Obsah/Content

State/Articles

VIŠŇOVSKÝ, E.: Homo technologicus verzus homo humanus (in Slovak) 2

KÁROLY, T.: Sociálne roboty s prejavenou ale neprežívanou empatiou (Social robots with behavioral but not experienced empathy) (in Slovak) 21

JUSKO, Š.: K otázke nepodmienenej afirmácie života (On the question of the unconditional affirmation of life) (in Slovak) 35

Diskusia/ Discussion

HRUBEC, M., SVOBODA, J.: Etiopie na pomezí světů:počátky její racionalistické Filosofie. Rozhovor s Janem Svobodou (in Czech) 50

Recenzie / Reviews

AMBROZY, M.: Dupkala, R.: Problém interpretácie v dejinách filozofie (in Slovak) 70

ŠKVRNDA, F.: Suvák, V.: Antisthenove výklady Homéra II. (in Slovak) 76

Pozvánka/Invitation 79

HOMO TECHNOLOGICUS VERZUS HOMO HUMANUS[1]

Emil Višňovský

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava, SK

VIŠŇOVSKÝ, E.: Homo Technologicus verzus Homo Humanus. *Philosophica Critica*, vol. 11, 2025, no.1, ISSN 1339-8970, pp.2 - 20.

The paper explores the philosophical attitude toward artificial intelligence (AI) from the standpoint of critical humanism. Section one introduces the concept of *Homo Technologicus* as a foundational framework for understanding AI as one form of contemporary technology grounded in the idea of the machine. Section two presents a philosophical conception of intelligence, according to which AI is both a product of human natural intelligence and a form of non-human machine intelligence. The task of the philosophy of AI is to articulate its meaning and purpose. Section three briefly outlines contemporary approaches to technological and digital humanism.

Keywords: artificial intelligence – Homo Technologicus – Homo Intelligens – Homo Humanus – idea of a machine – techno-culture – humanism

[1] Príspevok vznikol v rámci grantu APVV-22-0397 Naturalizmus a konštruktivizmus ako konkurenčné alebo komplementárne filozofické programy (NATKON).

Úvod

Mali by sme mať na umelú inteligenciu (UI) nejaký filozofický názor? Prečo a aký? Samozrejme, názorov – filozofických či nefilozofických – môžeme uviesť množstvo. Napríklad Edward Fredkin (1934 – 2023), americký počítačový vedec, fyzik a podnikateľ, zakladateľ „digitálnej filozofie“[1] v interview pre BBC už v roku 1982 povedal:

> V dejinách máme tri veľké udalosti. Prvou je vznik vesmíru. Druhou vznik života. Treťou, ktorá je podľa mňa rovnako dôležitá, je vznik umelej inteligencie. Ide o formu života, ktorá je veľmi odlišná a ktorej možnosti si sotva vieme predstaviť. Tieto stroje sa budú rozvíjať ďalej: niektoré inteligentné počítače budú konštruovať ďalšie a budú stále inteligentnejšie. Otázka je, kam nás to dovedie?

Jeden z tvorcov umelej inteligencie, John McCarthy (1927 – 2011), uvažoval takto:

> Umelá inteligencia (UI) má užšie vedecké spojenie s filozofiou, než ostatné vedy, pretože UI má s filozofiou spoločné mnohé pojmy, napr. činnosť, vedomie, epistemológia (to, čo má zmysel hovoriť o svete) a slobodná vôľa (McCarthy 2006).

Súčasný oxfordský profesor fyziky David Deutsch (1953) napísal:

> Som presvedčený, že celý problém rozvoja všeobecnej umelej inteligencie (AGI) je záležitosťou filozofie, nie počítačovej vedy alebo neurofyziológie, a že filozofický pokrok, ktorý bude rozhodujúci pre ich budúcu integráciu, je tiež predpokladom ich rozvoja (Deutsch 2012).

Z filozofického hľadiska je kľúčové, ako vôbec myslíme o umelej inteligencii. Ako o nevyhnutnosti či možnosti? Ako o hrozbe, riziku alebo o

[1] http://www.digitalphilosophy.org.

takmer „zázračnom“ riešení všetkých problémov? Ako o toľko očakávanej spáse či, naopak, toľko obávanej skaze? A rozumieme vôbec umelej inteligencii?

Jeden z popredných súčasných filozofov UI, Vincent C. Müller (2024, 43), to vidí takto: „Ak chceme porozumieť UI, musíme porozumieť sami sebe; a ak chceme porozumieť sami sebe, musíme porozumieť UI!” Ak vychádzame z toho, že UI nie je nič iné ako ľudský výtvor či produkt[2] – mimoľudská (nebiologická, neorganická) inteligencia, vytvorená ľuďmi – kľúčovým sa ukazuje byť naše vlastné sebapochopenie ľudskej inteligencie ako toho, čo nás robí ľuďmi.[3] Ak nechápeme svoju vlastnú inteligenciu, ako môžeme chápať jej výtvory vrátane takého, akým je UI? Potrebujeme preto zrejme pochopiť, čo je to fenomén inteligencie vôbec a v rámci neho vzťah ľudskej a mimoľudskej inteligencie. Aká je funkcia ľudskej inteligencie vo vzťahu k mimoľudskej?

Sú možné v podstate *dva filozofické postoje* k tejto otázke, ktoré chcem konfrontovať v tomto príspevku: *1. technokratický* – súhlasný a podporný, „technofilný“, podľa ktorého ľudská inteligencia je v konečnom dôsledku len „prechodnou formou“ od prírodnej, biologickej k umelej, „nadľudskej“ inteligencii; a *2. humanistický* – kritický, „humanofilný“, podľa ktorého ľudská inteligencia môže rozvíjať mimoľudskú (umelú) inteligenciu ako svoj vlastný výtvor iba v súlade s tým, čo prospieva človeku, v súlade s humanizmom. Treba položiť otázku, za akým účelom a načo človek vytvára umelú inteligenciu? Čomu a komu má tento ľudský výtvor slúžiť? Má UI mať ľudský alebo mimoľudský (či dokonca „nadľudský“) zmysel? V odpovediach na tieto otázky spočíva filozofické pochopenie UI.

[2] Aj umelú inteligenciu vytvárame v podstate „podľa seba“ – nemôžeme do nej vložiť nič, o čom sami nemáme ani predstavu.

[3] Na otázku, „čo nás robí ľuďmi?“ existuje takisto viacero odpovedí. To, že je to práve naša „prirodzená“ inteligencia, je jednou z nich.

1. *HOMO TECHNOLOGICUS*

1.1 Fascinácia inteligenciou?

Ľudstvo sa zdá byť postihnuté, ba až posadnuté inteligenciou, a to nielen vlastnou, ale najmä tou mimoľudskou.[4] Akoby inteligencia bola našou najvyššou métou a najvyššou hodnotou. Akoby všetko okolo nás malo byť inteligentné, lebo život v neinteligentnom svete nemá cenu (analógia známeho Sokratovho výroku o neuvedomenom živote). Odkiaľ táto posadnutosť? Zdá sa prirodzené, že človek ako inteligentná bytosť má potrebu mať pri sebe inteligentného partnera, nie iba nemú a nehybnú vec alebo iba nejaký „nehovoriaci nástroj", ktorým môže ľubovoľne manipulovať (lebo aj „hovoriaci nástroj", teda niekoho, kto rozumie ľudským príkazom a poslušne ich vykonáva ako sluha a otrok).

Táto fascinácia inteligenciou mohla byť spočiatku fascináciou životom samým – živou bytosťou, ktorá sa spája s túžbou človeka byť Stvoriteľom novej bytosti, nového života iným ako prirodzeným (biologickým) spôsobom – magického života magickým spôsobom. Odtiaľ grécka (cyperská) verzia fénického príbehu o Pygmalionovi alebo židovský mystický príbeh o Golemovi či moderný príbeh o Frankensteinovi. „Oživovanie" vecí a vytváranie umelých (nadprirodzených) bytostí bolo bežné v mytológii, mýtoch, bájkach a rozprávkach či povestiach o „zázrakoch", do ktorých sa premietali tieto ľudské túžby a sny o inom, vyššom inteligentnom svete.

Zdá sa tiež, že „na počiatku bol stroj" – nielen stará idea „mysliaceho stroja" ako ľudská túžba po inteligentnom zariadení mimoľudskej inteligencie vytvorenej človekom či ľudskej inteligenie vtelenej do mimoľudskej bytosti, ale už prvé technické vynálezy Heróna Alexandrijského v 1. stor. n. l., ako aj ďalšie „mechanické hračky" (automatické fontány, brány, čašník) muslimského vynálezcu al-Jazari (1136 – 1206) či „umelá kačka" Francúza Jacquesa de Vaucanson (1709 – 1782) a napokon aj idea šachového stroja („Turka") Wolfganga von Kempelena (1734 – 1804) mali plniť „sen" o „živom automate". Nie sú toto všetko *príklady „fascinácie inteligenciou" a dôkazy toho, že človek ako*

[4] Alebo božskou. Aj pojem „aktu stvorenia sveta" v každom náboženstve je takou fascináciou.

inteligentná bytosť bol už oddávna na ceste k umelej inteligencii ako vlastnému výtvoru?

1.2 Technokultúra

Človek je technologická bytosť (*Homo technologicus)* – vytvára a používa nástroje, inštrumenty, tak ako to vyjadrili viacerí, napríklad Benjamin Franklin, podľa ktorého je človek „a tool-making animal". Technológia[5] však nie je súbor nejakých nástrojov (vecí), ale niečo oveľa viac: po 1. spôsob ľudského bytia (spôsob vzťahu človeka k svetu); po 2. súčasť ľudskej prirodzenosti (podstaty); po 3. médium ľudskej moci a (seba)transformácie a po 4. náš antropologický „osud".[6] Človek je dokonca *Homo biotechnologicus*, pretože predmetom ľudskej technológie je živá príroda, život a človek sám pre svoje ciele.[7] Technológia nie je iba technika, teda súbor nástrojov, strojov, vecných inštrumentov, mechanických prostriedkov, artefaktov („hardvér"). Podstata technológie je antropologická, ako to vyjadril Martin Heidegger (2004). Technológia je ľudský sociokultúrny proces, „ľudská činnosť, zaoberajúca sa systematickým vytváraním a používaním artefaktov" (Mitcham, Schatzberg 2009, 29).

Technológia je kultúra ako ľuďmi vytvorený svet artefaktov prostredníctvom transformácie prírodných faktov, ako aj samotný spôsob ich tvorby a používania. Kultúra vôbec je ľudský spôsob bytia v prírode, ktorý si ľudia utvorili a reprodukujú ho vo svojej evolúcii (prírodnej i kultúrnej) ako inteligentné sociálne bytosti. Technológia neexistuje a nepôsobí mimo kultúry, ale iba v jej rámci – ľudia ako kultúrne bytosti ju

---

[5] Z gréc. *techné* – „umenie, remeslo, zručnosť, schopnosť vytvárať niečo praktické", nie čisto teoretické poznanie. Podľa Platóna je to druh poznania, ktorý sa spája s fyzickou činnosťou, podľa Aristotela návyk, dispozícia na praktické vytváranie.

[6] Ako to vyjadril francúzsky filozof Jean-Jacques Salomon (1929 – 2008); pozri Solomon (1992/1997).

[7] Biotechnológia je akýkoľvek biologický proces, ktorý „produkuje" niečo ďalšie pre život (kvasenie, zrenie, okysličovanie atď.), teda organický proces (v organizmoch), vytvárajúci „bio-produkty". Živá príroda je autopoietická – inherentne „technologická" (Maturana, Varela 1973).

tvoria a používajú. Už prinajmenšom od konca 20. storočia žijeme v technologickej kultúre. Technologický spôsob života fundamentálne ovplyvňuje všetky sféry života a vytvára jeho základné vzorce (Borgmann 1987).

Základnými znakmi súčasnej technokultúry sú: komputácia, kalkulácia, kvantita, čísla, štatistika, meranie, metrika, algoritmus, dataizmus atď. Bez ohľadu na to, či ide o umelý systém, živú bytosť alebo človeka dominuje formalizácia na báze kvantitatívnych dát – kvalitatívne rozdiely sú ignorované (akoby neexistovali alebo boli bezvýznamné). Rozdiel medzi živým a neživým, prirodzeným a umelým, ľudským a mimoľudským je vymazávaný.[8] „Ľudské" sa pre samých ľudí stáva irelevantným – relevantné sú objekty, veci, stroje, mechanizmy, kvantitatívne normy a ukazovatele. Cieľom takéhoto trendu je regulácia, kontrola, spravovanie, výkon, efekt a jeho meranie. Je to technokratický obraz sveta, v pozadí ktorého je racionalistická fascinácia poriadkom – vôľa k poriadku, túžba po pravidelnosti, predvídateľnosti, kontrolovateľnosti, usporiadanosti, opakovateľnosti, chápané ako formy „dokonalosti". Je to však aj túžba po dominancii, profite, komforte a istote, snaha o elimináciu náhodilosti a odchýlky, vylúčenie chýb a omylov, chaosu. Mechanizácia (strojovosť), automatizácia, „necesitizmus"[9] má prekonávať strach z nevypočítateľnosti a neovládateľnosti. Výsledkom je strata spontánnosti a tvorivosti alebo to, čo Max Weber už dávno nazval „železnou klietkou". Fascinácia inteligenciou sa mení na fascináciu technológiou – strojmi, automatmi, počítačmi, robotmi – všetkým mimoľudským povýšeným na nadľudské. Všetko ľudské je popri tom degradované, znevažované ako slabé, nedostatočné, nedôveryhodné, prekonané. Technológia v technokultúre dostáva „božský" status mimoľudskej autority, ktorá vládne

[8] Takýto prístup k svetu prezentoval už zakladateľ kybernetiky Norbert Wiener (1894 –1964) vo svojej práci *Kybernetika a spoločnosť* (1950/1963). Podobne uvažoval aj jeden zo zakladateľov všeobecnej teórie systémov Ludwig von Bertalanffy (1901 – 1972) napríklad vo svojej práci *Človek-robot a myslenie* (1967/1972).

[9] „Necesitizmus" (z lat. *necessitās*) je filozofická koncepcia, podľa ktorej ontologická a logická nevyhnutnosť dominuje a podstatne obmedzuje alebo aj úplne eliminuje existenciu a pôsobenie náhodilosti; opačnou koncepciou je „kontingentizmus".

nad ľuďmi. Dehumanizácia znamená, že „človek je vydaný diktatúre techniky, ktorú nemá pod kontrolou“ (Heidegger 2012).

1.3 Idea stroja

V evolúcii technológie sa stala centrálnou ani nie tak idea nástroja ako idea stroja a zrejme vďaka nej sa zabudlo na to, že aj stroj – tak ako každá technológia vôbec – má funkciu nástroja.[10] Napríklad idea sveta ako (hodinového) stroja má svoje korene u Pytagora a Platóna ako idea harmónie sfér, ktorá stojí na matematike a dá sa vypočítať. Jej aplikáciou bola astronomická teória Johannesa de Sacrobosco (cca. 1195 – 1256), mnícha a astronóma na univerzite v Paríži, vyložená v jeho práci *De sphaera mundi* (1230). Bola to najvplyvnejšia astronomická práca v Európe pred Kopernikom, ktorá stavala na Ptolemaiovi a arabskej vede. Aj moderný vedecký obraz sveta staval na tejto idei: Boh natiahol „hodinky vesmíru“ pri jeho stvorení, ktoré odvtedy „tikajú“ podľa newtonovských zákonov fyziky. Je to mechanistický obraz sveta: pravidelný, mimoľudskou autoritou riadený svetový poriadok s absolútnymi prírodnými zákonmi pohybu, času a priestoru, pod ktorý sa podpísali F. Bacon, Galilei, Newton, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz. Hobbes ho aplikoval na spoločnosť, Descartes na živočíchy – sú to „automaty“ – a osvietenec La Mettrie aj na človeka. Všetko je stroj a všetko v človeku môžeme vysvetliť rovnako ako v stroji.

Tu má svoje korene aj idea mysliaceho stroja najprv ako počítacieho stroja. Prvé mechanické kalkulačky na aritmetické operácie zostrojovali už nemecký profesor hebrejčiny a astronómie Wilhelm Schickard (1592 – 1635), Blaise Pascal (1623 – 1662) a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716). Na to nadviazala idea inteligentného stroja v podobe prvého programovateľného symbolického kalkulátora (počítača) anglického matematika Charlesa Babbagea (1791 – 1871), ktorý navrhol dokonca dva stroje: „diferenčný stroj“ (zdokonalená Pascalova kalkulačka) a „analytický stroj“ (zložitejší s centrálnym procesorom, pamäťovou a kontrolnou jednotkou, programovateľný dopredu na výkon rôznych matematických operácií, mal však veľkosť auta a nikdy nebol skonštruovaný). Babbage mal víziu, že takýto stroj by mohol vykonávať aj iné symbolické operácie, nielen

[10] Gréc. *makhana, mekhane, mekhos* – vynález, mechanizmus, zariadenie, motor, prostriedok.

matematické, a mohol by byť inteligentný. Lady Ada Lovelace (1815 – 1852), dcéra lorda Byrona, vo svojich komentároch k Babbageovým prednáškam však popierala, že by stroj mohol byť kreatívny, pretože nevie vytvoriť nič nové a vie robiť iba to, čo doňho vložíme. Skôr bola reálna idea mechanického logického stroja, s ktorou prišiel anglický matematik George Boole (1815 – 1864), objaviteľ „kalkulu usudzovania" (1854) ako presných logických definícií slov vrátane spojok „a", „alebo" a pravidiel na ich používanie vo vetách (diferenciálnych rovniciach a symbolickej logike). V nadväznosti na to Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) písal, že logické operácie môžu byť vykonávané aj pomocou elektrických okruhov. Cesta k jednoduchému inteligentnému stroju, ktorý manipuluje so symbolmi na páske (pamäť) podľa pravidiel (logiky) – Turingovmu stroju (1936 – 1937) – bola pripravená. Anglický matematik Alan Turing (1912 – 1954) od roku 1930 kládol teoretické základy komputácie svojím výskumom možností strojovej inteligencie a od roku 1940 základy umelej inteligencie v procese dešifrovania tajných nemeckých vojenských správ. Svoje výsledky zhrnul v roku 1950 v článku „Computing Machinery and Intelligence", v ktorom priamo riešil otázku, či môžu stroje myslieť? (Turing 1950/1992). Zavŕšil tým tradíciu, ktorá si kládla za úlohu vytvoriť „mysliace stroje". Nekládla si však otázku, *„prečo by mali stroje myslieť?", ani „načo potrebujeme stroje, ktoré myslia?".*

Idea stroja sa však aplikovala na myseľ prinajmenšom už od čias Descarta. Prečo by sme nemohli chápať myseľ ako stroj? A prečo by myseľ nemohla byť strojom a stroj mysľou? Ľudská myseľ je síce funkcia ľudského mozgu, ale čo robí myseľ, keď „pracuje? Aká je činnosť mysle? Myseľ myslí – vykonáva činnosť myslenia. A čo je myslenie? Podľa Hobbesa nič iné ako kalkulácia. V Turingovej verzii sa táto činnosť myslenia dá simulovať alebo dokonca autenticky vykonávať strojmi.

Táto línia filozofického a vedeckého „myslenia o myslení" dospela k tomu, že myseľ je „zariadenie", operujúce s informáciami podľa formálnych zákonov. Matematizácia, logicizácia a formalizácia myslenia sú predpokladmi jeho mechanizácie a automatizácie tak, aby túto činnosť mohli vykonávať aj umelé, človekom zostrojené zariadenia (stroje). Myslenie je komputácia a stroj na myslenie je počítač – elektronické zariadenie na spracovanie dát prostredníctvom programu. Už v roku 1958 americkí informatici a kognitívni vedci Allen Newell (1927 – 1992) a Herbert A. Simon (1916 – 2001) koncipovali myslenie ako „symbolickú

manipuláciu“, ktorá je podľa nich podstatou každej inteligencie, ľudskej aj strojovej, s tým rozdielom, že u človeka je to nevyhnutná podmienka, v stroji len dostatočná (Newell, Shaw, Simon 1958). V každom prípade myslenie ako činnosť mozgu alebo stroja obsahuje: po 1. symbolické operácie (čísla, slová, znaky, napr. hudobné noty), ktoré fungujú ako sémantický jazyk tak, že prijímajú symboly/reprezentácie na vstupe, spracúvajú ich podľa syntaktických pravidiel a vydávajú zasa symboly/reprezentácie na výstupe; po 2. nesymbolické operácie (prežívanie emocionálnych stavov, rozhodovanie); a po 3. iné zložité operácie (vnímanie, videnie, počutie, rozlišovanie objektov a významov). Komputácia (strojové myslenie) je deterministické spracovanie symbolov v rámci programu – séria kódovaných softvérových inštrukcií na riadenie operácií počítača alebo iného stroja. Kľúčovú funkciu v takomto myslení má algoritmus[11] – presný postup, súbor inštrukcií, konečný počet krokov, ktorými sa od vstupu dostávame k výstupu v systéme. Jedným z prvých filozofov, ktorý zovšeobecnil tento postup v pojme umelej inteligencie bol americký analytický filozof John Haugeland (1945 – 2010) vo svojom koncepte „starej dobrej umelej inteligencie“ („good old fashioned artificial intelligence“, GOFAI), založenej na spracovaní symbolov (Haugeland 1985).

1.4 Predbežné zhrnutie (1)

Technológia je súbor ľudských výtvorov, artefaktov s inštrumentálnym účelom; súbor inštrumentov, nástrojov ako predlžených a umocnených síl človeka. Týka sa spôsobu dosahovania ľudských cieľov, spôsobu konania a života. Odtiaľ vyplýva technologický determinizmus, podľa ktorého sú ľudské ciele a spôsoby konania technologicky podmienené.

Principiálny rozdiel medzi človekom a strojom (vrátane inteligentného stroja) spočíva v tom, že: po 1. človek je tvorcom stroja, nie naopak; po 2. človek vytvára stroj z ľudskej potreby a pre ľudský účel ako nástroj na ich plnenie; po 3. človek musí poznať potrebu a účel, pre ktoré stroje vytvára, nevytvárať ich naslepo ani samoúčelne; po 4. človek nie je stroj ako celok, ani jeho časti nie sú súčiastky stroja (vrátane mozgu, mysle); po 5. stroj ako výtvor človeka nie je človek sám, ale entita inej

[11] Podľa arabského matematika Muhammada ibn Musa al-Khwarizmihi, cca 780 – 840.

kvality. Na otázku „*Čím je technológia (stroj) človeku?*“, sú možné odpovede: 1. nástrojom, 2. náhradou (pomocníkom), 3. partnerom.

2. *HOMO INTELLIGENS*

Rozlišujú sa rôzne typy inteligencie,[12] okrem „umelej“ predovšetkým „prirodzená“ a v rámci nej „prírodná“ („animálna“, možno aj „vegetatívna“) a „ľudská“, v rámci nej „sociálna“, „praktická“, „technická“, „emocionálna“, „morálna“, „ekologická“, „sexuálna“ atď. Je zrejmé, že inteligencia je prírodný fenomén. Inteligencia v prírode je vlastnosť živých organizmov. Inteligentný život vo vesmíre, vznik a evolúcia inteligencie sú mimoriadne zaujímavé predmety výskumu (pozri napr. Sternberg, Kaufman 2013).

Tak ako existuje pluralita inteligencií, existuje aj pluralita jej definícií. Shane Legg a Marcus Hutter (2007) napočítali cca 70 definícií inteligencie. Jedna zo slovníkových definícií hovorí, že inteligencia je: „Schopnosť používať pamäť, poznanie, skúsenosť, rozum, usudzovanie, imagináciu a hodnotenie na riešenie problémov a adaptáciu na nové situácie“ (AllWords Dictionary, 2007).[13] Je to schopnosť (potencia, kapacita): 1. získavať a aplikovať poznatky; 2. učiť sa zo skúsenosti (múdrosť); 3. chápať myšlienky, rozumne usudzovať, abstraktne myslieť, predvídať a plánovať; 4. meniť sa podľa okolností (prispôsobovať sa situácii) a meniť prostredie (podmienky); 5. vytvárať nové riešenia, myslieť a konať inak, inovatívne (kreativita); 6. chápať súvislosti, získavať a triediť informácie, používať jazyk, zovšeobecňovať. Inak povedané, podstatou inteligencie je súhrnná mentálna schopnosť myslieť, uvažovať, chápať a riešiť problémy, učiť sa. Nie je to teda jedna schopnosť, ale skôr kombinácia viacerých – prelína sa všetkými výkonmi a činnosťami a charakterizuje ich.

2.1 Filozofický pojem inteligencie

Jeden z najkomplexnejších pojmov inteligencie vo filozofii podal John Dewey (1859 – 1952), ktorý navrhoval používať tento pojem namiesto pojmu racionality ako vhodnejší:

[12] Lat. *intelligere, intellectus* – chápanie, rozum.

[13] https://arxiv.org/pdf/0706.3639.

> Človek je inteligentný nie vďaka tomu, že má rozum, ktorý dokáže chápať prvé abstraktné pravdy o nemenných princípoch, aby z nich deduktívne vyvodil jednotlivosti, ktoré sa týmto princípmi riadia, ale vďaka svojej schopnosti odhadnúť možnosti situácie a konať v súlade so svojím odhadom. V širokom zmysle slova je inteligencia rovnako praktická, ako je rozum teoretický (Dewey 1929, 170).

Podľa Deweyho inteligencia je súčasť ľudských návykov, spôsob konania, reagovania na podnety v interakcii so svetom, metóda riešenia problémov (inteligentné experimentovanie a skúmanie) a korekcie dôsledkov konania (inteligentné hodnotenie). Existujú aj inteligentné (múdre) emócie a inteligentná politika ako protiklad hrubej sily a násilia. Vrcholom je zrejme kooperatívna sociálna inteligencia a kreatívna inteligencia (kreatívna demokracia).

Podľa anglického filozofa Gilberta Rylea (1900 – 1976) pojem inteligentnej osoby vypovedá o kvalite mysle a manifestuje sa v kompetentnom výkone, ktorý je opakom stupidity (nekompetencie). Existuje toľko inteligencií, koľko je činností a nikto nie je inteligentný (kompetentný) vo všetkom. Univerzalita inteligencie je problematická, skôr existujú špecifické formy inteligencie, manifestujúce sa v „majstrovskom výkone“ ako opaku rutinného výkonu (Ryle 1949).

Filozofický pojem inteligencie teda hovorí, že inteligencia, po 1. nie je len poznanie a informácia alebo len vedomie, ale že je to schopnosť a proces spracúvať a využívať informácie podľa určitých požiadaviek na riešenie úloh a problémov, na vyrovnávanie sa s nepredvídanými, novými a zložitými situáciami; po 2. nie je to len intelekt a netýka sa len rozumu, ale ide o inteligentné konanie, o celkovú sociálnu inteligenciu vrátane emocionálnej; a po 3. evolúcia inteligencie sa týka tak genetických daností, ako aj získaných schopností, môže sa nielen testovať, ale aj pestovať, trénovať.

2.2 Pojem umelej inteligencie

Umelá inteligencia je „strojová inteligencia“, nie je to „prirodzená“ ani „ľudská“ inteligencia, hoci je ľudským výtvorom. Je to „komputačná inteligencia“, podľa samotných jej teoretikov „syntetická inteligencia“

(Poole, Mackworth, Goebel 1998, 1): „Umelá inteligencia alebo UI je oblasť, ktorá študuje syntézu a analýzu inteligentne konajúcich komputačných agentov" (*ibid*., 3). Predmetom umelej inteligencie ako oblasti špecializacie a expertízy je „inteligentná činnosť", nielen inteligentné myslenie, (*ibid*., 4), ktorá sa definuje ako činnosť: po 1. adekvátna okolnostiam a cieľom; po 2. flexibilná k meniacemu sa prostrediu a meniacim sa cieľom; po 3. učiaca sa zo skúsenosti a po 4. vykonávajúca adekvátne rozhodnutia na základe svojich perceptuálnych a komputačných limitov. V UI teda ide o činnosť racionálnych komputačných agentov ako strojov, napodobňujúcich kognitívne funkcie ľudskej mysle (Russell, Norvig 2016). Veľmi lapidárne to vyjadril Marvin Minsky (1927 – 2016), jeden zo zakladateľov UI: „Je to veda o tom, ako prinútiť stroje vykonávať inteligentnú činnosť." Ide v nej o schopnosť riešiť ťažké problémy. Ray Kurzweil (1948 –) hovorí o schopnosti optimálne využívať limitované zdroje. Bill Hibbard (2002) už používa termín „superinteligentné stroje" podobne ako Nick Bostrom (2014) termín „superinteligencia". Tou je „každý intelekt, ktorý vysoko presahuje kognitívne schopnosti ľudí vo všetkých oblastiach." Pritom môže ísť o rôzne modely superinteligencie: biologické (spoločné mysle/počítače) a nebiologické (kyborgovia/roboti).

Pojem umelej inteligencie obsahuje všeobecné charakteristiky, ktoré sme mohli vidieť pri všeobecnom pojme inteligencie: 1. schopnosť systému správať sa adekvátne v neurčitom prostredí tak, že toto správanie zvyšuje pravdepodobnosť úspechu z hľadiska dosahovania krátkodobých a dlhodobých cieľov; 2. adaptívne správanie systému s cieľom dosiahnutia svojich zámerov v danom prostredí; 3. dosahovanie komplexných cieľov v komplexnom prostredí; 4. maximalizácia pravdepodobnosti úspechu pri nedostatku istoty a pri vysokých rizikách. Napriek tomu zostáva mnoho otvorených otázok, napríklad „musí byť UI ako ľudská inteligencia?". *Kto chce, aby stroje dokázali všetko to, čo človek, a prečo?*

Ide o to, čo človek ako tvorca UI do nej vkladá. Nech je to čokoľvek, na súčasnom stupni vývoja sa ukazujú ako kľúčové dve kvality: 1. autonómnosť[14] a 2. učenie sa. Vďaka týmto dvom kvalitám sa UI zásadne odlišuje od každej technológie, ktorú doteraz človek vytvoril. Autonómne a učiace sa stroje sú kvalitatívne inou technológiou s ďalekosiahlymi dôsledkami, ktoré treba ešte len domýšľať.

[14] Gréc. *autonomíā, autónomos* – sloboda riadiť sa vlastnými zákonmi, nezávislosť.

Filozofický koncept autonómie je morálny ideál, ktorý znamená samostatnosť, nezávislosť, samosprávu, sebadeterminácíu, pričom absolútna autonómia v prípade človeka je skôr sen ako skutočnosť. Reálne sú skôr limity autonómie, semi-autonómia (polovičná, čiastočná), kváziautonómia. Autonómny stroj je stroj, ktorý operuje samostatne a nie je pripojený k žiadnemu vonkajšiemu kontrolnému systému. Takým je plne autonómny automat alebo autorobot (autobot) v rôznej technickej podobe (autonómne vozidlo, dron, zbraň, budova atď.). Namieste je preto otázka: *Kto chce, aby stroje boli absolútne autonómne, teda samostatne rozhodujúce sa a konajúce agenty nezávisle od človeka ako ich tvorcu a prečo?*

Učenie je proces získavania poznatkov, zručností, hodnôt, spôsobov správania atď. Rozlišujeme ľudské a mimoľudské učenie ako prirodzený proces v živej prírode. V prípade človeka je to sociálny proces (edukácia, habituácia, indoktrinácia, inštrukcia, enkulturácia/akulturácia), ktorý má biologické predpoklady. UI však aplikuje pojem a proces učenia aj na umelé systémy a stroje. Strojové učenie je založené na pamäťových databázach a manipulácii s dátami podľa pravidiel, ktoré sú tiež súčasťou „umelého intelektu“. Je to algoritmické učenie, ktoré je autonómne, preto stroj môže sám vytvárať množstvo odpovedí (reakcií) úmerne veľkosti svojej databázy a kvalite algoritmov. Namieste je tiež otázka: *kto chce, aby si stroje samostatne získavali ďalšie dáta a vytvárali vlastné algoritmy a prečo?*

2.3 Filozofia umelej inteligencie

Jeden zo súčasných tvorcov UI, britský podnikateľ Mustafa Suleyman (1984 –) uvažuje o súčasnom stupni vývoja autonómnych učiacich sa strojov a ich dôsledkoch. Podľa neho tu už nejde len o technológiu, ale o „nový digitálny druh“, ktorý má potenciál byť naším digitálnym spoločníkom, partnerom, osobným túrorom vo vrecku, interaktívnym asistentom, digitálnou personou, kolegom, dokonca priateľom, spoľahlivejším než druhý človek, všadeprítomným, kreatívnym, empatickým, schopným zmysluplnej konverzácie s neobmedzenými možnosťami atď. Tento autor si však uvedomuje, že najväčsie riziko je autonómna sebareprodukcia, sebareplikácia takéhoto umelého agenta v priebehu sekúnd. Preto sa pýta: *Máme to dovoliť?* UI je podľa neho bezprecedentná výzva pre ľudstvo, ktorá spočíva nie v schopnosti tvoriť niečo, čo nás presahuje, ale práve v úlohe nájsť to, čo je najhodnotnejšie v ľuďoch – samu ľudskosť ako empatiu,

láskavosť, zvedavosť, ktorú nesmieme stratiť a musíme ju v sebe zachovať, nie odovzdať alebo nepreniesť na UI, pretože to bude znamenať náš koniec (Suleyman 2023).

Je zrejmé, že UI je kontroverzná, má „janusovskú tvár", pozerá dvoma protikladnými smermi. Jej význam a hodnota sú nejasné, jednoznačne ani kladné, ani negatívne. Tak ako existujú rôzne prístupy k technológii, strojom či počítačom, existujú aj k UI. Ľudstvo je rozdelené prinajmenšom na technokratov a humanistov, ktorí zaujímajú protikladné prístupy „za" a „proti". Napríklad Byron Reese (2013) píše len o „priateľskej UI" a jej pozitívnych dôsledkoch pre ľudstvo, kým Robert M. Geraci (2010) len o „apokalyptickej UI", schopnej ovládnuť a zničiť ľudstvo. Proti sebe stoja také koncepcie ako technoutopizmus, technooptimizmus, technoprogresivizmus, technosolucionizmus či transhumanizmus na jednej strane, a technokriticizmus, technopesimizmus, neoludizmus, anarchoprimitivizmus alebo technorealizmus na druhej strane. Všeobecne uznávaným problémom č. 1 je problém kontroly – *kto kontroluje koho? Ľudia stroje alebo stroje ľudí?* Riešením má byť vytváranie „ľudsky kompatibilnej UI" (Russell 2019).

Úlohou filozofie UI je artikulovať jej význam a zmysel. To, čo je zrejmé a z čoho treba vychádzať, je to, že UI je po 1. ľudský výtvor; po 2. ľudský nástroj (inštrument) na plnenie ľudských cieľov; po 3. forma technológie a po 4. súčasť (techno)kultúry. To je východisko pre humanistický prístup, podľa ktorého zmyslom UI je byť nástrojom dobrého života človeka a ľudstva. Globálne otázky, na ktoré treba odpovedať, sú: *Ako UI napĺňa tento zmysel? Prečo a načo vytvárame UI? Ako vytvárame a používame UI? Aká je hodnota UI? Na čo je UI dobrá?*

2.4 Predbežné zhrnutie (2)

Organická, prírodná, biologická, ľudská, prirodzená inteligencia je primárna; anorganická, umelá, strojová, komputačná (počítačová), technologická, mimoľudská inteligencia je sekundárna. Ľudská inteligencia je modelom, pravzorom pre UI, jej zdrojom a tvorcom, demiurgom jej tvorby i pochopenia. Vo vzťahu týchto 2 typov inteligencií nejde len o komparáciu podobností a rozdielností, ale hlavne o otázky: *Čo má robiť ľudská inteligencia s umelou? Načo ju potrebuje? Aké sú dôsledky UI pre ľudskú inteligenciu? Je tu UI pre človeka? Čo robí človek, keď vytvára UI? Vie*

to vôbec? A napokon: *Kto to chce obrátiť a prečo vzťah medzi nimi v prospech UI?*

3. *HOMO HUMANUS*

Fundamentálna filozofická (antropologická) otázka je: *„Čo znamená byť človekom?“* Nie je to len otázka *„Čo robí človeka človekom?“* v zmysle toho, čo ho odlišuje od ostatného sveta, od zvierat, od umelých objektov, strojov a počítačov. Je to skôr otázka *„Vďaka čomu sme ľuďmi?“*, teda otázka *„V čom spočívajú naše ľudské kvality a hodnoty ako ľudí pre ľudí?“* Ukazuje sa, že nie technológia ani UI alebo iné formy a zložky kultúry, ale my, ľudia, sme hlavný problém pre seba samých. *Komu z ľudí však dnes záleží na ľuďoch na 1. mieste?* Moc technológie UI je priam magická a odvádza nás od nás samých. *Myslia inžinieri a dizajnéri UI na človeka? Na to, čo ich vynálezy a produkty robia s človekom?* Pretože otázka *„Čo robí technológia UI s človekom?“* je len nesprávna forma správnej otázky *„Čo robí človek sám so sebou prostredníctvom UI?“*

UI je naším zrkadlom, odhaľuje náš „technologický narcizmus“, t. j. podriadenie ľudskej múdrosti strojovému mysleniu – podriadenie ľudskosti strojom bez vedomia ľudskosti. Nie technológia UI sama osebe je naša najvyššia hodnota a budúcnosť. Žiada sa axiologický obrat v postoji k technológii UI k hodnote človeka pre človeka na 1. mieste (Vallor 2024). Kľúčové je nielen to, *ako myslíme o UI*, ale *ako myslíme sami o sebe, o ľuďoch a ľudstve.*

3.1 Technologický humanizmus

Idea „technologického humanizmu“ sa objavila už u Ortegu y Gasset (1939/2011) a idea „humanizovanej technológie“ u Ericha Fromma (1968). Yuval Noah Harari (2015/2019) tiež napísal:

> Cieľom technologického humanizmu je rozvíjať ľudské schopnosti, vytvárať kyborgov a spájať ľudí s počítačmi, ale popri tom chápať ľudské záujmy a túžby ako najvyššiu autoritu vo svete.

Je to idea, že technológia má slúžiť ľudstvu, nie diktovať jeho smer vývoja. „Tretia cesta“ medzi technologickou utópiou a distópiou je technologický rozvoj bez obetovania kvality ľudského bytia a dôstojnosti ľudského života, integrácia etických princípov a spoločenskej zodpovednosti.

Technologický humanizmus je koncepcia technológie orientovanej na človeka, nie na odcudzenie človeka od prírody a seba samého. Podľa toho „humanistická UI“ cieľavedome aplikuje strojovú inteligenciu na podporu a rozširovanie ľudských schopností, nie na kontrolu a konkurenciu s človekom (napr. sledovanie populácie).
Technologický dizajn UI sa praktizuje z hľadiska potrieb človeka. Tieto idey vyjadrujú súčasné dokumenty „The Tech Humanist Manifesto“ (2017)[15] a „The Techno-Humanist Manifesto“ (2024).[16]

3.2 Digitálny humanizmus

S ideou „digitálneho humanizmu“ prišiel súčasný nemecký filozof Julian Nida-Rümelin (1954 –) vo svojej práci *Digitaler Humanismus* (2018, v spoluautorstve s Nathalie Weidenfeld). Autori v nej píšu:

> Digitálny humanizmus netransformuje ľudí na stroje a neinterpretuje stroje ako ľudí. Drží sa špecifickosti ľudskej bytosti a jej schopností používať digitálne technológie na ich rozvoj, nie na ich potláčanie… Ľudská forma existencie nie je príveskom technologického rozvoja, ale je veľkou výzvou ľudskej zodpovednosti utvárať digitalizáciu tak, by prispievala k humanizácii sveta (Nida-Rümelin, Weidenfeld 2018, 11).

Poskytli tým inšpiráciu pre vyše 1000 signatárov (medzi nimi napr. Helga Nowotny, rakúska feministická filozofka) dokumentu „The Vienna Manifesto on Digital Humanism“ (2019).[17] Manifest poukazuje na rozkladný vplyv digitálnych technológií na spoločnosť a vyzýva na diskusiu o kľúčových otázkach súčasného a budúceho technologického vývoja. Deklaruje potrebu vytvárať „technológie v súlade s ľudskými hodnotami a

[15] https://medium.com/ intuitionmachine/the-tech-humanist-manifesto-bf9ebaa1e45f.
[16] https:// rootsofprogress.org/the-techno-humanist-manifesto/.
[17] https://caiml.org/ dighum/dighum-manifesto/.

potrebami namiesto toho, aby sme umožnili technológiám utvárať ľudí." Podľa autorov manifestu „kľúčová je edukácia budúcich inžinierov a technológov."

Problémom súčasných digitálnych spoločností je dehumanizácia, digitálna deštrukcia a dominancia, digitálna exploatácia a autoritarizmus. Je to súčasná forma „technologického fetišizmu" na úkor ľudských hodnôt. Digitálny humanizmus má epistemologickú, ontologickú a axiologickú dimenziu, ktoré ukazujú a dokazujú, že „nie je možné brať ľudí ako stroje a stroje ako ľudí" (Fuchs 2022).

Záver

Sme nepochybne na stroje orientovaná kultúra a civilizácia, preto nám hrozí posthumanizmus ako totálna „strata ľudskosti", teda seba samých. Technológia je pre mnohých božstvo, ktoré má riešiť všetko. Pritom účel tohto zbožšťovaného technologického rozvoja je dosť priehľadný a „prízemný" – zvyšovanie ľudského výkonu, produktivity a efektívnosti v mene ekonomizmu a konzumizmu, ktoré sa zamieňajú za „dobrý život". Známy výrok Stephena Hawkinga (1942 – 2018): „UI je pravdepodobne buď tá najlepšia, alebo tá najhoršia vec, ktorá sa stane ľudstvu" sa žiada poopraviť: „UI je pravdepodobne buď tá najlepšia, alebo tá najhoršia vec, ktorú ľudstvo vytvorilo", pretože UI je náš vlastný ľudský výtvor. Človek by mal byť vždy nad a pred UI, inak hrozí technologické otroctvo a tyrania. Musíme pochopiť, aká je naša úloha a aká je úloha UI, pričom tie úlohy tvoríme my sami. Otvorené zostávajú otázky: *1. Je technológia pre človeka viac než nástroj a ak, tak čo a prečo?; 2. Je ľudská inteligencia schopná zachovať si kontrolu nad svojimi produktmi, ako je UI, a ak, tak ako?; 3. Je humanizmus ako fundamentálna hodnota človeka pre človeka možný a ak, tak ako?*

Literatúra

BERTALANFFY, L. von. (1967/1972): *Člověk-robot a myšlení: psychologie v moderním světě.* Praha: Svoboda, 1972.

BORGMANN, A. (1987): *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry.* Chicago: University of Chicago Press.

BOSTROM, N. (2014): *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies.* Oxford: Oxford University Press.
DEUTSCH, D. (2012): „How close are we to creating artificial intelligence?“ https://aeon.co/essays/how-close-are-we-to-creating-artificial-intelligence.
DEWEY, J. (1929): *The Quest for Certainty*. New York: Minton, Balch & Company.
FROMM, E. (1968): *The Revolution of Hope*. New York: Bantam Books.
FUCHS, Ch. (2022): *Digital Humanism. A Philosophy for 21st Centura Digital Society.* Bingley: Emerald Publishing.
GERACI, R. M. (2010): *Apocalyptic AI.* New York: Oxford University Press.
Haugeland, J. (1985): *Artificial Intelligence: The Very Idea.* Cambridge, MA: The MIT Press.
HEIDEGGER, M. (2004): *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh.
HEIDEGGER, M. (2012): *„Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“* Praha: Oikoymenh.
HIBBARD, B. (2002): *Super-Intelligent Machines*. New York: Kluwer Academic.
LEGG, S., HUTTER, M. (2007): Universal Intelligence: A Definition of Machine Intelligence. *Minds and Machines*, 17, 4, 391 – 444.
MATURANA, H., VARELA, F. (1973): *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living.* Dordrecht: Reidel.
McCARTHY, J. (2006): „The Philosophy of AI and the AI of Philosophy.“ http://jmc.stanford.edu/articles/aiphil2.html.
MITCHAM, C., SCHATZBERG, E. (2009): Defining Technology and the Engineering Sciences. In MEIJERS, A., ed. *Handbook of the Philosophy of Science. Vol. 9.* Amsterdam and London: Elsevier and North.
MÜLLER, V. C. (2024): The Philosophy of AI. A Structured Overview. In: SMUHA, N. A., ed. *The Cambridge Handbook of The Law, Ethics and Policy of Artificial Intelligence.* Cambridge: Cambridge University Press, 40 – 58.
NEWELL, A., SHAW, J. C., SIMON, H. A. (1958): „Elements of a Theory of Human Problem Solving“. *Psychological Review*, 65, 3, 151 – 166.
NIDA-RÜMELIN, J., WEIDENFELD, N. (2018): *Digitaler Humanismus.* München: Piper.
ORTEGA y GASSET, J. (1939/2011): *Úvaha o technice.* Praha: Oikoymenh.
POOLE, D., MACKWORTH, A., GOEBEL, R. (1998): *Computational Intelligence. A Logical Approach.* Oxford: Oxford University Press.

REESE, B. (2013): *Infinite Progress: How the Internet and Technology Will End Ignorance, Disease, Poverty, Hunger, and War.* Austin, TX: Greenleaf.
RUSSELL, S., NORVIG, P. (2016): *Artificial Intelligence: A Modern Approach.* Harlow: Pearson Education Limited.
RUSSELL, S. (2019): *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control.* New York: Viking.
RYLE, G. (1949): *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
SALOMON, J. J. (1992/1997). *Technologický úděl*. Praha: Filosofia.
STERNBERG, R. J., KAUFMAN, J. C. (2013): *The Evolution of Intelligence*. New York: Psychology Press.
SULEYMAN, M. (2023): *The Coming Wave: Technology, Power, and the Twenty-first Century's Greatest Dilemma.* New York: Crown.
TURING, A. (1950/1992): „Počítacie stroje a inteligencia." In: Gál, E., Kelemen, J., ed.: Myseľ/telo/stroj. Bratislava: Bradlo, s. 18 – 36.
VALLOR, S. (2024): *The AI Mirror. How to Reclaim Our Humanity in an Age of Machine Thinking.* Oxford: Oxford University Press.
WIENER, N. (1950/1963): *Kybernetika a společnost*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963.

Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave
Gondova 2
811 02 Bratislava
emil.visnovsky@uniba.sk

SOCIÁLNE ROBOTY S PREJAVOVANOU ALE NEPREŽÍVANOU EMPATIOU

Tomáš Károly
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
FF UCM v Trnave, SK

KÁROLY, T.: Social robots with behavioral but not experienced empathy. *Philosophica Critica*, vol. 11, 2025, no.1, ISSN 1339-8970, pp.21-34.

The development of social robots raises new ethical and philosophical questions regarding their ability to display empathy and interact with humans. While these machines imitate emotional expressions and can serve as companions, therapists, or healthcare assistants, their empathy is purely simulated and does not stem from genuine experience. This article analyses the issue of anthropomorphization of robots and the illusion they create in human perception. It highlights the risks associated with replacing human contact with robotic assistants, as well as the potential benefits in healthcare.

Keywords: artificial intelligence – anthropomorphization – empathy – healthcare – social robots

HOMO TECHNICUS[1]

Človeka možno charakterizovať ako technickú bytosť, lebo ako druh sa vždy spája s používaním artefaktov od pästných klinov až po osídľovanie vesmíru raketami. Táto jeho technická prirodzenosť má dynamický

[1] Tento príspevok je skrátenou slovenskou verziou ešte nepublikovaného textu, ktorý autor spracoval v anglickom jazyku KÁROLY, T. (2025): Machines Like People in Healthcare: From Science Fiction to Reality. In: Tomašovičová, J., Suwara, B. (eds.): *Literature in Bioethics and Bioethics in Literature.* Berlin: Logos Verlag.

potenciál a človek je stále technickejší. Je čoraz menej obklopovaný prírodnými objektami a svoje, aj tie najbežnejšie činnosti, vykonáva prostredníctvom technických artefaktov (napríklad napije sa vody z vodovodného kohútika). Tento trend môžeme badať aj v zdravotníctve, prírodné liečivá, rastliny nájdené v prírode sú nahradzované farmaceutickými produktami, bežné liečiteľské úkony sú stále prekonávané a nahradzované viac technickejšími pomôckami. Keby sme postavili vedľa seba lekára z Molièrovych hier zo 17. storočia a súčasného lekára, mohli by sme vidieť pri sebe veľmi odlišné osoby, ktoré sa stále radia do tej istej profesie. Molière neraz vo svojich hrách zosmiešňoval lekárov, lebo na každú chorobu si „vystačili" s púšťaním žilou a klystírom.

Dnes je komplexnosť človeka analyzovaná komplexnými metódami a na odhalenie a odstraňovanie chorôb používame prístroje, ktorých fungovanie samotní užívatelia nedokážu vysvetliť na všetkých úrovniach. Samotný prístroj je zložený z rôznych subsystémov vyrábaných v odlišných častiach sveta, na ktorých výrobe pracujú odborníci z rôznych profesií. Na technické zariadenie môžeme nazerať cez holistickú optiku rôznych ontológií, od kvantovo-mechanických procesov, cez funkcionalitu čipov, mechanistický prejav a dizajn prístroja, až k centrálnej jednotke, ktorá pracuje so symbolmi, a nakoniec až k umelej inteligencii. Okrem iného, takýto artefakt je vytvorený na interakciu s externým prostredím, v prvom rade s človekom, slúži človeku a človeka v istých schopnostiach aj prekonáva, a tak mu je nápomocný v činnostiach, v ktorých je už sám bytosťou nedostatkovou. Z tohto vzťahu človek-stroj sa vynárajú aj rôzne právne, etické a filozofické aspekty, ktoré už opúšťajú ukotvenie fyzického sveta, ale napriek tomu sa na neho vzťahujú.

Stroje plnia účel človeka, zrkadlí sa v nich ľudská intencionalita. Človek si prerába prírodu na svoj obraz a čoraz viac ten obraz sa mu podobá, ba dokonca ho prekonáva vo vlastnostiach, ktoré nemá a chcel by ich mať. Vzniká ilúzia, že stroje majú vlastnú intencionalitu a môžu slúžiť nielen ako domáci príslušníci, sluhovia, ale aj spoločníci pre osamelých, vychovávatelia, opatrovatelia starých ľudí, dokonca psychoanalytici, múdri poradcovia, liečitelia, najmúdrejší lekári. Tento text je hlavne o tom, aby sme si uvedomili, že stroje sú stále stroje, to, že v nich sú vtláčané stopy ľudskej mysle, neznamená, že sú aj takouto mysľou. Hoci prejavujú empatiu, neprežívajú ju. Otázne je, či by sme sa ich mali zriecť, alebo ich vplyv aspoň obmedziť, keď si uvedomujeme, že ich predstieraný súcit s nami je ilúzia.

Príklady a výhody využívania robotov a umelej inteligencie v zdravotníctve

Hranica medzi jednoduchou mechanickou pomôckou a vyspelým hardware nie je vždy ostrá, no zväčša intuitívne ich vieme odlišovať, jednoduché zdvíhacie zariadenie, ktorého funkcia je len "choď hore" a "choď dole", neoznačíme za robota (Károly 2024, s. 33).

Zatiaľ čo umelá inteligencia môže byť výlučne softvérová, roboty sú pohybujúce sa fyzické stroje. Roboty reagujú s fyzikálnym prostredím pomocou „senzorov", a pôsobia na svet fyzickou silou. Robotiku a umelú inteligenciu možno považovať za dve prekrývajúce sa množiny systémov: systémy, ktoré sú len umelou inteligenciou, systémy, ktoré sú len robotikou, a systémy, ktoré sú oboma (Müller 2023, kap. 1.2).

V zdravotníctve jeden z prvých robotov z roku 1999, predchodca Neuromate, slúžil na vykonávanie stereotaktickej biopsie mozgu. Nasledovali roboty na výmenu bedrových protéz, operáciu kolien a operácie v oblasti spánkov. Úspechy zaznamenávame pri operáciách hlavy a krku, gastrointestinálnych, gynekologických, kardiologických a urologických zákrokoch. Oblasť sa ďalej rozvinula zavedením telerobotiky, ktorá umožňuje chirurgom operovať na diaľku pomocou konzoly. Takúto technológiu je možné využívať aj na bojiskách, čím sa znížia zdravotné riziká v nebezpečných prostrediach (Siqueira-Batista et al. 2016, s. 288-289).

Okrem operačných zákrokov, technológia v zdravotníctve nám slúži aj na diagnostiku, predikciu a prevenciu. Výskumníci na Stanfordskej univerzite trénujú AI na diagnostiku rakoviny kože. V Izraeli spoločnosť Zebra Medical Vision ju trénuje na diagnostiku tuberkulózy s využitím rádiových vĺn (von Braun, Baumüller 2021, s. 90). Nástroje súvisiace s umelou inteligenciou dokážu interpretovať röntgenové snímky, CT skeny a MRI. Umelá inteligencia zlepšila diagnostickú presnosť, čo je kľúčové pre zlepšenie starostlivosti o pacientov a optimalizáciu diagnostických procesov. V dôsledku toho nástroje umelej inteligencie pokročili v diagnostike a prevencii chorôb v raných štádiách, ako sú kardiovaskulárne ochorenia a diabetická retinopatia (Lainjo 2024, s. 6).

Snahou je integrovať AI do zdravotníckych technológií, aby sa zlepšila presnosť a rýchlosť diagnostiky, prispôsobila sa možnosť liečby na základe genotypu a prostredia pacientov a prostredníctvom nepretržitého

monitorovania zefektívniť manažment chronických ochorení (tamže, s. 4). Takéto monitorovanie je možné už aj z vonkajšieho prostredia, nie je limitované priestorom nemocníc, vďaka čomu sa objavilo alternatívne riešenie problematiky vyčerpanej kapacity nemocničných lôžok (tamže, s. 8). Nástroje umelej inteligencie analyzujú obrovské množstvo genomických údajov, pričom identifikujú biomarkery, mutácie a genetické variácie. Na základe genetického profilu jednotlivca môžu poskytovatelia zdravotnej starostlivosti určiť najvhodnejšiu individuálnu medikáciu pre takýchto pacientov (tamže, s. 6).

Ako už bolo spomínané v úvode, ľudstvo ako technologický druh produkuje techniku aj za zámerom vlastného prekonávania, nakoľko ako druh je ohraničené svojimi biologickými možnosťami, ktoré sa formovali milióny rokov evolučnou adaptáciou. Keby sme sa zamerali len na medicínu, tak neuveriteľná komplexnosť funkcionalít ľudského tela a jeho rôzne zmeny, reakcie na prostredie atď. nemožno uchopiť ľudskou mysľou a úspešne na ne reagovať. Takisto ako monarcha nie je schopný poznať všetky interakcie prebiehajúce v spoločnosti a poskytnúť vhodné riešenia na prípadné problémy a jej zdokonaľovanie, takisto ani lekár nemôže byť schopný poznať a udržať vo svojej lebke neustále pribúdajúce štúdie, ktoré sa týkajú napríklad len oblasti, ktorej sa celý život venuje. Takisto nemôže zohľadniť komplexné fakty, ktoré mu kladie empíria. Pritom vývoj moderných technológií stále umožňuje pracovať s čoraz viac komplexnejšími systémami, preto je ľudský verdikt čoraz viac vytláčaný verdiktom AI. Bežnou lekárskou praxou je, že pacientom sa stanovujú nesprávne diagnózy, ľudia zomierajú behom krátkej doby, pretože sú posielaní predčasne domov (Topol 2019). Pritom diagnostika AI založená na hĺbkovom učení s rýchlosťami a kapacitami prevyšujúcimi ľudské mysle by sa mala vyznačovať vysokou presnosťou a veľmi nízkou omylnosťou.

Zdá sa, že na zlepšenie nielen života na Zemi, spoločenských pomerov, ale aj zdravotníctva, by sme sa mali nechať zveriť do rúk digitálnemu stroju. Ten je oveľa rýchlejší, kapacitne neobmedzený a teda takmer v každých činnostiach by mohol byť efektívnejší než človek. Môžeme si uviesť len niekoľko výhod digitálnej inteligencie, ktoré spomína N. Bostrom: Biologické neuróny pracujú na maximálnej frekvencii asi 200 Hz na rozdiel od moderných mikroprocesorov, ktoré pracujú približne na 5 GHz[2]. Axóny prenášajú akčné potenciály rýchlosťou asi 120 m/s, zatiaľ čo elektronické

[2] N. Bostrom (2014) uvádza údaj 2 GHz, ktorý už dnes nie je aktuálny.

procesorové jadrá môžu komunikovať opticky, teda rýchlosťou svetla (299 792 458 m/s). Ľudský mozog má okolo deväťdesiat miliárd neurónov, pričom ich množstvo je v prvom rade obmedzené veľkosťou lebky. Na rozdiel od toho počítačový hardware možno zväčšovať prakticky neobmedzene. Ľudská pracovná pamäť nedokáže v akomkoľvek okamihu podržať viac než asi štyri alebo päť jednotiek informácií. Veľkosť RAM možno stále zväčšovať. Mozgy sa po niekoľkých hodinách práce unavia a po desaťročiach začínajú chátrať, tieto obmedzenia sa netýkajú mikroprocesorov, ktoré možno nahrádzať novými. Informácie je možné v digitálnom svete kopírovať, technologickú pamäť je možné zdieľať, koordinovať na vybrané ciele a inovovať (Bostrom 2014, s. 59-61).

Sociálne roboty

Roboty môžu byť nápomocné aj pri monitorovaní chorých, starších a zdravotne postihnutých pacientov, ktorí môžu byť doma a zníži sa tak čas strávený v nemocnici. Tieto roboty sú prítomné bez prestávky 24 hodín denne, sedem dni v týždni. Prekonávajú percepčné nedostatky pacienta, ako napr. hluchota, slepota, poskytujú prístup na internet oveľa jednoduchšie, ako cez počítač, a uľahčujú tak prístup k online informáciám. Nepretržite monitorujú, diagnostikujú a ukladajú údaje o stave chorého, posielajú ich doktorovi, v prípade potreby zavolajú pomoc (Devillers 2021, s. 206). Tieto roboty môžu byť aj pri infikovaných pacientoch, alebo imobilných, či takých, ktorí potrebujú mať pri sebe neustále niekoho, kto na nich dohliada.

Roboty môžu slúžiť len na diagnostikovanie, monitorovanie, privolanie pomoci, dvíhanie ťažkých pacientov..., alebo môžu byť obohatené aj o sociálny rozmer. Sociálne roboty, môžu slúžiť ako spoločníci pre osamelých, pacientov s demenciou, starých ľudí, ako pestúnky pre deti, a dokonca môžu slúžiť aj ako psychoterapeuti. Môžeme zvážiť príklad starého rodiča, ktorý je sám v domácnosti, pretože jeho rodinní príslušníci sú v práci alebo v škole. Takýto človek sa cíti osamelo a chradne. Neraz je takého človeka nebezpečné ponechať doma samého, nakoľko je veľa možností, ako by mohol dospieť k úrazu (napr. spadne), alebo z nedbanlivosti by mohol zničiť celú domácnosť (napr. nevypne plyn, nechá pustenú vodu...). Práve monitorovanie tohto človeka, alebo monitorovanie celej domácnosti, v ktorej sa pohybuje, môže slúžiť ako prevencia pred

nešťastím, prípade nešťastie pohotovostne riešiť. V prípade dlhej chvíle by takémuto osamelému človeku mohol spestriť deň robot. Na hlasový pokyn by mu pustil pesničku, prehral film, prečítal knihu, informoval ho o jeho povinnostiach (zobrať liek), upozornil ho na abnormálny tep, zvýšený tlak, skontaktoval ho online s blízkymi. Bol by ovládaný pokynmi na oveľa jednoduchšej úrovni ako pri zadávaním pokynov do počítača. Existencia takého robota je možná, nakoľko existujú roboty, ktoré vykonávajú jednotlivé spomenuté úkony. Okrem iného roboty sú schopné aj poskytovať emocionálnu väzbu na jazykovej a behaviorálnej úrovni, dokážu komunikovať o všetkom možnom (ako to robí dnes ChatGPT). Napríklad známy Paro[3] tuleň s plyšovým vzhľadom, je navrhnutý na terapiu seniorov, najmä tých s demenciou; reaguje na dotyk a zvuk, čím podporuje emocionálnu interakciu. Humanoidný robot Pepper[4] od firmy SoftBank Robotics, je schopný základnej sociálnej interakcie, ako je rozpoznávanie emócií, konverzácia a poskytovanie informácií. Môže byť využívaný aj na podporu osamelých seniorov. Robot ElliQ[5] je určený pre seniorov, plní funkciu asistenta, pripomína lieky, pomáha s plánovaním, je spoločníkom, vedie povzbudzujúce rozhovory. Humanoidný robot Nadine[6], ktorého dizajn a schopnosti zahŕňajú realistickú interakciu s ľuďmi, vrátane rozpoznávania tvárí a pamätania si minulých rozhovorov, môže fungovať ako dlhodobý spoločník. Ďalšie roboty, ktoré stoja za zmienku sú napríklad robot Buddy[7], je to spoločenský robot navrhnutý ako emocionálny spoločník a asistent v domácnosti od spoločnosti Blue Frog Robotics. Interaktívny robotický asistent, Jibo[8], ktorý bol navrhnutý na sociálnu interakciu a pomoc v domácnosti. Vedci zo spoločností RIKEN a Sumitomo Riko Company Limited vyvinuli ošetrovateľského robota ROBEAR[9], ktorý je schopný vykonávať úlohy, ako je napríklad zdvihnutie pacienta z postele na invalidný vozík alebo poskytovanie pomoci pacientovi, ktorý je schopný vstať, ale potrebuje pri tom pomoc. Za

[3] http://www.parorobots.com
[4] https://us.softbankrobotics.com/pepper
[5] https://elliq.com
[6] https://nadineforgood.ch
[7] https://www.bluefrogrobotics.com/buddy-en
[8] https://jibo.com
[9] https://www.riken.jp/en/news_pubs/research_news/pr/2015/20150223_2/

zmienku ešte možno spomenúť humanoidného robota ASIMO[10] od spoločnosti Honda, známy je svojimi pokročilými pohybovými schopnosťami a interakciou s ľuďmi. Všetky tieto spomínané roboty už niekoľko rokov prechádzajú vylepšeniami.

Sociálne roboty, ako ľudskí spoločníci, sa vyznačujú najmä svojimi terapeutickými službami. Monitorujú naše správanie a reagujú naň podľa nastavených algoritmov využívajúcich techniky hlbokého učenia. Ako tvrdí Devillers (2021, s. 206), v prípade neurodegeneratívnych patologických stavov alebo ťažkého zdravotného postihnutia, môže byť robot v interakcii s ľuďmi dokonca lepší ako človek. Robot počúva s (prejavovanou) láskavosťou a bez akejkoľvek netrpezlivosti. Veľmi osamelým ľuďom môže stroj pomôcť vyhnúť sa depresiám, ktoré vedú k demencii.

Dnešná úroveň sociálnych robotov nesiaha len po hranicu spoločníkov na spestrenie dlhých chvíľ, alebo monitorovania správania, ale plnia aj úlohu psychoterapeutov, kde už je potrebná väčšia kognitívna schopnosť a vedomosti vyškoleného odborníka, ktorý sa venuje so zanietením skúmaniu duševných stavov pacientov. Tieto a iné programy sa spájajú s pacientom ako virtuálni psychoterapeuti, s cieľom pomôcť im rozpoznať svoje emócie a myšlienkové vzorce a tak rozvíjať zručnosti ako je odolnosť, alebo rozvíjať techniky na zníženie úzkosti (Fiske, Henningsen, Buyxs 2019, s. 2). Napríklad okrem už spomínaných niektorých robotov, poznáme psychoterapeutického chatbota Woebot[11], ktorý je navrhnutý na poskytovanie kognitívno-behaviorálnej terapie. Je dostupný ako aplikácia do smartfónov, prostredníctvom konverzácie zlepšuje užívateľom náladu, pomáha zvládať stres, podporuje zdravý životný štýl, ktorý môže jednotlivcom pomôcť dobre žiť s príznakmi úzkosti a depresie. Replika[12] je virtuálny spoločník založený na umelej inteligencii, ktorý môže simulovať rozhovory a pomáhať užívateľom zlepšovať emocionálnu pohodu. Podľa sloganu na stránke chatbota Wysa[13] sa dozvedáme, že slúži na podporu duševného zdravia pre každého a kedykoľvek.

V rámci zdravotnej starostlivosti možno spomenúť aj používanie avatarov, ako je napríklad Avatar Project, na riešenie pretrvávajúcich

[10] https://global.honda/en/robotics/asimo/
[11] https://woebothealth.com
[12] https://replika.ai
[13] https://www.wysa.com

sluchových halucinácií u pacientov s psychózou. Tieto avatary zvyčajne zahŕňajú počítačom generované obrazy tvárí na obrazovkách počítačov alebo tabletov, ktoré interagujú s pacientom prostredníctvom inteligentných algoritmov. Avatary môžu byť používané aj na terapeutické účely v náročných prípadoch schizofrénie. Avatara možno použiť v pohlcujúcej virtuálnej realite na liečbu strachu z výšok alebo ako „virtuálnych pacientov" na poskytovanie realistickej praxe pre študentov medicíny (Fiske, Henningsen, Buyxs 2019, s. 2).

V rámci umelej inteligencie, okrem spomínaných robotov a chatbotov, existuje niekoľko médií, ktoré pomáhajú pri terapii, ako napríklad terapia s podporou internetu, počítačové terapeutické interakcie, aplikácie pre duševné zdravie podporované smartfónmi, virtuálna realita, videohry s asistenciou terapie (Lodha 2018, s. 160) a určite ešte ďalšie nové pribúdajúce médiá. Ako sa to už stalo zvykom, pri narastajúcej technologizácii sveta, je možné, že keď čítate tento text, stihli sa zrodiť nové a výkonnejšie roboty a chatboty, ba je možné, že ak už prešlo niekoľko rokov od publikácie tohto textu, tieto informácie sa vám môžu zdať zastaralé až smiešne.

Antropomorfizácia

Vo väčšine prípadov, keď uvažujeme nad slovom robot, predstavíme si humanoidný objekt, tak ako ho už prezentoval Čapek vo svojej hre z roku 1920, *R.U.R. Rossum's Universal Robots.* Tento trend vkladania ľudských čŕt do robotov prebieha aj v súčasnosti. Prečo vývojári majú za cieľ produkovať stroje, ktoré sa čo najviac podobajú ľuďom? Pretože je bežnou vlastnosťou nás ľudí uprednostniť interakciu s objektom, ktorý sa podobá nám samým. Bolo by asi nevhodné (najmä pre pacientov trpiacich fóbiou), keby psychoterapeut-robot mal napríklad tvar pavúka, alebo hada. Takéto tvary môžu nadobúdať stroje v sci-fi románoch, alebo filmoch, ktoré zohrávajú skôr nepriateľa, ktorý nás chce zničiť. Keď sa pýtame samotných pacientov, aký tvar robotov by uprednostnili, tak je to ľudský tvar, pretože na základe analýz možno tvrdiť, že fyzické črty robota podobné človeku nabudzujú v nás antropomorfizačné tendencie, ktoré, ako sa zdá, uľahčujú interakciu ľudí s robotmi (Soares et al. 2023, s. 819).

Antropomorfizácia je proces, pri ktorom pripisujeme ľudské vlastnosti – intencie, motivácie, emócie, pocity, mentálne stavy alebo ľudské správanie – neľudským entitám. „Nie je nezvyčajné, že ľudia antropomorfizujú

náboženské postavy, zvieratá, prostredie a technologické artefakty (od počítačových artefaktov až po roboty), aj keď nemajú žiadnu evolučnú súvislosť s ľuďmi, a aj keď sa materiálne líšia od akejkoľvek živej bytosti" (Salles, Evers, Farisco 2020, s. 89). Antropomorfizmus je druhom omylu, ktorý sa často prehliada. Tento omyl nastáva, keď niekto predpokladá alebo neoprávnene usudzuje, že neľudská entita má ľudskú vlastnosť. Môže to zahŕňať premietanie ľudských charakteristík na neľudí, napríklad: „Moje auto je na mňa nahnevané", alebo „Ten robot je priateľský, pretože na mňa zamával". Antropomorfizmus môže byť považovaný buď za faktickú chybu, keď prisúdime nejakú ľudskú charakteristiku entite, ktorá ju nemá, alebo za inferenčnú chybu, keď vyvodíme záver, že niečo je také alebo nie je také, na základe nepostačujúcej evidencie (Placani 2024, s. 693-694).

> Je dôležité rozlišovať medzi prežívaním sociálnych emócií v konkrétnej situácii, napríklad „teraz sa zbližujem so svojou mačkou", a interpretáciami týchto emócií, ako je presvedčenie, že „moja mačka prežíva zbližovanie rovnako ako ja". Je možné zažiť spoločný moment s neľuďmi bez toho, aby sme verili, že tí, ktorí tento moment zdieľajú, musia mať rovnaký emocionálny zážitok. ...aj keď človek a neľudská bytosť zažijú spoločný moment zbližovania, ich príslušné zážitky z tohto momentu môžu byť veľmi odlišné (Salles, Evers, Farisco 2020, s. 90).

Humanoidného robota môžeme prirovnať k ortopedickej pomôcke, ktorá sa však na behaviorálnej úrovni prejavuje ako človeku blízky tvor so schopnosťou rozumného uvažovania a dokonca cítenia. Môže však cítiť barla? Môže cítiť skalpel, počítač alebo obľúbená hračka z detstva? Asi nie, no pritom pri humanoidnom robotovi podliehame dojmu, že sa rozprávame s osobou, alebo v prípade čisto softvérovej AI v počítači alebo smartfóne, s osobou bez ľudského tela. Táto „osoba" nám radí, prihovára sa nám, ľutuje nás a my sa cítime lepšie, až môžeme podľahnúť aspoň na istý čas dojmu, že komunikujeme s bytosťou, ktorá s nami cíti. Dokonca sa k tejto bytosti my sami správame úctivo. Či už fyzické črty tejto „osoby" alebo jej rečové prejavy v nás vyvolávajú pocit, že pred nami je niečo viac než len ortopedická pomôcka.

Tieto chyby antropomorfizácie sú tradične pripisované najmä tým, ktorí sú nezrelí a neosvietení, teda malé deti a „primitívni ľudia“ (Damiano, Dumouchel 2018, s. 2). Podľahnutie antropomorfizácii sa v prípade robotov netýka len detí a „primitívnych“, týka sa aj pacientov s demenciou, psychicky chorých. Týka sa tiež seniorov, ktorí túžia po sociálnom spojení a pri dennej interakcii so spoločenskými a terapeutickými robotmi podľahnú antropomorfnému mysleniu (Salles, Evers, Farisco 2020, s. 90). Takisto antropomorfizácii podľahnú aj bežní ľudia. Roboty sú vyrábané so zámerom, aby sa čo najviac podobali ľuďom, čo samozrejme vedie k tomu, že ich antropomorfizujeme – a čím viac ich antropomorfizujeme, tým viac podliehame ich vplyvu a dôvere. Keby sme neprechovávali dôveru voči stroju, tak asi sotva by sme sa mu mohli odovzdať a to nielen v prípade liečenia.

Robot – ako spoločník, liečiteľ, psychoterapeut – sa prejavuje akoby mal emócie a vnútorný svet. Otvára sa tu problematika vedomia, ktorú nastolil Alan Turing svojím testom, na ktorý reagoval John Searle argumentom čínskej izby, čím sa rozprúdili vášnivé diskusie vo filozofii mysle. Pri súčasných strojoch môžeme podľahnúť dojmu, že ten, s kým sa rozprávame, je autonómny, vedomý, má slobodnú vôľu, môže smútiť alebo sa úprimne tešiť s nami.

Robotí kontakt s človekom

Dôverovať robotovi a nechať sa mu zveriť, nemusí byť nič zlé, práve naopak. Jeho antropomorfné prvky sú také ľudské, aké od robota sami vyžadujeme. Dôvera voči stroju je aj posilnená tým, že sa na neho vzťahuje nejaký právny poriadok, a jeho spoľahlivosť je garantovaná priamo výrobcom. Tieto stroje obsahujú poznatky, ktoré do nich vtláčal a neustále vtláča človek. Čím viac sa stroje podobajú ľuďom, tým viac ľudskosti, resp. ľudského odkazu, by v nich malo byť. Napríklad robot-psychoterapeut musí komunikovať ako človek, lebo komunikuje s človekom a človeku radí. To, že neprežíva skutočné emócie, môže byť pre niekoho problém, no pre toho, kto prijíma robota ako zdravotnícku pomôcku, to nemusí byť prekážka. Takýto človek si nechá poradiť od stroja, lebo sa v ňom nachádzajú tie najlepšie odborné znalosti, ktoré do neho vložili odborníci z mäsa a kostí. Tieto získané znalosti dokonca dokáže stroj rýchlejšie spracovať, pohotovo reagovať na problém a možno aj efektívnejšie poradiť než ľudia. Keďže sa stroj neustále učí, dokáže vyhodnotiť dostupné

informácie a ponúknuť, v rámci dosiahnutého poznania, najlepšie riešenie pre daný kontext. Možno ešte nie dnes, ale pravdepodobne v blízkej budúcnosti, ponúkne lepšie riešenia ako človek.

Nie každý dokáže zdieľať optimizmus z narastajúcej robotizácie, najmä v prípade sociálnych robotov. Osobitnou kapitolou, ktorá je v súčasnosti často analyzovaná, je problém čiernej skrinky (*black box*). Táto problematika vedie k úvahám o rozšírení bioetických princípov pre robotov. K štyrom princípom – autonómii (*autonomy*), neublíženiu (*nonmaleficence*), prospešnosti (*beneficence*) a spravodlivosti (*justice*) –, ako ich formulovali Tom L. Beauchamp a James F. Childress ([2009] 2019), pribudol piaty: vysvetliteľnosť (*explicability*) (Floridi et al. 2018). Problém čiernej skrinky je o tom, že stroj dokáže poradiť, dospieť k záveru, no my nepoznáme cestu, akou k záveru dospel: poznáme len vstup a výstup, ale to, čo sa deje vo vnútri, zostáva nejasné. Niektorí filozofi preto upozorňujú na riziko nekritického prijímania výstupov generovaných strojmi a vyjadrujú voči nim určitú mieru podozrenia.

Rád by som poukázal aj na to, že práve existencia čiernej skrinky vyvoláva dojem, že stroj je autonómny, pretože sa môže správať neprediktabilne, podobne ako človek. Rovnako, nevidíme do hlavy človeka, nevidíme bezprostredne ani do „hlavy“ stroja. Dokonca ani samotný človek neraz nevie vysvetliť, prečo sa v danej situácii správal tak, ako sa správal a nielen to, neraz nevie povedať, prečo dospel k takým alebo onakým riešeniam, prečo má také viery a túžby, nálady a depresie. Neraz je samotná cesta nášho vlastného uvažovania a cítenia skrytá aj nám. V prípade autonómnych strojov môžeme veľmi ľahko podľahnúť dojmu, že stroj, ktorý koná tak neprediktabilne, má vlastnú intencionalitu. Takto vzniká ilúzia, že robot pred nami pri uvažovaní používa vlastnú vôľu; keďže sa správa svojsky, akoby mal aj vlastný charakter a názory.[14]

Prijmime teraz tvrdenie, že stroj je len súhrn algoritmov a jeho vnútorná skúsenosť neexistuje; jeho prežívanie je identické prežívaniu kameňa. Z tohto dôvodu, niektorí autori tvrdia, že robot nikdy nemôže byť psychoterapeutom, ani sa starať o deti, starých ľudí, pacientov s demenciou či psychicky chorých. Hirmiz (2024) zastáva striktné stanovisko a tvrdí, že pokiaľ stroje svoje emócie neprežívajú, ale iba simulujú, nikdy nemôžu nahradiť ľudských poskytovateľov starostlivosti.

[14] K vlastnej povahe strojov a ich odlišnostiam od ľudí pozri (Károly 2024).

Podľa Hirmiza (tamže, s. 1513) AI opatrovateľ nie je veľmi odlišný od plyšového medvedíka, ktorý vám pri stlačení bruška povie, že vás má rád. My „chceme, aby sa o nás niekto *skutočne* staral, nielen aby sme *verili* alebo mali *pocit*, že sa o nás niekto stará“ (tamže). Práve práca so starými ľuďmi si vyžaduje ľudský kontakt, najmä keď sú osamelí a neraz len opatrovateľ je jediná osoba, ktorá im tento kontakt poskytuje. Ako tvrdia van Kemenade, Konijn, Hoorn (2021), zamestnávanie robota by mohlo pripraviť starších pacientov a opatrovateľov o väčšie množstvo ľudského kontaktu. Odopretie ľudského kontaktu sa vníma, podľa výskumov u participantov profesionálov v opatrovateľstve, ako škodlivý, ba môže byť vnímaný ako hrozba. Podľa Coeckelbergha (2015) je rozdiel, *vedieť-že*, poznať hodnoty a etické princípy, teórie a *vedieť-ako*, vedieť aplikovať tieto hodnoty, princípy, teórie do praxe. Stroje môžeme privítať, ak umožňujú dobrú starostlivosť vo vzťahu človek-stroj-človek. (tamže, s. 46).

Záver

Pri aplikácii robotov do ošetrovateľstva je vhodné mať vždy ľudského mediátora, ktorý kontroluje vzťah robot-pacient a je pri pacientovi vždy, keď ho potrebuje. Pritom si myslím, že úplne sa vzdať sociálnych robotov, pretože emócie len prejavujú, ale ich neprežívajú, by bolo chybou. Ako som neraz zdôraznil, roboti sú nositeľmi ľudských čŕt, človeka v mnohom prekonávajú, a keďže vedia byť nápomocní, nevidím dôvod, prečo sa ich zriecť. Bez ohľadu na subjektívne postoje k robotizácii, je pravdepodobné, že jej implementácia v zdravotníctve bude narastať – aj toto je trendom exponenciálne narastajúcej technologizácie, ktorá sa zdá byť už nezastaviteľná. Dôležité je, aby si pacient hlavne uvedomil, že ho lieči robot, a pochopil, čo to znamená. Musí si byť vedomí, že tento robot v skutočnosti neprežíva emócie a operuje so schopnosťami a prejavmi, ktoré vyplývajú z robotických vlastností. Sám pacient (alebo v prípade nedosiahnutia alebo zbavenia svojprávnosti jeho zástupca) na základe vlastnej autonómie sa prostredníctvom informovaného súhlasu rozhodne, či sa zverí do opatery stroju alebo nie.

Literatúra

BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F. [2009] (2019): *Principles of Biomedical Ethics*. 8th ed. Oxford and New York: Oxford University Press.

BOSTROM, N. (2014): *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
COECKELBERGH, M. (2015): Good Healthcare Is in the "How": The Quality of Care, the Role of Machines, and the Need for New Skills. In: Simon Peter van Rysewyk – Matthijs Pontier (eds.): *Machine Medical Ethics*. *Intelligent Systems, Control and Automation: Science and Engineering*, 74. Cham: Springer, 33-47. DOI:10.1007/978-3-319-08108-3_3.
DAMIANO, L., DUMOUCHEL, P. (2018): Anthropomorphism in Human–Robot Co-evolution. *Front. Psychol*, 9(468). DOI:10.3389/fpsyg.2018.00468.
DEVILLERS, L. (2021): Human–Robot Interactions and Affective Computing: The Ethical Implications. In: Joachim von Braun – Margaret S. Archer – Gregory M. Reichberg – Marcelo Sánchez Sorondo (eds.): *Robotics, AI, and Humanity*. Cham: Springer, 205-211. DOI:10.1007/978-3-030-54173-6_17.
FISKE, A., HENNINGSEN, P., BUYX, A. (2019): Your Robot Therapist Will See You Now: Ethical Implications of Embodied Artificial Intelligence in Psychiatry, Psychology, and Psychotherapy. *J Med Internet Res*, 21(5):e13216. DOI:10.2196/13216.
FLORIDI, L., COWLS, J., BELTRAMETTI, M. et al. (2018): AI4People – An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. *Minds and Machines*, 28, 689-707. DOI:10.1007/s11023-018-9482-5.
HIRMIZ, R. (2024): Against the substitutive approach to AI in healthcare. *AI Ethics*, 4, 1507-1518. DOI:10.1007/s43681-023-00347-9.
KÁROLY, T. (2024): The bioethics of coexistence with robots today and in the sci-fi future. *World Literature Studies*, 16(2), 31-43. DOI:10.31577/WLS.2024.16.2.3.
KÁROLY, T. (2025): Machines Like People in Healthcare: From Science Fiction to Reality. In: Tomašovičová, J., Suwara, B. (eds.): *Literature in Bioethics and Bioethics in Literature.* Berlin: Logos Verlag.
LAINJO, B. (2024): Integrating artificial intelligence into healthcare systems: opportunities and challenges. *Academia Medicine*, 1. DOI:10.20935/AcadMed7382.
LODHA, P. (2018): The Ethical Dilemma of Using Robotics in Psychotherapy. *Global Bioethics Enquiry*, 6(3), 160-164. DOI:10.38020/GBE.6.3.2018.160-164.

MÜLLER, V. C. (2023): Ethics of Artificial Intelligence and Robotics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta – Uri Nodelman (eds.). Dostupné na: https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-ai/.
PLACANI, A. (2024): Anthropomorphism in AI: hype and fallacy. *AI Ethics*, 4, 691-698. DOI:10.1007/s43681-024-00419-4.
SALLES, A., EVERS, K., FARISCO, M. (2020): Anthropomorphism in AI. *AJOB Neuroscience*, 11(2), 88-95. DOI:10.1080/21507740.2020.1740350.
SIQUEIRA-BATISTA, R., SOUZA, C. R., MAIA, P. M., SIQUEIR, S. L. (2016): Robotic Surgery: Bioethical Aspects. *ABCD Arq Bras Cir Dig*, 29(4), 287-290. DOI:10.1590/0102-6720201600040018.
SOARES, A., PIÇARRA, N., GIGER, J. C. et al. (2023): Ethics 4.0: Ethical Dilemmas in Healthcare Mediated by Social Robots. *Int J of Soc Robotics*, 15, 807-823. DOI:10.1007/s12369-023-00983-5.
TOPOL, E. J. (2019): *Deep medicine: how artificial intelligence can make healthcare human again*. New York: Basic Books.
VAN KEMENADE, M., KONIJN, E. A., HOORN, J. F. (2021): Can we Leave Care to Robots? An Explorative Investigation of Moral Evaluations of Care Professionals Regarding Healthcare Robots. *COJ Rob Artificial Intel*, 1(3). COJRA. 000514, 1-8.
VON BRAUN, J., BAUMÜLLER, H. (2021): AI/Robotics and the Poor. In: Joachim von Braun – Margaret S. Archer – Gregory M. Reichberg – Marcelo Sánchez Sorondo (eds.): *Robotics, AI, and Humanity*. Cham: Springer, 85-98. DOI:10.1007/978-3-030-54173-6_7.

PhDr. Tomáš Károly, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Jozefa Herdu 2, 917 01 Trnava
tomas.karoly@ucm.sk
ORCID: 0000-0002-4344-8556

K otázke nepodmienenej afirmácie života

Štefan Jusko
Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, SK

JUSKO, Š.: On the question of the unconditional affirmation of life. *Philosophica Critica*, vol. 11, 2025, no.1, ISSN 1339-8970, pp.35-49.

The aim of the study is to examine whether it is even justified to speak of an unconditional affirmation of life when experience shows that everything, every existent, is not in itself and is conditioned by something else. In seeking a possible answer, the study focuses primarily on viewing the problem from two mutually incommensurable perspectives. One perspective approaches the phenomenon through its opposites (thinking in opposites), while the other also distinguishes, but not in terms of opposites—rather in terms of a differentiation between two opposing perspectives on the given phenomenon that are semantically equivalent. This very differentiation already implies a contrast with Nietzsche's concept of affirmation, for which negation and destruction are necessary conditions of growth, conditions for the intensification of the will to power, and for a mode of thinking that rejects the validity of the opposite counterpart representing untruth or moral evil. The identification of this differentiation is also meant to serve as a basis for a broader and deeper inquiry into affirmative thinking, both at the level of the individual and within the horizons of the human species.

Keywords: eternal return of the same – will to power – conditioned and unconditioned affirmation – pathos of distance

Úvod

Úvahy o ničím nepodmienenej afirmácii života považujem za aktuálne zvlášť v súčasnosti, v období po progresívnom obrate interpretácie myšlienky večného návratu toho istého, ktorý prezentoval vo svojej štúdii *Identita a večný návrat* P. Loeb (Loeb 2006). Preto sa budem najskôr venovať interpretácii danej myšlienky P. Loeba, aby som si tak vytvoril priestor pre základné otázky, ktoré sú viazané na problém afirmácie života. Ide predovšetkým o otázku vymedzenia pojmu afirmácie života, a to zvlášť z hľadiska jej podmienenosti niečím iným, alebo nepodmienenosti a tiež o otázku vzťahu afirmácie k Nietzscheho výrazu pátosu dištancie, resp. k jeho filozofickému uchopeniu.

Afirmácia ako identita večného návratu toho istého

Nietzscheho hlavnou myšlienkou knihy *Tak riekol Zarathustra* je nepochybne myšlienka večného návratu toho istého (Nietzsche 1993, 132). Túto myšlienku spája s ničím nepodmienenou afirmáciou života.

„... Zarathustra je tanečník –: ako ten, ktorý má najtvrdší, najstrašnejší vhľad do reality, ten, ktorý myslel »najpriepastnejšiu myšlienku«, nenachádza v tom nič-menej námietku proti životu, ba ani proti jeho večnému návratu, – skôr azda o dôvod viac *byť sám* všetkým veciam večným Áno, »nesmiernym, neobmedzeným Áno a Amen«... Do všetkých priepastí ešte vnášam svoje žehnajúce pritákanie..." (Nietzsche 1993, 138). Príznačným je aj jeho tvrdenie, že väčšina z nás neuspeje s afirmáciou danej myšlienky. Väčšina z nás, keď je konfrontovaná s predmetnou myšlienkou, buď ju nedokáže oceniť, alebo ju pochytí zúfalstvo (Nietzsche 2001, 183).

K otázkam, čo všetko znamená „*byť sám* všetkým veciam Áno...", resp. to, že dnešný človek myšlienku večného návratu toho istého oceniť nedokáže, predstavím najskôr kontext, v ktorom sa filozofické skúmania myšlienky večného návratu toho istého v súčasnosti nachádzajú.

Konsenzuálna väčšina znalcov Nietzscheho filozofie je k myšlienke večného návratu toho istého zdržanlivá alebo skeptická (B. Magnus 1978, 156–157, A. Danto 1965, 204, A. Nehamas 1985, 152, M. Clark 1990, 266–270 a i.). Nie je to iba tým, že daná myšlienka nie je overiteľná skúsenosťou, ale aj tým, že má byť vnútorne nekoherentná. V jej odmietnutí, alebo v pokroku jej interpretácií môžeme pokročiť aj položením otázky: Prečo má

byť potvrdenie myšlienky večného návratu ťažšie než potvrdenie neopakujúceho sa jedinečného života? Tak či tak, nad oboma otázkami visí otáznik dôvodu venovať pozornosť práve nepodmienenej afirmácii života a sveta, afirmácii nevinného diania, ako to vyplýva z myšlienky večného návratu toho istého. Inak povedané, visí nad nami otázka: Prečo sa vôbec zaoberať afirmatívnym myslením, ak si (ešte aj dnes) vystačíme s platónskym myslením v protikladoch.

Analýzu predložených otázok začnem otázkou koherencie myšlienky večného návratu toho istého.

Časová identita večného návratu toho istého

Zásadný obrat v interpretácii myšlienky večného návratu toho istého urobil začiatkom 21. storočia P. S. Loeb, ktorý preukázal, že minulosť a budúcnosť sú len relatívne významy času (nie sú osebe), a že okamih v sebe nesie *celý čas* (Loeb 2006, 181). (Otázke, čo znamená, že minulosť a budúcnosť nie sú osebe – nie sú protiklady – sa venujem na inom mieste). Tento obrat môže spôsobiť aj zásadný obrat k porozumeniu Nietzscheho myslenia a jeho filozofii budúcnosti. Je symptomatické, že ak pred Loebovým obratom významní filozofi a intelektuáli myšlienku večného návratu toho istého priamo neignorovali, tak v lepšom prípade jej prisudzovali charakter logického experimentu alebo osobnej etiky. V zásade ju ale odmietali, lebo v nej nachádzali logickú nesúvislosť. Loeb časovú identitu obhajuje poukázaním na to, že pri kruhovom pohybe času nie je možné hovoriť o reálnej, absolútnej minulosti a reálnej, absolútnej budúcnosti. To, čo je pre mňa budúcnosťou, je pre budúce generácie minulosťou, alebo z pohľadu dnešného dňa je zajtrajší deň síce budúcnosťou, ale z hľadiska pozajtrajšieho dňa je minulosťou. Preto nemôžem tvrdiť, že minulosť je minulosťou v exaktnom zmysle. A ak to tvrdím, vo význame vyššie povedaného, dopúšťam sa logickej kontradikcie.

Nietzsche racionalitu založenú na pohybe času v smere do budúcnosti, t. j. racionalitu založenú, resp. zameranú na budúcnosť demaskoval tak, že otázku pohybu času neskúmal ako pohyb z minulosti do budúcnosti. Naopak, zameraním svojej pozornosti na význam okamihu dospel k záveru, že v každom okamihu – aj v tom terajšom – je prítomný *celý čas*, (Nietzsche 2016, 176) je v ňom prítomná celá minulosť a celá budúcnosť. Čiže celá minulosť a celá budúcnosť sú v tomto okamihu *to isté*. Tvrdenie, že v

každom okamihu je prítomný *celý čas* je preto možné považovať za dôkaz identity celého času v každom okamihu a v každom návrate toho istého celku času.

Podmienenosť života večného návratu a neopakujúceho sa jedinečného života

Paul Katsafanas v 6. podkapitole svojej štúdie *Čo sťažuje afirmáciu života?* náročnosť večného návratu toho istého pripisuje „podmienenému charakteru obyčajnej afirmácie" (Katsafanas 2022, 63). Podmienené v tomto prípade znamená „vyňatie nežiaducich prvkov od predmetu afirmácie" (Katsafanas 2022, 63). Takáto obyčajná afirmácia života tak prináša v sebe skrytú negáciu. Otázka skrytej negácie je preto výzvou k jej prekonaniu, resp. výzvou k formulovaniu samotnej otázky bezpodmienečnej afirmácie.

Myslím si, že nateraz nepostačí iba poukázanie na Nietzscheho kritiku myslenia v protikladoch; bezpodmienečná afirmácia života vyžaduje odstup od dekadentného života, lebo až ním môžem čeliť psychologickým tlakom deformovať nepodmienenú afirmáciu jej skrytou negáciou. Podľa P. Katsafanasa

> „Nietzsche si preto musí myslieť, že večný návrat predstavuje nejaký *nový*, výrazný problém, a problém, ktorý buď nevzniká alebo nie je zjavný pri uvažovaní o jednotlivých životoch. Ak máme porozumieť večnému návratu, musíme pochopiť, v čom spočíva tento problém. Budem to považovať za kritérium primeranosti pre interpretácie večného návratu: prijateľný výklad večného návratu musí vysvetľovať, prečo je ťažšie potvrdiť opakujúce sa životy ako singulárne životy" (Katsafanas 2022, 65–66).

Kritérium verifikácie večného návratu toho istého najskôr predstavuje, ako sa zdá, predmetnú obťažnosť: kritérium spočíva v osamotení človeka, života v karanténe, vo veľkej vzdialenosti od hluku z trhoviska hodnôt.

> „Tu, celkom hore, vrie žriedlo rozkoše... Lebo toto sú naše výšiny a naša domovina: privysoko a pristrmo tu bývame pre všetkých nečistých..." (Nietzsche 2016, 105–106).
> Tu je život, z ktorého dav nežije.

Najvyššie hodnoty a nepodmienené potvrdenie večného návratu toho istého

Dokáže singulárny život rozlíšiť medzi podmienenou a nepodmienenou afirmáciou života? Ako sa ukáže, až myšlienka večného návratu toho istého umožňuje diagnostikovať vlastný pojem afirmácie, až ona dokáže odhaliť či je iba podmienená alebo výlučne nepodmienená.

> „Predpokladajme, že večný návrat toho istého má osloviť tých, ktorých hodnotiace perspektívy zahŕňajú vyššie hodnoty. Ľudia s vyššími hodnotami sa od posledných ľudí líšia tým, že snahu o veľké úlohy vnímajú ako hodnotné, zmysluplné alebo záslužné. Prijímajú ciele, ktoré vyžadujú oddanosť, dodržiavanie a obetovanie konkurenčných statkov“ (P. Katsafanas 2022, 79–80).

Ľudia s vyššími hodnotami podporujú tak hodnoty rastu, hodnoty, ktoré Nietzsche spája s perspektivizmom vôle k moci. Otázkou zostáva to, čo si Nietzsche zapíše v svojej *Pozostalosti*: „*Vtlačiť* stávaniu charakter bytia – to je *najvyššia vôľa k moci...*“ (Nietzsche 2020, 256). Tu je potrebné zdôrazniť, že Nietzsche pojem ontologického bytia odmieta, ale neodmieta ho ako *klam* klamlivého sveta, ako *hodnotu*, ktorou si človek dokáže stabilizovať inak chaotický charakter života. *Vtlačiť* dianiu *hodnotu* najvyššej vôle k moci, t. j. hodnotu večného návratu toho istého – predstavuje, ako sa zdá, cezúru od podmienených hodnôt a podmienenej afirmácie života.

Konfrontácia s myšlienkou večného návratu toho istého je pre nás, ľudí, ťažkým problémom. Je veľmi ťažké bezpodmienečne afirmovať život, ktorý vlastne život preferovania dobra a nivelizovania zla, preferovania pravdy a nivelizovania nepravdy devalvuje. Nietzsche chce byť iba „tým, kto hovorí áno“ (Nietzsche 2001, 145), a predsa v jeho polemikách, najmä s Platónom, vidíme, ako sa mu to nedarí. Naozaj nedarí? Problémom môže byť azda aj to, že keď interpretujem Nietzscheho, verím, že mu rozumiem, že som v jeho výškach. Keď to tak nie je, aj hodnoty, ktoré vyjadrujú bezpodmienečnú afirmáciu, môžem deformovať do podoby protikladov, t. j. subsumovať ich do myslenia v protikladoch.

Riziko deformácie myšlienky večného návratu toho istého, myšlienky plnej, nepodmienenej afirmácie života spočíva aj v tom, že ideál večného

návratu toho istého je neustále konfrontovaný tým, čo je aktuálne a čo ideálnemu nezodpovedá. Možno dané riziko spochybní interpretácia Loebovej *časovej identity* večného návratu, ktorá medzi ideálom a aktuálnou prítomnosťou rozdiel nerobí. Loeb, poukazovaním na význam okamihu ako nositeľa *celého času*, potvrdzuje, že ideál v Nietzscheho myslení nespočíva v budúcnosti, ktorá osebe nie je, naopak, spočíva v tomto tu kamihu, v ktorom sú celá budúcnosť ako aj celá minulosť už zakomponované. Nietzscheho pojem perspektivizmu, zdá sa, je viazaný na perspektívu okamihu (v každom ohľade, t. j. aj okamihu, ktorý je voči aktuálnemu budúci), na perspektívu večného návratu toho istého, ergo toho istého *celku času*.

Problém udeľovania večnosti každej veci či udalosti v tomto tu okamihu[1] je pre nás, súčasných, daný aj v tom, že sa identifikujeme ako *dejinné* bytosti, ako bytosti časové a sme jednoducho viazaní na horizont pohybu času od minulosti do budúcnosti, kde budúcnosť je privilegovaná, podmieňujúca prítomnosť. Podmieňovať budúcnosť okamihom nie je ľahké: vyžaduje si totiž existenciálnu *premenu* (Salaquarda 2009, 355) interpretátora. Ak je to tak, potom interpretátor Nietzscheho myšlienky všetkých myšlienok bez svojej *premeny* môže, je tu taká hrozba, kontaminovať onú myšlienku podmienenosťou takej afirmácie, ktorá je vymedzená iba pozitívne. Nietzsche však trvá na tom, že „V pritakaní je popieranie a ničenie podmienkou“ (Nietzsche 1993, 151). Pri tejto vete je potrebné trvať na tom, že popieranie a ničenie nie sú protiklady k rastu, naopak, ničenie a rast idú ruka v ruke, predstavujú vzájomnú podmienenosť, život v jeho Áno. Ničím nepodmienená afirmácia tak predstavuje afirmáciu stupňujúcej sa vôle k moci, v konečnom dôsledku afirmáciu najvyššej vôle k moci, ktorú predstavuje myšlienka večného návratu toho istého.

K otázke *prehliadnutia* podmienky existenciálnej premeny, ktorá je predpokladom k uchopeniu perspektivizmu bezpodmienečnej afirmácie na tomto mieste použijem od M. Heideggera známu (dez)interpretáciu Nietzscheho obrazu *odhryznutia hlavy hada* pastierom, ktorému z úst „visel

[1] „A nie sú všetky veci do seba tak pevne zauzlené, že tento okamih vlečie za sebou *všetky* budúce veci? *Teda* – – ešte aj seba samého?... A tento pomalý pavúk, ktorý tu v mesačnom svite lezie, aj sám mesačný svit, a ja a ty na ceste pod tou bránou, ako si spolu šepkáme, o večných veciach šepkáme – nemuseli sme aj my všetci už raz tu byť?“ (Nietzsche 2016, 176).

čierny ťažký had“ (Nietzsche 2016, 177). Heidegger scénu mladého pastiera, ktorému sa do hltana vplazil čierny had interpretuje tak, že čierneho hada identifikuje ako *nihilizmus* (Heidegger 1996, 264). Keďže Nietzsche nihilizmus považuje iba za symptóm stupňujúcej alebo ochabujúcej sa vôle k moci (Nietzsche 2020, 298–299) otázku čierneho hada v hltane mladého pastiera bude náležité posunúť k otázke vôle k moci v jej najvyššej podobe, ktorou je myšlienka večného návratu toho istého. Nietzsche síce otázku ničím nepodmienenej afirmácie spája s večným návratom toho istého, ale túto myšlienku vraví človeku, ktorého dusí budúcnosť bez cieľa, presnejšie povedané, dusí ho horizont pohybu času do nikdy nekončiacej budúcnosti. „Odhryzni hlavu!“ (Nietzsche 2016, 177) káže pastierovi. Zmeň horizont náhľadu na pohyb času, rezultuje Nietzsche. Urob to náhle, v okamihu, v ktorom je všetko dobro a zlo dobre zmiešané.

Stať sa pastierom večného návratu toho istého človek nedokáže, lebo on sám je symbolom čierneho hada, t. j. bytosťou viazanou horizontom pohybu času do nekonečnej budúcnosti. Povedané inak, odhryznúť hlavu čiernemu hadovi môže iba ten, kto dištinktívne zmení hľadisko na pohyb času do budúcnosti v hľadisko kruhového pohybu toho istého, v každom okamihu *celého* času.

Genealogická metóda a pátos dištancie

V tejto časti štúdie sa pokúsim predstaviť otázku genealógie a pátosu dištancie, lebo v oboch prípadoch s myšlienkami večného návratu toho istého a najvyššej vôle k moci súvisia, avšak nachádzam v nich i rozdiel: genealógia predstavuje genetický postup od minulosti do budúcnosti, pátos dištancie skôr znamená vrcholnú podobu odstupu od každej jednostrannosti, a preto aj od jednostranného poňatia pohybu času z minulosti do budúcnosti.

Nietzsche v práci *Genealógia morálky* genotyp vznešených odvodzuje od pátosu dištancie, od vznešenosti, ktorá chce odstup.

> „Mravný cit sa najskôr vyvinul s ohľadom na človeka (jeho vrcholné stavy), až neskôr sa preniesol do konania a na charakterové rysy. V najvnútornejšom základe onoho pocitu je pátos dištancie“ (Nietzsche KSA 12, 12).

Z citátu je zrejmé, že panský cit rastie z dištancie vznešeného, presnejšie, zo vznešenej, inštinktívnej, ničím nepodmienenej dištancie. Inštinktívny odstup v tomto predstavuje vôľu k moci v jej stupňovaní, v tvorení vyšších hodnôt, spojených s odkrývaním vyšších a vzdialenejších horizontov.

> „Panské je určené afirmujúcou vôľou k moci a tá predurčuje k pritakávaniu životu, akcii, ničeniu v záujme nového tvorenia“ (Badurová 2018, 166).

Nietzsche význam dištancie spája s pátosom, so vzrušeným stavom celej ľudskej bytosti. Pátos dištancie v tomto význame má poukázať nielen na vzrušený stav vyvolaný konkrétnou situáciou, ale na stav trvalý, na stav Nietzscheho dištancie v jej „a priori“.

> „Pri pochybnostiach, ktoré sú mi vlastné a ktoré len nerád priznávam – týkajú sa totiž *morálky*, vôbec všetkého, čo bolo doposiaľ na Zemi ako morálka oslavované –, pochybnostiach, ktoré do môjho života vstúpili tak skoro, tak bez vyzvania, tak nezadržateľne, v tak úplnom rozpore s okolím, vekom, vzormi, pôvodom, že by som mal takmer právo nazvať ich svojim »a priori«“ (Nietzsche 2019, 9).

Nietzsche v *Genealógii morálky* vymedzuje pátos dištancie ako základný pocit vládnucej vrstvy spoločnosti. „Pathos vznešenosti a dištancie, ako povedané, trvalý a dominantný, celkový a základný pocit vyššieho vládnuceho druhu voči druhu nižšiemu, voči všetkému, čo je »dole« – *práve to* je pôvod protikladu »dobré« a »zlé«“ (Nietzsche, 2019, 18).

Vznešení, vládnuci: „Až z tohto *pathosu dištancie* čerpali právo tvoriť hodnoty, raziť mená hodnôt: čo tých bolo do užitočnosti!“ (Nietzsche 2019, 18) Nie je ale možné pátos dištancie zužovať iba na otázku vzniku morálky. Pátosu dištancie rozumiem ako živej a žitej „metóde“ odstupu, a to nielen odstupu od nízkeho. Ide tu o inštinktívny odstup od všetkého, čo by chcelo byť pravdou, od každej jednostrannosti, ktorá by chcela byť absolutizovaná, vrátane odstupu od morálneho myslenia v protikladoch. Zároveň je „metódou“ k identifikácii najvyššej vôle k moci, totiž k myšlienke všetkých myšlienok, k najvyššej hodnote, ktorou je večný návrat toho istého.

Nietzsche svoj pátos dištancie, svoje „a priori“ nemyslí, on ním žije. V *Ecce homo* uvedie: „Porozumieť z neho (zo *Zarathustru*, dopl. Š. J.) šiestim vetám, to znamená: *Prežiť ho...* Ako by som tiež *mohol, s týmto* pocitom dištancie, i len priať si byť čítaný »modernými« ľuďmi, ktorých poznám“ (Nietzsche 1993, 114). Dištancia mu slúži ako vrodený inštinkt, ako niečo automatické, a to vo význame kritického postoja k všetkému, čo sa mu podsúva ako pravda. Pátos je pre mňa pomôckou k tomu, že inštinkt dištancie je cestou postupu, nárastu, stupňovania vôle k moci, až do jej najvyššieho stavu. Odstup od nihilizmu, jeho prekonávanie v rôznych podobách, je v takomto prípade znakom sekundárnym, tak ako nihilizmus je iba symptómom stupňujúcej sa vôle k moci alebo stupňujúceho jej ochabovania (Nietzsche 2020, 298). Uvažovať nad pojmom dištancie aj v inom zmysle je v prípade Nietzscheho myslenia nenáležité. Napr. povedať, že platónske, morálne myslenie v protikladoch predstavuje dištanciu od plnosti života je nedorozumením. Morálne myslenie je symptóm ochabujúcej sa vôle k moci a ako taký k stupňujúcej sa vôle k moci nevystupuje dištinktívne, ale negatívne, pretože stupňujúcu vôľu k moci vymedzuje ako svoj protiklad.

> „Bez *pátosu dištancie*, ktorý vyrastá zo vžitého rozdielu stavov, zo Stáleho pohľadu a nazerania vládnucej kasty na poddané a nástroje a z jeho práve tak stáleho cviku v poslúchaní a rozkazovaní, v udržiavaní pri zemi a od tela by nemohol vôbec vyrásť ani onen iný, *tajuplnejší* (kurzíva Š.J.) pátos, ona túžba po stále novom rozširovaní dištancu vo vnútri samotnej duše, vytváraní stále vyšších, vzácnejších, vzdialenejších, rozpätejších, obsiahlejších stavov, skrátka, práve povýšenie typu »človek«, pokračovanie v »sebaprekonávaní človeka«, aby sme použili morálnu formuláciu v nadmorálnom zmysle“ (Nietzsche 1998, 162).

Pátos dištancie tak ukazuje na dvojznačný pohyb vôle k moci. Jeden pohyb je možné pozorovať v genealogickom pohybe stupňovania, resp. ochabovania vôle k moci, ktorú Nietzsche využil pri vymedzení pôvodu dvoch morálok. Pravda, toto vymedzenie vychádza z charakteru *spoločenského* života. Druhý pohyb, a podľa mňa podnetnejší, je pohyb *tajuplnejšieho* pátosu, ktorý rozširuje horizonty duše, nášho vnútorného sveta. V *Zarathustrovi* riekol: „Niet vonkajšieho sveta!“ (Nietzsche 2016, 245). Tzv. vonkajší svet svojím interpretovaním hodnotíme, hodnotením

pretvárame do nášho vnútorného sveta; naše hodnoty tvoria náš svet, z ktorého sa nedokážeme vymaniť.

> „»Pozri sa, niet Hore, niet Dolu! Hádž sebou kamkoľvek, von, späť, ty ľahký. Spievaj« už nehovor! – »či nie sú všetky slová vytvorené pre ťažkých? Neklamú všetky slova ľahkého? Spievaj! už nehovor!« – Ó, ako by som nemal túžiť po večnosti a po svadobnom prsteni prsteňov, – po prsteni návratu“ (Nietzsche 2016, 260.)

T. Badurová v svojej podnetnej štúdii *Pátos dištancu*[2] *ako cnosť, ktorá obdarováva Deleuzova interpretácia* otázku afirmácie života identifikuje z pozície pátosu dištancie v podobe genealogického postupu, čiže z iného hľadiska, ako to predviedol v svojej štúdii P. Katsafanos. Podľa citovanej autorky pátos dištancie predstavuje afirmujúcu vôľu k moci, ktorá je „genealogickým živlom (t. j. živlom diferenčným, čo do kvantity síl a genetickým, čo do ich kvality), pátos dištancu vyjadruje genetické pôsobenie vôle k moci“ (Badurová 1998, 158).

S Badurovou súhlasím v tom, že jedným z najvýznamnejších aspektov dištancie, ba možno najvýznamnejším, je rozširovanie obzorov ľudskej duše. „Ono »rozširovanie dištancu vo vnútri duše samej« je ďalším kardinálnym momentom štúdie. Je to totiž spôsob, akým pátos dištancu vytvára hodnoty, ktoré pozdvihujú jednotlivca individuálne a s ním i človeka všeobecne...“ (Badurová 1998, 162). Pátos dištancie nemôže inak ako rozšíriť obzory, zákutia, priepasti či výšiny ľudskej duše, nemôže inak ako vystúpiť nad hory, kde je riedky, mrazivý vzduch, nemôže inak, ako vystupňovať vôľu k moci až po vôľu, ktorá chce *da capo*, chce afirmovať svoj večný návrat. Slovom, pátos dištancie predstavuje motor a zároveň tvorbu, vytvorenie najvyššej hodnoty, totiž tvojho či môjho večného návratu, večného návratu *toho istého*.

Badurová pátos dištancie diferencuje dvoma spôsobmi. Hovorí o pátosu dištancie medzi jednotlivcom a rodom a o pátosu dištancie medzi prítomnosťou a budúcnosťou rodu. Zároveň dôvodí, že k obom aspektom pátosu dištancie prináleží „i odstup *od seba samého*...“ (Badurová 1998,163). Pritom cituje Nietzscheho: „Raz už nebudeš vidieť svoju výšku a tvoja nízkosť ti bude celkom blízko...“ (Nietzsche 2016, 67).

[2] Badurová pre význam odstupu používa výraz dištanc, čo je legitímne. Ja sa skôr držím slova dištancia, druhého spôsobu na označenie toho istého fenoménu.

Odstup od seba vytvára priestor pre nadčloveka. A kto je ten nadčlovek? A kde je možný odstup od seba? V tomto kontexte sa vrátim k myšlienke večného návratu, ku cnosti, ktorá obdarúva veci večnosťou, ničím nepodmienenou afirmáciou Nietzscheho citátom:

> „Požehnaj pohár, ktorý chce pretiecť, aby sa z neho zlatisto rinula voda a na všetky strany roznášala odlesk tvojej slasti!“ (Nietzsche 2016, 10)

Myšlienke večného návratu toho istého môžem rozumieť iba tak, že ju žijem. Je (aj mojou) pochabosťou rozmýšľať o predmetnej myšlienke z odstupu. Ak ona je najvyššou vôľou k moci (Nietzsche 2020, 256), už nemám kde odstúpiť, z jej hľadiska môžem už len žehnať veciam a rozdávať im večnosť, bezpodmienečne afirmovať všetko: večnosť obdarováva bez súcitu.

To, že pátos dištancie predstavuje tvorivú cestu k najvyššej vôli k moci, cestu k bezpodmienečnej afirmácie života, je možné preukázať práve myšlienkou večného návratu toho istého. Nezrodila sa z najvzdialenejšej dištancie, ktorá je dištanciou kruhového pohybu času od pohybu času do nekonečnej budúcnosti? Nie je ono výškou, v ktorej i tvoja nízkosť bude celkom blízko? Nie je myšlienka večného návratu toho istého zrodená z koncepcie kruhového pohybu *celého času*, ktorého nositeľom je okamih? Zaiste, každý okamih v kruhovom pohybe *celého* času – každý prsteň prsteňov, prsteň návratov, požehnáva vodou, ktorá sa prelieva z pohára a posväcuje veci, všetko, o čom Nietzsche spieva, slová sú tu príliš ťažké – pre filozofa predstavuje koncept času, ktorý je vnútorne koherentný, „vyvrátiteľný“ je iba z hľadiska užšej či nižšej dištancie vo význame jej dogmatického odmietnutia.

Bezpodmienečná afirmácia

Predmetná otázka úzko súvisí s Nietzscheho pojmom perspektivizmus. Túto otázku zúžim na problém konečného človeka, žijúceho v perspektíve pohybu času do nekonečnej budúcnosti alebo žijúceho v perspektíve večného návratu toho istého, t. j. v horizonte pohybu času dopredu, ktorý je vlastne návratom. Ak zmyslom ľudskej bytosti je naplnenie jeho cieľa, potom musím rozlišovať: nárast vôle k moci (ktorou som sám), jej

stupňovanie mám chápať v horizonte pohybu času do budúcnosti? Alebo stupňovanie vôle k moci poňať vo význame pátosu dištancie, vo význame tvorby inštinktu dištancie, t. j. inštinktu odstupu i od moci pohybu času do budúcnosti, inštinktu, ktorý je zviazaný výlučne s aktuálnym okamihom?

Prirodzene, tvorba inštinktu má „svoj čas", čas meraný časom, ktorý ešte len príde, čas viazaný na otázku perspektivizmu ľudského rodu. Môžem takýto „budúci čas" spájať s podmienenosťou afirmácie života? Ak áno, potom v danej otázke zvíťazí genealogický princíp. Loeb však trvá na tom, že každý okamih je nositeľom *celého času*. Z hľadiska myšlienky večného návratu toho istého je budúcnosť prítomná už teraz, v tomto tu okamihu. Preto je obťažne uchopiť budúcnosť, ktorá ešte len bude, hoci už aj v tomto tu okamihu tu je. Nietzsche nachádza aj na tento zdanlivý paradox odpoveď: Ak dokážeš akceptovať myšlienku večného návratu toho istého, až sa s ňou existenciálne dokážeš stotožniť v každom „teraz" , tvojou „budúcnosťou" je už tvoja najvyššia vôľa k moci v „teraz"; budúcnosť je v každom, i v aktuálnom okamihu. A ak takúto ničím nepodmienenú afirmáciu prijať nedokážeš, potom myšlienka večného návratu je vystavená jej podmienenosti, t. j. jej skrytej negácii.

Perspektivizmus predstavuje cieľ, no v kruhovom pohybe času, pohybe dopredu, ktorý je vlastne pohybom návratu, nie je zakomponovaný v perspektíve budúcnosti. Je zakomponovaný v tomto tu okamihu, vo večnosti jeho návratu.

> „Raz popoludní som prvý raz našiel svojich priateľov, a popoludní aj druhý raz: – v hodine, keď všetko svetlo tíchne" (Nietzsche 2016,179).
> Alebo:
> „»...Ticho! Nestal sa svet práve pred chvíľou dokonalým? Ó, tá zlatá guľatá lopta!«" (Nietzsche 2016, 310)

Namiesto záveru

Podľa Nietzscheho večný návrat toho istého prestavuje najvyššiu hodnotu života jednotlivca, jeho nepodmienenú afirmáciu, ale aj najvyššiu hodnotu ľudského rodu. V tejto súvislosti je potrebné rozumieť Nietzschemu ako filozofovi hodnôt a nie filozofovi (poznania) pravdy. Myšlienka večného návratu vo svete, v ktorom nie je zakomponovaná pravda osebe alebo cieľ

osebe, skrátka v klamlivom svete, je k svojej pravdivosti indiferentná, ale mocnejšia než každá iná. Nietzsche o hodnote večnosti vo svete konečných vecí nehovorí – spieva o tvorbe ľudského sveta, na ktorý máme byť hrdí: Svet nepoznávame, ale *interpretujeme*, hodnotíme. Tým je dané, že veciam udeľujem svoje hodnoty, v prípade večného návratu toho istého veciam dávam hodnotu ich večnosti. „Sú to naše potreby, *čo vykladajú svet*; naše pudy a ich za a proti" (Nietzsche 2022, 259). Hodnotím, vidím veci nie osebe, ale ako kvality pre mňa. Veci vidím cez moje hodnoty, tak im prepožičiavam zmysel, tak ich tvorím. „Dokážeme *chápať* iba ten svet, ktorý sme si sami *vytvorili*" (Nietzsche 2020, 497). Máme svoj svet v rukách, Nietzsche však medzi tvorcami rozlišuje: známy aforizmus č. 341 z *Radostnej vedy* diferencuje medzi tými, ktorí myšlienku večného návratu toho istého nedokážu prijať a tými, ktorý ju príjmu ako božskú. Preto tým druhým vraví:

> „Váš duch aj vaša cnosť, bratia moji, nech slúžia zmyslu zeme: nanovo stanovte hodnotu všetkých vecí! Preto máte byť bojovníkmi! Preto máte byť tvorcami!" (Nietzsche 2016, 83.)

Ničím nepodmienená afirmácia môjho života predstavuje pritakávanie svetu a životu vo všetkých jeho podobách, vo všetkých jeho bolestiach, strastiach, ako aj v radostiach a slastiach. Je to naozaj tak? Pritakávam radosti a pritakávam aj bolesti? Alebo oba symptómy afirmujem, lebo sú spoločným *zdrojom* života? To, že sú ako dvaja zápasníci zakliesnení do seba – a tento zápas trvá večne – môžem identifikovať až z horizontu večného návratu toho istého, z horizontu najvyššej vôle k moci, z horizontu *zdroja* pátosu dištancie.

Pátos dištancie mi velí tvoriť vyššie dištancie, tvoriť odstup vzdialenosti od každej jednostrannosti náhľadu. Pátos dištancie mi velí odstup od jednostranných hľadísk na život, vrátane jednostranného hľadiska na pohyb času, lebo všetky veci sú zviazané s okamihom – ktorý je nositeľom *celého času* – v ktorom minulosť a budúcnosť sú *tým istým*, jedným koreňom. Preto pátos dištancie, ako sa zdá, predstavuje umenie ničím nepodmienenej afirmácie. Nietzsche v predhovore *Genealógie morálky* píše, že dobro a zlo sú z *jedného koreňa* (Nietzsche 2019, 8). Všetko je zviazané, diferencuje iba rozum, reflexívne myslenie.

Nietzsche v roku 1882, v čase intenzívneho prežívania svojej myšlienky večného návratu toho istého si zapísal:

> „Chcem sa stále viac učiť vidieť v nutnosti veci krásu: – tak budem jedným z tých, kto činí veci krásnymi. Amor fati: to nech je od terajška mojou láskou! Nechcem viesť vojnu proti ošklivosti. Nechcem byť žalobcom, – ani žalobcom žalobcov. *Odvrátený pohľad* nech je mojou jedinou negáciou! A konečne: niekedy v budúcnosti chcem byť tým, kto hovorí iba Áno!“ (Nietzsche 2001,145)

Vidieť veci v nutnosti: – vo večnom návrate toho istého nevzniká nič nové, všetko sa vracia s týmto tu okamihom, tiene nočného svetla, pavúk na okne, tvoj pohľad do záhrady a to všetko ako veci, ktoré tu nesmú chýbať – veci plného zmyslu *pre nás*. (Nietzsche 2001, 146). Toto je môj život, osud afirmovať život vo všetkých jeho podobách, vraví Nietzsche. A naostatok: *niekedy v budúcnosti chcem byť tým, kto hovorí len Áno.*

Nietzsche ideál svojho večného návratu vytvoril, teraz ide o to, či je možné vytvoriť toho, ktorého vytvorí samotná myšlienka večného návratu toho istého. Slovom, je možné tvoriť, resp. vytvoriť afirmatívne myslenie, oslobodené od myslenia v protikladoch, od myslenia, ktoré afirmatívne nie je? Ako je potrebné rozumieť nasledovnému: „V pritakaní je popieranie a ničenie podmienkou“? (Nietzsche 1993, 151). Z hľadiska myslenia v protikladoch ide o kontradikciu, z hľadiska afirmatívneho myslenia popieranie a ničenie je nevyhnutnou podmienkou nárastu, resp. stupňovaniu vôle k moci.

Literatúra

BADUROVÁ, T. (2018): Pátos dištancu ako cnosť, ktorá obdarováva. In: (Eds. J. Chavalka, O. Sikora) *Filosofický časopis*. Mimořádné číslo 2/2018, roč. 66. Praha.

DANTO, A. (1965): *Nietzsche as Philosopher*. New York: McMillan.

HEIDEGGER, M. (1996): *Nietzsche I. GA*. Bd. 6. 1. Franfurkt am Main: Vittorio Klostermann.

KATSAFANES, P. (2022): What Makes the Affirmation of Life Difficult? In: Keith Ansell-Pearson, Paul S. Loeb. (ed.): *Nietzsche 'Tus Spoke Zarathustra': Cambridge Critical Guides. New Edition*.

CLARK, M. (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press 1900
LOEB, P. S. (2006): Identity and Eternal Recurrence. In: Ansell-Pearson (ed.) *A Companion to Nietzsche*. New York: Blackwell, s. 171–188.
MAGNUS, B. (1978): *Nietzsche´s Existencial Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
NEHAMAS, A. (1985): *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, M. A: Harward University Press.
NIETZSCHE, F. (1980): *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA) Bd. 25. (Hersg.): Colli, G. – Montinari, M., Münschen – Berlin – New York: dtv + Walter de Gruyter.
NIETZSCHE, F. (1993): *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko.
NIETZSCHE, F. (1998b): *Mimo dobro a zlo*. Prel. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
NIETZSCHE, F. (2001): *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
NIETZSCHE, F. (2019): *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (2020): *Pozdní pozůstalost I. (1885–1887)*. Prel. V. Koubová. Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (2016): *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris.
SALAQUARDA, J. (2009) Doslov. In: Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. V. Koubová. Praha: XYZ.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č.
APVV- 20 - 0583 – *Možné svety a modality, súčasné filozofické postupy.*

Doc. PhDr. Štefan Jusko, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Moyzesova 9, 040 01 Košice
stefan.jusko@upjs.sk

Etiopie na pomezí světů: počátky její racionalistické filosofie
Rozhovor s Janem Svobodou[1]

Jan Svoboda, Filosofický ústav AV ČR
Marek Hrubec, Filosofický ústav AV ČR

Marek Hrubec: Věnujete se počátkům etiopského kritického a racionalistického myšlení, které v 17. století patrně hrálo v tamní kultuře podobnou roli jako René Descartes v Evropě. Jak byste počátky tohoto druhu tamní filosofie uvedl?

Jan Svoboda: Z našeho tradičního, západního úhlu pohledu na dějiny evropské filosofie jde o dosti překvapivé zjištění. Bližší pohled na historický vývoj tohoto druhu racionalisticky směřované filosofie však poukazuje k tomu, že jeho vznik byl v Etiopii podmíněn dlouhodobým a velice intenzivním prolínáním různých světových kultur. Etiopská kultura byla v průběhu staletí schopna do sebe absorbovat vlivy různých náboženských a kulturních tradic, ať už křesťanských, židovských, islámských, ale i těch domorodých. A nezůstala jí cizí ani tradice antická, která do země nejprve pronikla z oblasti severní Afriky a později, specificky kulturně modifikovaná, prostřednictvím arabského myšlení. Etiopská racionalistická filosofie se tedy zrodila zcela přirozeně na pozadí náboženského, kulturního a politicko-hospodářského vývoje etiopského státu. Je jakýmsi vyzrálým plodem tohoto dlouhodobého interkulturního formování, její vznik však má své konkrétní sociální pozadí. V tomto specifickém sociálním ohledu ji lze považovat za svébytnou, intelektuálně kritickou a z filosofického hlediska všestranně promyšlenou dobovou reakci na nábožensky a politicky vyhrocenou situaci v zemi s cílem reformovat tehdejší etiopskou společnost. Už sám přirozený způsob vzniku

[1] Tento text vznikl v rámci výzkumné činnosti Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

tohoto druhu filosofie, stejně jako jedinečná rozmanitost kulturního zázemí, z něhož tradičně vycházela, popírají na Západě stále běžně rozšířený názor, že filosofie do subsaharské Afriky přišla až s kolonialismem.

Marek Hrubec: Co podle Vás nejvíce vystihuje moderně zaměřený charakter tohoto filosofického proudu?

Jan Svoboda: Záměrem tohoto racionalisticky směřovaného filosofického impulzu nebylo jen předložit jakýsi suchý výčet různých mravních příkazů, který bude jedinec muset v příhodnější době slepě přijmout jako přísně daná dogmata a v souladu s tradičním náboženským názorem na svět a společnost bezpodmínečně dodržovat. Je moderní právě v tom, že všechna praktická poučení, jež v těchto dochovaných ranně novověkých literárních textech nacházíme, jsou racionálně podložena specifickou snahou o univerzalistickou teorii. Tato filosofická teorie se opírá o autentickou duchovní zkušenost, prostřednictvím níž máme zcela samostatně – tedy v mezích naší svobodné vůle dospět k nové, čerstvější a svobodnější náboženské představě našeho společně sdíleného světa, která nebude odporovat zdravému rozumu. Tito etiopští myslitelé tedy na člověka kladli komplexní a racionálně založené cíle. A to, že jsou cíli reálnými, měla potvrzovat a ověřovat každodenní praxe. Jejich uskutečňování proto vyžadovalo svobodomyslný a nezávislý etický postoj.

Je však třeba dodat, že tyto cíle nevyvstaly takříkajíc *ex nihilo*, z ničeho. Byla tu jistá myšlenková kontinuita. Ukazuje se, že tito etiopští racionalisté byli svým dílem ovlivněni překlady některých starobylých antických nebo antikou inspirovaných textů, stejně jako v určitém smyslu ideově navazovali na dřívější heretické tradice své země, které po staletí proměňovaly, ať už více či méně intenzivně, původní zkostnatělé praktiky hlavního proudu v oficiální etiopské ortodoxní církvi. To je jedna věc. Na straně druhé je ale třeba říci, že autoři těchto literárně-filosofických textů neměli žádné pokračovatele. Je tedy asi příhodnější o těchto etiopských filosofech hovořit jako o zakladatelích určité filosofické školy, která za určitých specifických společensko-historických podmínek na území

tehdejší Etiopie vznikla a poměrně zase rychle zanikla, nikoliv jako o zakladatelích etiopské filosofické tradice v přísném smyslu slova.

Marek Hrubec: Můžete přiblížit zdroj těchto etiopských racionalistických textů. Dozvěděl jsem se o sporu o jejich pravost.

Jan Svoboda: O existenci těchto textů se z dochované a nám doposud známé literární pozůstalosti nepodařilo pranic zjistit. A není divu. Z pohledu tradičního učení etiopské ortodoxní církve se v podstatě jedná o herezi. Tyto texty proto nebyly uchovávány jako součást oficiálně přístupných pramenných zdrojů tamních klášterních knihoven. Dovídáme se, že se staly součástí soukromých písemných sbírek, které byly na různých a nám neznámých místech ukořistěny v průběhu nesčetných válečných výprav. Je to vlastně tak trochu ironie osudu, chceme-li mluvit o společenských sporech a konfliktech!

Právě z jednoho takového soukromého zdroje se podařilo tyto texty získat a museli jsme si počkat více než dvě století, aby znovu spatřily světlo světa a mohly upoutat náš novodobý badatelský zájem. Texty postupně odkoupil jeden kapucínský mnich, shodou okolností původem Ital, který tehdy misijně působil v oblasti severní Etiopie. Z obav, aby nedošlo ke ztrátě těchto textů nebo k jejich účelovému zničení, ať už za přispění etiopské ortodoxní církve nebo ze strany církve vlastní, pořídil jejich opisy a zaslal je svému příteli a příležitostnému mecenáši do Francie. Tento kapucínský misionář měl kvůli svým neortodoxním náboženským názorům v Etiopii velice složité postavení. Nesmírně materiálně strádal, musel proti své vůli často měnit svá misijní působiště a nakonec byl tehdejším metropolitou etiopské církve ze země vyhoštěn. Všechny tyto nepříznivé okolnosti mohly s nemalou pravděpodobností přispět k tomu, že se originály těchto rukopisů nedochovaly.

Tím ale příběh těchto ranně novověkých literárních textů nekončí. Neexistence jejich originálů dovedla některé evropské badatele skutečně posléze k názoru, že se jedná o literární podvrhy a že autorem těchto textů musí být tento kapucínský mnich sám. Nutno podotknout, že v samém počátku nešlo o zcela férovou a hlavně dostatečně vědecky podloženou

argumentaci. Spor, který se v průběhu prvních desetiletí 20. století o autorství těchto textů rozhořel, byl nakonec zneužit politicky. Tehdy se Itálie chystala vojensky napadnout Etiopii. Jako formální a v podstatě klíčový důvod, který měl tyto agresivní koloniální choutky tehdejší fašistické Itálie kulturně ospravedlnit, posloužil zcela zjevně účelově vykonstruovaný a vlastně typický „západocentrický" předsudek: Etiopané mají už od přirozenosti ve svých genech vepsáno, že nejsou schopni nezávisle kriticky uvažovat, natož samostatně užívat racionální filosofické myšlení.

Tato krátká odbočka do novodobé historie našich filosofických textů nebyla samoúčelná. Právě i na tomto konkrétním případě se stává dobře zřejmé, jak se filosofie může zneužít k různým ideologickým záměrům a politickým manipulacím, jejichž smyslem je dehonestovat určitou svébytnou národní kulturu. Jen ještě pro úplnost dodejme, že otázka pravosti těchto textů představuje velice komplexní a mnohovrstevnatý problém, který do jisté míry prohlubují rozdíly v opisech a také následných překladech těchto textů do mnoha evropských jazyků. I když spor o jejich pravost může s konečnou platností vyřešit až sám nález jejich originálů, nejnovější vědecká bádání vesměs poukazují k tomu, že opisy těchto textů z originálů skutečně vyhotoveny byly. Navíc se tyto nejnovější a pečlivě podložené vědecké studie shodují v tom, že jde o jedinečné a svého druhu pozoruhodné filosofické texty, které se zrodily na africké půdě, a zasluhují zvláštní odbornou pozornost. K těmto závěrům dnes docházejí jak západní, tak i etiopští filosofové a další odborníci na tuto problematiku.

Marek Hrubec: Toto myšlení přineslo svá vlastní východiska, jež vycházela z tamních tehdejších společenských rozporů, které měly zdroj v konfliktech mezi různými politickými, náboženskými a dalšími vlivy, jak jste to již naznačil. Dříve než se dostaneme k podrobnější diskusi o těchto etiopských idejích, mohl byste říci, zda vidíte nějakou paralelu se současnými konflikty a jejich možnými východisky?

Jan Svoboda: Společenské konflikty a spory jsou neodmyslitelnou součástí našich dějin. Z tohoto úhlu pohledu lze dějiny vnímat jako přirozenou

lidskou potřebu překonávat nespravedlnost, tedy pohlížet na ně jako na sérii možností pro aktivní nalézání schůdných cest, jak spravedlnost prosazovat. Asi opravdu platí, že cesta je cíl. Motivaci směřovat k tomuto cíli nepochybně posiluje naše zkušenost, resp. historická retrospektiva, která navzdory všem nesčetným společenským přeryvům a dějinným zvratům nakonec poukazuje k tomu, že se tato cesta stále projasňuje.

Sociální konflikty jsou tedy proměnlivé. Jsou, právě jako tyto otevřené možnosti, vyplňovány různými obsahy, jejich podstata však zůstává stejná. Lze je zjednodušeně pojímat jako jednotlivé události, které se dějí za určitým záměrem. Na pozadí dynamiky společenského vývoje se tedy zviditelňují z hlediska jejich dějinného významu a s přibývající zkušeností proto mohou být předvídatelné. Může se proměňovat míra intenzity těchto konfliktů, ale také šíře jejich dosahu, přičemž v nejobecnějším smyslu mluvíme – spolu s typickými fázemi zlomových přechodů – o jednotlivých historických stádiích či etapách společenského vývoje.

V užším slova smyslu to znamená, že uvnitř těchto konkrétních vývojově historických etap dochází s menší či větší razancí v podstatě k tomu, že jednotlivci, kteří se s tou či onou sociální vrstvou nebo skupinou ztotožňují, si z různých důvodů začali bytostně uvědomovat potenciální ztrátu svých existenčních i sociálních jistot a vyvstala ona přirozená a nutkavá potřeba hledat účinné prostředky, jak ztrátě těchto základních lidských jistot zabránit. Takovýto vědomý obranný postoj, který z pozice moci často nechce být vyslyšen, je vlastním spouštěčem sociálních konfliktů. Schopnost nabízet kultivovanější řešení v delším časovém horizontu je přímo úměrná dodržování příslušných norem, na nichž se dané společenství v průběhu svého utváření shodlo a vědomě je přijalo. A jak nás současné dějiny upozorňují, bezpodmínečnou prioritu v tomto ohledu nepředstavuje technicky vyspělejší společnost, ať už jde o vyvinutější dělbu práce, výrobní prostředky či možnost lepšího přístupu ke jejich zdrojům. Původní hybnou sílu zde představují duchovní hodnoty, s nimiž se dané společenství a neméně pak člověk ztotožňuje a může se na ně tedy odvolat jako na určitá historická fakta. Na pozadí dynamiky vývoje vždy vyvstávají jaksi samovolně, ale zcela zřejmě jako permanentní společenské výzvy, a ty je třeba rozpoznat a jako možné sociální korektivy důsledně prosazovat.

Čím názorově otevřenější společnost, tím flexibilněji docházíme k sociálnímu konsenzu a spravedlivému kolektivnímu smíru a naopak.

Marek Hrubec: Mohl byste přiblížit roli filosofie v těchto sporech i spory samotné v tehdejší Etiopii 17. století? Mám na mysli především politické a náboženské konflikty, které byly prostředím a motivačními faktory utváření tamní kritické sociální a racionalistické filosofie.

Jan Svoboda: Komplexnost a smysl pro společenskou angažovanost, kterou ve výše zmíněných etiopských filosofických textech nacházíme, poukazuje k tomu, že jedním z nejosvědčenějších duchovních nástrojů k prosazování spravedlnosti je právě filosofie. Může být vhodným nástrojem, jak problematiku konfliktu teoreticky uchopit, lépe jí porozumět, aby se zjistily a shromáždily potřebné důvody, které k příčinám i příslušným následkům konfliktu vedly. V tomto smyslu je filosofie návodem, jak tyto konflikty v budoucnu nejen předvídat, ale je i jakousi výchozí ideovou platformou pro takové návrhy řešení, které mohou postupně přispívat k eliminaci zárodků příslušného konfliktu. Svou neoddiskutovatelnou pozitivní společenskou funkci zde plní kultivovaný a vhodně směřovaný dialog mezi zúčastněnými stranami, ať už mluvíme o jednotlivých náboženstvích, národech, kulturách nebo větších civilizačních celcích.

Zaměříme-li se na společenské konflikty, kterými procházela etiopská kultura v první polovině 17. století, je třeba říci, že šlo především o mocenský konflikt, jehož násilný charakter byl účelově odůvodněn nábožensky. Než k tomuto mocenskému konfliktu na počátku 16. století došlo, v etiopské společnosti převládala vesměs tolerantní a svobodomyslná atmosféra. V průběhu předchozích století byla do své specifické křesťanské náboženské struktury, s níž se tehdejší etiopská státnost identifikovala, schopna postupně integrovat nejen různé heretické nauky a proudy, ale i další okolní kulturní vlivy a podněty, které sehrály svou neodmyslitelnou roli právě v tom, že ji udržovaly sociálně pružnou a otevřenou.

Spouštěčem tohoto náboženského konfliktu se stala válka s adalským sultanátem, který etiopské císařství ohrožoval z jihu. S Portugalci, jež etiopský císař do země pozval a kteří mu napomohli sultanát v této třicetileté válce nakonec porazit, přišli i portugalští jezuité. Postupně se zvyšoval jejich vliv. Nejdříve se jednalo o určité intelektuální oživení kultury původního etiopského křesťanství, které však současně mělo i negativní dopady na tehdy v zemi celkem vlivně zastoupenou skupinu vyznavačů židovského náboženství, tzv. Falašů, o postupné eliminaci vlivu muslimů na území etiopského císařství v důsledku války nemluvě. Lze tedy říci, že byla vážně narušena ona abrahámovská náboženská jednota, čili onen původní kulturně-náboženský *status quo*, který v zemi mezi křesťany, muslimy, Židy, ale i vyznavači domorodých náboženství dříve panoval. Zlom uvnitř vlastního křesťanského dialogu přinesla konverze etiopského císaře ke katolictví na počátku dvacátých let 17. století, který si tímto krokem chtěl upevnit svazek s Evropou jako hrází proti muslimské hrozbě z jihu i severu.

V zemi však nastal naprostý chaos. Ortodoxně křesťanští mniši byli pod hrozbou exkomunikace nuceni přestoupit na katolickou víru a vzdát se svých původních náboženských zvyků i privilegií. Vyvolalo to nevoli nejen v řadách etiopské ortodoxní církve. Současně byly podněcovány rolnické bouře z řad císařových vazalů, což vedlo k propukání násilí a posléze k občanské válce. Tento neblahý stav byl ukončen až po deseti letech, kdy na trůn usedl nový císař, který katolíky ze země vyhnal, obnovil původní křesťanství a také narušené svazky s muslimy. Na pozadí tohoto nábožensky a politicky vyhroceného konfliktu, kdy docházelo k násilnému umlčování i vyvražďování intelektuálních elit a hrozila totální ztráta původní kulturní soudržnosti, vznikla jako odezva na tuto společenskou krizi a její společenské následky právě ona originální, racionalisticky směřovaná filosofie. Jen dodejme, že v polovině 17. století v důsledku tohoto mocensko-náboženského konfliktu došlo k narušení jednoty uvnitř etiopské ortodoxní církve samé. Rozštěpila se na dva tábory, které soupeřili o přízeň na císařském dvoře a etiopskou společnost spíše dále desintegrovaly než stmelovaly. I tento další neblahý kulturní vývoj i jeho následky, které to bezprostředně po vyhnání katolíků ze země přineslo, tyto filosofické texty do jisté míry reflektují.

Marek Hrubec: Jaký mají dnešní dilemata svůj předobraz v tehdejší době na území dnešní Etiopie ve smyslu rozporů mezi tamními kulturami a jejich řešením. Postupně tam vytvořili svoji vlastní unikátní kulturu, jež propojovala původní africké, židovské, křesťanské a islámské vlivy. Docházelo sice ke sporům, ale zároveň dokázali vést dialog mezi kulturami a vytvořit svébytnou společnou kulturu.

Jan Svoboda: Než náboženský konflikt mezi křesťany a muslimy, ale i zčásti mezi tehdy vlivnými a odbojnými Falaši po vítězství etiopského císaře v adalsko-etiopské válce vyeskaloval do konfliktu uvnitř křesťanské církve samé, lze skutečně mluvit o celkem poklidném soužití těchto různých druhů náboženství, ať už v tomto případě jde o tradiční soužití ortodoxních křesťanů s muslimy, s vyznavači judaismu či domorodých náboženství. Jen ještě zmiňme, že další destruktivní faktor představoval hned od počátku 16. století vpád kočovných Oromů, kteří do země přišli z jihu a postupně se usazovali na vylidněných územích dobytých muslimy. V současnosti jsou Oromové ostatně nejpočetnějším národem v Etiopii.

Je však třeba říci, že nejsilnější a formativní vliv tehdy v Etiopii mělo – a to už od 4. století – křesťanství. Etiopie je nejstarším křesťanským státem v Africe a vlastně jedním z nejstarších křesťanských státních útvarů na světě, vedle Arménie a Gruzie. Etiopští císařové odvozovali své kořeny od syna biblického krále Šalamouna a legendární královny ze Sáby Menelika, takže nejen etiopská státnost, ale i samo etiopské ortodoxní křesťanství je stále úzce propojeno se svými starožidovskými kořeny, které sahají podle této legendy až do 10. století př. n. l. Dodnes o tom svědčí např. praktikování různých náboženských rituálů uvnitř etiopské ortodoxní církve, které v evropském křesťanství nenajdete, ať už jde o sabat, obřízku, držení půstu čistoty jídla nebo praktikování liturgického tance, a ve své tradiční náboženské liturgii používá i některé apokryfické knihy atd.

Marek Hrubec: Mohl byste učinit aktualizační výklad těchto souvislostí? Čtenáři možná ještě mají na paměti ozbrojený konflikt, k němuž v Etiopii došlo před několika lety a který pokrývala i média.

Jan Svoboda: Podíváme-li se na poslední sociální konflikt, k němuž v Etiopii došlo v listopadu 2020, je třeba říci, že současné konflikty v této zemi nejsou mocenskými konflikty, jež mají vyloženě náboženský charakter, i když je pravdou, že náboženství, především islám a křesťanství zde dnes hrají stále velice důležitou společenskou roli. Tento poslední celonárodní a velice drastický konflikt byl především politickým konfliktem, který se odehrával mezi dosavadní centrální mocí jakožto reprezentantem těchto národů a jejím politickým rivalem, který národnostní vyváženost uvnitř této centrální moci dlouhodobě zpochybňoval a proti ní brojil. Prosazoval tedy myšlenku, že etiopská vláda z pozice svého vlivu upřednostňuje zájmy jednoho národa na úkor jiného. Ať už k tomuto konfliktu došlo v důsledku neshody na představě demokratického směřování země po pádu komunistického režimu v Etiopii, k němuž došlo po rozpadu komunistického bloku, nebo byl jinak politicky odůvodněn či motivován, v podstatě se jednalo o konflikt mocensko-politický, v jehož pozadí dominovala národnostní otázka, ostatně jako v předchozích stoletích otázka náboženská.

Dnešní etiopské svazové státy si zachovaly jaksi tradiční smysl pro náboženskou toleranci. Na svých územích uznávají, samozřejmě kromě těch marginálnějších, oba tyto v zemi nejrozšířenější druhy náboženských vyznání a projíždíte-li jednotlivými oblastmi Etiopie, je zcela běžné, že v jenom, třeba i malém etiopském městě najdete křesťanský kostel a takříkajíc o pár metrů dále mešitu, a dovídáte se, že tito náboženští vyznavači si běžně navzájem pomáhají, a to i z hlediska praktikování určitých náboženských ritů, třeba právě v období půstu tím, že ti, kteří se právě nepostí, vaří pro ty druhé, jimž postní období skončilo. Už tato nábožensky otevřená a tolerantní realita je snad i jedním z pozitivních východisek, jak vést nadějný a kultivovaný interkulturní dialog mezi těmito národy, a v budoucnu zabránit potenciálnímu rozpadu země.

Marek Hrubec: Pojďme nyní k upřesnění a k objasnění hlavních myšlenek a stanovisek Zery Jakoba, který položil základy tamní sociální kritické a racionalistické filosofie v novověku. Mohl byste také přiblížit, jak ho motivovaly tehdejší praktické spory, s nimiž se setkával?

Jan Svoboda: Je třeba nejprve říci, že Zera Jakob patřil mezi nábožensky vzdělanou elitu své země. Ačkoliv pocházel z chudých poměrů, díky svému nadání a píli prošel celým tamním vzdělávacím systémem. Seznámil se s výkladem všech tehdy známých náboženských nauk a stal se odborníkem na výklad Bible, a to jak na specifické pojetí etiopské ortodoxní církve, tak na pojetí, jehož se přidržovalo katolické vyznání. Než náboženský konflikt v první polovině 17. století v Etiopii vykulminoval, Zera Jakob se aktivně účastnil kritických disputací mezi vyznavači křesťanství. Příslušné neshody ho postupně přivedly k názoru, že žádná z církví, tedy ani vyznavači judaismu či islámu – i když se bez výjimky na Boha odvolávají – si nemohou Boha usurpovat jen pro sebe a tudíž tvrdit, že jedna nauka je správná a ta druhá není. Za tyto názory, které tehdy svobodomyslně hlásal, byl později, během násilných restrikcí, které v zemi jezuité zavedli, nucen pod hrozbou újmy na životě ze svého tehdejšího působiště v městě Aksúmu rychle a velice nenápadně uprchnout. Ze souvislosti filosofického textu nazvaném *Hateta* (což v překladu ze starobylého, dnes už jen liturgického jazyka *giiz* znamená *Zkoumání*), který po sobě Zera Jakob zanechal, lze vysledovat, že tento jeho vynucený útěk provázela prohlubující se duchovní krize. Zera Jakob si s sebou vzal jen knihu Davidových žalmů a trochu zlata, jak se dovídáme. Bezpečné útočiště, v němž se na celé dva roky následně usadil, nalezl v odlehlé skalní jeskyni daleko od ruchu civilizace. Pravidelné meditace, které ve své poustevnické skromnosti nad knihou žalmů prováděl, ho v souvislosti s prožitkem drsné náboženské reality v zemi dovedly až k pochybě, zda Bůh vůbec existuje. Důvodem jeho tázání tedy byla pochyba.

Dobové filosofické tázání Zera Jakoba v podstatě vycházelo z otázky: Odkud pocházím? A odvíjelo se následovně: Stvořil-li Bůh všechny věci, které existují, musím i já existovat. I když mě stvořili rodiče, také je musel někdo stvořit, stejně jako rodiče jejich rodičů. Musí tedy vposledu existovat

nestvořená bytost, která je příčinou všeho stvoření. Povinností každého proto je, aby tuto nestvořenou bytost uctíval.

S přibývající duchovní zkušeností Zera Jakob nabýval přesvědčení, že tato nestvořená bytost vše – ať živé či neživé – stvořila podle určitého plánu, který sleduje určitý účel a má příslušné zákonitosti. Tyto zákonitosti stvořila z nadmíry své inteligence. Neboť je tedy bytostí rozumnou, naší povinností je tyto zákony odhalovat a přidržovat se jich. I když do boží moudrosti není lidským bytostem dovoleno v celé nezměrné šíři a plnosti nahlédnout, postupné odhalování významů jednotlivých věcí v Zera Jakobovi probouzelo hluboký pocit, že svět věcí i rozumem nadaných bytostí stvořil mimořádný umělec. Tento trvalý estetický prožitek harmonické skutečnosti Zera Jakoba emotivně, ale i volně připoutával k přirozenému světu a jeho reálným strukturám.

Každá věc se pro něho postupně stávala takříkajíc osobností pro sebe a probouzela v něm potřebu citové i volní bezprostřednosti. Současně rozpoznával, že jeho víra v tuto účelově předurčenou harmonii nemůže být slepá. Jsme součástí božího stvoření a každý jednotlivec je tímto božským rozumem, vice či méně, nadán. Jsme tedy od přirozenosti obdarováni schopností rozlišovat pravdivé od nepravdivého, a protože člověku není dáno, aby Boha mohl v jeho tvorbě zcela postihnout, odpovědnost za své činy musí převzít sám – může se rozhodnout i konat zlo. Stejně tak dobře věděl, že dosahování takové moudrosti na základě racionálního zkoumání skutečnosti je velice náročné a vyžaduje obrovské úsilí. I navzdory tomu je do lidské přirozenosti vepsáno usilovat o dokonalost vědění. Toto přirozené úsilí chápal jako mravní přikázání, které je Bohem uloženo všem bytostem.

Jako obranu proti opakování stejných chyb doporučoval modlitbu. Očišťovala jeho nitro. Ona vnitřní katarze však musí podle Zera Jakoba mít své bezprostřední praktické uplatnění v práci pro své bližní, jenom tak může pozitivně přispívat k narovnání stávajících disfunkčních společenských poměrů. Podmínkou je přistupovat ke svým bližním svědomitě a s patřičnou otevřeností srdce. V podstatě tedy schvaloval víru v existenci osobního boha, který lidem v modlitbách naslouchá a pozoruje

jejich činy. Pomyslným soudcem určujícím míru libovůle člověka, který se odklonil od původních zákonů, je trest, jenž bude nutně a nevyhnutelně následovat. Zera Jakob trest chápe jako jakousi živou obrannou reakci přírody, která přijde jako moudrá a spravedlivá odplata za porušení původní rovnováhy – vyjádřeno výrazivem současnosti: jako jakousi přirozenou zpětnou vazbu, jíž naše skutečnost jako určitý otevřený systém reálně disponuje.

Marek Hrubec: Je pozoruhodné, jak Zera Jakob dospívá k principu přírodní filosofie, jež je propojena s kritickou sociální a morální filosofií.

Jan Svoboda: Celá příroda podle něho funguje na tomto principu. Umí dávat, přesáhne-li nicméně příslušná kvantita přiměřených mezí, nekompromisně bere. Je tedy ve svém principu skutečností samoregulativní a ve smyslu udržování přirozené rovnováhy vlastně ryze konsenzuální. Člověk je neodmyslitelnou součástí těchto procesů, a proto musí usilovně hledat potřebné možnosti, jak k vzájemné shodě a harmonii ve světě a společnosti docházet. Vede nás k pochopení, že životu je třeba aktivně pomáhat, nikoliv mu bránit nebo ho ničit. Volit dobro je tedy lepší, než volit zlo. Jako člověk, který pocházel z chudých poměrů, dobře věděl, že spravedlivé odplaty nelze na tomto světě dosáhnout. Tento fakt mu jaksi kompenzovala víra v posmrtný život. V podstatě lze říci, že se mu tato jeho víra přetavila v možnost vztahovat se k tomuto „životu za životem“ jaksi asymptoticky – jako k určité regulativní ideji. Jedině tak člověk podle něho dojde k naplnění maximy spravedlnosti, nezávisle na tom, k jaké společenské vrstvě v reálném světě patří nebo jak důležitou funkci ve společnosti zastává.

Za nezbytný společenský nástroj, který napomáhá rozpoznávat účel božích záměrů a jejich zákonitostí, Zera Jakob považoval výchovu a vzdělání. Moudrost, k níž touto cestou racionálního rozlišování dospíváme, je podle něho vlastním předpokladem nezávislého kritického přístupu ke skutečnosti. Otevřeně kritizoval různá biblická přikázání a konkrétní církevní zvyky, např. držení půstu jako nezdravé, odmítal polygamii, odsuzoval otroctví i mnišský život jako nepřirozený atd. Vyzdvihoval

vzájemnou pomoc v rodině a potřebu fyzické práce, která podle něho musí být v souladu s prací duchovní. Filosofická potřeba zaujmout nezávislý univerzalistický postoj se promítá i do jeho zcela moderního postoje k manželství. Muž a žena si jsou podle Zera Jakoba rovni. Toto pojetí genderové rovnosti pak u něho najde své obecné vyjádření v tvrzení: Všichni lidé si jsou před Bohem rovni.

Marek Hrubec: Věnujete se také jeho následníkovi, Wolde Hijwotovi, který dále rozvinul myšlenky Zery Jakoba. Zároveň ho ale také zmírnil, neboť žil v klidnější době. Možná není nutné je stavět proti sobě, ale spíše je vidět jako dva možné přístupy pro dvě různá období?

Jan Svoboda: Ano, Wolde Hijwot byl žákem Zera Jakoba, a také jeho pokračovatelem. Poté, co na trůn nastoupil nový císař, se Zera Jakob přestal skrývat a stal se vychovatelem jeho rodiny. Téměř šedesát let si intenzivně a ve velice přátelském duchu vyměňovali své myšlenky. Jejich teoretická východiska jsou dosti podobná a lze říci, že Wolde Hijwot na svého učitele myšlenkově navazoval. I když existenci osobního boha explicitně nepopíral, lze u Wolde Hijwota na straně druhé vysledovat silnou tendenci ztotožňovat existenci Boha se zákony přírody. Tento sklon k panteismu se promítá v jeho pojetí trestu a do jisté míry ho můžeme vysvětlit sociologicky.

Wolde Hijwot tvrdil, že Bůh nás netrestá ani se na nás nehněvá, neboť ho nelze z jeho blažené pohrouženosti vyrušit. Jsme to my sami, kdo na sebe přivoláváme trest, který za každý špatný čin bude, dříve nebo později, následovat. A udává názorný příklad, jakousi maximu, v jejímž rámci se daný problém stává všeobecně srozumitelný: Jako když si někdo sám přivodí bolet tím, že si popálí ruku v ohni, aniž by Boha obviňoval, že stvořil oheň, stejně tak ten, kdo porušuje zákony, které jsou všemu stvoření uloženy, se vystavuje trestu odpovídajícímu zákonu, který byl překročen.

Marek Hrubec: Zde lze doplnit, že Hijwot se přikláněl k určitému druhu praktické filosofie, jež byla také utilitaristicky zaměřena.

Jan Svoboda: Je podle Wolde Hijwota v životě nadmíru užitečné, hledat konkrétní příklady ze života. Tímto empirickým zkoumáním skutečnosti si podle něho otevíráme brány boží moudrosti a rozum je k této bráně klíčem. Ve všem je třeba nacházet něco užitečného a poučného, i když se z dlouhodobého hlediska může prokázat opak, a tento zvídavý postoj je podle něho třeba přenášet z generace na generaci. Hlavním úkolem mladé generace proto je, aby vždy znovu kriticky zkoumala poznatky a ustanovená přikázání svých předků. Různá náboženská učení nás často učí nesprávně myslet a právě tato racionálně zaměřená zkoumání nás nezávisle na jejich rozdílnostech podle něho dovádějí k poznání, že pravda je jen jedna. Je tedy třeba ve věcech víry pěstovat trpělivost a toleranci. Ve svém vlastním, o něco obšírnějším *Hateta* nezakrytě zdůrazňuje požadavek svobody víry pro všechny Etiopany. Právě nedávná trpká zkušenost opět nezpochybnitelně potvrdila, že víru nelze do lidských srdcí vkládat nebo ji posilovat pod násilnou hrozbou vyobcování, ale jen a pouze prostřednictvím znalostí a učení.

Wolde Hijwot apeluje na rodiče, aby při výchově dětí nešetřili láskou, úsilím ani časem, stejně jako se vyhnuli projevům hněvu a urážkám. Děti je třeba učit úctě k rodičům. V textu také radí, jak se správně stravovat i zdravě bydlet. Všechna tato doporučení, jež si kladla za úkol zlepšovat kvalitu života, vycházela z názoru, že lidé jsou na sobě bytostně závislí – že člověk je (v aristotelovskému duchu) bytostí *zoon politikon*. Vyzdvihoval také přednosti manželství, plození dětí a dokonce udílel rady, jak správně vést intimní život. Mladé lidi odrazoval od hromadění majetku a aby nevoli klášterní nebo poustevnický život.

Názorová odlišnost mezi ním a jeho učitelem se nejvýrazněji projevuje v pojetí rovnosti všech lidí. Tento odlišný postoj lze vysvětlit příslušností ke společenské třídě, k níž Wolde Hijwot patřil. Oproti Zera Jakobovi, který sociální rovnost důsledně obhajoval, Wolde Hijwot společenské rozdíly vnímal jako předem dané a v podstatě neměnné. Snaží se upevnit společenské fundamenty své sociální třídy např. paušálním názorem, že ženy jsou slabé a méně inteligentní než muži nebo že mají sklon nadmíru mluvit. A v tomto smyslu zase nabádá muže, aby si byli své sociální role vědomi, moudře a věrně se k ženám chovali. Sociální rovnost ženy a muže

v podstatě neuznával. Nelze proto vyloučit, že s tímto jeho tradičním, patriarchálně laděným postojem se pojila obava ze ztráty svého vyššího společenského postavení. Patřil totiž k třídě, pro níž Němci mají výraz „Ackerbürger", tedy náležel k příslušníkům vyšší sociální vrstvy, která vlastnila půdu. V podstatě lze říci, že Wolde Hijwot schvaloval stávající společenské rozložení moci a nerozporoval ani její výkon. Aby nedošlo k násilnému vyvlastnění půdy, které bylo v jeho době běžné a s existencí jeho společenské třídy tedy bylo přímo spojeno, pobízel ke snášenlivosti, která podle něho pomáhá umenšovat násilí. Ohledně nařízení, jež odporují zdravému rozumu, doporučoval různé úhybné manévry jako třeba předstíraný souhlas nebo i lest.

Marek Hrubec: Můžete tento výklad konkretizovat ve spojení s Hijwotovou sociální skupinou či třídou? Jaké vidíte souvislosti mezi jeho filosofií a sociálním postavením?

Jan Svoboda: Z pozice příslušnosti k sociální třídě, s níž měl potřebu se identifikovat, nacházíme u Wolde Hijwota výraznější a více prakticky zaměřenou snahu racionálně řešit konkrétní otázky své země. Byla profilována jeho sílícím empiričtěji směřovaným filosofickým postojem a lze říci, že v konečném důsledku v podstatě vyústila do praktické, především morální filosofie. Wolde Hijwot někdy inklinuje i k tomu, že na sebe bere roli mravokárce, od níž se Zera Jakob – a to nejen z důvodu příslušnosti k nižší společenské třídě – svou příkladnou univerzalistickou snahou distancoval. Právě na myšlenkovém vývoji této etiopské filosofické školy se příkladně ukazuje, jak určitá teorie, jaksi sama, ze svého prvotního účelu či původního reflektivního záměru přirozeně inklinuje k praktickému uskutečňování – ke kritické potřebě a možnostem naplňovat spravedlnost.

Marek Hrubec: Jak jsme se o tom již zmínili, Zera Jakob a Wolde Hijwot vytvořili své specifické filosofické koncepce v návaznosti na více kulturních a civilizačních okruhů. Z Vašeho výkladu je zřejmé, že některé aspekty jejich díla vycházejí z křesťanské tradice. Mohl byste upřesnit některé další aspekty, jež navazují na židovské a tamní africké kulturní tradice? Případně také na tradice islámské.

Jan Svoboda: První z těchto racionalisticky zaměřených filosofů Zera Jakob vyrůstal a byl později i takříkajíc vyškolen v duchu etiopského ortodoxního křesťanství. Z jeho *Hateta* je zřejmé, že se také dobře vyznal v katolické tradici, která se prostřednictvím portugalských jezuitů v zemi začala stále silněji prosazovat. Právě otřesné následky společenského chaosu a násilí, které po konverzi jednoho z etiopských císařů ke katolictví tehdy v zemi nastaly, a potřeba nalézt z pozice víry smysluplnou odpověď, Zera Jakoba přivedlo k přesvědčení, že existuje jen jeden Bůh – ten, s nímž Abrahám původně sám uzavřel smlouvu. To mělo své vážné důsledky. Fakticky tím ve své době podkopal nejen samy tradiční fundamenty křesťanství, ale také islámu a tehdy ještě celkem politicky vlivného judaismu.

Už jsme zmínili, že etiopské ortodoxní křesťanství do své tradice přijalo různé židovské ryty, včetně pokládání příznačného důrazu na starozákonní dekalog. V souvislosti s úzkým propojením se židovskou kulturou je stejně tak symbolické, že v každém křesťanském ortodoxním chrámu se nachází kopie archy úmluvy, tzv. *Tabot*, jejíž originál, jak legenda praví, do země přivezl Menelik. V obecném povědomí je do dnešních dnů udržována pověst, že archa úmluvy je uložena v kapli sv. Marie Siónské v severoetiopském Aksúmu. I toto ojedinělé a působivé ideové propojení židovství a křesťanství lze vnímat mezi řádky těchto textů.

Je třeba také zmínit, že v Etiopské společnosti se dodnes živě udržuje lidová moudrost. Tento prapůvodní kořen africké tradice zůstal její neodmyslitelnou součástí i v současnosti. Do dnešních dnů se tyto prastaré příběhy doma dětem po večerech vyprávějí a ústní formou přenášejí z generace na generaci. Přímý vliv některých z těchto v Etiopii stále velice oblíbených mravoučných příběhů lze dohledat právě v onom empiričtěji pojatém *Hateta* Wolde Hijwota.

Co se islámské tradice týče, lze říci, že v původní etiopské křesťanské kultuře ji nalézáme spíše zprostředkovaně. Dovídáme se, že před vznikem těchto filosofických textů byla v průběhu 16. století z arabštiny do *giiz* přeložena původně řecky psaná kniha *Kniha moudrých filosofů*. Jde

v podstatě o sbírku výroků připisovaných různým starším i novějším řeckým filosofům. Prostřednictvím arabského vlivu se do země nedostávala jen řecká filosofie. Zachovaly se i některé známé řecké legendy, arabským způsobem myšlení ale značně pozměněné a obohacené ještě o kulturní vlivy, které jsou obsaženy v legendách perských i indických. Přibližně v té samé době vznikla jedinečná etiopská verze známého příběhu o Oidipovi pod názvem *Skendův život a maximy*. Na základě srovnání arabské a etiopské veze textu soudobí badatelé dospěli k názoru, že etiopští překladatelé nad mravním dosahem tohoto literárního textu velice živě filosoficky diskutovali. Stěžejní myšlenky, k nimž během těchto kritických diskusí došli a na jejichž významu se vzájemně shodli, k tomuto textu posléze záměrně připojili jako jeho zvláštní součást. Vlastně tím vytvořili zcela nový druh filosofické literatury typicky etiopské provenience.

Marek Hrubec: Na závěr rozhovoru bych se Vás rád zeptal, jaké aspekty děl Zera Jakoba a Wolde Hijwota považujete za nejpřínosnější pro naši dobu?

Jan Svoboda: Některé důležité filosofické aspekty už byly v průběhu našeho rozhovoru naznačeny. Právě dnes, kdy je náš rychle se proměňující globální svět doslova prostoupen řadou fatálních společenských konfliktů a krizí a kdy ekonomická prosperita a vzývání jejích kvantitativních měřítek vstoupily do popředí našich zájmů a staly se takřka jediným, ale o to stále méně přesvědčivým kritériem společenské udržitelnosti i odolnosti, nám tito etiopští racionalisté připomínají, že filosofie je trvalá a nepostradatelná duchovní hodnota. Abychom byli jejím prostřednictvím s to nabízet účinná a dlouhodobější řešení společenských problémů, filosofie by neměla být odtržena od praxe a jejích naléhavých hodnotových výzev. Ve filosofickém podání těchto etiopských myslitelů potom dospíváme k dvojímu rozlišení. Teoretická reflexe nás vede k náhledu původních struktur skutečnosti a jejich podstatných souvislostí. Tyto objektivně dané struktury mají své zákonitosti, které se řídí podle předem daného plánu. Nejsou proto takříkajíc slepé – tyto zákonitosti vždy sledují určitý účel či

cíl. Naším úkolem, ale i nezadatelným nárokem je učit se v těchto původních, účelově zaměřených strukturách skutečnosti orientovat.

Vlastní filosofické východisko těchto etiopských myslitelů je pak veskrze realistické. Každá věc má na tomto světě své místo nikoliv proto, že jen takříkajíc bezduše „je", ale proto, že je vždy spojena s konkrétním účelem, jenž původně sleduje. V duchu této původní a působivé dynamiky skutečnosti se každá věc stává určitou výjimečnou, v pojetí těchto pozdně středověkých racionalistů jakousi nadčasovou událostí, která nás k světu a životu přimyká, a navzdory své potencialitě v nás vzbuzuje touhu pochopit „kvůli čemu" zde ta či ona věc vlastně je. Centrem našeho teoretického zájmu se potom – s ohledem na tento působivý prvotní plán – stává kriticky položená otázka: „jak" či „jakým způsobem" lze jednotlivou věc poznat. Jejich odpověď zní: podle toto, má-li z hlediska potřeb i možností našeho života pro nás jako jednotlivce nějaký význam, ať už se nám v tomto prvotním tvůrčím smyslu takříkajíc „rýmuje" jen z hlediska rozpoznání její obecné užitelnosti. V duchu Zera Jakobovy filosofické pochyby toto naše dotazování potom zahrnuje i původní otázku „odkud pocházím", když ke mně něco srozumitelného z této sféry nadčasovosti přichází, tj. i dotazování toho, kdo tuto událost významově prožívá, kdo si ji jako pozorovatel (a pod zorným úhlem věčnosti také jako pozorovaný) takto podstatně přisvojuje. Implikuje tedy v sobě i obecně směřovanou otázku „kdo jsem já", když jsem byl takto vyzván.

Marek Hrubec: Pak přichází otázka „proč" se tak stalo. Jaký je zde vztah mezi realitou a normou?

Jan Svoboda: Oproti tomu otázka: „proč" se tak stalo – je podle těchto etiopských racionalistů už otázkou hodnotovou (axiologickou) a přímo souvisí s naší rozvinutou reflektivní schopností přísně rozlišovat mezi světem ideálním a reálným. Tímto reflektivním úkonem, jehož podstatou je něco upřednostnit (preferovat) – ať už na základě našich citových projevů nebo prostřednictvím naší svobodné vůle – vchází do skutečnosti hodnota, tj. něco, čeho si vážíme, co oceňujeme nebo co jsme případně pro ty druhé schopni obětovat. Konkrétní historické události se tím stávají jakýmisi němými svědky překonávání tohoto napětí mezi idealitou a realitou a

naším úkolem je těmto hodnotově podmíněným procesům porozumět, tak jako si z nich vzít patřičné mravní ponaučení do budoucnosti. Kolektivním uvědomováním takto získaných určujících kvalit, jež jsou sociálně podmíněné a stávají se posléze ideovými východisky našeho jednání, dochází podle těchto etiopských racionalistů k jejich přenosu z generace na generaci.

Ono přísné reflektivní rozlišování mezi ideálem a naší často pohnutou společenskou realitou je tedy pro tyto etiopské racionalisty základním kritériem, jak lze trvale a důsledně prosazovat sociální spravedlnost, což v sobě implikuje potřebnou možnost nabízet vhodná řešení, která jsou s to různým konfliktům a sporům zabránit nebo je dokonce už v samém zárodku eliminovat. Způsob jejich racionalistického filosofování nás má současně dovést k přesvědčivému poznání, že skutečnosti nevládne chaos, ale harmonie a řád. Pěstují v nás dnes tolik pozapomenutou pokoru před skutečností.

Kromě těchto nesporně stále inspirativních filosofických aspektů, jež jsou ideovým východiskem pozitivně nakloněného postoje k světu a životu, je třeba u těchto etiopských myslitelů ze 17. století vyzdvihnout až nezvykle otevřenou a nevybíravou kritiku tehdejších sociálních poměrů, která si v některých hlavních bodech udržela nejen svou aktuálnost ve vztahu k současné Etiopii, ale je v mnoha ohledech stále platná obecně – celospolečensky. Kritizují různé nešvary etiopské společnosti – pochybené mravní jednání, nespravedlnost, lenost, prostituci, parazitismus. Zasazují se o hospodářský rozmach země. Klíčovou podmínkou společenského rozvoje a tedy i kardinálním předpokladem uskutečňování všech budoucích sociálních reforem je vzájemný interkulturní respekt. Jedině takové vědomí rovnosti, které nediskriminuje, může podle těchto etiopských filosofů sloužit ku prospěchu všech Etiopanů bez rozdílu. Upřednostňují vzdělání a výchovu mladých lidí, tak jako v nich podněcují zájem podílet se na obecně prospěšné práci pro společnost. Vzbuzují smysl pro sociální soudržnost a sounáležitost. Připomínají nám, že láska k bližnímu je aktivní postoj ke světu a životu, že je humanitou udržitelnou jen v názorově otevřené společnosti – ve společnosti, která neztratila

uvědomělý vztah k významům a hodnotám jako svým konkrétním kvalitativním přesahům a výzvám.

Marek Hrubec: Děkuji Vám za podnětný rozhovor.

PhDr. Ing. Jan Svoboda, M.A., PhD.
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1, 110 00 Praha 1
svobodaj@flu.cas.cz

Doc. PhDr. Marek Hrubec, PhD.
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1, 110 00 Praha 1
hrubec@flu.cas.cz

RUDOLF DUPKALA: Problém interpretácie v dejinách filozofie.
Prešov: Prešovská univerzita 2024, 220 s.

Dnes už známy slovenský filozof Rudolf Dupkala si ako výskumný problém zobral tému interpretácie filozofických teórií, ideí, náuk. Je to frekventovaný neuralgický bod celých dejín filozofie. Premena ich vnímania ide kontinuálne celou históriou filozofie. Aj keď túto disciplínu rozvinul Hegel, v dejinách filozofie bola prítomná už skôr. Hegela však môžeme označiť ako plnokrvného filozofa dejín filozofie. Dupkala kladie otázky, do akej miery sú nutné konflikty v rámci filozofických interpretácií.

Po etymologickom exkurze vymedzuje Dupkala ako predmet záujmu monografie filozofickú hermeneutiku. Príklad na problém interpretácie nachádza už v Platónovom *Iónovi*. Analyzuje termíny mýtus, logos, reč u Platóna a Aristotela. Preberá ponímanie výkladu ako techné u Filóna. Dupkala sa zamýšľa aj nad kritériami filozofickej interpretácie. Ako prvého teoretika filozofickej hermeneutiky prezentuje Schleiermachera. Sprítomňuje aj teoretický prínos Gadamera, ktorý výrazným prínosom obohatil teóriu „umenia interpretácie". Analyzuje pri tom aj pohľad Lyotarda a Ricoueura na porozumenie, chápanie a vnímanie.

Ako ďalšiu tému preberá náš filozof interpretácie Sokratovho daimonia u Xenofonta a Platóna. Ako originálny prínos Sokrata vyzdvihuje Dupkala dialóg, ktorý podľa neho priniesol pred svojimi žiakmi. Otázkou je interpretácia Sokratovho daimonia. Xenofón i Platón vykreslili Sokrata značne odlišne. Platón vykazuje v opise Sokrata pomerne veľký podiel extrapolácie vlastných myšlienok do jeho obrazu. Patočka vnímal ako základ Platónovho videnia Sokrata dôraz na starosť o dušu. Daimonion Platón interpretuje ako nejakú červenú kontrolku, ktorá Sokrata varuje pred nejakým konaním. Nie je to organon, iba kánon. Xenofón vykresľuje Sokrata ako antropologicky orientovaného mysliteľa s relativistickými črtami, ktorý nevyhľadával definovanie rôznych kategórií. Zamýšľa sa nad otázkami ako dobre žiť, kto je naozaj múdry atď. Na rozdiel od Platóna, tu je daimonion radca, organon a nie len červené svetielko, ktoré ho varuje. Tu v plnohodnotnom zmysle možno uplatniť vnímanie daimionia ako vnútorného hlasu, čo nie veľmi sedí v prípade Platónovej interpretácie. Dá sa súhlasiť s Dupkalom, že pravdivý obraz Sokrata neleží ani v slovách Xenofonta, ani v slovách Platóna. V tejto kapitole Rudolf Dupkala ukázal nielen bohatstvo interpretačných rozdielových odtieňov dvoch antických

sokratovských svedectiev, ale sa zamyslel aj nad zmyslom hľadania autentického Sokrata vo vzťahu k jeho interpretačným podobám.

Ďalšia kapitola sa zameriava na interpretácie „obrazov Antikrista" u Solovjova a Nietzscheho. Je zaujímavé, že sa náš autor venuje ikone ruskej náboženskej filozofie. Analyzuje jeho *Legendu o Antikristovi*. Je symbolické, že Solovjov ju napísal v roku Nietzscjeho smrti, roku 1900. *Legenda* hovorí v obrazoch. Pôvodne nábožensky založený nadčlovek sa orientoval na egoizmus do miery, že začal viac dôverovať vo vlastné sily než v Krista. Vydáva sa za druhý príchod Krista. Spája sa so Satanom. Zapája sa do politiky, politicky vedie Európu. Nadčlovek zbiera politické body, ale pápež a ekumenický patriarcha ho demaskujú ako Antikrista. V boji proti Antikristovi sa zjednotili katolícka a pravoslávna cirkev. Solovjov kritizuje Tolstého pacifizmus. Každá spoločnosť, ktorá vzýva kresťanstvo iba formálne, je nástrojom Antikrista.

Nietzscheho vníma Dupkala ako nekompromisného kritika kresťanstva. Odmieta ho, keďže odmieta pudovosť, inštinktívnosť, ktorá podľa Nietzscheho k životu bytostne patrí. Morálku otrokov nahrádza morálkou pánov. Jeho vnímanie ako náboženského človeka je neudržateľné, Nietzsche len nebol kritikom Krista samého. Nevníma ho ako Mesiáša, ale má voči nemu rešpekt. Neodsudzuje náboženstvo ako také, ale kresťanské náboženstvo. Dupkala vníma podobnosti aj odlišnosti medzi obomi Antikristami. Odlišné sú východiská ich autorov, totožné zasa boli vzbura proti tradičnej filozofii a teológii, boj o odstránenie protirečenia medzi *sollen* a *sein*, a zmysel pre postulovanie otázky, konštatuje Dupkala.

Ďalšiu kapitolu náš filozof venuje Andrzejovi Zachariaszovi. Je to vlastne predstavenie anatelizmu, ako svoj systém filozofie Zachariasz nazval slovenskému a českému čitateľovi. Anatelizmus predstavuje ako Dupkala ako totožný s relativizmom. Ontológiu nazýva Zachariasz einanologia, hoci nejde o úplne synonymum tohto slova. Je to meditácia o jestvujúcom. Jestvovanie vníma ako niečo najvšeobecnejšie. Zachariaszovu koncepciu vníma Dupkala ako interpretačne neuzavretú. V človeku sa síce ako v jedinom vyvinulo vedomie, no je len malou časťou vesmíru. Nesie dvojitú zodpovednosť, za jestvovanie a za to, že môže spôsobiť kozmickú katastrofu. Jeho filozofia je antropologicky orientovaná. Činnosť je uvedomelé aktivizovanie ľudského bytia. Veda nie je jeho jedinou vedomou činnosťou. Sú to aj iné aktivity. K človeku patrí aj zmyslovosť a pudovosť. Je v procese *stavania sa* od narodenia po smrť. Človek nemôže zmysluplne

jestvovať bez cieľa. Tento cieľ v kultúre nadväzuje *kulturozofia*. Táto nadväzuje na Zachariaszov antropotelizmus. Dupkala popisuje aj Zachariaszove názory na národnú filozofiu. Táto je determinovaná okrem iného aj jazykom. Pravdepodobne bol inšpirovaný Diltheyom. Kultúry vníma ako súmerateľné a nesúmerateľné.

V ďalšej kapitole opisuje Dupkala dve interpretácie Hegla u štúrovcov, epigónsko – aplikačnú a kriticko – negativistickú. Skupina, ktorú Dupkala označuje ako pragmatický typ, Štúr, Hurban, Sládkovič etc. interpretovala Hegla dialekticky, zatiaľ čo mesianisticky orientovaní predstavitelia Hostinský, Hodža a predovšetkým náboženský inovátor Hroboň hovorili o pohltení predmetnosti všeobjímajúcim duchom. Ide o dva spôsoby interpretácie Hegla. Kým prvá skupina ho interpretovala epigónsko – aplikačne, druhá skôr kriticko – negativisticky. Dupkala sa domnieva, že paralelne sa vyprofilovali aj interpretácie Hegla aj orientácia spisovateľov v rámci literárnych prúdov. Štúrovu epigónsko – aplikačnú interpretáciu Hegla vníma Dupkala ako ponímanú z národno – obrodeneckého hľadiska. Dupkala to ilustruje na Štúrovom chápaní filozofie dejín Slovanov a ducha ako ontologicky substanciálneho princípu. Štúr sa vymedzuje voči Spinozovmu panteizmu. Štúr bol epigónom Hegla, myslí si Dupkala na rozdiel od Osuského. Jeho filozofia dejín je oproti Štúrovi modifikovaná, má až päť etáp. Národy východu v rámci Slovanstva ešte majú podľa Štúra vykonať svoju historickú úlohu, čo v závere života vykladá rusofilsky. Naproti Štúrovi u Hroboňa možno sledovať kritický postoj voči Heglovi, ovplyvnený Schellingom, Cieskowszkim a Amerlingom. Kritizuje jeho panteizmus, ako aj dialektické vzájomne podmienené vnímanie dobra a zla. Interpretácia Heglovho panteizmu v podaní Hroboňa sa realizuje cez prizmu kresťanskej teológie. Zdôrazňuje osobnosť Boha oproti Heglovmu svetovému duchu. Hroboň odmieta aj deistické vnímanie Boha. Pri možných inovovaniach mien osôb Trojice Hroboň experimentuje so slovanskou lexikou. Napokon sa odlúčil od kresťanského pohľadu na osobu Boha a tradičnej teológie. Jeho mesianizmus je spojený so snami o Kristoslovanskej ríši. Dupkala vyzýva k prehodnotenou, ale nie k odmietnutiu filozofie slovenskej filozofie, v kontexte vybraných historikov slovenskej filozofie.

Ďalšiu kapitolu venuje Dupkala významnému slovenskému filozofovi Jánovi Bodnárovi. Reflektuje tri etapy jeho pôsobenia. Prvá etapa diela hnúšťanského rodáka trvala od 50. r. 20. storočia po rok 1971. Už v prvej monografii Bodnár prejavuje zárodky samostatného tvorivého myslenia

historika filozofie. Od Dupkalu dostáva Ján Bodnár slová uznania, že si zvolil v 50. r. 20. storočia americkú idealistickú filozofiu ako predmet skúmania. Stal sa prvým filozofom, ktorý slovenskému čitateľovi sprítomnil americký pragmatizmus a neorealizmus. Nešlo pritom o opis, ale aj o ich analýzu. Nebojí sa ani zastať sa filozofických idealistických koncepcií, pričom upozorňuje na schematické zjednodušenia niektorých historikov filozofie marxistickej proveniencie. Kriticky vystúpil proti tomu prof. Lev Hanzel. *Od realizmu k iracionalizmu* je názov monografie, v ktorej Bodnár pokračoval v podobnom trende. Tu Bodnár vyslovil cennú analýzu vybraných aspektov súčasného (1966) filozofického idealizmu. Odvážne pozitívne hodnotil R. Garuadyho, ktorého napr. napádal Vasil Biľak. Tu Bodnár, argumentujúc názormi Adama Schaffa, podáva náznaky svojského originálneho vnímania filozofickej antropológie. Pritom si dovolil kritizovať aj nekritickosť ponímania Stalinových filozofických názorov. Okrem svetovej filozofie sa Bodnár zaujímal aj o dejiny slovenskej filozofie, čo dokumentuje jeho spoluúčasť na kolektívnej monografii, venovanej jej dejinám, kde spracoval filozofiu hlasistov. Tu sa Bodnár dištancuje od prístupu, ktorý v historiografii filozofie razil Stalinov svat Andrej Alexandrovič Ždanov. Filozofiu hlasistov spracoval aj r. 1965.

Druhú etapu Bodnárovej tvorby ohraničujú roky 1971 až 1989. Tu Dupkala upozorňuje na to, že pri výklade dokumentu *Poučenie z krízového vývoja v strane a v spoločnosti po XIII. zjazde KSČ* Bodnár na jednej strane spláca daň normalizácii, na druhej strane sa ako filozof dopustil omylu, čo hodnotí ako ľudské. Situácia sa mení v 80. rokoch 20. storočia, keď Bodnár pojednáva o histórii slovenského filozofického myslenia. Činí tak v knihách *Dedičstvo myšlienok*, ktorú pripravil samostatne a *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*, na ktorej spolupracoval. Pozitívne ocenil viaceré naše osobnosti, včítane Cyrila a Metoda.

Tretiu etapu ohraničuje Dupkala ako tú po r. 1989. Bodnár vydáva niekoľko karentovaných štúdií, participuje na monografii venovanej dejinám filozofie 20. storočia a vydáva aj samostatnú monografiu, kde pojednáva o filozofii vedy (2005). Svoju pozornosť orientuje na Losského, na Hrušovského, na Diešku. Dupkala opisuje ich noetický spor. Oceňuje plastickosť predstavenia vybraných segmentov slovenských dejín filozofie v textoch Bodnára. Nášho filozofa hodnotí Dupkala ako významného historika slovenskej filozofie.

Posledná kapitola sa týka premýšľaniu súvislostí medzi dobrým životom a dobrou smrťou. Dupkala prezentuje vybrané názory na tému skrze dejinami filozofie. Osobitnú pozornosť venuje filozofickým východiskám L. Bitóa. Je to filozofickými argumentmi vyznačená diskusia o smrti. Samotná eutélia je cestou, procesom, nie je eutanáziou, ale ju nevylučuje. Ide o prijatie smrti, o jej vnímanie v kontexte života. Táto kapitola je zamyslením nad smrťou aj v kontexte názorov filozofov, tak antických, ako aj súčasných.

Filozof Rudolf Dupkala vo svojej monografii predstavil niekoľko segmentov hermeneutiky filozofického problému, smeru, alebo osobnosti. Zameral sa na otázky smrti, interpretácie daimonia, pôsobenia Hegla na štúrovcov a ich postoja voči jeho filozofii, významu diela Jána Bodnára, interpretovanie filozofie A. Zachariasza, na komparáciu obrazu Antikrista u Solovjova a Nietzscheho. Jeho monografia je kladným, inovatívnym príspevkom k pluralite interpretácií, a to aj vo vzťahu k vybraným témam, ktoré v rámci slovenskej filozofie často nerezonujú.

Ide o publikáciu, ktorá je v slovenskom filozofickom publikačnom priestore ojedinelá. Usiluje sa zmapovať problematiku kategorizácie konkrétnych filozofických interpretácií. Autor tak robí na základe reformulovanej koncepcie axiologického pluralizmu. V publikácii sa nachádza náčrt základného členenia filozofických interpretácií. Tu Dupkala rozlišuje typy interpretácií, pričom ich navrhuje nazývať takto: epigónske, deskriptívne, účelové, divergentné, konvergentné, aplikatívno-kreatívne, originálne. Tento výpočet si nenárokuje úplnosť, vzhľadom na sebakritický, tvorivý, autoevaluačný prístup autora.

Autor predloženej monografie je zrejme ovplyvnený prácou Paula Ricoeura "Le conflict des interprétations" (Éditions du seul, Paris 1969). Jeho úsilie je predovšetkým snahou novým spôsobom premyslieť zapríčinenie mnohosti v možnostiach filozofickej interpretácie. Ním prevedená problematika dostáva konkrétne črty v exemplifikácii vo forme viacerých konkrétnych interpretácií európskej i slovenskej filozofie, ktoré boli predstavené vyššie. Pokladám za potrebné poznamenať, že autor sa usiloval skrze pertraktované problémy zdôvodniť, posilniť a trocha i popularizovať význam kritického filozofického myslenia, ktoré zo zreteľa nestráca zásadu tolerantnosti. Dupkala zrejme chcel implicitne iniciovať svojou monografiou dialóg medzi filozofickými interpretáciami, pravda v limitoch svojich možností.

Doc. PhDr. Marián Ambrozy, PhD.
Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove
Duchovičovo námestie 3951
080 01 Prešov
ambrozy@ismpo.sk

VLADISLAV SUVÁK: ***Antisthenove výklady Homéra I.*** Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove. 2024, 68 s. + 83 s. ISBN 978-80-555-3371-1.

Vladislav Suvák sa venuje výskumu Antisthenovej filozofie už dlhodobo na excelentnej medzinárodnej vedeckej úrovni. Vrcholovými publikáciami z tejto oblasti sú kolektívna monografia vydaná v prestížnom českom vydavateľstve Oikoymenh *Antisthenica Cynica Socratica* (2014), monografia *Socratic Therapy as Taking Care of the Self and Others* (2017) a kapitola o dialektickej povahe Antisthenových rečí *Aias* a *Odysseus* v kolektívnej monografii *Socrates and the Socratic Dialogue* (2018), ktoré vyšli v špičkovom americko-holandskom akademickom vydavateľstve Brill. Okrem týchto výstupov je možné uviesť viac než dve desiatky ďalších monografií a štúdií v renomovaných vedeckých časopisoch a zborníkoch, v ktorých Suvák pokryl prakticky všetky aspekty Antisthenovho života, diela a myslenia.[1]

Nápad sprístupniť Antisthenove myslenie z pera jedného z najvýznamnejších súčasných medzinárodne uznávaných odborníkov na antickú filozofiu aj pre vysokoškolských študentov slovenských univerzít je preto potrebné považovať za mimoriadne dôležitý a prospešný krok, najmä z hľadiska etablovania a upevnenia štúdia antickej filozofie na Slovensku. Toto štúdium má svoje limity, najmä v dnešných pohnutých časoch, kedy sme svedkami nielen stále väčšieho okliešťovania financovania výučby a výskumu v humanitných vedách (predovšetkým klasickej filológie a filozofie), ale aj degenerácie kultúry a prehlbujúceho sa morálneho a kognitívneho úpadku spoločnosti.

Vysokoškolské učebnice *Antisthenove výklady Homéra I. Otázka alegorizácie* a *Antisthenove výklady Homéra II. Pramene a komentáre* tvoria vzájomne sa dopĺňajúci celok, v ktorom autor komplexne explikuje obsah zachovaných zlomkov z Antisthenovho diela *O Homérovi*. Prvý diel učebnice je venovaný analýze a kontextualizácii témy výchovy (*paideia*) a kritike dobových foriem vyjadrovania poznatkov cez básnické diela. V druhom diely učebnice sa pertraktujú etické a politické postoje Antisthena

[1] Najkomplexnejšou prácou z tohto dlhého zoznamu je preklad Antisthenových zlomkov s úvodnou štúdiou a komentármi *Antisthenove zlomky* (2013), ktoré Suvák vydal spoločne s Andrejom Kalašom.

na pozadí viacerých postáv z homérskych eposov (Odysseus, Polyfémos, Nestor, Poseidón).

Na Suvákových učebniciach o Antisthenovi a Homérovi je potrebné vyzdvihnúť nielen filologicko-historickú erudíciu, s ktorou sú napísané, ale aj jeho schopnosť prepájať témy antickej filozofie s aktuálnymi filozofickými témami a konceptmi. Dôraz na praktický rozmer antickej filozofie ako „umenia žitia" sa v Antisthenových výkladoch Homéra prejavuje v komplexnom, interdisciplinárne zameranom výklade učiva, v ktorom si študenti osvoja reálie dobovej spoločnosti z filologického, literárno-kritického, mytologicko-náboženského, politického aj etického hľadiska. Antisthenés žil a tvoril v období sofistiky, ktoré viacerí bádatelia považovali za „osvietenstvo" staroveku.

Slovo „filozofia" (*filosofia*) nebolo v Antisthenovej dobe ešte bežne rozšírené a je otázne, či ho Antisthenés vôbec poznal. V duchu dobových intelektuálnych diskusií a aktivít spájajúcich sa s „múdrosťou" sa Antisthenés venoval témam s výrazným presahom do oblastí poézie a mytológie. Ako Sókratov najvýraznejší nasledovateľ sa venoval pravdepodobne skúmaniu človeka, jeho charakterových vlastností a etickým témam súvisiacim s hľadaním definícií cnosti, duše, rozumu, šťastia a dobrého života. Filozofia, poézia a mytológia predstavovali na prelome 5. a 4. storočia pred Kr. vzájomne sa prelínajúce dimenzie múdrosti v zmysle komplexného poznania ľudského univerza, kam patrili motivácie a činy jednotlivcov, ich vnútorné stavy a pocity, a takisto povaha vzťahov, ktoré utváral človek s inými ľuďmi v rámci verejného alebo politického života.

Systém starovekého poznania a múdrosti v období sofistiky úzko súvisel s koncepciou všeobjímajúcej výchovy (*enkyklios paideia*), v ktorej zohrával dominantnú úlohu práve Homér ako „vychovávateľ všetkých Grékov". Z epickej tradície odvodzovali svoje náuky a teórie nielen predsókratovskí filozofi, ale aj autori komédií a tragédií, prví historiografi, či rečníci. V Antisthenových výkladoch Homéra zostávajú prítomné črty tejto všeobjímajúcej, univerzálnej výchovy, ktorá stála pri zrode modernej západnej civilizácie. Na jednej strane môžeme v Antisthenových výkladoch pozorovať zárodky ostrého rozchodu filozofie s poéziou a mytológiou (*logos* vs. *mythos*), rozchodu, z ktorého sa filozofia vyprofiluje ako racionalistická, ontologicko-epistemologicky orientovaná disciplína. Na druhej strane pred nami vystupuje Antisthenés ako znalec skrytého

významu, obhajca Homéra, ktorý poukazoval na to, že všetky zjavné protirečenia v jeho eposoch sa dajú rozumne vysvetliť, pretože Homér zakódoval do svojich tie najcennejšie poznatky spôsobom, aby mu porozumeli len nemnohí ľudia, obdarení vynikajúcimi vlastnosťami. Antisthenova filozofia tak predstavuje epifániu, zjavenie skrytej, nadčasovej múdrosti zakódovanej do božsky inšpirovaných básnických diel. Cez alegorické výklady diel básnikov, mytologických príbehov a postáv tak Antisthenove výklady Homéra zachovávajú kontinuitu a afinitu so staršími formami ľudovej múdrosti, ktorým dodávajú nový, morálno-filozofický obsah.

Suvákov zámer sprístupniť študentom Antisthenove výklady Homéra dekonštruuje bežné výkladové schémy antickej filozofie tým, že plasticky interpretuje Antisthenove myslenie v kontexte jeho vlastnej doby. Týmto spôsobom učí študentov kriticky premýšľať a prehodnocovať nielen ich poznatky o antickej filozofii a jej rozmanitých formách, v ktorých sa manifestovala, ale aj to, čo bolo predmetom antickej filozofie a aké boli jej ciele.

Mgr. František Škvrnda, PhD.
Ekonomická univerzita v Bratislave
Fakulta medzinárodných vzťahov
Katedra medzinárodných politických vzťahov
Dolnozemská cesta 1
852 35 Bratislava 5
Slovenská republika
frantisek.skvrnda2@euba.sk
ORCID-ID: https://orcid.org/0000-0002-2573-3409

POZVÁNKA

Slovenské filozofické združenie pri SAV a Filozofický ústav SAV, v. v. i.

v spolupráci s

Katedrou filozofie FF UPJŠ v Košiciach
Katedrou filozofie a dejín filozofie UK v Bratislave
Inštitútom filozofie FF PU v Prešove
Katedrou filozofie FF UCM v Trnave
Katedrou filozofie FF TU v Trnave
Katedrou filozofie FF UMB v Banskej Bystrici

pozývajú na

VII. Slovenský filozofický kongres
Filozofia v technologickom svete a opakujúce sa spoločenské vzorce

22. – 24. 10. 2025
v kongresovom centre hotela Tatra v Bratislave

Kongresom si pripomíname
80. výročie založenia Filozofického ústavu SAV
a
60. výročie založenia Slovenskej filozofickej spoločnosti SAV, ktorá od roku 1990 nesie názov Slovenské filozofické združenie pri SAV

Predseda kongresu:
Doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD. – predsedníčka SFZ pri SAV

Vedecký výbor:
Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD. (FF UK v Bratislave)
Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD. (FF UK v Bratislave)
Prof. Andrej Kalaš, PhD. (FF UK v Bratislave)
Prof. Michal Chabada, PhD. (FF UK v Bratislave)
Prof. PhDr. František Novosád, CSc. ((FiÚ SAV v Bratislave)
Prof. PhDr. Marián Zouhar, PhD. (FF UK v Bratislave)
Prof. PhDr. František Mihina, PhD. (FF PU v Prešove)
Prof. PhDr. Vasil Gluchman, PhD. (FF PU v Prešove)
Prof. PhDr. Eugen Andreánsky, PhD. (FF UPJŠ v Košiciach)
Prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD. (FMK UCM v Trnave)
Doc. Mgr. Richard Sťahel, PhD. (FiÚ SAV v Bratislave)
Doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD. (FF UK v Bratislave)
Doc. Erika Lalíková, PhD. (FF UK v Bratislave)
Doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD. (FF PU v Prešove)
Doc. Mgr. Jana Tomašovičová, PhD. (FF UCM v Trnave)
Doc. Mgr. Adriana Jesenková, PhD. (FF UPJŠ v Košiciach)
Doc. PhDr. Andrea Klimková, PhD. (FF UMB v Banskej Bystrici)
Výkonný a organizačný výbor: doc. Andrea Javorská, PhD., doc. Peter Kyslan, PhD., PhDr. Dušan Hruška, PhD., doc. PhDr. Andrea Klimková, PhD., prof. Andreaj Kalaš, PhD., Mgr. Michal Zvarík, PhD., PhDr. Tomáš Károly, PhD., Mgr. Lukáš Arthur Švihura, Mgr. Martin Foltin, PhD., PhDr. Daniela Vacek, PhD., Ing. Mgr. Peter Daubner, PhD.

Napriek neustálym premenám sveta a exponenciálnemu technologickému vývoju, stopy ľudskej prirodzenosti sa stabilne prejavujú. História sa opakuje. Vieme sa z nej dostatočne poučiť? Týka sa to aj vzdelávania budúcich generácií, a to nielen v používaní moderných technologických nástrojov, ale aj uvedomovaní si základných princípov, ktoré riadia náš život. V tejto súvislosti vyvstáva spoločenská a civilizačná potreba návratu k filozofickým otázkam dobra, pravdy, zodpovednosti, nádeje, dôstojného života a to tak v epistemologických a ontologických aspektoch, ako aj etických, sociálnych, právnych, environmentálnych výzvach súčasnosti. Kongres chce poskytnúť širší interdisciplinárny priestor na diskusiu o súčasnom vývoji a osude ľudstva.

www.sfz.sk