

Environmentálna etika a „reflexívna dialektika“

Jozef Sivák
Filozofický ústav SAV, SR

SIVÁK, J.: Environmental Ethics and “Reflexive” Dialectics
Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 2-18.

The aim of the article is to introduce to the Slovak philosophical public one of the important figures of contemporary French philosophy, specialist in Kant, Hegel, German idealism and contemporary hermeneutics combined with dialectical thinking. It is a comparison with H. Jonas in the spirit of A. Stanguennec’s “reflexive dialectic of the self”, taking into account his interpreter G.-D. Ndong Esson. Reflective dialectic, inspired by Kant, Fichte, Hegel and after them Heidegger, Cassirer and others, is the movement of self-reflection through ideas of reason such as the Idea of freedom, practical Idea and cosmological Idea on the one hand and theological Idea on the other. It proceeds regressively towards a renewed “materialist dialectic of nature”, based on the reflexivity of the elementary matter of contemporary atomic and subatomic physics, and progressing towards theology. The comparison rests on two levels: “Ecological humanism in Jonas and reflexive dialectics in Stanguennec” and “Ethics of environmental responsibility from a dialectical and theological point of view and reflexive theology in Stanguennec”. Stanguennec’s reflexive dialectic is an attempt at a practical philosophy, grounding whole philosophy with its disciplines, concepts, distinctions, levels of reasoning, that would be applicable elsewhere

Keywords: Contemporary French philosophy – Post-Marxism – Phenomenology – Ecology – A. Stanguennec – H. Jonas

Úvod

Cieľ článku je skôr informačný než bádateľský – to však nevyklučuje aj istú kritiku – a to priblížiť slovenskému filozofickému publiku jednu z významných postáv súčasnej francúzskej filozofie, aj keď sa čitatelia FILO-

ZOFIE s jej menom už mohli stretnúť. Pripomeňme, že ide o emeritného profesora na Univerzite v Nantes a špecialistu na Kanta, Hegla a nemecký idealizmus ako aj na súčasnú hermeneutiku kombinovanú s dialektickým myslením, nehovoriac o jeho estetike. Pôvodne chcel byť maliarom a amatérsky ním aj ostal. V r. 2004 predsedal 30. kongresu Združenia frankofónnych filozofických spoločností (ASPLF), ktorý sa konal v Nantes a na ktorom mal pisateľ týchto riadkov možnosť sa s ním stretnúť aj osobne.

Ďalej, ide o porovnanie s iným, u nás známejším nemeckým filozofom, žiakom Husserla, Heideggera a Bultmanna, Hansom Jonasom (1903-1993). Porovnanie sa u nás vôbec málo využíva ako metóda hlbšej analytickej prezentácie diela jedného či viacerých autorov. Treba priznať, že ani toto porovnanie nie je pôvodne naše, ale sa odohráva v rovine aktuálnej ekologicko-filozofickej problematiky.

Autorom samotného porovnania, ktoré nemá byť striktne korešpondenčným a ešte menej vyčerpávacím, je Germain-Djéry Ndong Essono (Ndong Essono 2016) z afrického Gabunu, absolvent Univerzity v Nantes, ktorý sa zaoberá dejinami súčasnej filozofie, menovite Jonasom a Sartrom na jednej strane a na druhej strane postmoderným dekonštruktivismom. V danom prípade, ako priznáva, ho k Jonasovi priviedla „reflexívna dialektika seba“ A. Stanguenneca. Čo teda chápať pod týmto výrazom? A v akej podobe sa tu objavuje slovo dialektika, ktorá patrila u nás ešte za nášho života medzi najviac skloňované slová a ktorá, zdá sa, upadla do zabudnutia, spolu s rovnako frekventovaným marxizmom? Neraz sa však ozvali aj hlasy, ktoré upozorňovali, že s vaničkou by sa nemalo vyliat' aj dieťa, ktorým je práve dialektika, a tá je podľa nich naďalej cenná.

K pojmu reflexívnej dialektiky

Východiskom Stanguennecovej dialektiky však nebude tá Marxova, ale Heglova, keďže jeho ambíciou je prispieť k syntéze hegelovskej dialektiky a kantovskej reflexie. Dialektika je podľa neho konštitutívnou esenciou reflexie a ich skĺbenie je základom systematického prístupu, ktorého sa dnešní početní filozofi vzdávajú, zužujúc pojem zmyslu na „pojem zmyslu pripísateľnému nejakej podmienke logickej a lebo epistemologickej pravdy“ a zakazujúc si uvažovanie o kultúre ako celku, lebo môže obsahovať nejakú „nefaktovú transcenciu“ (Stanguennec 2006, 9-10). To je prípad Fregeho, Wittgensteina, jedným slovom, neopozitivismu a následne analytickej filozofie, a to napriek jej snahám obsadiť aj ontologické pole.

Ako alternatíva sa ukazuje línia, ktorú stále predstavujú Kant, Fichte a Hegel, a po nich Heidegger, Cassirer, E. Weil či D. Henrich, alebo ešte P. Ricœur, ktorí obhajujú špecifickosť reflektujúceho zmyslu oproti

determinujúcemu, reprezentujúcemu zmyslu predmetov a reflektujúcej špekulatívnej sémantiky oproti sémantike predmetov. Na túto líniu nadväzuje aj Stanguennec so svojou „dialektikou reflexie“ či „reflexívnou dialektikou“, v ktorej chce spojiť filozofickú antropológiu a ontológiu.

Konkrétne, ide o pohyb sebareflexie (auto-réflexion) v kantovskom zmysle, teda ideí rozumu ako princípov ľudskej skúsenosti, ktorými sú Idea slobody, praktická Idea a kozmologická Idea na jednej strane a teologická Idea na druhej strane. V kozmologickej Idei sa reflektuje Idea slobody spolu s prírodnými vedami a v teológii Idei sa zas reflektuje praktická Idea ako idea „slobodného kozmu“, ktorá sama završuje svoju konečnú sebareflexiu v nekonečnej reflexii (Stanguennec 2006, 11). „Taká sebareflexia sa koncipuje ako dialektika nejakého Seba (Soi), nejakého seba-bytia (être-soi) alebo nejakej reflexívnej seity, ktorá sa v každom súcne konštituuje, najskôr pohybom zdvojenej negácie každého z ideových obsahov, v ktorých sa chápe, potom ‚prekonaním‘ každej ideality v idealite, ktorá podmieňuje jej zmysel: taká je všeobecná forma toho, čomu hovoríme filozofický seizmus“ (Stanguennec 2006, 12). Posledným horizontom sebareflexie je, podľa Stanguenneca, „teologické“ absolútne.

Táto dialektika má svoju logiku, ktorá je teo-logická a ktorá sa ponúka ako logika pravdy-totality (Boha ako syntetickej totalizácie konečna a nekonečna z hľadiska konečnosti, Boha v človeku) a nie analytickej-pravdy-jednoty (Boha ako Jedno v sebe samom)“ (Stanguennec 2006, 12). Stanguennec si takto zvolil praktickú, aplikovanú rovinu svojho uvažovania. Ak transcendencia, tak horizontálna, nie vertikálna. Lebo, podľa neho „Idea ducha, praktická Idea, východisko dialektiky reflexie nepredpokladá – [...] – logické absolútne vedenie, konečné-nekonečné, teo-logickej Idey“. Ak nepredpokladá, znamená to, že aj vylučuje? Možno filozofiu, ktorú chceme vyložiť systémovo, zúžiť len na praktické poznanie Idey a na praktické smerovanie k nej?

Stanguennec pokračuje teda tým, že jeho „reflexívna dialektika... postupuje regresívne od ducha k prírode, iba potom k svojmu teo-logickému základu...“, na ktorom je ‚založená‘, znova progresívne, [...] , korelatívna existencia (ek-sistencia) prírody a Boha, avšak bez toho, aby konečný duch z nej mohol byť odvodený, keďže duch je, [...] , náhodilý, partikulárny a ‚pozemský‘ výsledok v indefinitne nekonečnom svete náhodných dialektických dejín prírody, [...]“ (Stanguennec 2006, 14). Táto „materialistická dialektika prírody“, ktorú Hegel odmietal, je možná vďaka „reflexivite elementárnej hmoty súčasnej atómovej a subatómovej fyziky“. Nepripomína to teilhardizmus? A ostatné poznatky súčasných prírodných vied? S Hegelom, ale aj proti nemu!

Treba sa rozhodnúť, v praktickej rovine, medzi „partikularistickým násilím“ a „seba-reflektujúcim rozumom“; v teoretickej rovine, medzi univerzálnou totalitou sveta s jeho prírodnou a kultúrnou nevyhnutnosťou a seba-pochopením založeným na kontingentnom rozhodnutí subjektu. Ostáva predsa len rád bytia-Jedného (être-Un) ako konečný teologický zmysel reflexie, ktorý sa rozhodnutím delí na transcendentné nekonečno osebe a na skonečené a kontingentné nekonečno mimo seba. „Toto originárne rozhodnutie-rozdelenie nekonečna zakladá [...] v Bytí neredukovateľný dualizmus, ktorým je insistencia nekonečného Jedného večne zdvojená svojou konečnou kozmologickou existenciou, existenciou (ex-sistence), od ktorej sa tak sám oslobodzuje v skutočnej ex-sistencii svojej insistencie v sebe samom, vnútri jedného a toho istého večne kreatívneho aktu“ (Stanguennec 2006, 15). Dialektická logika ako druh filozofickej logiky má potom za úlohu rekonštituovať *raison d'être* „racionálnej nevyhnutnosti sebamyslenia nekonečného myslenia“, na ktorej spočíva ono rozhodnutie-rozdelenie.

Táto dialektika seba-reflexie má tak byť „pokusom o metafyzickú a kritickú ontológiu“ v kantovskom ponímaní, obsahujúc Idey mňa, sveta a Boha. Kritická preto, lebo „je pravda, že ‚dialektika‘, ktorá spája a usporadúva tieto tri metafyzické určenia je ‚reflexívna‘ kriticky. Neusiluje [...] o žiadne dokonale adekvátne určenie absolútna pokladaného za existenciu v ‚objektívnom‘ móde [...] súhlasne s Kantom kritizovaným dogmatickým modelom umového metafyzického poznania: chápať nekonečno podľa vzoru jestvujúceho, časopriestorového predmetu [...] a transponovať dôkazy jeho existencie tým, že budeme iluzórne objektivovať teologickú Ideu“ (Stanguennec 2006, 16). Miesto takého dogmatického prístupu, Kant bude postupovať vedecky dôkazným spôsobom.

Skutočné nekonečno ako Jedno nemôže byť pojmom reprezentatívneho chápania, ale Ideou špekulatívneho rozumu v zmysle exteriority prevyšujúcej konečnú reflexiu, ideou „exteriority nekonečnej transcendentnej interiority v sebe, ktorá ex-sistuje len v akte, ktorým sa núti ex-sistovať konečne, ako prirodzený prejav a v korelácii s týmto aktom“ (Stanguennec 2006, 16) Jedno nemôže teda byť bytím pre nás, ale „insistuje“ večne osebe mimo nás. Ani vedenie o efektívnej realite nekonečna nespadá do dogmatického metafyzického vedenia, ale ide o „samo-chápanie seba konečného vedenia cez nekonečné Seba a v ňom“ (Stanguennec 2006, 17). Ostáva tak neprekročiteľná hranica medzi „vedením seba, čo má nekonečno v nás a nekonečné a originárne vedenie seba, ktoré dialektika mieni položiť nielen ako možný zmysel, ale ako jestvujúci nevyhnutný zmysel konečna (Ibid.). Ako si potom dialektika môže robiť nároky na pravdu?

Nepôjde ani o pravdu v zmysle nekonečnej vnútornej intuície ani o korešpondenčnú definíciu pravdy, ale o pravdu „sprostredkovania či pravdu-totalitu: o jej schopnosť dialektickej analýzy a syntézy významov či determinácií reflexie“ (Ibid.) O pravdu v rámci interpretatívneho, a nie reprezentatívneho či objektívneho myslenia. „Kategóriami“, metodickými „interpretantmi“ tejto interpretatívnej filozofie či „dialektickej hermeneutiky“, z ktorých sme už niektoré spomenuli, sú: „reflexia, rovnakosť (mêmeté), seita, seizmus, absolútne, nekonečno, dialektika, analýza, syntéza, ex-sistencia, negácia negácie, pravda etc.“ (Stanguennec 2006, 19). Autor potom rozlišuje tri druhy pravdy.

Prvým je pravda v zmysle „samorefektovaného ‚celku‘ bez protirečenia“ (Hegel). Jej je blízka pravda podľa Heideggera ako „odkrytosť“ (a-létheia). V oboch prípadoch sa pojem reprezentatívnej pravdy ako objektívnej adekvátnosti pokladá za prekonaný.

Tretím druhom zo Stanguennecovej dielne je pravda ako „hermeneutická totalita sprostredkovaná v performatívnom súlade s myslením a seba-výpoveďou. Tento pojem pravdy vytvorený reflexívnou dialektikou sa odlišuje tak od vnútornej intuície ako aj od vonkajšej adekvátnosti [...]. Dialektická reflexia, ktorej všeobecná ‚seistická‘ štruktúra konštitutívna seba-bytia je zároveň interiorizáciou exteriority (prvá negácia) a negáciou seba tejto negácie [...], konštruuje tak pochopenie zmyslu – ... – a odteraz si môže nárokovať na istú pravdu a na pravdu tohto zmyslu, ktorá je istá [...]. Túto pravdu môžeme pomenovať ako ‚reflexívna identita‘ ... ešte však ako identita totalizácie, ktorú reflexívna dialektika konštruuje medzi významami takto znova reflexívne premyslenými a prevzatými do pohybu jedného a toho istého ‚substanciálneho‘ Seba, ktoré sa tu odráža v duchu, v prírode a v Bohu (Stanguennec 2006, 20). Táto totalita významov by bola jediným kritériom pravdy v zmysle reflexívnej dialektiky ako aj mierou pre porovnávajúce hodnotenie každej inej filozofickej interpretácie, v danom prípade tej Jonasovej.

Východiskom Stanguennecovej filozofickej interpretácie nebude teoretická fenomenológia, ale praktická filozofia, založená na praktickom kogite (cogito) a regulovaná praktickou Ideou. Praktické kogito je najskôr „vedením“ ako syntéza myslenia a intuície, jedným slovom intelektuálnej intuície, ktorá je „bezprostredným vedením“ na rozdiel od „videnia“ vy-medziteľného či predstaviteľného predmetu. Toto vedenie je „samočinnosťou“ alebo „samovýkonom“ myslenia ešte pred reflexívnym a diskurzívnym karteziánskym „myslím, teda som“. V nadväznosti na Fichteho, myslieť znamená konať, pričom toto prvé vedenie je vedenie sebou (par soi) a teda slobodné. Ide tu o prvý modus „absolútneho filozofického vedenia nejakého ľudského seba a prvú príležitosť dialektiky nejakého seba,

ktoré sa v rôznych módoch, analogických a logických, spozná v každom súcne, odôvodňujúc pojem ‚ontologického seizmu‘ vo všeobecnej ontológii“ (Stanguennec 2006, 26). Ako však prejsť od tejto predreflexívnej, negatívnej roviny, k pozitívnemu aktu?

Odpoveď je jednoduchá: dialekticky, podľa zákona negácie negácie rozvinutím oného absolútneho vedenia slobody do rôznych partikularít ako príroda, spoločnosť, kultúra atď. Môže sa tak udať v rovine rozumu, ale aj násilia, keď do hry vstúpi druhý. S tým súvisí aj dvojaká identita: spomínaná (individuovaná) rovnakosť ako v prípade príslušnosti k nejakej skupine, rodine a pod. na jednej strane. Na druhej strane je to identita seity, univerzálna identita, ktorú si konštituujem ja sám v rámci ontologickej identity, pričom obidve tieto identity sa vylučujú, avšak môžem privilegovať raz jednu, inokedy druhú. Návratom k rovnakému, počnúc sebou, sa podľa filozofa z Nantes konštituuje ipseita, „byť sám sebou“, s ktorou je rovnakosť v dialektickom vzťahu.

Sloboda sa objektivizuje v nejakom „produkte“, ktorým je „zákon“ prikazujúci rešpektovať právo druhých, ich slobodu v interakcii s mojou slobodou. Podľa Stanguenneca by morálny rešpekt bol len „momentom odvodeným od samoreflexie metafyzického základu právnej slobody [...]. ‚Právne vedomie‘ druhých predchádza v poradí dôvodov metafyzického základu ‚právnemu vedomiu‘ seba (Stanguennec 2006, 33). Ide, na rozdiel od Kanta, o hypotetický a nie kategorický imperatív, keďže alternatíva rozum alebo násilie je hypotetická. „Moment ‚morálnosti‘ alebo vnútornej vôle mobilizovanej rešpektovaním zákona, teda nie je daný bezprostredne. Stanguennec tu sleduje líniu, ktorá prechádza cez Hegela k E. Weilovi, ktorý túto hypotetičnosť, etického imperatívu ešte prehľbil svojou decizionistickou analýzou, ktorá potvrdzuje „túto neredukovateľnú náhodilosť základu praktickej Idey. Najskôr samopoložená neurčitosť seba, potom samourčenie tohto seba, nakoniec samolegislácia sú tu sukcesívnymi dialektickými momentmi“ (Stanguennec 2006, 34).

Z právneho sa vedomie stáva „právo-morálnym“. V tomto vzťahu je právo univerzálne vo svojej zvláštnosti ako zákon rodinného, hospodárskeho či politického práva s etikou seba ako základom. To, čo tieto inštitucionálne sféry spája, je kultúra, táto „druhá príroda“. A každá z týchto sfér ma svoju vlastnú právnú dialektiku.

Z konfrontácie Hegela a Marxa, čo sa týka (dialektického) vzťahu Práce a Kapitálu, dospeje Stanguennec k možnosti samoprekonania sociálneho konfliktu, čo neprípúšťajú marxisti ani neomarxisti, a to prechodom od logiky ‚recipročnej exklúzie‘ k logike ‚recipročného obmedzenia‘ partikulárnych záujmov pod vládou vymáhacích právno-politických zákonov“ (Stanguennec 2006, 39) v mene univerzálnej hodnoty, ktorou je

koexistencia partikulárnych slobôd. Tieto slobody a univerzálna sloboda majú identický obsah za predpokladu, že tie prvé budú „pracovať na sebe“ a z jednoduchých sociálnych subjektov sa stanú „občania“. A na prekonanie konfliktogénnej inštrumentálnej sociálno-ekonomickej racionality je tak potrebný štát so svojou vyššou racionalitou.

Podľa Stanguenneca prvou podmienkou pre vznik takejto racionality je republikánske zriadenie, kde sú všetky triedy zastúpené zákonodarnými zhromaždeniami. Za zakladateľa republikánskeho princípu sa pokladá J.-J. Rousseau, ktorý ho však koncipoval pre štáty menšie ako Francúzsko. Druhou podmienkou je to, aby politická racionalita úplne neovládla občiansku spoločnosť. „Táto podmienka dopĺňujúca republikánsku podmienku je liberálna vo vlastnom zmysle: objektivizácia práva politickými zákonmi je regulácia vzťahov medzi partikulárnymi záujmami, avšak nie bezmedzná reglementácia týchto v ich „nekonečnej diferenciacii“ (Hegel)“ (Stanguennec 2006, 39). Napr. inštitúcie v oblasti ekonomickej, školskej, sexuálnej atď. by sa mali riadiť nie „zákonmi“, ale „podzákonmi“.

V tomto zmysle by sociálno-právna dialektika mala byť doplnená eticko-morálnym motívom, ktorým „je motív etiky ducha ako metafyzicky nenásilného „seba“. Inak povedané, treba právo štátu, teda právny štát vtiahnuť do (seistickej) etiky seba a politickú filozofiu doplniť o morálnu filozofiu. Pritom sa treba vyvarovať dvoch úskalí, „vojny bohov“, zachovaním princípu neutrality na jednej strane a „vojny statkov“, odkazom na koncepciu spravodlivosti J. Rawlsa, na druhej strane. Stanguennecovo republikánstvo chce byť „reflektujúcim“ po vzore Kantovej „reflektujúcej súdnosti“. Jeho reflexívna dialektika sa obohacuje tiež o gadamerovsko-ricceurovskú hermeneutiku historičnosti, ktorá sa objavuje vo vzťahu ku kultúre. Avšak gadamerovský pojem „účinných dejín“ pohybujúci sa v interpretatívnej rovine, ešte ostáva včleniť do „historičnosti praktiky kolektívneho Seba skrz každé sebaepochopenie ako metodický nástroj etickej, konajúcej produkcie človeka človekom [...]“ v duchu sartravskej dialektiky reflexie (Stanguennec 2006, 49).

Spomínaná kozmologická Idea a štátne násilie spojené s rizikom presadenia sa práva silnejšieho, vedú ku kozmopolitickej Idei mierového usporiadania vzťahov medzi národmi a štátmi. Po prehľade rôznych koncepcií tohto usporiadania, počnúc Kantom a R. Aronom končiac, Stanguennec konštatuje, že globalizácia by sa mala riadiť „kozmpolitným právom“ a vyústiť do svetového, medzinárodného a multinacionálneho štátu ako eticko-politického štátu sveta, sveta orientovaného, teda kozmu v „celku bytia“.

Z tohto celku sa vydeľuje „celok reality“, „horizont zmyslu“ prírodných vied na jednej strane a dialekticky praktický rozum zas určuje realitu objektivizovanú vedami o kultúre na druhej strane, pričom sa v nadväznosti na Husserla svet stáva „univerzálnou pôdou“. Je to svet ako „predracionálna a predpredikatívna arché“ a zároveň je to „racionálny telos“, stále podľa Husserla (Stanguennec 2016, 64), na rozdiel od Heideggera s jeho pojmom úzkosti uvádzajúcej do pochybností rozum i zmysel. Aj o poznaní prírody možno uvažovať z „epistemologického, teda metodologického hľadiska na jednej strane a na druhej strane z „teleologického hľadiska“ ako subjekt, ktorý je „pre seba“ a mieni poznanie ako finalitu.

Prírodné totality samotné sú dvojakého druhu: mechanistické, ovládané vonkajšími vzťahmi a organické, kde vládnu interné vzťahy, s ktorými sa stretáme už u Aristotela, vrátane pojmu organického celku, holon (Stanguennec 2016, 73). Prírodný telos, počnúc reflexívnou dialektikou v rovine atómu a organizmu, pokračuje a završuje sa v telos-e duchovnom, ktorý ohlasuje „prospektívny svetový štát“, ktorý by zaručil mierové spolužitie národných štátov. Stanguennec tu vidí príbuznosť s etickou orientáciou H. Jonasa založenou na prírodnom súcne v tom zmysle, že „prírodný telos je istá ‚norma‘, to, čo má byť.“ „Princíp zodpovednosti, [...] voči budúcim generáciám, ktorý by oživoval taký štát, by bol napokon len znovuprevzatím zodpovednosti za život voči sebe samému uprostred ľudského ducha“ (Stanguennec 2016, 81).

Ekologický humanizmus u Jonasa a reflexívna dialektika u Stanguenneca

Bude tak potrebná nová filozofia prírody zohľadňujúca etický rozmer okolitého sveta, eko-filozofia. Takou eko-filozofiou je, ako vieme, environmentálna etika H. Jonasa antropocentrickej orientácie. Existovať pre ľudskú bytosť podľa Jonasa znamená žiť nielen v prírodnom prostredí, ale aj s pocitom zodpovednosti za existenciu celého ľudstva. Dôkazom ľudskosti v prírode boli preňho už, napr. jaskynné maľby.

Naznačenú príbuznosť medzi reflexívnou dialektikou a environmentálnou etikou, príbuznosť, ku ktorej sa priznáva A. Stanguennec, možno konkretizovať už jeho východiskom v „praktickom kogite“, ako už vieme. „Totiž, slobodný a zodpovedný človek environmentálnej etiky H. Jonasa sa tiež konštituuje v skúsenosti a usudzovaní, ktoré sa vzťahujú na jeho vlastné vnútorné mienenie a na jeho správanie v režime zvnútornenej vonkajškovosti“ (Ndong Essono 2016, 37-38). Možno tak konštatovať, že koncepciu človeka objavujúceho „seba“, ako odlišného od (individuálneho)

„ja“, už vypracoval Jonas. Predtým než je človek „osobou pre seba“ je „pre druhého“, ktorý mu vnucuje svoju kultúru.

Smerovanie reflexívnej dialektiky k „metafyzickej fenomenológii“, ktorá bola aj Husserlovou ambíciou, znamená ďalšie priblíženie sa k Jonasovi, pre ktorého má každá etika metafyzický predpoklad, ktorý je v základe toho, čo má byť. Byť pre človeka je povinnosť, kategorický imperatív. Jonasa zaujme u Husserla najmä absolútna pozícia reflektujúceho ega ako korelátu skúsenosti prirodzeného sveta, v ktorom možno vnímať nielen fenomény, ale aj hodnoty a účely. Tieto hodnoty a účely sa môžu udržať a rozvinúť len v ľudstve, ktoré pretrvá, čo predpokladá, že človek na seba prevzme jeho „ontologickú zodpovednosť“. Podobne Stanguennec vidí perspektívu fenomenológie v náuke o „prejave nekonečna v konečnom“.

Vo vzťahu k Jonasovi „je to práve konštitutívna cesta bytia seba cez tie tri etapy, praktické seba, kozmologický svet a teologickú nekonečnosť, ktoré by mohli, zdá sa, byť tiež dialekticky a transcendentálne v základe takého myslenia ako je to Jonasovo“ (Ndong Essono 2016, 45). Účely a hodnoty naznačujú možnosť uvažovať o prírode teleologicky a pritom bez subjektu, odkazujúc na prirodzenú finalitu u Aristotela. Od finality (telos) treba odlišovať scopos, výsledok jej evolúcie. Ak je príroda tým, čím je, a potom bytím pre človeka, tak protirečivo vyznieva primát formy nad obsahom, ktorý by mal byť tematizovaný v rámci tejto praktickej fenomenológie predovšetkým. Toto konštatovanie by sa vzťahovalo aj na gabunského interpretátora Stanguenneca: „[...] z hľadiska formálnych, metodologických a logických ľudských požiadaviek [...] reflexie, antropologická prvotnosť zmyslu v uvažovaní o prírode je len formálna alebo metodická, nemateriálna alebo neobsahová. Materiálny obsah toho, o čom takto človek usudzuje, disponuje špecifickou vnútornou finalitou a autonómiou svojich materiálnych foriem, autonómiou „neskopickou“, ale „telickou“, zmysluplnou a orientovanou“ (Ndong Essono 2016, 60). Ak je teda teleologická reflexia odlišná od epistemologickej a ešte nedialektickej, ako je možné o nich pojednávať na tom istom mieste?

Je to možné, ako už bolo naznačené, tým, že vedecký duch je nielen „pre seba“, ale aj „sebou“ v tom zmysle, že sám vytvára podmienky pre autonómne vedenie. Poznávaný predmet, ktorý je z epistemologického hľadiska oddelený od poznávajúceho subjektu, „je, na jednej strane ,pre iné‘: je vonkajškovosťou pre subjekt odlišný od neho samého; na druhej strane je tento predmet ,skrz iné‘, určovaný vonkajšími zákonmi, nejakým ,mimo‘ (Stanguennec 2016, 68; Ndong Essono 2016, 60). Stanguennec tak chce „dialektizovať“ vedu cez dialektiku poznania, ktorá je širšia ako veda a ktorá tak môže poskytnúť vedám hľadanú transdisciplinárnu platformu.

Nečudo, že ho zaujalo Jonasovo „metabiologično“ ako ontologický základ jeho enviroetiky.

V nadväznosti na onen pojem organického a štruktúrovaného celku možno hovoriť o reálnych vzťahoch medzi entitami, rovinami či doménami pokladanými za čisto odlišné, ba antagonistické a napokon medzi živou a neživou prírodou v rámci jedného prírodného celku. Práve dialektická štruktúracia umožňuje „prekonať výlučnú alternatívu medzi predmetom ako čisto vonkajšou fyzikálnou vecou voči sebe samej a voči nám samým a subjektom ako vedomím seba, čisto vnútorným sebe samému vo svojom signifikujúcom vzťahu k vonkajškovosti. Štruktúra je tu mysliteľná ako isté Seba, kvázi-subjekt alebo ako prírodný arci-subjekt“ (Stanguennec 2016, 74).

O podobné prekonávanie dualizmov a paralelizmov usiloval už Jonas so svojou tézou psychofyzickej jednoty života a princípom kontinuity medzi flórou, faunou a človekom, ktorý je bytím jednotiacieho zmyslu: „v hlučnom rozhorčení, ktoré sa zdvihlo proti siahaniu na dôstojnosť človeka učením o jeho živočíšnom pôvode, uniklo, že na základe tohto princípu práve totalita živého sveta dostala niečo z dôstojnosti človeka. Ak je človek pripodobňovaný k živočíchom, na rade sú živočíchovia, ktorí sa pripodobňujú človeku a teda, postupne, sa stávajú nositeľmi tejto interiority, ktorej si človek, najpokročilejší z ich ríše, je vedomý vo svojom vnútri“ (Jonas 2000, 33-34; cit. podľa Ndong Essono 2016, 90). Ak Jonas akceptuje evolúciu pre jej monistický ráz, nie je evolucionistom bez výhrad: prekáža mu Darwinov mechanistický výklad transformácie druhov. Podobnej orientácie, ku ktorej sa pridružuje technologická orientácia, je aj súčasná biológia, ignorujúca filozofickú biológiu, ktorá by brala do úvahy aj smerovanie k duchovnu.

Jonasov pojem evolúcie pripomína tiež ten Bergsonov s jeho slobodným a autonómnym vývojom, prekonávaním hmotných prekážok, nezvratným smerovaním k vyšším úrovňam v súlade s neskôr sformulovaným antropickým princípom, ku ktorému sa hlási aj Stanguennec. Čo však, podľa Jonasa, narúša evolúciu a interakciu s prostredím, je nárast moci človeka vďaka technologickému pokroku, ktorého bol, spolu s Heideggerom, veľkým kritikom. „Lebo sloboda živej bytosti, jej moc transformovať na svoj úžitok vonkajší materiál pre svoju vnútornú premenu seba, má za protiváhu ustavičnú hrozbu upadnutia do nebytia. Negácia Iného, ktorý ho popiera, je radiacim procesom každého života a práve v tomto mysle [...] je dialektika skutočne prítomná v jonasovskej ontológii živého“ (Ndong Essono 2016, 96).

Táto sloboda, za predpokladu, že medzi životom a ľudskou existenciou je kontinuita, má svoj základ už v elementárnej „autokracii“, ktorá ovláda bunkový metabolizmus, tak ako živá bytosť ovláda svoje okolie. V tomto sa Jonas a Stanguennec zhodujú, pričom posledný pôjde ešte ďalej v zdôrazňovaní tejto kontinuity, keďže podľa neho „táto prírodná arché je už mysliteľná ako imanentná atómu v jednoduchšej podobe, čo Jonas nepredpokladá, on, podľa ktorého je cudzia slnkám, planétam a atómu [...]“ (Stanguennec 2013, 59; cit. podľa Ndong Essono 2016, 97-98).

Ľudská sloboda tiež predpokladá autonómiu, ktorá je autonómiou rozhodnutia: „osobné“ seba tu volí svoje pravidlá nezávisle od druhu a od kultúrnej kolektivity, v úplnej počiatkovej neurčitosti. O dejinách prírody možno takto premýšľať rovnako ako o dejinách autonómie“ (Stanguennec 2016, 102). Kultúrny svet je východiskom praktickej Idei a rámcom, v ktorom „osoba rozhoduje o sebe tým, že si berie slovo, na základe diskurzov, v radikálnej individuácii (Stanguennec 2016, 102)“. V tejto súvislosti sa vynára Jonas so svojou dialektikou živého a svojím pojmom slobody ako zodpovednosti, ktorá je v základe rozhodnutia.

Praktické kogito, kogito v širšom zmysle podľa Husserla, orientuje Descartov pojem slobodnej vôle skôr na voľbu účelu ako na rozhodnutie. Každá vykonaná voľba reaktivuje v nás to, čo „máme byť“. Byť je trvalá voľba seba samého. Sloboda je najskôr negatívna ako „nezávislosť“ vôle a pozitívnou sa stane ako sloboda „samolegislatívny“, keď je schopná sama si dať svoj zákon, čím sa stáva súčasťou reflexívnej dialektiky.

Reflexívna dialektika etiky v konfrontácii s Jonasovou etikou zodpovednosti sa neobmedzuje len na nejaký výpočet povinností a pravidiel, ale na niečo, čo je „navyšé“, na pozitívnu nadprácu, „vertikálny“ rozmer etiky spojený s odvahou, obetavosťou a vynaliezavosťou, ktoré, hoci prekračujú povinnosť, tejto neprotirečia. Environmentálna etika má nemálo príležitostí pre takéto akty, lebo sa ako „obrana, starostlivosť, záchrana“ týka najmä života. Tieto činy sa javia pozorovateľovi ako výnimočné, zatiaľ čo aktér ich pokladá za „záväzok“, „povinnosť“. V Jonasovej etike zodpovednosti spadajú do politiky, pričom politika a morálka ostávajú odlišné. Ich skĺbenie a hodnotenie však vyžaduje prechod na inú, vyššiu rovinu porovnaní, ktorou je ich teologický rozmer.

Etika environmentálnej zodpovednosti z dialektického a teologického hľadiska a reflexívna teológia u Stanguenneca

Tento teologický rozmer je u oboch autorov uvedený teleologickým uvažovaním o prírode, v ktorej sa objaví subjektivita na jednej strane, a uvažovaním o „princípe život“, z ktorého povstane morálna povinnosť na druhej

strane. Jonasov zdroj hodnôt sa nachádza mimo subjektu a bez subjektu bude aj jeho pojem subjektivity (Jonas 1997, 117). V tomto sa odkloní aj od Aristotela, ktorý vyjde z prírodnej účelovosti. Od hodnôt odlišuje účely, ktoré odpovedajú na otázku „na čo?“ a sú „hodnotovo prázdne“. Patrí medzi ne, napr. aj dobro, ktoré je založené v bytí a ktoré nie je predmetom hodnotového uvažovania. Hodnotové súdy sa tak redukovujú na účely, ktoré predchádzajú existencii vecí či už prírodných alebo umelých. Jonas to ilustruje na príkladoch na prvý pohľad veľmi odlišných, ako sú kladivo, chôdza a trávenie.

Podstatou kladiva je účel, ktorý patrí k jeho pojmu, avšak samotný pojem patrí jeho zhotoviteľovi. V tomto zmysle kladivo či hodiny „nemajú vôbec svoj účel, ale ho ‚má‘ len ich výrobca a užívateľ“ (Jonas 1997, 91). Platí to pre všetky nástroje ako faktor emancipácie človeka voči prírode. V tomto zmysle sa kladivo neodlišuje od súdu ako inštitúcie, vytvorenej tiež za istým účelom, ktorý je však na rozdiel od nástroja vnútorný a vyžaduje udržiavanie človekom, pričom môže upadnúť aj do samoučelnosti.

Kým neživé nástroje sú umelé, taká chôdza je prirodzená a je riadená vôľou. „Ideme, aby sme došli niekam. Toto ‚aby‘ označuje účel. Človek ide pomocou svojich nôh; tie [...] sú prostriedkom. Prostriedok je daný prírodou a je živý [...] Nejdú nohy, ale chodec pomocou nôh; nedívajú sa oči, ale človek, ktorý sa díva, vidí očami; a toto ‚aby‘ poukazuje mimo účel tiež na kontrolu zo strany subjektu, ktorú nazývame vôľou“ (Jonas 1997, 97). Táto sa v prípade zmyslových orgánov prejavuje omnoho menej. Nástroje tu splyývajú s orgánmi, spomedzi ktorých je ruka najdokonalejším nástrojom, „nástrojom nástrojov“.

Kým používanie orgánov je spojené s vôľou, „tráviace ústrojenstvo“ funguje mimovoľne a bez rozhodovania. Možno tu však hovoriť aj o teleológii, ako v prípade nástrojov a výroby strojov? Tému, podľa ktorej by účel v organizme bol len zdanlivý, už možno vyvrátiť tým, že teleológia pripisovaná stroju je nejakým spôsobom odvodená od pôvodnej ľudskej tvorivosti. Okrem vôle sa proces trávenia vymyká aj determinácii subjektom, takže účelové príčiny nemožno obmedziť len na bytosti nadané subjektom, či vedomé stavy. „Preto má, uzatvára Jonas, zmysel hovoriť o imanentnom, aj keď naprosto nevedomom a mimovoľnom účele trávenia a jeho sústavy orgánov v celku živého tela a o živote ako samoučelu práve tohto tela; [...] Má zmysel [...] hovoriť o ‚práci‘ v prírode a hovoriť, že ‚ona‘ svojimi zložitými cestami pracuje na niečom, alebo, že ‚to‘ v nej na tom pracuje mnohými rôznymi spôsobmi [...] : ‚účel‘ sa tým rozšíril na všetko vedomie, ľudské rovnako ako u zvierat, do fyzického sveta ako jeho pôvodne vlastného princípu; a môže nechať otvoreným ako hlboko siaha jeho vláda nad

životom smerom dole, k elementárnym formám bytia. Pripravenosť niest' túto vládu musí byť bytiu prírody ako takému pripísaná k dobru“ (Jonas 1997, 97).

Finalita sa tak vzťahuje na celú prírodu, čím sa otvára ďalšia možnosť dialógu s reflexívnou dialektikou. Človek síce neprestáva byť zdrojom zmyslu kozmického poriadku, avšak len do tej miery, do akej je jeho organizmus výslednicou evolúcie s jej náhodilosťami a nepredvídanosťou. Jonas uvažoval o dualistickom prístupe k subjektivite, ktorá sa objavila v priebehu evolúcie, avšak napokon sa priklonil k monistickej teórii: „Bytie alebo príroda je jedno a svedčí o sebe v tom, čo necháva vzísť zo seba. Čo je bytie, musí byť odvodené z jeho svedectva a prirodzene z toho, čo vypovedá najviac, z toho najzjavnejšieho, nie najskrytejšieho, toho najvyvinutejšieho, nie najmenej vyvinutého, z toho najplnšieho, nie z toho najprázdnejšieho – teda z toho, čo je nám prístupné ako ‚najvyššie‘ (Jonas 1997, 113).

Stanguennec pochopil, že tento „metabiologický rozmer „Jonasovej filozofie nebol negáciou jej prírodného základu, majúceho svoju formu a obsah, normálnosť aj patológiu, hodnotu i fakticitu. Tento proces dialektizácie ide ruka v ruku so samo-štrukturáciami mikrofyzikálnymi i kozmologickými, v ktorých sa konštituuje to, čo je sebou, ako už bolo naznačené vyššie. Táto Stanguennecova „fundamentálna ontológia seba“ sa tu stretáva s Jonasovým odmietnutím výlučne antropocentrickej environmentálnej etiky.

V konfrontácii bytia a nebytia, života a smrti, Jonas hovorí rozhodne „áno“ životu, posilnené aktívnym „nie“ nebytiu. „Popreným nebytím sa bytie stáva pozitívnou snahou, to znamená, trvalou voľbou seba samého. Život ako taký, vo vlastnom bytostnom ohrození nebytím, je výrazom tejto voľby“ (Jonas 1997, 130). Je teda u Jonasa prítomná dialektika, a to dialektika života a bytia. Zodpovednosť je totiž odpoveďou na to, čo má byť, „mať-byť“ (devoir-être), a po čom má nasledovať „mať konať“ (devoir d'agir). To predpokladá horizont možných účelov, teda slobodu pre ich uskutočnenie podľa istých pravidiel.

V tejto súvislosti Jonas, po vzore Hegela, a proti Kantovi, prehodnotí jeho kategorický imperatív „môžeš, lebo máš“ na „máš, pretože konáš, lebo môžeš“. Znamená to, že „tvoja nesmierna schopnosť sa už uplatňuje“ (Jonas 1997, 190). Povinnosť je tak imanentná moci znásobenej dnes technovedou a technokraciou. S tým sú spojené rôzne podoby zodpovednosti: morálna, právna, politická, občianska, ktoré Stanguennec vzťahuje v duchu globalizmu na celý vesmír v snahe prepojiť jonasovskú etiku založenú na slobodnom rozhodovaní s hodnotami prírody.

Ostáva tak ešte definovať vzťah Stanguennecovho seizmu k tejto kozmológii, odkazujúc na ďalšieho znalca jeho diela podľa ktorého „nejde o zemetrasenie, aj keď ex post Stanguennec uvažuje o ňom ako o ´podmienke obnovy foriém života´ a obraze filozofického seizmu v tom, že naznačuje, že to seba môže spôsobiť rozklad ‚hodnôt konečnej a stuhnutej kôry dogmatizmov Zeme“ (Billouet 2012, 92; cit. podľa Ndong Essono 2016, 119-120). Seizmus à la Stanguennec je „dialektická interpretácia prítomnosti seba nejakého seba, reflexívneho aktu až dovnútra samého reálna: časticového, atómového, molekulárneho, bunkového, živočíšneho, ľudského. Tu je spojivo medzi seizmom a kozmologickou ideou: ontológia reflexívneho seba sa rozširuje na vesmír v reflektujúcom súde, počínajúcim ľudským partikulárnym idúcom po mundánne univerzálne, v očakávaní posledného rozšírenia seba, idúceho od sveta k Bohu“ (Ndong Essono 2016, 120-121).

V rámci tohto pohybu je identita seba založená na osobnej slobode rozhodovania tiež reflexívne konštituovaná v priestore a v kontexte komunitných činností v nejakom okolí, vyúsťujúc ako už bolo povedané vyššie do právnej a politickej sféry.

Ponechajúc stranou túto rovinu porovnania oboch autorov, na ktorej je Jonasova politická filozofia založená na rodičovskej paradigme, interpretovaná z hľadiska dialektiky ekoobčianskej praxe, ostáva porovnať ich spoločné hľadanie posledného základu prírody a sveta v rovine teológie, pravda s tou výhradou, že Stanguennec vylučuje jonasovské „interaktívne existenciálne spoločenstvo“ človeka s Bohom (Stanguennec 216, 210-11). K Bohu dospel na základe reflexívneho uznania stvoriteľa ako „poslednej re-akcie na originárnu akciu jeho (s)tvorenia“, čo však nemožno zamieňať s nejakým dôkazom jeho existencie. Podľa Jonasa, etika bez teológie a metafyziky by bola slabá. V konečnom dôsledku sa tieto postoje u oboch autorov ukážu ako nuansované.

Stvoriteľ dal ľudstvu planétu Zem k dispozícii, avšak je na rozumovom živočíchovi, aby bol jej „dobrým správcom“, o čo usiloval aj Jonas zastávajúci tézu o vnútornom tvorivom rozmere hmoty, počnúc tzv. „big bangom“, čo pripomína tak Bergsonov tvorivý vývoj ako aj Teilhardov zákon „komplexnosti–vedomia“. Etika, ktorú vyžadujú tento vývoj ako aj zodpovednosť, je etika budúcnosti a najmä „etika zásvetného naplnenia“ (Jonas 1997, 37), založená na kresťanskom postoji a štýle života a doplnená o racionálnu metafyziku aj proti Kantotvi, nie však proti kantovstvu v podaní E. Weila alebo A. Stanguenneca. Podľa tohto posledného to, čo je „podstatne kantovské v reflexívnej dialektike, to je hľadaná filozofická ‚múdrost‘“ (Ndong Essono 2016, 163). Mudrc vie „všetko“, ale zároveň pozná limity

svojho vedenia, ktoré, aj keď nemôže uchopiť absolútne, môže sa k nemu priblížiť analogicky a symbolicky. To je aj zmysel kantovskej idey, ktorou sa inšpiroval aj Husserl pri riešení problému uchopenia jednoty zážitkového toku alebo adekvátnej danosti veci.

Podobne je to „dialektické poznanie“ ako „reflexívne poznanie o sebe a sebou“, ktoré umožňuje analogicky priblížiť sa k univerzálnemu pojmu Boha, čo neznamená, že by sme mu mali pripísať aj antropomorfné črty ako vôľa, afekcia či láska a pod., s výnimkou „alterity jeho nekonečnosti“, „čiršej spirituality“ a „nekonečnej seba inteligencie“ (Ndong Essono 2016, 166). K tomu sa pridáva nekonečná tvorivá energia prírody a prírodné zákony. Iný spôsob prístupu k Bohu by sa rovnal ateizmu, ktorý by popieral božiu transcendentiu a Boha by pokladal za výtvor človeka. Podobne odmietal Jonas nejaké nadprirodzené zásahy do čisto ľudských záležitostí, tvrdiac dokonca, že Boh sa stiahol, aby mohol byť svet (Jonas 1994, 14, cit. podľa Ndong Essono 2016, 168), čím sa jeho teológia stáva druhom deizmu, kde človek dostáva plnú možnosť byť zodpovedný. A pokiaľ Jonas pripúšťa, že Boh je zároveň dotknutý tým, čo sa deje vo svete, podľa Stanguenneca, to, ako už vieme, božia transcendentia vylučuje. Obaja sa však zhodujú v prínose náboženstiev, čo sa týka základov enviroetiky.

Stanguennec, navyše pokladá za potrebné doplniť svoj logicko-dialektický symbolizmus o symbolizmus náboženský a poetický v rámci renovovanej onto-teológie ako kritickej inštancie nezávislej od každej teológie ako aj metafyziky. A tak ako literárna fikcia môže byť aj pravdivá, možno sa utiekať aj k náboženským dogmám akoby boli pravdivé, inšpirujúc sa Vaihingerom a jeho filozofiou als ob.

Až v závere Ndong Essonovej práce vychádzajúcej z celej trilógie Reflexívnej dialektiky sa dozvedáme, čo je vlastne za oným pojmom toho seba, inak povedané, čo pre nášho autora znamená v konečnom byť sebou. Odpoveď by nebola analytická, ale syntetická: seba odkazuje na „konkrétne syntézu nejakého seba – slobodného ‚ja‘, čiršej interiority k sebe samému, [...] – a nejakého empirického ja, ekologicky a kultúrne podmieneného“ (Ndong Essono 2016, 176). Inými slovami, syntéza jednotlivého (ja) a anonymného všeobecného (seba), kde jednotlivec ako osoba nachádza svoje miesto pre sebarealizáciu a pôsobenie vo svete, pravda, nie bez bytostného „sebanepokoja“ („inquietude du soi“) spočívajúho v ľudskej afektivitve. U Jonasa zas uskutočnenie etiky zodpovednosti ohrozuje „nepredvídateľná povaha slobody“.

Záver

Záverom, z pôvodného zámeru oboznámiť slovenské filozofické publikum so Stanguennecovou „reflexívnou dialektikou“ vo svetle jeho rovnomennej práce, sa stala prezentácia, i keď veľmi stručná, jeho filozofie v širšom kontinentálnom kontexte a najmä v konfrontácii s H. Jonasom, prevzatej od jedného z jeho žiakov. Toto porovnanie sme použili najmä kvôli objektívnejšej informácii o autorovi a jeho diele, a nie s cieľom odpovedať na otázku, ktorý z porovnávaných autorov je pravdivejší. Takúto bilanciu ponechávame na čitateľa.

Povedzme len toľko, že u samého autora porovnania prevládla snaha čítať a hodnotiť Jonasa očami Stanguenneca. Predovšetkým, oboch porovnávaných autorov spája koketovanie s marxizmom či s postmarxizmom, ktoré by sa dnes nemali prijímať nekriticky. To isté platí o ich nietzscheovstve. Napísať, že Nietzscheho „nadčlovek“ je budúci skutočný človek“, spadá skôr do ideológie ako do utópie. Nejestvuje len environmentálna etika, ale aj stále zamlčovaná etika filozofie, s ktorou by tieto ideológie mali problém.

Konkrétne, André Stanguennec je iste originálny a plodný filozof, ktorého dielo si našlo svoje miesto a a stretlo sa s veľkým ohlasom. Očakával sa však výklad predpokladov a presnejšieho vymedzenia jeho reflexívnej dialektiky, termínov, miesta dialektického vzťahu a ešte viac onej dialektickej logiky. Po Engelsovi hľadaniu dialektiky v prírode museli prísť na pomoc aj atómoví a subatómoví fyzici, menovite Heisenberg, s jeho princípom neurčitosti, pričom v tomto prípade ide skôr o dialektiku komplementarity (G. Gurvitch) ako o dialektiku ako takú, nehovoriac o zásadnom rozdiel medzi prírodnými a spoločenskými vedami, ktoré sú dialektické par excellence. Pritom tu nejde o potrebu nejakej formalizácie, ale o systémový prístup k filozofickej problematike.

Kladie sa tak otázka či možno založiť na reflexívnej dialektike, ktorá chce byť praktickou filozofiou, celú filozofiu, s jej disciplínami, pojmami, dištinkciami, rovinami uvažovania atď., ktorá by bola použiteľná aj inde. Vybudovať ontológiu konečnosti pomocou špekulácie, teda akýsi (protirečivý) špekulatívny materializmus? Tak sa pred očami čitateľa striedajú na jednom mieste problematiky etické právne, logické, kozmologické (niekedy zamieňané s globalistickými), teologické... Autor by sa iste bránil obžalobe z eklekticizmu, ktorý sa vzťahuje aj na jeho referencie, avšak ťažko sa zbaviť tohto dojmu, a to napriek tomu, že jeho práce majú logickú skladbu.

Stanguennec sa hlási otvorene aj k Husserlovi ako k jednému zo svojich predchodcov, a to najmä pre jeho filozofickú logiku, životný svet ako aj

teleologický prístup, stanúc sa tiež jedným z jeho interpretátorov. V tejto súvislosti by sme mohli jeho reflexívnu dialektiku a v menšej miere aj Jonasovu filozofiu života pokladať za príspevky do fenomenologickej noematiky.

Literatúra

- BILLOUET, P. (Dir.) (2012): *Herméneutique et dialectique. Hommage à André Stanguennec*. Paris: L'Harmattan.
- JONAS, H. (1994): *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot.
- JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH. (Orig. Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Insel 1979).
- KARUL, R. (2016): *Súčasný umenie na ceste k post-post? Ako André Stanguennec spája umenie so skromným, triviálnym a negrandióznym*. Filozofia, 71(7), 595-607.
- NDONG ESSONO, G. D. (2016): *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive. Confrontation entre Hans Jonas et André Stanguennec*. Paris: L'Harmattan.
- NOVOSÁD, F. (2018): *Zabudnúť na Marxa*. Bratislava: Iris
- PIAGET, J. (Dir.) (1967): *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade XXII).
- SIVÁK, J. (2009): De l' „in-existence“ intentionnelle à l' „ek-in-sistence“ existentielle. In Tymieniecka, Anna-Theresa (Ed.): *Phenomenology and Existentialism in the twentieth Century. Book One*: New Waves of Philosophical Inspirations, 45-73. (Analecta Husserliana CIII).
- SMREKOVÁ, D. (Ed.) (2018): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- STANGUENNEC, A. (2006): *La dialectique réflexive I. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*. Vileneuve d'Ascq: Septentrion.
- STANGUENNEC, A. (2008): *La dialectique réflexive II. Etre, soi, sens. Les antécédentes herméneutiques de la dialectique réflexive*. Lille: Septentrion.
- STANGUENNEC, A. (2013): *La dialectique réflexive III. Analogie de l'être et attribution du sens*. Lille: Septentrion.
- VADÉ, M. (1992): *Marx penseur du possible*. Paris: Klincksieck.
- WEIN, H. (1957): *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*. München: Oldenbourg.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/0151/21 *Fenomenologická noematika a perspektívy fenomenológie III*.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.
Klemensova 19
81364 Bratislava
filosiva@savba.sk