

K RICŔEUROVEJ HERMENEUTICKEJ FENOMENOLÓGII OSOBY

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SIVÁK, J.: Towards the Hermeneutic Phenomenology of P. Ricœur
FILOZOFIA 57, 2002, No 8, p. 571

The paper deals with the philosophical anthropology of one of the most important French philosophers, which, starting as a personalist, became devoted to phenomenology and finally became a representative of hermeneutics. Accepting the thesis, according to which philosophies of man as well as all human sciences are reductionist, he asks, whether the hermeneutic philosophy itself is not inclined to such reduction. He comes to the conclusion, that the hermeneutic philosophy of man as a speaking, acting and responsible animal is still positivist-reductionist, regardless to its universality, complexity and originality. The evidence of it are the limits of communication. Appealing to ideal values, such as justice, truth and freedom, which are the basis of a person as the source of an inexhaustible meaning, thus becomes valid.

Úvod: Pudský fenomén a jeho redukcie. Fenomén je to, čo sa javí. Aj človek je fenomén a ako taký je predmetom humanitných a ďalších (objektívnych vied). Pritom je taký zložitý, že jestvujúce vedy sa ustavične delia a podrozdávajú, vznikajú nové len preto, aby ho poznali. Táto extrémna, ba nekonečná zložitosť naznačuje neredukovateľnosť ľudského fenoménu a svedčí o nepretržitej diskusii jeho samého a seba samom.

Dejiny filozofie nám zanechali nejednu redukciu, ba možno predložiť celú reduktívnu typológiu. Najskôr je to spiritualistická redukcia, ktorá prevádza človeka na ducha. Sem patrí napr. platónska redukcia, karteziánska redukcia.

Ďalej je to naturalistická redukcia, ktorá človeka prevádza na nejaké hmotné, telesné princípy, pričom zároveň vzniká problém prvotnosti prírody.

Kombináciou týchto redukcii vznikajú rôzne pozitivistické redukcie. Napr. u Freuda je ľudská realita zúžená na "libido". V štrukturalizme je určujúca nejaká štruktúra, či už jazyka, alebo spoločnosti, napr. v marxizme, kde je človek zredukovaný na vzťahy ľudí vo výrobe.

Ale reduktívny je každý "-izmus" vrátane toho, ktorý je človeku najbližšie: personalizmu. To, že ide o novú redukciu a o pojmovú vágnosť, si zvlášť všimol P. Ricœur, ktorý vyšiel sám z personalistického hnutia, keď jeden z článkov na túto tému nazval doslova *Nech zanikne personalizmus a vráti sa osoba* ([1], 195-202).¹

Podľa fenomenológa Ricœura klasická fenomenológia ponúka dosť širokú definíciu osoby, a to pojmom postoja,² ktorý zároveň umožňuje aj hermeneutický prístup k jej skúmaniu. Tento prístup spočíva v chápaní idey postoja z hľadiska každodennosti.

¹ *Meurt le personnalisme, revient la personne...*; po prvý raz uverejnené v *Esprit*, január 1983.

Dnes však tento prístup môžu doplniť ďalšie výskumy v oblasti jazyka, konania a rozprávania. To sú podľa Ricœura tri vrstvy, z ktorých pozostáva etický základ človeka, ktorým sa odlišuje od ostatnej prírody. Človek je živočích, ktorý hovorí, koná, rozpráva a predovšetkým je zodpovedný

1. Etika a morálka. Etická charakteristika človeka je aj najvyššia. Ricœur vo svojej interpretácii tradičného "*ethos-u*" navrhuje triadickú štruktúru, ktorá spočíva v rozlišovaní medzi etikou a morálkou. Na etickej rovine niet záväzkov či prinútenia, sú tu len mravy, zvyky, "Sitten".³ Zložkami tejto triadickej definície osobného *ethos-u*" sú: "*želanie naplneného života - s druhými a pre druhých - v spravodlivých inštitúciách*" ([1], 204). Zastavme sa teda pri každej z týchto zložiek zvlášť.

a) "*Želanie naplneného života.*" Prvý výraz je optatívny a ako taký predchádza každý imperatív. Etická zložka tohto želania šťastia, dobrého života je zastúpená pojmom "sebaúcty" ("*self-esteem*"), ktorý nás má uchrániť pred ďalšou redukciou, ktorou je sústreďovanie subjektu ("ja") na seba samého.⁴ Každý a vždy zodpovedný subjekt je schopný konať intencionalne a autonómne, teda vážiť si seba samého.

b) "*s druhými a pre druhých.*" Tento výraz jej založený na vzájomnej starosti. Bez tejto reciprocitu by alternita znamenala vzdialenosť, ba neprítomnosť, "druhý" nechce byť sebou, napr. v prípade priateľstva, ktoré vyjadruje rovnosť medzi dvoma nenahraditeľnými jednotlivcami. V prípade takého nerovnakého vzťahu, ako je vzťah učiteľ/žiak, starosť vyžaduje uznanie.

c) "*v spravodlivých inštitúciách.*" Tretia zložka obsahuje túžbu po spravodlivosti. Nie je možné spravodlivosť dosiahnuť bezprostredne, ale len prostredníctvom nejakej ustanovizne. Tu už pojem priateľstva nestačí. Inštitúcia sa vzťahuje na "druhého" tým spôsobom, že z neho robí "každého" spravodlivej distribúcie. Tento "každý" nie je anonymný, ale odlišný, oddelená osoba. Tu Ricœur nasleduje Aristotela a jeho pojem distributívnej spravodlivosti. Distribuuje sa nielen vlastníctvo, ale aj povinnosti, zodpovednosť, česť atď. Spomedzi súčasných autorov Ricœur uprednostňuje Rawlsa a jeho *Teóriu spravodlivosti* [3]. Aplikuje Rawlsovu neutralitaristickú definíciu spravodlivosti, a to maximalizovaním najslabšieho podielu. V tomto zmysle je kategória "každý" neredukovateľná na "druhého" v zväzku priateľstva či lásky. Tu vidí Ricœur aj možnosť reinterpretácie rímskej maximy *suum cuique*, "každému, čo mu patrí".

2. "Lingvistický obrat". Ricœur bol pozorný, a to aj za cenu obviňovania z módnosti, k rôznym iniciatívam a smerom, ktoré sa objavili vo filozofii 20. storočia. Patrí medzi ne aj povestný "linguistic turn", s ktorým mal možnosť oboznámiť sa aj

² Treba dodať, že nielen jeho. Neskôr sa Husserl dopracuje ešte k širšej definícii: osoba je preňho ohniskom interiorizácie habitov spoločenstva. Podrobnejšie porov. našu stat' ([2], 213 a n.).

³ Ricœur, podriaďujúc tak etiku morálke, ide proti germánskej i našej tradícii, ako aj samotnej francúzskej tradícii to tej miery, ako ju ovplyvnila nemecká filozofia.

⁴ Na tomto pojme sebaúcty postaví Ricœur aj svoju kritiku Levinasovho radikálneho altruizmu.

zblízka počas pedagogického pôsobenia v USA. Tento obrat ostatne len potvrdzuje skutočnosť, že človek je hovoriaci živočích.

a) *Človek ako hovoriaci*. Filozofia jazyka môže prispieť k filozofii osoby na dvoch rovinách: sémantickej a pragmatickej.

Zo *sémantického* hľadiska sa osoba pokladá za jednotlivinu. Národy alebo osoby sú individuá, avšak nie všetky individuá sú osobami. Podľa Strawsonovej teórie [4] individuum môže byť telesné alebo osoba. Osoba je základným individuum, čo znamená tri veci: po prvé, nejaká osoba je teleso; po druhé, tej istej entite možno pripísať psychické a fyzické predikáty; po tretie, psychické predikáty majú rovnaký význam bez ohľadu na "gramatickú osobu" svojej aplikácie. Ricœur konštatuje, že v tejto fáze osoba ešte nie je sebou ("self").

Pragmatická rovina dovoľuje túto filozofiu rozšíriť, keďže v tejto rovine je jazyk zapletený do situácií a kontextov, takže gramatické osoby ako "ja", "ty" sa stávajú možnými témami. To je predmetom inej teórie, teórie rečových aktov. Pritom treba zásadne rozlišovať medzi lokučnými a ilokučnými aktami. Lokučné akty sú jednoduché výroky, zatiaľ čo ilokučné akty niečo robia. Napr. keď poviem: "Sľubujem, že ti vrátim knihu, ktorú som si požičal", niečo urobím a som zaviazaný. Tu Ricœur aplikuje onú triadickú analýzu *ethos*-u na pragmatiku.

Pragmatickým ekvivalentom sebaúcty by bolo "Hovorím", ktoré je zahrnuté vo všetkých rečových aktoch ("Vyhlasujem", "Sľubujem" a pod.). Tu sa osoba stáva sebou.

Vzťah s "druhým" môže tiež byť prevedený do nejakého ilokučného kontextu: "niekto povedal niekomu inému niečo o niečom". Tu už nejde o jednoduchú ilokúciu, ale o interlokúciu, vzťah, v ktorom sa obaja spoluhovoriaci označujú navzájom. Ako oslovený sa uznávam ako osoba. V tomto sebaoznačení a oslovení vidí Ricœur paralelu so sebaúctou a starosťou, ktoré tak nadobúdajú intersubjektívny rozmer.

Samotný jazyk je viac než nástroj, je to inštitúcia, ktorá tu už bola pred nami. Ujíname sa slova a hovoríme: nikto nevynašiel jazyk. Aj *logos* ho predpokladá. Jazyk nemožno zredukovať na zložky (fonologickú, lexikálnu, diskurzívnu a pod.). Ako základná inštitúcia je jazyk hlavným argumentom proti rasizmu: je to základná zložka ľudskosti. "Všetci ľudia sú hovoriaci", tvrdí Ricœur.⁵ Totalitné režimy pervertujú štruktúru jazyka, ktorý je pre ne "politikum". A sofistika je ďalšou patológiou jazyka ako inštitúcie.

Horeuvedenej etickej triáde tak zodpovedá jazyková triáda: lokúcia, interlokúcia, jazyk ako ustanovizeň.

b) *Človek ako konajúci a trpiaci*. Ďalšia teória prispieva k filozofickej koncepcii osoby: akčná teória v zmysle analytickej filozofie. Táto teória spočíva v lingvistickej analýze akčných viet, napr.: "A robí X za okolností Y." Táto logika je neredukovateľná na atributívny výrok "S je P".

Pole činov je vymedzené otázkami: Kto?, Čo?, Prečo? Otázkou "Čo?" sa vraciame k sémantike, ktorá je inherentná interpretácii zmyslu výrokov vzťahujúcich sa na ľudské činy. Otázka "Prečo?" sa týka motivácie nejakého činu. Táto otázka vyžaduje odpoveď, ktorá má informovať o dôvode nejakého konania. V tomto zmysle je čin intencionálny.

⁵Tu nám na um prichádza známe slovenské príslovie: "Koľko rečí vieš, toľkokrát si človekom."

Najdôležitejšou a najťažšou je otázka "Kto?" Táto otázka obsahuje istým spôsobom obe predchádzajúce. "Kto urobil čo a prečo?" Úlohou je potom pripísať čin nejakému činiteľovi. Táto atribúcia je odlišná od logickej atribúcie (predikátu), ale teoretici akcie aj tak dávajú podľa Ricœura prednosť termínu askripcia. Táto askripcia má však blízko k imputácii na morálnom poli a predstavuje "pred - morálny" rozmer konania.

Etická triáda nás môže orientovať aj pri hľadaní odpovede na otázku "Kto?" nejakého činu. Sami vystupujeme ako činitelia schopní zasiahnuť do behu udalosti, ľudská akcia je súčasne interakcia. A viacero agensov môže vstupovať do bezpočetných foriem spolupráce, súťaže, ale aj konfliktu, jedným slovom, praxe.

Akčná teória sa tak môže postaviť vedľa tretej zložky *ethos*-u. Niet činnosti bez istých štandardov alebo etalónov odbornosti či lepšie výbornosti (*étalons d'excellence*). To je problém schopností, hier, techník a ich definícií predpismi (morálnymi, právnymi, estetickými atď.). Podľa týchto predpisov, ktoré už majú svoju tradíciu, môžeme napr. povedať, že nejaký zubár je dobrým zubárom, nejaký hráč dobrým hráčom a pod. Evaluačné a normatívne štruktúry predstavujú inštitucionálnu stránku úrovne štandardov. V tomto zmysle sa má inštitúcia chápať ako regulatívna teleológia, ktorá nezaručuje výsledok vopred - napr. pravidlá šachovej hry sú stanovené, avšak výsledok hry je neistý - a ktorá je praktická a ešte nie je etická.

Prechod od praxe na etickú rovinu je však možný. Ľudská interakcia pôsobí ako "moc nad" ("*pouvoir sur*") nejakým agensom. V tomto asymetrickom vzťahu vystupuje jeden agens a jeden paciens, takže túto akčnú teóriu treba doplniť o rozbor (u)trpenia.

V tejto teórii je etika určovaná a požadovaná vo vzťahu k násiliu a k možnosti viktimizácie. Etika prispieva svojimi opravidkami a prikázaniami. Zlaté pravidlo, ktoré Ricœur cituje, znie: "Nerob druhým to, čo si neželáš, aby sa robilo tebe." ([1], 216)⁶ Aj medzi týmto pravidlom a Rawlsovým princípom je istá príbuznosť, nie však symetria. Etický problém vyvstáva, ozdôrazňuje Ricœur, z nerovnosti agensov vnútri nerovnakej štruktúry interakcie.

Prechod z roviny akcie na etickú rovinu umožňuje ďalej myšlienka morálnej imputácie, ktorej v akčnej teórii zodpovedá askripcia. "Morálna imputácia, píše Ricœur, "spočíva v istom druhu usudzovania, podľa ktorého je osoba zodpovedná za dôsledky svojich činov a z tohto dôvodu ju môžeme chváliť alebo odsúdiť." [6] Nejaký čin môže byť pričítaný hocikomu, avšak len osobu možno pokladať za zodpovednú.

Teória praxe tak vyúsťuje do morálnej a politickej teórie spravodlivej distribúcie: štruktúry činu zodpovedajú otázkam Kto?, Čo?, Prečo? a dávajú etike ontologický základ. Medzi týmito teóriami tak podľa Ricœura jestvuje recipročný vzťah.

c) *Človek ako rozprávač*. Tento vzťah či korelácia medzi praktickou rovinou a etickou rovinou si vyžaduje dynamické sprostredkovanie, ktoré Ricœur vidí v naratívite. Ostáva však problém času, ktorý je pre konštitúciu osoby veľmi dôležitý. Lebo človek, a teda aj osoba predstavuje určitý úsek či interval života, ktorý začína narodením a končí smrťou. Čo však zjednocuje tento beh života? Čo v ňom zostáva identické?, pýta sa oďalej Ricœur.

⁶Ricœur tak modifikuje Mt 7, 12: "Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im." [5]; pozri aj Lk 6, 39.

Tak ako pred chvíľou sa kladla otázka "Kto je agens?", teraz sa kladie otázka "Kto hovorí"? Problém identity sa stáva problémom identity tohto *кто*.

Nie je však identita ako identita. Najskôr poznáme identitu predmetov, ktoré sa nemenia v čase. To je prípad klasickej podstaty, na ktorú sa vzťahuje identita *idem*, totožnosť. Tradícia nám zanechala ešte jeden pojem identity vzťahujúcej sa na duchovnú bytosť či osobu, presnejšie na to, čo ju robí ňou samou. Ricœurovou zásluhou je túto identitu *ipse* vidieť v súvislosti s identitou *idem* na jednej strane a na strane druhej ju interpretovať po novom.

V osobe sú oba druhy identity v dialektickom vzťahu, keďže otázka "Kto?" (*ipseita*) v sebe zahŕňa aj otázku "Čo?" (*identita*). Podobná dialektika vládne v rozprávaní a v zápletke nejakého príbehu. Rozprávateľ dej (udalosti, náhody) zjednocuje zápletku a postava daného príbehu. Táto dialektika osobnej identity, charakteristická pre rozprávku a klasickú novelu, je v poklasickej novele a novom románe (Kafka, Musil atď.) narušená, avšak istý druh identity je v nich prítomný naďalej.

Ak budeme túto dialektiku osobnej identity aplikovať na triádu osobného *ethos-u*, objavíme v nej podobné zložky (*javy*, *prvky*), ktoré sa vyskytujú v tejto dialektike. Sebaucta zodpovedá naratívnej, rozprávacej identite, ktorá vyjadruje súdržnosť života. "Osoba sa označuje sama v čase ako naratívna jednota života človeka." ([1], 219) Táto rozprávacia jednota je zas dialektickej povahy, dialektikou súdržnosti a rozptýlenia, pričom sprostredkujúcim činiteľom je zápletku. Táto naratívna jednota sa tak javí ako vážny argument proti (tradičnému) substancializmu.

Naratívny ekvivalentom starosti, ktorá zhrňa alteritu interpersonálneho vzťahu, je konštitúcia tejto naratívnej identity. Ricœur hovorí o troch zložkách tejto konštitúcie.

Prvým konštitutívnym prvkom je náhodilá a náhodná udalosť. Druhým je skutočnosť, že nás životný príbeh je iba segmentom dejín životov druhých (príbuzných, priateľov, nepriateľov a pod.). "Sme vpletení do dejín", znie už klasická formulácia. A konečne je tu úloha fikcie: seba samých poznávame cez fikčné príbehy o historických, legendárnych a románových postavách.

Tento rozprávačský prístup sa tiež hodí na inštitúcie. "Aj identita takej inštitúcie je iba naratívna." Jazyk a štandardy výbornosti sú tak zároveň produktom dejín a transhistorických vzorov.

Ešte stále sa dnes diskutuje o národnej identite. Ricœur a nevyhýba ani tejto diskusii, argumentujúc, že máme aj tu do činenia s naratívnu identitou, s jej dialektikou zmeny a sebaudržania prostredníctvom sľubu, prisahy a túžby po spolužití.

3. Osoba a ideálne hodnoty. Ricœurovou ambíciou tak je vytvoriť systém predpokladov ako možný filozofický diskurz o ľudskej bytosti. Medzi tieto predpoklady patria nielen fakty ako ľudský fenomén, predmet empirických humanitných vied, ale aj základné individuum (osoba), sebaodkazovanie, schopnosť konať, imputácia a zodpovednosť, ktoré by mali tvoriť akýsi "eidetický fond" všetkých humanitných vied.

Ricœur využíva zdroje analytickej filozofie s cieľom vyriešiť klasický problém reálnej, subjektívnej a osobnej identity. Tento pokus o syntézu sa môže právom javiť ako eklektický. Je mysliteľom, ktorý prijíma a rozvíja nejakú teóriu či nejaké filozofické hnutie viac, než ich podrobuje kritike. Sám si tak do určitej miery protirečí, keď niektoré

redukcie človeka odmieta a iné prijíma, aj keď sa naratívita a naratívna identita, zdá sa, vymykajú zužujúcemu pohľadu predchádzajúcich pozitivistických redukcii.

Ak existovať pre "tu-bytie" (Dasein) znamená existovať v porozumení na základe interpretácie (zmysluplného) prehovoru ([7], 169-170), neznamená to nič iné než to, že osoba dokáže vyjadriť zmysel, ktorého je nositeľkou. Toto vyjadrenie a následné komunikovanie zmyslu však často sprevádzajú určité ťažkosti. Subjekt, ktorý sa chce vyjadriť, môže byť inhibovaný istou bojzlosťou či studom, a to napriek sebe samému. Inými slovami, osoby majú pocity bez toho, že by ich vedeli vždy objektivizovať. Sú tu ešte iné príčiny obmedzenia vyjadrovania: nedostatok štýlu, umenia zachádzať so slovami, vplyv ideológií a priame politické obmedzovanie slobody prejavu na vnútornom či medzinárodnom poli. Týchto medzí komunikácie je si vedomý aj Ricœur, avšak hermeneutika, ktorú ponúka, je hermeneutika pozitívna, ba pozitivistická.

Napriek tomu je v každom z nás niečo, čo zostáva nevyčerpané, a to práve z nás robí osoby. Navyše treba vyvinúť ďalšie úsilie, ktoré je pre pochopenie nevyhnutné: sympatia. Lebo čím viac jej v nás humanity, tým sme sympatickejší. Lenže samotná sympatia zostáva jedným z ťažko definovateľných pojmov.

Ďalej Ricœur, zužujúc etiku na morálku a kladúc dôraz na individuálnu zodpovednosť na úkor kolektívnej morálky, upúšťa aj od druhého pólu zakotvenia osoby, ktorým je založenie zhora, na ideálnych hodnotách a napokon na posvätnom (*sacrum*). Niežby o nich nevedel. Opak je pravda, ako o tom svedčí konštantná implicitná i explicitná prítomnosť biblickej problematiky v jeho diele - biblickej exegéze aj venoval niekoľko samostatných publikácií, pravda z pohľadu protestantského teológa - natoľko, že niektorí interpretátori v nej vidia nepriznané predpoklady jeho hermeneutiky.⁷ A vôbec si možno položiť otázku, či je filozofická hermeneutika možná ako samostatná disciplína bez teologickej hermeneutiky, ktorá ju predchádza aj chronologicky.

Na strane druhej nie je menej pravda, že Ricœur patrí medzi tých, ktorí sa domnievajú, že tradičné hodnoty už dnešného človeka neoslovujú a treba ich znova priviesť k slovu cestou interpretácie, dekonštrukcie a demytologizácie.⁸ Akoby na zaručenie

⁷To je názor napr. Ch. Bouchindhonna v diskusii o Ricœurovej tetralógii *Čas a rozprávanie* [8]. Na tento názor bude Ricœur reagovať slovami: "Viera v Boha Biblie nepatrí k predpokladom mojich filozofických skúmaní."

⁸Túto dvojnásobnosť, ktorá spočíva v konštatovaní a uznaní nejakej hodnoty a následne v jej interpretovaní a podmienení, možno ilustrovať na tomto traktovaní vzťahu filozofie a náboženskej reči: "Viera je postoj človeka, ktorý je pripravený na to, aby interpretáciou sveta textu bol interpretovaný aj on sám. Hermeneutika tak vymedzuje biblickú vieru. Nie že by viera nebola prvotne aktom, ktorý nemožno redukovat' na prehovor. Z tohto dôvodu viera predstavuje hranice každej hermeneutiky, počiatok každej interpretácie... Vieru tiež možno nazvať 'nepodmienenou dôverou', ak ju nechceme oddeľovať od nádeje, ktorá si razí cestu cez prekážky a ktorá každý dôvod na zúfalstvo obracia na dôvod na nádej. Všetkými týmito rymami sa viera hermeneutike vymyká a potvrdzuje, že hermeneutika nie je prvým ani posledným slovom. Avšak hermeneutika nám prichádza pripomenúť, že biblická viera sa nemôže oddeľovať do interpretácie, lebo interpretácia privádza vieru k slovu. Nádej či 'ničím nepodmienená dôvera' by zostávala falošnou a prázdnu, keby sa neopierala o ustavične obnovovaný výklad udalostí - znakov dosvedčovaných v Písme, menovite príbeh o oslobodení v Starom zákone a o vzkriesení v Novom. To sú udalosti, ktoré sú výrazom krajných možností mojej slobody, ktoré sa tak pre mňa stávajú Slovom božím.

posvätného už nestačilo jeho rešpektovanie, teda rešpektovanie faktu, že "to, čo je povedané", je alebo bolo ([9], 130).

Ideálne hodnoty sú určité skutočnosti, ktoré nemajú utilitárnu povahu, iste medzi ne nepatria ekonomické hodnoty. Naopak, ide o hodnoty základné, nezničiteľné, ako sú pravda, spravodlivosť, krása, dobro či zlo. Ako také majú platnosť samy osebe, sú transcendentálne a stretávame sa s nimi v celých dejinách ľudstva.

a) *Spravodlivosť*. Zastavme sa pri spravodlivosti a skúmajme ju napr. z právneho hľadiska. Už normálne dieťa má zmysel pre spravodlivosť - nemalo výskumov to potvrdzuje - ale aj dospelý sa búri proti nespravodlivosti. Avšak rozdiel medzi nespravodlivosťou a spravodlivosťou nastupuje len s osobou. A bez odkazu na spravodlivosť ako takú a bez tohto zmyslu pre spravodlivosť hovoriť o spravodlivých inštitúciách, s tým by musel súhlasiť aj Ricœur, by nebolo možné.

Keď sa pokúsime nespravodlivú situáciu charakterizovať bližšie, nespravodlivosť vyvoláva u človeka neobmedzenú vzburu, ktorá môže viesť až k obetovaniu života. Na jednej strane ma núdzová situácia, v ktorej sa nachádza druhý, odpudzuje, rozladuje. Cítim sa rozdelený, ale na strane druhej treba istú odvahu na to, aby sme nespravodlivosť videli. Avšak poznať nespravodlivosť už znamená jej čeliť, a to bez toho, že by sme vedeli, ako tento boj skončí. A ten druhý, nespravodlivosti ktorého som vystavený, je tiež rozpoltený odrazom mňa samého.

Človek však nie je postihnutý len v tom, čo má, ale aj vo svojom bytí, nie je jednoducho sebe sa rovnajúcim bytím. Plynie z toho odcudzenie, negácia, opravdivý ontologický chaos. A nie je nič, čo by mohlo túto nespravodlivú situáciu ospravedlniť. Aj keď sa obeť pominula, krivda ostáva. Je to sila, ktorá je silnejšia ako smrť sama, nepísaný zákon. Je to tiež fenomén, ktorý je veľmi dobre spracovaný v gréckej tragédii. Človek má teda právo na spravodlivosť. Iste ide o metafyzický a morálny problém, o význam, ktorý nemôžem zrušiť, lebo patrí do ideálneho poriadku a je prístupný len rozumu, vedomiu. Jestvuje teda poriadok spravodlivosti, ktorému podlieha každý. Spravodlivosť je absolútna, pre človeka vytvorená hodnota.⁹

Urobme si ešte skúšku správnosti. Čo znamená spravodlivá situácia a čo znamená byť spravodlivý? Predpokladajme, že práva niekoho sa uznávajú, že jej to preňho blahodarné a že sa tak rešpektuje morálna požiadavka. Poriadok *de facto* tým činí zadosť poriadku *de jure*, ktorému je podriadený. Ide o zhodu s tým, čo sa má uskutočniť. Často som však nútený svoju nespokojnosť s nespravodlivosťou vyjadriť, byť s druhými solidárny, dokonca aj proti ich vôli. Požiadavka spravodlivosti však môže byť len univerzálna.

b) *Pravda*. To isté by sme mohli povedať aj o pravde. Aj ona spadá pod poriadok ideálnych hodnôt a priori rovnako ako krása. A osoba nie je len zdrojom zmyslu a rozprávačkou, ale tiež má schopnosť tento zmysel uchopiť, a to v zápasoch, ktoré sú večné, napr. boj za spravodlivosť a za pravdu atď.

Takto teda hermeneutika vymedzuje biblickú vieru." ([7], 254)

⁹S takýmto prístupom k hodnotám sa stretneme v 80-tych rokoch aj v bývalom ZSSR: "Človek sebaistý", napísal sovietsky filozof A. Gulyga. "so sebou uspokojený, je pre morálku mŕtvy. Iba ustavičné posudzovanie seba samého z pozície vyššej autority, z pozície absolútna, robí človeka mravným."

Hermeneutika odhaľuje zmysel diskurzu, avšak aká je hodnota tohto zmyslu? Kto môže posúdiť zmysel? Za zmyslom je ešte pravda ako súhlas s rôznymi druhmi skutočnosť. Predpokladom prvej a pravej pozitívnej filozofie je pravá filozofia skúsenosti: zmyslová danosť znamená to, že je.

Pravda je prvou obeťou rôznych redukcií a "-izmov", o ktorých bola reč. Pragmatizmus prevádza pravdivé na užitočné. Priemysel a konzumná spoločnosť vnucujú to, čo je rentabilné. Ideológie, tieto "pôsobiace teórie" (J. Patočka), merajú to, čo je pravdivé podľa sociálnych cieľov a zmyslu dejín, ktoré definujú samy na jednej strane a na strane druhej podľa vôle k moci a ovládaním.¹⁰ Podľa evolucionizmu je idea pravdy produktom vývoja prírody či výsledkom prispôsobenia. A s rozmachom spoločenských vied, majúcich ctižiadosť suplovať aj filozofiu,¹¹ ovládol celé 20. storočie relativizmus.¹² Pravda sa tak stala závislou od historického, kultúrneho prostredia a temných síl podvedomia. Možno ešte hovoriť o pravde, keď pravdu má každý, ba dokonca o nej rozhoduje?¹³ "Pravda ako taká zaniká: ostávajú mienky - zvané interpretácie, hermeneutiky - a záujmy." ([9], 123)¹⁴

¹⁰"Objektívna" logika ničím nekontrolovaných ideológií obsahuje vnútorné protirečenie, ktoré vedie ku kríze: "... pri pôsobnosti každej ideológie pozorujeme koniec koncov krízu. Zabúda sa na to, čo bolo pôvodným zmyslom celej náuky: na prorokovu dobyvateľskú myšlienku, na kresťanské učenie lásky, na spasenie vlastnej duše." ([10], 9)

- ¹¹Namiesto bývalých spoločenských a humanitných vied sa dnes vnucuje súborný názov "vedy o človeku", za súčasť ktorých sa organizačne pokladá aj filozofia.

¹²S následným rozvojom kybernetiky a jej aplikácie, informatiky, tento relativizmus dnes nadobudol podobu virtualizmu.

¹³Proklamovaný pluralizmus v oblasti pravdy nie je uskutočniteľný, keďže skôr alebo neskôr narazí na nerovnakú distribúciu moci: ten, kto sa bude pokladať za pána pravdy, si ju aj prispôsobí podľa svojho želania.

¹⁴Do tejto diskusie o pravde sa zapojí i Ricœur, nech ide o pravdu historickú, etickú, estetickú či vedeckú. Nestavia sa však na obranu jednej a univerzálnej pravdy, ktorú pokladá za zdiskreditovanú klerikálnou a politickou syntézou, ale pravda je podľa neho dialektickej povahy. Dialekticky sa v nej prelínajú vnímanie, vedenie a konanie, teda experimentálna, vedecká a etická pravda. Aj pravda ako taká, pravda ako hodnota, a to platí aj pre spravodlivosť, Je "autentická len vo svojom dialektickom vzťahu k určitej hodnote; univerzálne je historické atď." ([7], 33). Ricœur sa tak zaraduje do tábora tých, ktorí hlásajú relativizmus a pluralizmus pravdy. Sofisticky vyznieva aj jeho argumentácia, podľa ktorej jednota a univerzálnosť pravdy patria minulosti potom, čo si katolícka cirkev tento univerzalizmus privlastnila a napokon stratila, aj keď nie bez problémov, pod náporom galileovskej vedy. Konflikt medzi Galileim a vtedajšou katolíckou hierarchiou patrí, povedali by sme dnes, do sociológie vedy a politiky vedy a zakladá osobnú zodpovednosť toho ktorého príslušníka cirkvi či vedeckej obce, avšak nemôže slúžiť ako argument proti cirkvi ako inštitúcii a ešte menej proti hodnotám, ktoré sú voči svojim realizáciám na tomto svete v kontradiktórnom, ba antinomickom vzťahu ako ich neodvoditeľný základ. Inak povedané, cirkvi sa nie vždy darilo vykonávať to, o čom sa dnes veľa hovorí, ale čo v skutočnosti kruto absentuje: pozitívna etika vedy. Jednota, ktorú Ricœur pripúšťa, je jednota eschatologická: "'Zhrmazdenie všetkého v Kristovi' podľa epištoly Kolosanom znamená zároveň to, že jednota bude zjavená v 'posledný deň' a že jednota nie je dejinná sila." ([7], 41) Ako však možno hovoriť len o eschatologickej pravde budúcnosti, teda o bode Omega bez bodu Alfa, o tom, že Duch pochádza aj zo Syna, ani nehovoriac?

Porozumenie znakom nestačí, musí byť doplnené zmyslom pre kritiku. Tak ako nestačí vzťah (hermeneutického) súdu k zmyslu. Ostáva ešte dokázať vzťah súdu k bytiu, k existencii. Ak sa vedy rozdeľujú, podrozdeľujú, vznikajú nové, nie je to len preto, že ich predmet je veľmi zložitý, ale aj preto, že posledná norma vedeckého poznania nie je materiálnej, ba ani vedeckej povahy. Vedecký poznatok odkazuje na (naturálny) fakt, zatiaľ čo duchovné úsilie, ktoré vyvíja vedec, odkazuje, či už si to uvedomuje, alebo nie, na absolútno pravdivého a je formálnej povahy. Ešte lepšie to vidno na tzv. exaktných vedách ako geometria alebo matematika, ktoré už nenarábajú s empirickými danosťami, ale spočívajú v abstrakcii, ktorá je ešte bližšie k pravdivému ako norme.

Ale aj taká veda ako právo odkazuje na pravdu ako hodnotu, a to cez inštitút svedectva. Svedok nie je vyzvaný, aby hovoril o tom, čo videl či počul, ale aby prisahal, že bude hovoriť pravdu a len pravdu. V náboženstve, ale aj vo filozofii je táto úloha svedectva ešte dôležitejšia.

c) *Sloboda*. Ďalej je zrejmé, že rešpektovanie ideálnych hodnôt, ich zachovávanie, ako aj šírenie, vyučovanie a výchova k nim, sú spojené so slobodou. Najskôr je to (osobná) Sloboda vôbec a potom jej zvláštne prípady, ako napr. sloboda tlače, mienky, voľby povolania a i. Tieto slobody si možno voľiť alebo sa ich zriecť.

Aj vedecká prax tak, ako, zdá sa, obmedzuje slobodu, ju napokon potvrdzuje ako hodnotu. Nielen tým, že vedci sa dožadujú slobody bádania. Vedy tým; že si robia nárok na univerzálnosť, vnucujú svoj obraz sveta, v ktorom sú vnemy, príroda nahradené niečím iným, totiž vzťahmi a číslami, a v ktorom niet akosi miesta pre hodnoty. To, čo je dané, nie je ani zmysluplné, ani pravdivé alebo spravodlivé. Abstrakcia a redukcia maskujú pôvodne dané bytie (ktoré má svoje vlastné zákonitosti) a sú napospol dielom človeka. Inak povedané, človek, vedec z prírody poznáva iba tie zákonitosti, ktoré do nej vložil. Keby bytie, svet boli ako nerozlíšiteľný celok totalitou nielen všetkého, čo je, ale tiež hodnôt, aktov, žiadna činnosť, delenie, pohyb, jedným slovom sloboda by nebola možná. Už Spinoza konštatoval predčasne, že sme slobodní do tej miery, do akej nepoznáme príčiny svojich činov. Postupne, ako budeme poznávať tieto príčiny, bude sa zmenšovať aj naša sloboda. Vládnu naozaj všade zákony? Ak jestvuje determinizmus *de facto*, plynie z toho jestvovanie determinizmu *de jure*?

Človek je našťastie zmiešaný fenomén, je zmesou bytia a konania, aj keď je omnoho viac bytím než konaním. V tomto zmysle zákonitosti, ktoré ho ovládajú, odkazujú na konštanty, ktoré definujú ľudský údel - napr. jazykové konštanty (slovesné časy), zákony myslenia na jednej strane a biologické konštanty (potrava a pod.) na strane druhej. Tak by sme mohli hovoriť o psychologických či iných konštantách vo vzťahu ku kozmologickým a pod.

Vedecký čin je tak zameraný na pravdu, je synonymom slobody svojou vynaliezavosťou a tvorivosťou, pričom sa opiera o zákonitosti v sebe samom a mimo seba. To isté by sme mohli povedať aj o technike, aj keď možnosť jej zneužitia proti životu a človeku je tu iste očividnejšia než v prípade vedy.

Byť slobodným patrí k ľudskej prirodzenosti, znamená to, ako to povedal niekto pred nami lepšie než my, stať sa tým, čím som. A podľa Sartra som slobodný aj vo väzení.

4. Záver. P. Ricœur sa vo svojej koncepcii osoby obmedzil na hermeneutiku a praktickú filozofiu ako posledný základ. Je pravda, že identita *idem* (nejakej veci) sa odlišuje od identity *ipse* (osoby), avšak z hľadiska zmyslu sú rovnako nevyčerpateľné.

Niet však dôvodu opustiť ani ďalšie tradičné pojmy a rozlíšenia, s ktorými sa možno stretnúť u takého V. Jankélévitcha, Ricœurovho nežijúceho súčasníka, ako sú (osobná) *quidditas*, podstata alebo človek vôbec, a *haecceita*, konkrétna osoba, napr. Peter. Aj quiddita je individuálna a vymedziť ju možno na základe nejakého špecifického rozdielu, sama, teda jej ipseita, je však nedefinovateľná. Samotný fakt podstaty nie je podstatný.

Čo je v tomto zmysle človek podstatne? Je, povedali sme už, predmetom nespočetných definícií, epitetonov a atribútov spojených pomocou slovíčka "je". Ale sám subjekt, na ktorý sa všetky tieto predikáty vzťahujú, je vždy iný, nedefinovateľný v sebe samom. Už sama skutočnosť mať viacero atribútov naznačuje tajuplný ráz ich nositeľa. Ak nie je možné takýto subjekt definovať, je možné ho porovnať s druhým podobným subjektom, pričom sa jeden i druhý vyjavia ako konkrétnosti a zvláštne prípady človeka vôbec. V tomto zmysle, ak je haecceita vtelená, nie je o nič menej jedinečná. A "osoba je ako z mäsa a kostí, živá ipseita tohto kvalitatívneho *hapax-u*" ([12], 136).

Podľa Jankélévitcha to platí predovšetkým pre prvú a druhú osobu, ktoré sú konkrétne, na rozdiel od tretej osoby (on, ona, ono), ktorá je abstraktná. Pritom druhá osoba, ten druhý, je neredukovateľný na nejaký (funkčný, gramatický, náboženský, priateľský atď.) vzťah s ja: "... je Ty, ipseita lásky alebo nenávisť a predmet bezprostredného oslovenia, neporovnateľné, nenapodobniteľné, nenahraditeľné, nepreniknuteľné mystérium 'instar mei'". Druhý je ako ja, ale práve preto nie je ja, "ktoré je zároveň ja pre seba a ty pre mňa tak, ako ja som ja pre seba samého a ty preňho: či nie je v tejto reciprocite alebo bilaterálnosti mňa a teba obsiahnuté celé translogické mystérium Nás (My)?" ([12], 136).¹⁵

Ak je ľudskosť či človečenstvo človeka mystérium, nemenej to platí o haecceite Petra, tohto jedinečného a jediného zjavu v celom kozme: to, čo ho robí takým na základe individuácie, je rovnako nevyjadriteľné. A to, čo platí pre relatívny subjekt, platí a fortiori o subjekte subjektov, o absolútnom subjekte, "Autos", ktorým mystérium dosahuje svoje maximum. Na strane druhej človek ako rozumový, spoločenský a jazykom obdarený živočích - v týchto špecifikáciách by sme mohli pokračovať - participuje cez tieto vzťahy na tomto Autos a jeho Pravde. Naznačená negatívna filozofia človeka - podľa vzoru negatívnej teológie - je skôr pozitívna filozofia človeka, ktorý (na rozdiel od božích atribútov) vlastní nielen tieto atribúty, ale aj ďalšie, ktoré ešte nemožno vyjadriť a ktorým urobí definitívny koniec smrť živej ipseity. Rovnako, ako

¹⁵ Aj Ricœur je autorom diela s podobným názvom: *O sebe samom ako o druhom* [11]. Preložiť názov originálu *Soi-meme comme un autre* nie je jednoduché, keďže zvrtné zámeno "sa" nemá prvý pád. Pritom autor spresňuje, že ten, kto hovorí o sebe, nie je ja: sa je zvrtné pre všetky gramatické osoby. Aj toto dielo je napísané v duchu analytickej filozofie v tesnej spolupráci s hermeneutikou seba. Pri tejto príležitosti autor týchto riadkov prehodnocuje aj svoje lektorovanie state [6], v ktorej je *soi* prekladané ako "ja samo", zatiaľ čo dnes za lepši ekvivalent pokladá "(byť) sebou".

nemožno vyjadriť tautológiu, ktorá tu jedine prichádza do úvahy: "Ľudská ipseita je ľudská ipseita alebo "Osoba je osoba". Tu dosahuje predikatívna spona "je" svoje medze. Túto ľudskú ipseitu, opakujeme, možno vyjadriť aspoň čiastočne pomocou znakov, obrazov, symbolov a kvantitatívnych údajov, ako sú písmo, štýl vyjadrovania i obliekania či obrazotvorba. Tieto umožňujú samotnú hermeneutiku. Literatúra a naratívna identita, ktorú konštituuje, sú iba aplikáciami tajupnej živej ipseity.

Ani tento tajupný základ však nie je posledný a okrem ideálnych hodnôt odkazuje na ipseitu ipseit, od ktorej ho však delí celé neprekonateľné nekonečno. "Miesto toho, aby živé, hovoriace a mysliace mystérium, mystérium zvané Človek, oscillovalo... medzi nevyjadriteľnom-neporovnateľnom svojej samoty a esencialitou pojmu, haecceita a quiddita koincidujú v ohnisku hlavného mystéria, to znamená v sotva zahliadnutom centre tej super- geniálnej bytosti, ktorú sa treba rozhodnúť nazvať Bohom: quiddita bez haecceity je iba abstraktná entita, ale haecceita bez quiddity je len idol." ([12], 141]

Popri Wilhelmovi von Humboldtovi (1767-1835), zakladateľovi antropologickej hermeneutiky, Sprangerovi, Diltheyovi a ďalších môže tak byť pokladaný za predstaviteľa tejto školy aj P. Ricœur, o jeho príspevku do štrukturálnej a teologickej hermeneutiky ani nehovoriac. Jeho zásluhou je využitie hermeneutiky na riešenie filozofických problémov a ďalšie teoretické rozpracovanie. Bez vzostupného vyjavenia istých filozofických a teologických predpokladov by však obraz tejto hermeneutiky s jej zosťupným výkladom bol neúplný a jednosmerný.

LITERATÚRA

- [1] RICŔUR, P.: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paríž, Seuil 1992.
- [2] SIVÁK, J.: "Inkultúrácia životného sveta". In: *Studia Aloisiana*, 1999, s. 213-222.
- [3] RAWLS, J.: *Theory of Justice*. Cambridge MA, Harvard University Press 1971.
- [4] STRAWSON, P. F.: *Individuals*. London, Methuen and Co. 1959 (slov. prekl. Individuá, Esej o deskriptívnej metafyzike. Bratislava, IRIS 1997).
- [5] Sväté písmo. Nový zákon. Trnava, Spolok sv. Vojtecha, 1986.
- [6] RICŔUR, P.: "Človek ako predmet filozofie". In: *Filozofia*, 48, 1993/10, s. 638-645.
- [7] RICŔUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha, Oikoumené 1993.
- [8] BOUCHINDHOMME, Chr., ROCHLITZ, R.: "*Temps et récit*" de Paul Ricœur en débat. Paríž, Cerf 1990.
- [9] BARBOTIN, E.: *Sens ou non-sens de l'homme?* Paríž, Ed. de Paris 2001.
- [10] PATOČKA, J.: "Život v ideji". In: *Kritický měsíčník* 1946, s. 9-14.
- [11] RICŔUR, P.: *Soi-m me comme un autre*. Paríž, Seuil 1990.
- [12] JANKÉLÉVITCH, Vl.: *Philosophie première*. Paríž, PUF 1954.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/7242/21.

Sivák Jozef, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR
e-mail: filosiva@klemens.savba.sk