prechody. Obsah je tým, čo nepreniká z jednej formy do

druhej, a preto Kierkegaard venuje zvýšenú pozornosť medznej kategórii - "confiniu", odčleneniu jadra od prechodov a vymedzeniu hraníc paradoxov ([10], 73; [12], 119). Zatiaľ čo presahovanie obsahu spôsobuje nesúlad a rozpoltenosť, bazálna nepredmetná úzkosť ako difúzny pocit a konštantný stav v dôsledku dedičného hriechu je tým, čo dáva existencii ráz a preniká všetky existenciálne mody.

Čo sú prechody foriém života, ako sa uskutočňuje pohyb ducha, čo nahradzuje hegelovskú "mediáciu"? Sú to kategórie času - okamih a opakovanie -, ale už vo vyššom náboženskom význame, ktoré vyjadrujú pohyb ducha a dokážu pohnúť duchom. Okamih ma kľúčový význam pre pochopenie vzťahu časového a večného, opakovanie je kategóriou, ktorá vyjadruje pohyb k viere. Nepozná kontinuálnosť a sprostredkovanie, iba slobodnú voľbu. V liste profesorovi Heibergovi, recenzentovi jeho práce *Opakovanie*, Kierkegaard oddelil túto kategóriu od sféry prírody, ktorá pozná "čisto mechanické" opakovanie, a vymedzil ju ako transcendentný, náboženský pohyb viery, ktorý môže dosiahnuť cieľ - "večnosť ako skutočné opakovanie" ([6], 41). Opakovaním sa Kierkegaard dostal k jednému z "najpohutejších" paradoxov kresťanskej viery: večný Boh sa zjavil v čase ([7], 95-96). Okrem nesúmerateľného v tomto parodoxe (aj v ďalších, ktoré vyjadrujú protirečivosť ľudskej existencie) koncepciou opakovania prehľbil nesúmerateľnosť individuality a všeobecného, kvalitatívnej výnimočnosti ľudskej existencie a kvantitatívneho poriadku prírody. V kondenzovanej podobe je táto nesúmerateľnosť prítomná v takmer vyčerpávajúcej Deleuzeovej formulácii: "Opakovanie ako činnosť i ako hľadisko sa týka singularity, ktorá nepodlieha zmene a je nenahraditeľná ... Hlava je orgánom zmeny, kým srdce ľubostným orgánom opakovania." ([1], 27, 28). Nesúmerateľnosť poriadkov - slobody a determinácie, rozumu a srdca, poznania a viery -, v ktorých človek koná a žije, je potom vyjadrením fakticity paradoxnej ľudskej existencie. "Vyjadruje" ju Abrahámovo mlčanie i jeho chvejúca sa ruka, "vyjadruje" ju hranica, čo aj neviditeľná, ktorá bráni tomu, aby "svet trestal nevinného".

Ak pripomenieme súvislosť úvodnej motivácie a trvajúcej fakticity paradoxu našej existencie, ukazuje sa, že súmerateľnosť ani v budúcnosti nebude harmonizujúcim vzorcom sveta.

LITERATÚRA

- [1] DELEUZE, G.: *Różnica i powtórzenie*. Warszawa 1997.
- [2] *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity at a time of uncertainty*. Blackwell Publishers Ltd 1996.
- [3] DEUSER, H.: S. Kierkegaard: Existenzdialektik. In: *Grundprobleme der grossen Philosophen*. Hg. v. J. Speck. Göttingen, Ruprecht 1983.
- [4] GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha, Argo 1996.
- [5] HILL, T. E., Jr.: Kantian Pluralism. In: *Ethics* 102, 1992, s. 743-762.
- [6] KIERKEGAARD, S.: *Powtórzenie*. Warszawa, Alatheia 1992.
- [7] KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drobky aneb Drobátko filozofie*. Olomouc, Votobia 1997.
- [8] KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha, Kalich 1989.
- [9] KIERKEGAARD, S.: *Svůdcův deník*. Bratislava, Chronos 1994.

- [10] KIERKEGAARD, S.: Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Praha, Svoboda 1993.
- [11] KIERKEGAARD, S.: Albo-albo. I., II.zv. Warszawa, PWN 1976.
- [12] KIERKEGAARD, S.: Poňatije stracha. In: Strach i trepet. Moskva, Respublika 1993.
- [13] LYOTARD, J.-F.: O postmodernismu. Praha 1993.
- [14] OAKES, G.: Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- [15] SEUNG, T. K. and BONEVAC, D.: Plural Values and Indeterminate Rankings. In: Ethics 102, 1992, s. 799-813.
- [16] SIMMONS, L.: Three Kinds of Incommensurability Thesis. In: American Philosophical Quarterly. Volume 31, Number 2, 1994, s. 119-131.
- [17] SISÁKOVÁ, O.: Inkomensurabilita hodnôt ako problém plurálu. In: Svobodná spoločnosť - svobodná morálka. Olomouc 1995, s. 105-110.
- [18] TOEPLITZ, K.: Kierkegaard. Warszawa, Wiedza Powszechna, 2. vyd., 1980.
- [19] WEBER, M.: K metodológii sociálnych vied. Bratislava 1983.
- [20] WELSCH, W.: Gibt es eine postmoderne Ästhetik? In: Kunst machen? Gespräche über die Produktion von Bildern. Hg. v. F. Rötzer - S. Rogenhofer. Leipzig, Reclam Verlag 1993, s. 192-216.
- [21] WELSCH, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, ČKN Zvon 1994.

Doc. PhDr. Olga Sisáková, CSc.

Katedra filozofie FF PU

ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov

SR