

KONIEC SUBJEKTU? OTÁZKY A OTÁZNIKY VO FENOMENOLOGICKEJ KONCEPCII MORÁLNEJ ZRELOSTI HUBERTA L. DREYFUSA

MARTIN MURÁNSKY, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MURÁNSKY, M.: The End of Subject? Questions and Question Marks in Hubert L. Dreyfus' Phenomenological Conception of Moral Maturity
FILOZOFIA 61, 2006, No. 9, p. 714

The aim of the paper is to analyze Dreyfus' phenomenological conception of moral maturity in critical relation to Kantian tradition of ethics. A special attention is paid to the refutation of Cartesian subject and radical elimination of subject-object relationship. These two points make the starting point of Dreyfus' philosophical reflection on the ideal of moral behavior, as well as on its implications for ethics of everyday life. The main objective of the paper is to show the problem of freedom and choice as a crucial challenge of Dreyfus primordial understanding of ethical ways of being.

Key words: Egoless response – Intentionality of belief – Coping with – Background of activities – Acquirement of skills

Hubert L. Dreyfus, známy anglosaský šíriteľ a interpretátor Heideggerovej filozofie, patrí súčasne k vplyvným aktualizátorom fenomenologického odkazu v Spojených štátoch. Vo svojej štúdií *Čo znamená morálna zrelosť? Fenomenologický výklad vývoja etickej spôsobilosti* [1] nadväzuje na svoje prechádzajúce práce z oblasti tvorby umelej inteligencie a svojho heideggerovského výskumu. Prekvapujúco to robí v oblasti, ktorú podľa svojho nemeckého učiteľa treba suspendovať z fenomenológie ľudského pobytu, totiž v etike. Svojimi úvahami reaguje Dreyfus na jednu zo zásadných debát, ktorá sa odohrála ku koncu minulého storočia medzi zástancami Kantovho pojmu *Moralität* a Hegelovho termínu *Sittlichkeit*.¹ Táto nová podoba konfrontácie Kanta s Hegelom poslúžila na označenie širšie koncipovanej debaty medzi zástancami deontickej (*deós*, z gréčtiny: povinnosť) etiky a, povedzme to tak, holistickej koncepcie morálky.

V prvej časti štúdie pôjde o analýzu historického pozadia formovania vzťahu medzi deontickou koncepciou etiky a holistickou skúsenosťou, v druhej sa zameriame

¹ Pod Hegelovým termínom *Sittlichkeit* treba rozumieť súbor praktík, ktoré zjednocujú epochu bez toho, aby sa dali identifikovať opisom konania jednotlivcov a ich motívov. Kantov termín *Moralität* reprezentuje zas prístup, ktorý sa opiera o nadradenosť morálneho univerzálneho pravidla, ktoré nielenže je nadradené morálnym praktikám svojej doby, ale súčasne je vždy aj nadradeným stanoviskom jednotlivca vo vzťahu k tejto dobe.

na fenomenologickú analýzu nadobúdania zručností ako východisko Dreyfusovej koncepcie etiky. V tretej pôjde o základné filozofické konotácie, ktoré sa spájajú s kritikou karteziánskeho subjektu a tradičnej intencionálnej povahy konania.

I. Už protiklad etika/morálka naznačuje problém, o ktorý Dreyfusovi ide: Kým morálka vychádza z možnosti konania konkrétneho človeka, etika vzniká tradície z filozofickej reflexie s cieľom sformulovania univerzálnych pravidiel, na základe ktorých možno identifikovať podmienky morálneho konania. Jej kráľovským príkladom je kantovské stanovisko objektívnej kritickej etiky univerzálnych princípov posudzovania konania, na základe ktorého sa určuje správne pravidlo konania a vyznania sa v jednotlivých situáciách. Hegelov terminus technicus slúži na vyjadrenie opaku: *Sittlichkeit* sa zakladá na tradícii, a nie na reflexii, ktorá vymedzuje, čo je dobro. A predsa nemožno povedať, že ide o obdobu diskusie, ako ju poznáme z produkcie Alsdaira MacIntyra.

Spor medzi holistickou a deontickou tradíciou má svoju špecifickú prehistóriu: Dreyfuss hľadá (podobne ako Heidegger alebo už Nietzsche) pôvodné zdroje deontickej etiky v ontologických implikáciách sokratovskej filozofie. Sokrates sa pýta rozličných expertov svojho remesla, aby vysvetlili dôvody, prečo niečo treba pokladať za niečo. Každý expert, nech už ide o politika, remeselníka alebo milovníka, pozná množstvo praktických príkladov, ktorými vie dokumentovať, o čo ide v jeho remesle. Nedokáže však sformulovať pravidlo, ktoré by mu – a aj ostatným – toto rozlíšenie umožňovalo. Sokratovská skepsa sa vyznačuje významným fenoménom: „*Experti nevedia artikulovať princípy, ktoré by mali umožňovať ich praktiky*“ ([1], 3). To, čo ovládajú prakticky, stráca svoju „kognitívnu hodnotu“ z hľadiska dominancie logiky pravidiel.

Paradoxne, sokratovským „Viem, že nič neviem“ je v dejinách filozofie po prvýkrát definovaný primát univerzalistického vedomia nad situačne zdieľanými praktikami. Podobne, ako svet fungoval podľa pravidiel newtonovej fyziky skôr, ako boli objavené, aj aktivity ľudskej mysle podliehajú pravidlám, ktoré fungujú nezávisle od toho, či si ich niekto uvedomuje, alebo nie. Takéto *objektívne* pravidlá, nezávislé od *subjektívnej interpretácie*, sú v našich každodenných praktikách, ako aj aktivitách našej mysle zabudnuté. Úlohou filozofie je urobiť z implicitne fungujúcich pravidiel pravidiel explicitné – a vďaka tejto explicitnosti univerzálnych pravidiel objaviť v pozadí tisícov jednotlivých prípadov a príbehov jeden generálny vzor, príbeh alebo pravidlo.²

Dreyfus prenáša túto schému výkladu „ontológie pravidiel“ na oblasť etiky a právom sa odvoláva na Immanaela Kanta ako na najvplyvnejšieho predstaviteľa

² To, čo platí v jednotlivých regiónoch ľudských aktivít, akými sú poznanie, konanie, dejiny, musí mať svoj univerzálny dôvod a zmysel, ktorý Dreyfus v súlade s heideggerovským slovníkom označuje ako onto-teleologické centrum. Nech už je onto-teologickým centrom v pozadí každodenných aktivít Hegelov duch, Kantovo transcendentálne vedomie alebo Platónova idea najvyššieho dobra, vždy ide o nárok na vyššiu inteligenciu, „transcendujúcu“ každodenné praktiky tak, že tieto, spätne interpretovane z hľadiska vyššej „inteligencie, zasahujú do štruktúr každodennosti.

univerzalistickéj koncepcie etiky a morálky v novoveku: „Každý z nás pociťuje príťažlivosť tejto filozofickej pozície, ak sa usilujeme správať sa podľa pravidiel *fair play* alebo ak stojíme pred výzvou zdôvodniť naše konanie z hľadiska jeho oprávnenosti“ ([1], 4). Tento záujem o univerzálny princíp spravodlivosti, fairness a práva pre každého by mal slúžiť zároveň ako východisko inštitucionalizácie moci v štáte, ako aj ako východisko sociálnych a politických rozhodovacích procesov. Nie náhodou racionalistický nárok na univerzalistickú koncepciu etiky spája Kanta s jeho dnešnými nasledovníkmi: Johnom Rawlsom, Jürgenom Habermasom či Ernstom Tugendhatom.

Etika univerzálnej povinnosti, etika zdôvodňujúceho rozumu, sa však podľa Dreyfusa zaoberá princípmi a úvahami nad normatívnou stránkou života. Takýto prístup je však súčasťou jej základného problému: neschopnosti odpovedať na otázku Odkiaľ mám vedieť, ako sa konkrétne správať ako historicky jedinečne situovaný človek v situácii, ktorá je vždy svojím spôsobom špecifická? Až na základe vyriešenia tohto problému vznikne priestor pre adekvátnu formuláciu záväznosti konania a slobody človeka ako predpokladu etiky.

Preto Dreyfus kladie dôraz na inú a protikladnú tradíciu myslenia a konania v európskej metafyzike. Predstavuje ju Aristotelova filozofia konania, sprostredkovaná, samozrejme, Heideggerovou dikciou. Dreyfus tu nadväzuje na vplyvnú interpretáciu Heideggerovho *Bytia času* z pera amerického filozofa Theodora Kisiela [7].³ Genézu Heideggerovho *opus magnum* rekonštruje Kiesel na základe aristotelovskej tradície pomocou ústredných termínov *techné* a *phronesis*. V kontexte úvah o morálnej zrelosti ide hlavne o vymedzenie praktickej múdrosti:⁴ byť prakticky múdrom znamená robiť „bezprostredne vhodné veci vo vhodnom čase a vhodným spôsobom“ ([2], 13) – predovšetkým mimo sprostredkujúcich faktorov vedomia, cieľavedomej vôle, čiže bezprostredne a priamo. To neznamená nič iné ako naplnenie fenomenologickej výzvy: Nechať veci ukázať tak, ako sú ponechané samy na seba. Ponechať veci samé na seba znamená predovšetkým vyradiť z hry kauzálnu-normatívny, objektivizujúci opis. Len tak sa uvoľní priestor pre situačne rozhodujúce praktiky, ktoré by ináč zostali mimo dosahu pozornosti a aktivít konajúcich ľudí. Kierkegaardom inšpirovaný Dreyfus potom dopĺňa nárok praktickej zručnosti na zvládanie situácie „mihnutím oka“ o nový moment bezpodmienečne motivujúcej záväznosti konania – o moment „nekonečnej vášne“. Redukcia vedenia obsiahnutého v ľudských praktikách na moment univerzálnych pravidiel a situovanie týchto pravidiel do transparen-

³ V nemecky hovoriacom prostredí sa protagonistom aristotelovsko-pragmatického čítania Heideggerovej koncepcie konania v období *Bytia a času* stal Günter Figal [8].

⁴ Dagmar Smreková interpretuje pozíciu praktického rozumu na základe Aristotelovej koncepcie morálneho dobra: „... morálne dobro vyžaduje nielen správne si zvoliť cieľ, ale aj schopnosť rozumne zvažovať alternatívy konania, ktoré k nemu vedú. Súhra týchto troch komponentov – teda prirodzenej predispozície, správneho úsudku, a vytrvalého úsilia, vteleného do príslušnej činnosti, ktorá sa opakovaním stáva zvykom – vytvára stály a vedome volený mravný stav (*habitus*) každej jednotlivej osoby, teda súhrn jej podstatných charakterových kvalít stelesňujúcich spôsob jej bytia“ ([6], 571).

tnosti ľudského vedomia sa zoči voči obom momentom stáva východiskom karteziánskej redukcie človeka na myseľ a jeho kultúrnych praktík na súbor objektivizovateľných pravidiel.

II. V tejto súvislosti pripomína Dreyfus inú tradíciu západnej kultúry v jej vrcholných podobách, reprezentovanú Blaise Pascalom, Sørenom Keirkegaardom či Michelom Foucaultom alebo Martinom Heideggerom. Človek sa v nej nedá zredukovať na jednej strane na základnú esenciu (rozum alebo láska k bohu), ktorú treba naplniť, a menej hodnotnú časť, ktorá bráni tomuto metafyzickému predurčeniu (telo, zmysly), na strane druhej. Človek je v pascalovsko-existenciálnej tradícii esenciálne myseľou a telom. Ich identita je v konflikte, ktorý treba zvládnuť, alebo aj nie – prináša so sebou „zraniteľnosť“, „risk“ a „voľbu“. Heideggerov termín „vrhnutosti“ do kultúrnych praktík je pomenovaním praktickej nevyhnutnosti, na základe ktorej si každá epocha a kultúra vytvára svoj primárny rámec zmysluplných aktivít, rolí a sebaidentifikácií. Heidegger svojou holistickou koncepciou bytia odmieta ideu osvieteniského autonómneho subjektu, a predsa je zástancom robustného pojmu slobody. Každý človek môže modifikovať kultúrne praktiky otvorenosťou k začlenenosti v nich.

V sfére etiky nachádza Dreyfus zdroj tejto tradície etiky v ranom kresťanstve, v posolstve svätého Pavla: Zákon je naplnený len vtedy, ak každej situácii čelíme láskou. So značnou dávkou hermeneutickej odvahy premieňa americký fenomenológ „zákon lásky“ na svoju tému: Kresťanské praktiky starosti o iného nie sú príkazom ordinárnej lásky, ale spôsobom spontánneho konania a vyznania sa v situácii ([1], 37). Ak máme čeliť každej situácii na základe zákona lásky, potom neexistuje jedna identická situácia pre každého človeka: „Každý jednotlivec podlieha permanentnej zmene a miera, získavania skúseností je mierou jeho cizelovania aj jeho schopnosti reagovať na etické situácie“ ([1], 20).

Každý z nás má svoju vlastnú históriu, a preto len svoje vlastné videnie situácie a očakávania. Ak chceme naplniť krédo *Každému, čo mu patrí, každému, čo si zaslúži*, potom je univerzalistický nárok na spravodlivosť pre všetkých *nivelizáciou* pôvodnejšej situácie. Hľadanie univerzálnej principiálnej odpovede má svoje hranice: kontextuálne jedinečné konfigurované situácie, v ktorých konajú vždy ináč disponovaní jedinci. Heideggerovská „Jemeinigkeit“ („mojost“) ľudského konania dostáva svoje zafarbenie: Keďže každá situácia konajúceho človeka je iná, ani zodpovedajúce konanie v nej nebude nikdy identické. Poznáme to aj z vlastnej skúsenosti: Keď dvaja robia to isté, nikdy to nie je to isté. Za touto banálnou skúsenosťou sa však skrýva nárok na „historicitu“ konania, ktorá z nej z nej robí neopakovateľnú udalosť.

Konanie na základe praktík kresťanskej starosti vypovedá o nutnosti vyznať sa v situácii človeka, ktorý má vždy jedinečnú osobnú históriu, a to so závažným dôsledkom: To, čo sa z filozofického hľadiska javí ako nespravodlivosť v dôsledku nezaraditeľnosti situačne platnej reakcie pod univerzálnosť morálneho zákona, môže byť z hľadiska kresťanských praktík autentickým naplnením praktík starosti o iného – skutkom milosti alebo činom zľutovania ([1], 55 – 56). Akt milosti a akt zľutovania

sa nikdy netýkajú rovnako každého, podobne, ako sa ani miera bolesti a utrpenia nedá zdieľať s každým a každý ju ani nemôže pochopiť. Takto by sa dal uviesť rozdiel medzi etickým a náboženským uchopením fenoménu bolesti a nespravodlivosti osudu. Ako z neho však urobiť filozofický problém?

III. Dreyfus ho nachádza v tradícii „bytia v starosti“. Týmto termínom sa debata posúva do horizontu, o ktorý tu pôjde: „Starosťou o autentické bytie“ označuje Dreyfusov altmeister a učiteľ Martin Heidegger fenomén, ktorý v jeho diele *Bytie čas* zohráva podobnú úlohu ako Dreyfusom preferované etické zručnosti. Ich spoločným menovateľom sa stáva primát intuitívneho konania, a teda vyznania sa vo vždy jedinečnej situácii konania v konfrontácii so sekundárnosťou vedomej reflexie na jednej strane a univerzálnej situácie na strane druhej.

Pre analýzu „morálnej zrelosti“ je rozhodujúci opis a výklad toho, čo v skutočnosti ľudia robia, a nie toho, čo hovoria, že chcú alebo budú robiť. Tento predpoklad vedie k negácii karteziánskeho spôsobu myslenia ľudských bytostí ako subjektov, ktoré vo svojom vedomí reprezentujú svoje objekty vrátane vedome vytyčovaných cieľov a záujmov konania. Vo sfére konania znamená kartezianizmus opis konania, ktoré svoje centrum sveta vidí v subjekte, nech už sa zakladá na praktickom rozume, alebo na egocentrickej sfére presvedčení a túžob. Prečo by sme pod morálnou skúsenosťou mali rozumieť etické chovanie mimo dosahu morálneho súdu?

V tejto súvislosti Dreyfus nadväzuje na rozlíšenie Johna Deweyho medzi „poznáním, že (veci sa majú tak a tak)“ a praktickým „vedením, ako (sa veci robia)“. V duchu deweyowsko-heideggerovskej dikcie vychádza tradičný filozofický pojem poznania z primátu teórie pred praxou, to znamená z primátu definície všeobecných pravidiel a pojmov nad partikulárnosťou jednotlivých náhodných príkladov. Dejiny celej západnej filozofie sa tak odohrávajú v dramaticky štylizovanom spore rozumu so životom, ktorý dostal v novoveku svoje dnešné zafarbenie v podobe dominancie vedy a jej explanačných schém nad ľubovoľnými sférami ľudských aktivít. Mottom takéhoto prístupu k poznaniu je výrok nemeckého matematika a filozofa Leibniza: *„Najdôležitejšie pozorovania a vyjadrenia vedenia vo všetkých druhoch konaní a povolani ešte neboli napísané. Táto skutočnosť je doložená skúsenosťou, ktorú získavame vtedy, keď na základe prechodu od teórie k praxi chceme niečo urobiť. Samozrejme, že môžeme aj túto prax najprv načrtnúť, pretože ani ona nie je v zásade ničím iným než komplexnejšou a špeciálnejšou teóriou“* ([1], 33).

Dreyfus nachádza základné nedostatky Leibnizovho úsilia o všeobecnú *mathesis universalis* prekvapujúco vo sfére, kde sa teoretické analýzy rozumu mali stať praxou umelej inteligencie. Stručne povedané: Pokus o výklad inteligencie analytickým a racionálnym deduktívnym spôsobom má svoje vážne úskalia. Nie náhodou sa v posledných štyroch dekádach druhého milénia práve v laboratóriách pre výskum robotov začal šíriť slogan o konci filozofie: Koniec tradičnej filozofie. Nie náhodou si Dreyfus na obhajobu svojho stanoviska vyberá „antifilozofov“ dvadsiateho storočia, ktorí každý po svojom odmietajú tradičnú filozofiu mysle a jej kognitívnych pravidiel. Zástancovia fenomenológie a filozofie života sa sústredili na opis každodennosti,

skúsenosti a v nej na sféru „vedenia, ako na to“ (know-how). Jej kognitívne elementy boli dlhodobo prehliadané, ale aj prekryvané dominanciou poznania na základe aplikácie všeobecných pravidiel.

V tomto prípade sú obzvlášť dôležité dve hľadiská: John Dewey ukázal, že naše vnímanie a chápanie spočíva na osvojení flexibilného štýlu správania, nie univerzalistických pravidiel, a to spôsobom, ktorý je kontextuálne závislý. Kontextuálna závislosť poznania predpokladá však jeho premenu na moment konania. Martin Heidegger zas poukázal na to, že čo je to stolička alebo kladivo, nezistíme izoláciou ich stálych a nemenných vlastností. Čo je to stolička alebo kladivo chápeme preto, lebo tieto predmety sú používaním zasadené to celej sieť ľudských kultúrnych aktivít, v ktorých sme vyrástli a s ktorými sa postupne v procese našej socializácie oboznamujeme. Izolovanosť opisu jednotlivých vecí z univerzalistického pohľadu „nikoho“ (alebo každého) ignoruje pôvodnú – intersubjektívnu – sféru konania, a tým prehliada pôvodnú sieť vzájomne prepojených aktivít, na pozadí ktorej je identifikácia vecí ako vecí vôbec možná.⁵ Súčasťou takejto sféry aktivít je aj „vždy moja“ situovanosť konania. Na tomto základe argumentuje Dreyfus aj v prípade dilemy etiky.

Keďže každodenné etické spôsobilosti človeka tradičná morálna filozofia ignorovala, americký fenomenológ navrhuje začať opisom našich každodenne uplatňovaných spôsobilostí a zručností. Až odkrytím tejto sféry zručností sa otvára priestor na vymedzenie úmyslu a voľby v morálnej skúsenosti s poukazaním na nebezpečenstvo filozofického omylu: ten vzniká vtedy, keď sa sféra morálneho súdu izoluje, osamostatní a sféra každodenných etických spôsobilostí sa interpretuje ako ontologicky druhoradá, čiže ako *prax závislá a odvodzovaná od správnej teórie*.

IV. Aj pre ďalší výklad problematiky je dôležité upozornenie, že Dreyfus nezačína opisom *etických* každodenných spôsobilostí, ale jednoducho každodenných spôsobilostí konania. Spôsobilosti konania naozaj nie sú vrozenými vlastnosťami: bicyklovanie, manažovanie, počítanie alebo analyzovanie, ovládanie jazykov, to všetko sú zručnosti, ktoré si treba osvojiť. Naučiť sa znamená vedieť, „ako na to“, čiže používať ich. V tomto zmysle odlišuje Dreyfus päť štádií získavania praktických zručností.⁶

⁵ V tejto súvislosti nemožno nepripomenúť vetu, ktorá výstižne charakterizovala smerovanie jedného jedinečného pozvania k Heideggerovej filozofii (v Bratislave): „Nepotrebujem *tematické reflexívne vedomie*. V normálnom prípade stačí obozretnosť, povedomie“ ([5], 271).

⁶ Tento opis piatich štádií škály vývoja ľudských zručností má v Dreyfusovej tvorbe výnimočné miesto. Autor tejto štúdie ho našiel vo viacerých prácach amerického fenomenológa. Historicky najstarším dokladom je Dreyfusov filozofický bestseller, ktorý napísal spolu so svojim bratom Stuartom E. Dreyfusom, *Mind over Machine* (The Free Press 1986), v nemec- kom preklade *Künstliche Intelligenz*, Rowohlt Verlag 1987, s. 63 – 71. Fenomenologický opis zručností možno ďalej nájsť v nasledujúcich Dreyfusových štúdiách: *Could Anything be More Intelligible than Everyday Intelligibility?*; *Reinterpreting Division I of Being and Time in the Light of Division II*; *From Sokrates to Expert Systems. The Limits nad Dangers of Calculative*

Pre začiatočníka (prvé štádium) je typická inštruktáž noriem a pravidiel, ktoré sú jasne a objektívne definované pre každého adepta. Takéto pravidlá platia pre všetky situácie nezávisle od času a priestoru ich výskytu. Ide napríklad o všeobecné pravidlá jazyka alebo šachu. Začiatočník sa najprv musí naučiť jednotlivé ťahy a „herné vlastnosti“ šachových figúrok. Nováčik sa učí, že „šach mat“ znamená vyhodenie kráľa. Bicyklista si pri tomto učení spravidla pomáha brožúrkami typu *Bicyklovanie pre začiatočníkov*. V prípade etiky sa dieťa učí prikázaniu „Nikdy neklam“, pričom „nikdy“ platí kategoricky a bez výnimky – vždy a všade.

V druhom štádiu **pokročilého začiatočníka** sa adept po osvojení základných pravidiel učí rozpoznávať situačne dôležité aspekty pri aplikácii pravidiel. Učí sa ich aplikovať na množstve príkladov a prípadov. V tomto štádiu výnimky potvrdzujú pravidlá. Všeobecná inštruktáž správania v hustej premávke v podobe „Prispôsob podmienky jazdy premávke“ nezaberá: Ak človek ide príliš pomaly, zdržuje premávku. Ak nezareaguje dostatočne rýchlo na spomalenie auta pred ním, riskuje autonehodu. Adept sa učí byť v situácii. Samozrejme, že prevaha pravidiel nad situačnými aspektmi je zrejma.

V etike dieťa po prvýkrát stojí pred dilemou typu „zdvorilosť“, alebo „pravda za každú cenu“. Každá rodinná návšteva, každá narodeninová párty u kamaráta spochybňujú politiku pravdy požiadavkou taktosti a ohľadu na druhého. Takáto politika pozná svoju cenu: riziko vylúčenia „malého rebela“ z dôležitých udalostí danej komunity. Maxima „Nikdy neklam“ stráca svoju bezpodmienečnú ostrosť, ak sa konfrontuje s konvenciami a očakávaniam v situáciách, kde sa vyžaduje napríklad „úcta k starším“. Tým sa po prvýkrát vynára dilemma univerzálnej platnosti „princípov“ v konfrontácii s iným dôležitým prvkom: nejednoznačnosťou ich aplikácie v konkrétnej situácii. Pripomeňme, že táto nejednoznačnosť aplikovateľnosti je signifikantným znakom Wittgensteinovej apórie používania logiky pravidiel: Ak sa aplikácia univerzálnych pravidiel nemá odohrávať náhodne, musí mať svoje pravidlá. Háčik je v tom, že aj tieto pravidlá aplikácie treba aplikovať na daný prípad, čo znova predpokladá pravidlá na výber pravidiel aplikácie univerzálnych pravidiel, a tak ďalej až do nekonečna.

Zneisťujúca skúsenosť, že každé pravidlo má pri svojej aplikácii výnimku, by mohla sprevádzať prechod do tretieho štádia kompetentnosti. S dostatočnou skúsenosťou so zaobchádzaním a znalosťou situačných nuansí sa človek stáva kompetentným „hráčom“ na základe budovania *perspektívy*, ktorou sa orientuje v neprebernom množstve situácií. V tomto štádiu sa človek učí odlišovať banálne aspekty od podstatných – stáva sa ignorantom jednoduchej egalitý motívov a cieľov, ktorú nahrádza voľbou prioritnej perspektívy toho, „o čo mi naozaj ide“. To, o čo ide, ako hovorí Dreyfus, sú „*hierarchicky zoradené rozhodovacie procedúry*“ ([1], 48). Kompetentný šachista sa po analytickom zvážení „pre a proti“ situácie na šachovnici rozhodne pre

Rationality; Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation Intelligence Without Representation; všetky štúdie sa nachádzajú na <http://socrates.berkeley.edu/dreyfus/http/papers.htm>

stratégiu útoku na pozície súperovho kráľa – aj za cenu oslabenia vlastnej obrannej pozície.

Skúsený bicyklista sa chce rýchlo dostať na miesto B v čase dopravnej špičky v piatok podvečer. Rozhodne sa radšej pre dlhšiu bočnú cestu namiesto kratšej, ale frekventovanej hlavnej cesty. Sústreďuje sa v danej chvíli na to podstatné: Svoju bezpečnosť a pohodlie musí podľa možnosti podriadiť nutnosti predbiehať, menej brzdiť a zároveň sledovať čas. V oboch prípadoch postupujú šachista aj cyklista podobne: Objektívne si stanovili perspektívu, cieľ konania, na základe ktorého si vymedzili najlepšiu stratégiu konania. V rámci tejto stratégie existujú risky aj zisky, cena, ktorú treba zaplatiť z hľadiska priority dosiahnutia cieľa.

Túto analytickú časť dopĺňa nový – mimoracionálny – element: Dreyfusov kompetentný hráč je už emotívne identifikovaný s výsledkom konania. Kým začiatokník na bicykli ešte môže „bez výčítiek“ nepredvídateľne uviaznuť v hustej doprave, kompetentný cyklista si už takúto začiatoknícku chybu nemôže dovoliť. Za prípadné zlyhanie nemôže náročnosť premávky, ale on sám. Prečo? Nikto zaňho nemôže zvoliť vlastnú stratégiu dosiahnutia cieľa ako dôsledku poznania. Bohatosť situačných elementov, ktoré už je schopný brať do úvahy, prevyšuje kapacity analytického myslenia dostať ich do slov: univerzálne pravidlá na výber stratégie, plánu a perspektívy videnia pre kompetentného hráča neexistujú. „*Táto procedúra je frustrujúcou skúsenosťou, pretože tá istá stratégia za istých okolností vychádza, hoci za iných môže zlyhať*“ ([2], 6).

Výber perspektívy v etike je rovnako riskantnou voľbou. Keďže stále ide o výber, v dôsledku uvedenej skúsenosti neexistuje definitívna istota správneho rozhodnutia. Príkladom môže byť ďalšia dilema, ktorú uvádza Dreyfus: voľba medzi politikou pravdy a prioritou dôvery. Ak je v hre „dôvera“ komunity, tak je pre člena komunity povinnosť (ne)hovoriť pravdu záležitosťou situácie, nie však morálneho imperatívu. Dodajme, že primát dôvery komunity nad pravdou je vecou primátu tradície a komunity nad osvieteniským rozumom a ľudstvom.

V štvrtom štádiu nadobudnutej zručnosti človek prestáva myslieť na situáciu zvonku a súčasne prestáva hľadať princípy konania. Na základe opakovanej skúsenosti založenej na emocionálnej pamäti úspechov a strát sa z kompetentného hráča stáva znalec. Ako znalec rozumie situačnej perspektíve bez predchádzajúceho analyzovania alebo vedomého úsilia o jej pochopenie. Po absolvovaní množstva emocionálne nabitých situácií, v ktorých išlo o funkčné stanovenie priorít a banalít, a po získaní skúseností s vhodne alebo nevhodne zvolenými stratégiami konania je znalcov odhad súčasťou situácie konania. Okamžite, intuitívne „je v obraze“. Ešte stále však musí rozmyšľať nad spôsobom reakcie na situáciu. V každom prípade znalec nemusí reflektovať problematickú situáciu, skúmať a hľadať objektívne princípy a alternatívy pri určovaní perspektívy je identifikácie. Túto záťaž musí ale absolvovať pri výbere stratégie konania.

Podľa Dreyfusa na dosiahnutie virtuozity v piatom štádiu však nestačí zvýraznenie intuitívnej schopnosti identifikovať situáciu ani poukaz na vôľovú zaangažovanosť aktéra chcenia. V bezprostrednej situácii, kde ide ešte len o chcenie, je už príliš

neskoro: „Expert vie, ako (knows how) sa vhodne zachovať bez toho, aby zvažoval a porovnával alternatívy“ ([1], 47). Skutočný boxer nie je terminátor: nemusí najprv identifikovať nepriateľa s príkazom „Zničiť!“ a „potom“ nastúpiť do útoku. Naopak, majster boxu alebo šachista koná a vidí okamžite: Autentický spôsob situačného vide-
nia je konštituujuúcim momentom situácie konania. Pochopenie situácie je potom už momentom vlastného konania. Virtuóz sa v etickej oblasti podľa Dreyfusovej verzie⁷ prejavuje v okamžitej reakcii primeranej situácii so zmyslom pre rozlíšenie okamžikov, v ktorých „treba hovoriť pravdu a v iných klamať“ ([1], 48). Väčšinou ide o nebanálne, neverbálne a prekvapujúce reakcie, pričom znakom ich adekvátnosti je to, že nimi vyriešené komplikované situácie sú spätne prijímané okolím ako „jedine možné a správne konanie v danej chvíli“ ([2], 12).

Rozhodujúcim momentom konania je definitívne moment situácie. Tým je pre Dreyfusa v princípe odstavený takzvaný hamletovský proces vedomého vyhodnocovania a rozhodovania na základe pravidiel. Hrubo vytlačené „buď, alebo“ ustupuje intuitívne uchopenému vyznaniu sa v situácii mimo pravidiel a hraníc čistého rozumu ([2], 6). V prípade majstra ide práve o centrálny pojem Dreyfusovej analýzy, o pojem *holistickej skúsenosti a povahy ľudského konania*.

V. Na tomto fenomenologickom opise nadobúdania expertných zručností zakladá Dreyfus podstatnú časť svojho filozofického kapitálu. Tradíciu dvoch rozhodujúcich inšpirátorov a „virtuózov filozofie“ Martina Heideggera a Johna Deweyho považuje za spoločné východisko svojich fenomenologických skúmaní: Heideggerova fundamentálna ontológia, ako aj Deweyho pragmatická analýza skúsenosti vychádzajú z prevahy samozrejmych zručností nadobudnutých socializáciou človeka nad „uvedomovanou“ stránkou života.⁸ Dreyfusov opis nadobúdania zručnosti je tak originálnym pokračovaním tradície odmietania kognitívne sebestačného subjektu ako *východiska filozofie*.

Postulovaním tohto východiska etická tradícia „zabudla“ na svoje pôvodnejšie zdroje interpretácie vo sfére konania: Práve v epoche digitálnej inteligencie možno prísť etike na „kobyľku“ len na základe zviditeľnenia „zahmlievajúceho“ vplyvu dva a pol tisícročnej tradície filozofie vedomia a reflektujúceho rozumu.⁹ V tomto zmysle

⁷ Dreyfus ráta k týmto situáciám napríklad „manipuláciu s iným alebo inou osobou za účelom jej vlastného dobra“ alebo sa táto dilema pravdy týka otázky „spôsobenia škody brutálnemu antagonistovi“ ([1], 48).

⁸ Od dlžky kroku, vzdialenosti medzi hovoriacimi cez intenzitu dotykov pri výchove alebo aj život pochopený ako racionálne regulovateľný zdroj energie až po foucaultovské premiestňovanie cintorínov zo stredu na okraj mesta či inštitucionálny monopol a dozor nad liečbou tela, to všetko sú elementárne civilizačné situácie. K nim patria tradične civilizačné roly. V nich sa určuje a socializáciou „preberá“ horizont zmysluplného konania bez toho, aby sme o tom „vedeli“, kontrolovali tieto kultúrne archetypy na základe vedenia z „odstupu“, myslia-
ceho vedomia a uvedomovanej veci.

⁹ Podľa Johna Deweyho síce existujú „historicky opodstatnené dôvody na vyčlenenie a prehnaté zdôrazňovanie vedomej fázy ľudského konania“, ale touto izolovanosťou sa zabú-

vychádza intelektualistická tradícia univerzalistickej etiky z opisu problémovej situácie začiatočníka – známeho sokratovského „Viem, že nič neviem“ – ako z predpokladu hľadania nepochybných a všeobecných pojmov, definícií a pravidiel konania.¹⁰ Inými slovami: Intelektualizmus vychádza so situácie „bodu nula“ – z negovania všetkých samozrejímavých zručností, a tým aj „hermeneutiky nedôvery“. Každý pojem, každé pravidlo, konanie zo zvyku treba znova preveriť, dekontextualizovať a izolovať do podoby jednotlivého aktu a funkcie – objektívizovať ho ako príčinnno-kauzálny vzťah. Takéto praktiky „totálnej interpretácie“ každého regiónu bytia povýšili normatívnu objektivizáciu konania na úroveň „pôvodnej“ miery bytia.¹¹

Z hľadiska intuitívne nadobudnutej zručnosti sa matematicky vzdelaný analytik, pre ktorého je dôvodom záujmu racionálno-analytická stránka šachu, už nemá čo, a hlavne ako, niečo dozvedieť. Ako hráč už nemá „čas“ na analýzu z principiálneho, nie technického dôvodu – superrýchly šachový automat by mohol teoreticky „mať dosť času“, aby sa rozhodoval v momente. Vec však nespočíva v rýchlosti, ale v ontologickom statuse konania. Predovšetkým záznamy veľkých partii veľmajstrov málokedy alebo zväčša nikdy neposkytujú návod na deduktívne vyvoditeľnú postupnosť krokov. Naopak, čím viac hry, tým viac neočakávaných ťahov. Hra je hrou tým, že začína hrou a prehru v nej nemožno vykalkulovať podľa „univerzálne pravidlá“. Racionalistická filozofia však apriórne prekračuje empirickú jedinečnosť situácie, aby dospela k univerzálnym pravidlám a princípom, ktoré majú viesť k úspechu v každej, známej alebo ešte neznámej, situácii.

Fenomenológia nadobúdania zručností ponúka opačnú schému expertnej zručnosti: Každý začiatočník je konfrontovaný s principiálne novou a neznámou situáciou. Východiskom z praktickej bezmocnosti je osvojenie všeobecných pokynov a noriem, platných pre každého v štýle „návodu na použitie“. Pokročilý začiatočník sa učí kontextualizácii ich používania. Ako kvalifikovaný expert alebo majster svojho oboru však už intuitívne robí to, čosi daná chvíľa vyžaduje. A to, čo si daná chvíľa vyžaduje, zostáva mimo dosahu akýchkoľvek princípov a noriem. Pre našu debatu udáva Dreyfus dva relevantné dôvody: Po prvé, holistická skúsenosť konania predpokladá vzájomne sa podmieňujúcu sieť praktického „odkazovania“ vecí, udalostí, očakávaní, ktoré vytvárajú predtematické rozumenie bytiu. Každá situácia konania sa vyznačuje tým, že pozostáva z oveľa väčšieho množstva prvkov, než si konajúci jedinec uvedomuje – vrátane jeho vlastnej činnosti. Pointa nespočíva v poukázaní na holistické pozadie, v rámci ktorého sa ustanovuje zmysel jednotlivého konania. S tým

da, „že výraz ‚vedomie‘ je iba adjektívom niektorých aktov konania, ktoré podnecujú vznik abstraktného podstatného mena *vedomie*“ ([4], 717). Filozofiu treba zbaviť čara vplyvu takýchto zosubstancionalizovaných podstatných mien tým, že sa ich význam „zrekonštruuje v kontexte ich historického používania“ ([4], 718).

¹⁰ Takýto stav vecí sa hodí aj na experta, ktorý sa ocitol po prvýkrát v neznámej a nepoznanej situácii konania – napríklad na astronautov pri kontakte s mimozemskými civilizáciami v predstavách science-fiction.

¹¹ Dreyfus používa v tejto súvislosti výraz „normalizácia“. Pozri *Being and Power*. In: <http://socrates.berkeley.edu/dreyfus/http/papers>.

by súhlasil aj tradičný kantovec (povedzme v podobe jednoty symbolických foriem vedomia) alebo nanajvýš aktuálny John Searle. Ťažisko témy spočíva inde: v tom, že táto v každom konaní implicitne prítomna sieť zmysluplného konania **sa nedá spätne zrekonštruovať na explicitné pravidlá**.

Podľa Dreyfusa dôvodom nie je to, že nemáme dostatočne presný matematický kalkul, ktorým by sa dala „objektivizovať“ hra šachového veľmajstra.¹² Neobjektivizovateľnosť expertného konania na pravidlá pre každého nie je spôsobená nedostatočnou pozornosťou expertov k tomu, čo sa deje v ich hlavách. Negatívnym dôvodom neprevoditeľnosti implicitne pôsobiacej holistickej skúsenosti na explicitné pravidlá je nepísaný predpoklad sokratovskej ontológie vo filozofii: Každá prax ľudských zručností predpokladá univerzálny princíp-pravidlo, ktorý/é ju umožňuje. Takáto transcendentálna teória alebo iná „vyššia inteligencia“, ktorá by bola „dôvodom“ a v konečnom dôsledku umožňovateľom praktických zručností, však neexistuje. Ešte raz: Problémom nie je prítomnosť všeobecných noriem, ale ich ontologický status miery všetkých vecí, ktorou sa spätne interpretuje ľudská situácia vcelku.

Takáto redukcia je neprípustná aj z pragmatického hľadiska: Tým, čo bráni vývoju expertného chovania do štádia morálnej zrelosti, je logika normatívnych pravidiel. Presadzovaním logiky všeobecne platných pravidiel sa abstrahuje od situácie zviazanej siete aktivít na jednej strane a osobnostného kontextu konania na strane druhej, čím sa ignoruje rozhodujúci impulz a predpoklad vývoja expertných znalostí a zručností. Prechod od začiatníckeho štádia k expertnému štádiu odbornosti je charakterizovaný úbytkom „vedomej a intencionalne zameranej reakcie“ v prospech situácie podmienenej intuitívnej reakcie. Čím viac sa človek v situácii vyzná, tým menej priestoru existuje pre spätnú racionalizáciu kontextuálneho konania do podoby všeobecných noriem a opisov konania.

V tomto bode sa fenomenológia ľudských zručností najviac vzdáva karteziánskemu subjektu, ktorý sa zakladá na transparentnosti seba samého a svojich aktivít. Ak transparentnosť nahradíme slovíčkom kontrolovateľnosť a subjekt pojmom vedomej reflexie, sme pri koreni vecí. Virtuóz väčšinu svojich aktivít nie je schopný kontrolovať čiže reflektovať. Väčšina ľudských praktík vo svete je pohltená bezprostredným praktickým zaobchádzaním s vecami nesprostredkovaným myslou a spolubytím s inými. Len malá časť ľudského pobytu v svete sa odohráva „pri plnom vedomí“ čiže v diferencovanom subjekt-objektovom stave. Dreyfus podotýka, že práve vďaka tejto špecifickosti menšinového žánru „ľudskej existencie – modus vedomia – máme tendenciu „pamätať“ si a brať vážne len tento výsek z nášho života.¹³

Ak je to tak, potom ani v etike, ktorá je tiež druhom ľudského konania, nemá zmysel hľadať všeobecné princípy ani riadiť sa univerzálnymi pravidlami správania –

¹² Detailný záznam by sa dal urobiť, ale tá istá postupnosť krokov by mohla byť v nasledujúcej partii prehrou.

¹³ „Napriek tomu formoval reflexívny spôsob bytia – vďaka našej pochopiteľnej tendencii pamätať si ho –, chápanie konania tak, ako ho filozofi zvykli študovať po stáročia“ ([1], 10).

ak sa len človek nechce správať ako večný začiatočník, ale pokročiť na ceste k morálnej zrelosti.

Ako je možná etika na základe fenomenológie nadobúdania expertných zručností? Je etika takou isto aktivitou ako hra šachu? Môže človek prebrať zodpovednosť za pochopenie bytia, ktoré stelesňuje, bez toho, aby si mohol uvedomovať čiže artikulovať svoju slobodu v podobe systému presvedčení a vedomých predstáv?

LITERATÚRA

- [1] DREYFUS, H. L.: *What is Moral Maturity? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise*. <http://socrates.berkeley.edu/dreyfus/papers.htm>
- [2] DREYFUS, H. L.: *Could Anything be more Intelligible than Everyday Intelligibility?: Reinterpreting Division I of Being and Time in the light of Division II*. <http://socrates.berkeley.edu/dreyfus/papers.htm>
- [3] DREYFUS, H. L.: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. The MIT Press 1991.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993.
- [5] DEWEY, J.: *Morality is social*. In: *The Philosophy of John Dewey*. The University of Chicago Press 1973, 2, s. 717 – 718.
- [6] NOVOSÁD, F.: Heidegger – základná myšlienka. In *Filozofia*, 1995, č. 5.
- [7] SMREKOVÁ, D.: Má zmysel rozlišovať medzi etikou a morálkou? In: *Filozofia*, 2004, č. 8, s. 549 – 562.
- [8] KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Indianapolis 1993.
- [9] FIGAL, G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main 1991.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6137/26.

doc. Martin Muránsky, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR