

## PRÍRODNÉ A UMELE AKO PROBLÉM IDENTITY A UDALOSTI

MARCEL ŠEDO, Filozofický ústav SAV, v. v. i., Bratislava, Slovenská republika

ŠEDO, M.: Natural and Artificial as a Problem of Identity and Event  
FILOZOFIA, 78, 2023, No 5, pp. 366 – 379

The paper tries to find answers to the problem of current influential dichotomies such as virtual-physical, natural-artificial and, through that, also subjective-objective. We will try to show how these boundaries are blurred in the current socio-political situation and point out the problems in defining them using classical concepts. The problem is the contradiction between fixed identity and fluidity. To analyze this contradiction, we use Georg Picht's text *The Idea of Nature and its History* and also the concept of eventual hermeneutics of Claude Romano. Both authors develop Martin Heidegger's philosophy. It turns out that the problem of this dichotomy lies in the identity of the transcendental subject, in the definition of the subjective inside of man versus the outside, and in the definition of nature not as a physis but as a quantitative world. The solution to this problem can be found in the concept of temporality. Both authors follow dynamic thinking about the world and about existence with their concepts of emergence-from-self, energy, three modalities of time, event and advenant, in which the emergence from self, process and nothingness are postulated instead of inside, solidity and fullness. At the same time, a different view of human existence is essential for both of them, and this is closely related to the artistic dwelling of man in the world. The result is a different way of thinking about the world and nature, in which a different solution to the current problem of crossing the virtual and the physical is offered.

**Keywords:** Event – Virtuality – Advenant – Georg Picht – Claude Romano – Martin Heidegger – Nature – Identity – Nothingness – Openness – Causae – Despair – Silence

### 1. Úvod

Prírodné<sup>1</sup> a umelé, fyzické a virtuálne, subjektívne a objektívne, to všetko sú chronicky známe dichotómie, ktorých póly sa však čoraz viac prestupujú. Sledujeme rýchly vývoj umelej inteligencie a robotiky, diela vytvorené na princípe tzv. zmiešanej reality. Aj človek postupne splýva so strojom prostredníctvom umelých častí a trávením väčšiny svojho aktívneho času vo virtuálnom priestore. Tu získava odstup od svojho tela prostredníctvom avatara, ironizuje sa. Prípadne sníva o splynutí

---

<sup>1</sup> V zátvorkách uvádzame vždy ako prvý odkaz na preloženú verziu a následne na originálne vydanie.

s technológiou a o prenesení svojho vedomia do kyberpriestoru. Chce sa odpútať od telesna a fyzická a vstúpiť do priestoru absolútnej subjektivity. Tým, čo sa relativizuje, sú predovšetkým fyzicky determinované identity, ktoré sa stávajú fluidnými ako digitálne obrazy. Nie reálne či identita, ale interaktívnosť, variabilita, fluidita sú v tomto smere kľúčové. Čoraz intenzívnejšie počuť otázku: Môže sa ľudská bytosť odpútať od fyzická a telesnosti, a transcendovať do ríše čistého duchovna?

Na druhej strane však vidíme aj hlasy tvrdiace, že kyberpriestor ešte zosilňuje identity, napríklad pohlavné či rasové, ktoré sú ukotvené ešte vo fyzickom svete. Rôzne telesné determinácie sa vracajú do internetových i politických debát a získavajú podobu kultúrnych vojen. Sledujeme aj silný návrat telesného a fyzického do umenia. Na telo sa obracia pozornosť pri umeleckých performanciách. Performatívne umenie sa snaží neprepožičiavať svoje telo textu, ale prostredníctvom slobodnej vzájomnej interakcie tiel v priestore, „myslí“ telom.<sup>2</sup> Telo sa tiež stáva predmetom akéhosi kultu. Vidíme tiež pokusy o návrat do „lona“ prírody.<sup>3</sup> Nie je ale toto opätovné zaujatie nepoškvrnenou prírodou a prirodzenou telesnosťou len simulakrizáciou? Túžbou čoraz virtualizovanejších bytostí po niečom dávno stratenom?

Zdá sa, že potrebujeme nazrieť na tento problém inak – ako na rozpor identity a fluidnosti. Niektorí hľadajú v kyberpriestore možnosť absolútneho vedomého seba-rozvrhovania v bezhraničnom svete plnom možností, ovládnutie seba samého v akejsi teomorfi. Iní hľadajú únik pred nestálosťou v identite tela. A iný sa pre zmenu snaží unikáť každej priamej charakterizácii v permanentnej fluidite, v neustálej zmene identít. Lenže čo je to vlastne tá identita? A ako uchopiť túto radikálne tekutú fluiditu?

Tento článok sa bude snažiť poodhaliť prepojenie a spoločný rámec niekde za týmito dichotómiami, nazrieť na kontext niektorých „modov“ uvažovania a začleniť ich do širšieho filozofického a historického kontextu. Podklad nášho uvažovania budú aj preto tvoriť myslitelia, pre ktorých je fundamentálna práve reflexia subjekt-objektového vzťahu a tiež otázka temporality a procesuality. Pôjde konkrétne o filozofie Georga Pichta a Clauda Romana. Obaja kritizujú to, čo nazývame transcendentálnym subjektom novovekej vedy,<sup>4</sup> obaja sa snažia postulovať bytie človeka vo forme vychádzania zo seba a obaja sa opierajú o filozofiu Martina Heideggera. Z toho tiež vyplýva aj odôvodnenie nášho zamerania sa na umelecké dielo. Už v myslení neskorého Heideggera nachádzame príklady „filozofovania z básnikov“ a tiež kľúčovú úlohu umenia pre naše bytie vo svete. Georg Picht hovorí

---

<sup>2</sup> Alice Koubová vo svojej knihe *Myslet z druhého miesta* (2020), dekonštruje tieto snahy a poukazuje na ich skrytú metafyzickosť.

<sup>3</sup> Pozri Šedo (2019).

<sup>4</sup> Ide v podstate o substanciálne „ja“, ktoré v sebe dokáže nájsť každý človek, pričom ide o identitu poznávacích foriem. Individuálny človek podľa Pichta túto „figúru“ preberá.

v prípade umenia o „fenoméne vo svojom svete“ (Picht 2017, 405; 1989, 447). A Claude Romano priznáva básnickej reči úlohu udalosti vo vzťahu k jazyku. Domnievame sa, že v rámci pokusu o hľadanie paralel v tvorbe týchto autorov a aj pri snahách hľadať odpovede na otázky o povahe udalosti a času, je práve umenie takpovediac ideálne, pričom však platí, že umelecké budeme chápať skôr v rovine „umeleckého prebývania človeka“ vo svete, čiže v rovine špecifickej ontológie a špecifického prístupu k svetu. Takáto ontológia bude pre nás tvoriť opozíciu voči transcendentálnemu subjektu a umožní chápať človeka v dynamickom prelínaní sa virtuality a fyzického tela, prípadne kyberpriestoru a sveta „prírody“.

## 2. Problém identity u Georga Pichta

O spise Georga Pichta s názvom *Pojem prírody a jeho dejiny* uvažujeme najmä ako o snahe opísať vedecko-technický údel a rozvinúť tak Heideggerove snahy v spise *Věda, technika, zamyšlení*. Kľúčová je pre nás Pichtova téza: Horizontom všetkého poznania je čas (Picht 2017, 120; 1989, 121). Práve prostredníctvom nej sa Picht pokúša rozbiť problém transcendentálneho subjektu novovekej vedy, ktorý vytvára priestor pre radikálnu transcenciu a vytrháva človeka z prírody. To znamená, že vytvára priestor subjektivity ako slobody a vôle postavenej nad objektivitu.

Pri sledovaní transcendentálneho subjektu novovekej vedy hovorí Picht, v odozve na Heideggera, najmä o „zabúdaní na“, prípadne o „skreslení“. Aby mohol vzniknúť subjekt v novovekom chápaní, muselo byť podľa Pichta naplnených niekoľko podmienok. Duša musela byť namiesto „vystupovania-zo-seba“ (Picht 2017, 335; 1989, 367) či prepojenia s „kozmicou dušou“,<sup>5</sup> presunutá dovnútra človeka a odlíšená od vonkajška práve ako vnútro. Evidentnosť<sup>6</sup> musela byť z prírody presunutá do racionality. Už nejde o to, čo „vystupuje-na-svetlo“ a žiari samé od seba, čiže o *fysis* (Picht 2017, 65; 1989, 56).<sup>7</sup> Príroda musí byť naopak presvetlená lúčom evidentnosti novovekého *ratia*.<sup>8</sup> Aristotelovské *causae*<sup>9</sup> sa v prírode zredukovali len na kauzalitu

<sup>5</sup> Samotný pojem kozmická duša vychádza z Anaxagora, pričom Sokrates používa vo Faidónovi pre dušu odchádzajúcu z tela rovnakú terminológiu ako on.

<sup>6</sup> Tu sa Picht snaží preskúmať grécke základy latinského pojmu *evidentia*. Kľúčové je to, že evidentné, respektíve bezprostredné je podľa neho odvodené od epifánie božského, ktoré svieti samé od seba.

<sup>7</sup> Vystupovanie-na-svetlo je pojem, ktorý Picht stotožňuje s rastom a vyzdvihuje príbuznosť s gréckou *fysis*, ako sférou vzniku a zániku, respektíve vystupovania zo skrytosti na svetlo, a tiež rozchod s novovekou fyzikou a s jej kvantitatívnym rastom.

<sup>8</sup> V tomto prípade sa evidentnosť dáva do súvislosti s vrozenými ideami (*ideae innatae*), pretože samotný rozum musí byť stavaný tak, že sú mu dané samy od seba. Ide o presun Aristotelovho demiurga, ktorý je sebaevidentný vo svojej evidentnosti do podoby kozmického logu, na ktorý sa napájame a sme si evidentní vo svojej subjektivite.

<sup>9</sup> Ide o štyri *causae* (αἰτία), čiže príčiny – *causa materialis* (ὄλη), *causa finalis* (τέλος), *causa efficiens* (κινούν) a *causa formalis* (εἶδος).

a opakujúcu sa štruktúru. Logika sa namiesto všeobecnej abstraktnej náuky o nemenných veciach stala základnou štruktúrou všetkého poznávania prírody – „logickým ja“. Logické pojmy sa potom stali skrz um jednotou prírody a racionalita sa skrz logické pojmy stala ústrednou zložkou samotnej prírody (Picht 2017, 310; 1989, 337). Ostatné prvky duše – vášne, pocity a podobne – boli vytlačené do sféry subjektivity, čiže do akéhosi uzatvoreného vnútra subjektu, ohraničeného racionalitou. Racionalita musela byť vybudovaná ako nehybná identita, ktorá obklopuje sféru slobody a slúži podľa Pichta ako zrkadlo, ktoré zdanlivo presvetľuje okolie, hoci len perspektivisticky odráža to, čo vystupuje na svetlo, späť do sveta (Picht 2017, 346; 1989, 379). Tak vznikol transcendentálny subjekt.

Transcendentálny subjekt projektuje do sveta niečo skreslené a táto skreslenosť vyplýva z toho, že čas je namiesto mnohodomenzionality uchopovaný ako večná prítomnosť (Picht 2017, 347; 1989, 380). Poznatky sú síce správne a rozhodne nie neprírodné, sú však aj perspektivistické a preto nepravdivé. Platí to najmä pre experiment, ktorý núti fenomény, aby sa prezentovali v javení sa mode logiky. Fenomén v čase sa tu mení na objekt, ktorý môže byť len taký a nie inakší (Picht 2017, 369; 1989, 405 – 406). Čas sa v týchto rezoch mení na večnú prítomnosť. Súčasne sa v čase tohto subjektu ukazuje pokus o prepojenie a zároveň skrytá antinómia medzi herakleitovskou premenou kontúr a proporcií, a parmenidovskou nemennosťou.

Aj preto sa Picht vracia k Herakleitovi<sup>10</sup> a jeho pojmu *logos*, ktorý neinterpretuje ako rozum, ale ako plamenného ducha, dušu, či dokonca transparentnosť, ktorá je prítomná i v človeku, ale zároveň je bezhraničná, je to zo-seba-samej-vychádzanie<sup>11</sup> a teda samopohyb kozmickej duše, ktorá je stála v neustálej zmene proporcií, pohybujúcich sa medzi protikladmi (Picht 2017, 175 – 176; 1989, 185 – 186). Tieto protiklady vyplývajú z chápania sveta ako sféry vznikania a zánikania, ktorá je charakteristická neustálym samopohlcovaním ohňa.<sup>12</sup> Všetko premenlivé sa však v novoveku spätne vzťahuje na „vnútro“ subjektu.<sup>13</sup> Výsledkom je, že subjekt je bez-prírodný – je priestorom slobody, fluidity a vôle – a príroda je naopak priestorom štruktúr, kauzality a nevyhnutnosti. Túto bezprírodnosť subjekt nutne potrebuje, pre svoju vytrhnutosť z kauzálneho rámca prírody, nad ktorou uplatňuje svoju nadvládu. V opozícii k tomu Picht postuluje bytie, ktoré vychádza z kozmickej duše, a síce bytie-mimo-nás-samých (Picht 2017, 336; 1989, 367).

---

<sup>10</sup> Pripomeňme tu, že Herakleitos je dôležitým mysliteľom aj pre Clauda Romana, najmä pre jeho úvahy o ničote v knihe *Il y a* (2003). Picht aj Romano sa vracajú do starogréckych čias a pokúšajú sa diela Herakleita, Aristotela a Platóna reinterpretovať nanovo.

<sup>11</sup> Pri tomto pojme sa Picht očividne odkazuje na Herakleitov fragment B 115.

<sup>12</sup> Tento večný oheň a kozmickú dušu Picht interpretuje ako *fyxis* a dáva ho do úzkej súvislosti s časom, ktorý vyzdvihuje zo skrytosti na svetlo a zároveň aj spôsobuje zánik.

<sup>13</sup> Individuálna duša je len spätnou projekciou kozmickej duše do vnútra človeka. Ide vlastne o projekciu *fyxis* do vnútra a jej vymedzenie voči prírode ako svetlu objektov.

Ako túto operáciu zosúladiť s naším problémom vzťahu virtualita – telesnosť a identita – fluidita? Domnievame sa, že človek sa nestáva transcendentálnym subjektom, ale len preberá figúru či rolu transcendentálneho subjektu, do ktorej vstupuje ako „herec“, a prostredníctvom tohto skresleného odrážania „lúčov“ vytvára tzv. pole moci. Tento „údel“ vedecko-technickej epochy pretvára okolie (a nielen „prírodu“, ale aj človeka) do siete mocenských vzťahov, ktoré postupne vyplňajú „figúru“ tejto pevnej, teomorfnej identity.

Táto figúra smeruje k zahrnutiu prírody do seba ako do absolútneho subjektu, a vytvorenie univerzálnej konštrukcie žijúcej vo večnej prítomnosti nemenných štruktúr, ktorá by pod seba zahrnula všetko v pevne usporiadanom zväzku logických pojmov. Figúra transcendentálneho subjektu sa pritom prostredníctvom umelej inteligencie, či presunutia do „siete“, zaobíde aj bez ľudí, respektíve ľudskej do seba abstrahuje. Z tohto hľadiska je teda novoveká veda teokonštrukciou.<sup>14</sup> Súčasne však v rámci tohto poľa moci vytvára tento subjekt pre človeka akýsi virtuálny priestor (obklopený pevnou identitou), kde prežíva človek oslobodený od fyzických determinácií absolútnu slobodu a istý pocit kantovskej teomorfizácie – má voči „prírode“ všetky práva a žiadne povinnosti. Práve toto je tá sféra absolútnej subjektivity. Tá nie je akosi samozrejme prítomná v človeku, je len priestorom odvodeným od konštruovanej figúry transcendentálneho subjektu. To znamená, že zmieňovaná radikálna fluidita je možná len v priestore tohto subjektu, kde človeka nič nedeterminuje.

Takáto fluidita, spôsobená neustálou spontaneitou seba-rozvrhujúceho sa subjektu oslobodeného od fyzických determinácií, i pevná identita, ktorá všetko „fyzické“ osvetľuje ako štruktúrovanú hmotu, sú dve strany toho istého problému. Je možné sa voči tejto dichotómii vyhraniť na nejakom inom základe?

Podľa Pichta je kľúčové začať inak chápať sféru prírody a zahrnúť do nej naspäť kategórie subjektivity. To si však podľa Pichta vyžaduje nanovo postulovať problém hmoty. Picht sa pri probléme hmoty opiera o aristotelovské *causae*. Kľúčová je najmä *causa materialis*, ktorú Picht chápe ako číru sféru náhody a energie, čiže neurčiteľnosti (Picht 2017, 378; 1989, 417). Práve ona nám umožňuje vnímať prírodu ako neohraničiteľné médium dynamického javenia sa, a vzniku a zániku podôb. Hmota pre Pichta nie je holá pozitívna fakticita, ide o nekonečnú kvalitatívnu rozmanitosť fenoménov a je teda radikálne možná (Picht 2017, 394; 1989, 436).

Materiálne sa preto podľa Pichta musí chápať ako to, čo je v neustálej premene a neostáva si seberovné (vznik a zánik). Je čírou možnosťou, energiou, ktorá nachádza hracie pole v neustálom vzniku a zániku podôb. A v tejto energii sa v úzadí manifestuje fenomén temporality, časovosti času, pre ktorý je charakteristický samopohyb.

---

<sup>14</sup> Toto je takmer explicitné vyjadrené v dataizme, v teórii, že všetko vo vesmíre sa dá previesť na dáta.

Táto časovosť času a sféra kvalít sa podľa Pichta manifestuje najmä v umení. Picht považuje umenie za sféru, v ktorom je fenomén takpovediac vo svojom svete. Prírode je tu umožnené vyjaviť sa vo svojej vlastnej fenomenalite, pretože zobrazuje časovosť a akcentuje prírodu ako sféru kvalít (Picht 2017, 403; 1989, 444). Samotná časovosť sa potom predstavuje v troch modalitách – v neprekročiteľne minulej minulosti, v prítomnosti ako v komunikačnej otvorenosti a v neprojektovateľnej budúcnosti. Tu však už opúšťame Georga Pichta a vydávame sa ku Claudovi Romanovi, ktorý takisto pracuje s týmito tromi modalitami času a zároveň ponúka odpoveď na Pichtovu výzvu po jednote času.

### 3. Claude Romano a udalosť

Fenomény, svet a čas teda nevnímame pravdivo skrz figúru transcendentálneho subjektu, ale cez nejaký iný modus bytia, ktorý je spätý s umením. Aké je však bytie človeka v tomto mode bytia?

Picht nám tu otvoril cestu k uvažovaniu o identite, subjektivite, čase a svete v iných kontúrach. Myslieť mimo pevnej identity i permanentnej fluidity znamená odmietnuť transcendentálny subjekt. To znamená postulovať nie pevnú, ale procesuálnu identitu, ktorá by nepodliehala ani svojvôli identity, ani neuchopiteľnej tekutosti, ale skôr sa otvárala svetu, respektíve „kozmickej duši“ a odtiaľ si prisvojovala seba. Zdá sa nám, že podnetné je v tomto ohľade fenomenologicko-hermeneutické myslenie Clauda Romana. Dôležité je tu najmä to, že aj Clauda Romana s jeho udalostnou hermeneutikou<sup>15</sup> môžeme označiť za rozvíjateľa filozofie Martina Heideggera.

Claude Romano sa k Pichtovi približuje aj svojou kritikou myslenia, ktoré prezentuje skutočnosť z pozície substanciálnosti, subjektivity a fakticity. Nečudo, že oblasťou voči ktorej sa Romano najhlasnejšie vyhraňuje je žurnalistika, ktorá svet triešti na informácie a „teleskopizuje“ ich (Romano 2009, 209; 1999, 283). Podľa Romana nás informácie zbavujú vlastnej zodpovednosti tým, že každú udalosť od nás vzdľujú a predstavujú iba množinu „udalostí“, ktoré sú neadresné a vykorenené zo sveta. Nie je to *ex-per-iencia*<sup>16</sup> (*ex-per-ience*) v udalostnom zmysle (čiže prechod od seba k sebe, kde som v hre ja sám, v riziku) (Romano 2009, 206; 1999, 279). Romano chápe čas z pozície transcendentálnej udalosti, temporalizácie, jednoty sveta a špecifického bytia.

---

<sup>15</sup> V udalostnej hermeneutike subjekt sám seba odvodzuje z udalostí. Udalosť prichádza do života subjektu a radikálne mení vzťah tohto subjektu a sveta, pričom mu zároveň tento svet v jeho jednote odhaľuje. Ako dôsledne udalostný môžeme označiť tragický subjekt.

<sup>16</sup> Pojem *ex-per-iencia* sme takto preložili z dvoch dôvodov. Takto pojem ešte ostrejšie vystupuje voči Romanom kritizovanej empirickej „skúsenosti“, a zároveň sa dostáva do popredia etymológia pôvodného latinského slova: *ex* (mimo) a *periri* (ísť skrz) a tiež *peril* (nebezpečenstvo). Výsledkom je „mimo“, obsahujúce isté riziko, skrz ktoré „subjekt“ prechádza.

Romanovho advenanta<sup>17</sup> (*l'advenant*), ktorým nahrádza subjekt, môžeme opísať ako toho, komu sa dejú udalosti, a to tak, že je sám zapletený do toho, čo sa mu stane. Môžeme ho definovať schopnosťou čeliť udalostiam a spájať sa s nimi tak, že ich nezastupiteľne podstúpi. Advenantovo dobrodružstvo je potom neustále sa opakujúcou situáciou vlastného príchodu k sebe samému.

Udalosť sa u Romana stáva predovšetkým procesom rekonfigurácie a radikálnej premeny zmyslu sveta pre advenanta, ktorý sa takpovediac odovzdáva transcendentálite<sup>18</sup> udalosti (Romano 2009, 68; 1999, 93 – 94). Udalosť je u Romana zbavená akejkoľvek predchádzajúcej kauzality a súčasne je tým, čo temporalizuje a otvára svoj vlastný kontext, a spolu s tým aj neprekročiteľnú minulosť, neprojektovateľnú budúcnosť a súčasnosť, ktorá akoby bola vždy-už, čiže oneskorená za svojim príchodom a teda prichádzajúca z budúcnosti.<sup>19</sup> Táto radikálna inakosť udalosti, ktorá vstupuje do života advenanta je mimo kontroly a predikcie, a v akejsi aktuálnosti advenanta už vždy otvorila svoj horizont a vniesla do sveta význam. Aj preto je signifikantná udalosť narodenia. Narodiť sa je podľa Romana neschopnosť zhodovať sa so svojim pôvodom, oneskorenosť za udalosťou narodenia, prapôvodná otvorenosť nevyčerpatelným možnostiam a nemožnosť úplne obnoviť zmysel vlastnej histórie v sebaapriehľadnosti celkového porozumenia (Romano 2009, 75; 1999, 103). Pre advenanta potom platí, že „udalosti v udalostnom zmysle nie sú ničím iným ako týmto prekonfigurovaním možností, v rámci ktorých dostáva advenant možnosť inak chápať sám seba tým, že sa nechá zvestovať prostredníctvom udalosti, ktorou je“ (Romano 2009, 54; 1999, 75).

Každá možnosť u Romana nadobúda význam iba vo vzťahu k celku. Práve udalosť odhaľuje túto súdržnosť možností. Svet v udalostnom zmysle je pritom podľa Romana neosobný a predsubjektívny, pretože má korene od samého začiatku v neosobnosti udalosti (Romano 2009, 68; 1999, 94). Zároveň tiež platí, že aby udalosť prevrátila zmysel, musí svet už existovať a mať význam významu. Svet je akési „tam je (*il y a*)“ samotného významu, horizont významov. My však podľa Romana môžeme „svet“ vnímať len udalostne: je to to, čo je osvetlené udalosťami (nie subjektom). Skúmať svet prostredníctvom pevnej identity je aj preto projekt odsúdený na neúspech.

Vzhľadom na to je pre udalosť i advenanta typická priechodnosť (*passibilité*). Advenant k sebe samému môže pristupovať len skrz udalosti – ciele a účely si dáva iba tým, že pochopí sám seba vo svetle jej možností. Nie je teda pasívny, ale ani nič

---

<sup>17</sup> Pojem advenant môžeme doslovne preložiť ako „ten, kto prichádza“, respektíve „prichodzí“. Vzhľadom na absenciu ustáleného výrazu sme sa rozhodli prebrať tento Romanov francúzsky notvar.

<sup>18</sup> Táto transcendentálnosť udalosti podmieňuje „skúsenosť“, nie je skúsenosťou získaná. Eudskú skúsenosť presahuje v zmysle apriority.

<sup>19</sup> Toto vždy-už vyplýva z toho, že súčasnosť udalosti je vždy v oneskorení za okamihom, z ktorého prepukla. V momente svojho zrodu sa preto vždy už udiala.

neotvára. Možnosti určuje udalosť – advenant ich „preberá“ svojou priechodnosťou (Romano 2009, 72; 1999, 99). Porozumenie prichádza vždy v závese. Zároveň platí, že udalosti majú adresný charakter, vďaka čomu ľudský život singularizujú a „naladujú“. A vzhľadom na spôsob „prebývania“ a otvorenosť advenanta voči udalosti sa kľúčovým naladením u Romana stáva zúfalstvo.

#### 4. Zúfalstvo, reč a ničota

Práve naladenosť zúfalstva nám najlepšie ukazuje radikálnosť udalostnosti v živote advenanta. V oboch prípadoch ide o akýsi nadbytok udalosti v advenantovom dobrodružstve, ktorá ho pripravuje o možnosti a o „Ja“. Zúfalstvo vnáša do jeho života apatiu a vytvára situáciu neschopnosti prisvojenia si toho, čo prichádza. Ide o anonymné bdenie, v ktorom je advenant bez toho, aby v ňom bol (Romano 2009, 104; 1999, 141 – 142). Advenant od seba ustupuje v otupenosti radikálneho nezájmu o svet a svet, zbavený všetkého zmyslu, sa mení na prízračnosť opustenú egoitou. Nie je tu nikto, kto by trpel, čo znemožňuje samovraždu i zápas (Romano 2009, 105 – 106; 1999, 142) – prichádza mutizmus.

Mutizmus zúfalstva priamo súvisí s rečou, respektíve s neschopnosťou reči, a teda s tichom. Samotné ticho tu pritom nepôsobí len ako hrozba spätného upadnutia do ticha v zúfalstve, ale aj ako podmienka reči, keďže tichom sa nihiluje predchádzajúce. Toto všadeprítomné ticho v reči „produktívne“ pôsobí vtedy, keď je udržiavané na úrovni čistého začiatku, ktorý je odmietnutím užitočného jazyka. Toto sa deje v básnickej reči, ktorá zachováva akt svojho zrodu a zároveň o tomto zrode hovorí (Romano 2009, 168; 1999, 226). Básnická reč tu ale nie je vnímaná vo forme „nástroja“. Advenant tu, podobne ako v prípade udalosti, necháva „cez seba“ prehovárať to, čo mu bolo pridelené pred jeho iniciatívou. Je to vlastne odpovedanie na reč. Samotná reč sa tu stáva extatickým výbuchom z ticha – je to afirmatívne-nihilujúci výbuch, v ktorom je ticho permanentne „prítomné“. Pred samotným aktom reči podľa Romana nie je nič a tak je pri otvorení básnickej reči svet vždy v *statu nascendi*. Aj preto poetický akt musí podľa Romana súvisieť so zrodom sveta (Romano 2009, 170; 1999, 229). Manifestuje sa tu samo prepojenie nihilácie s afirmáciou.

Odkazujúc sa na Rilkeho tvrdí: „že bez primárneho vystavenia sa samotnej udalosti reči; bez toho, aby sa otvoril novým a neuchopiteľným možnostiam, ktoré ho uchopia v každej reči tak, že ho zbavia jeho moci nad ňou; bez rizika, podstatného pre akúkoľvek skutočnú reč, že bude potopený do ticha a neschopný rozprávať, by básnik nemohol napísať jediný verš“ (Romano 2009, 167 – 168; 1999, 225).

Takéto prepuknutie udalosti z ticha je oneskorené, pretože sa môže objaviť až po skutočnosti vzniku udalosti v jej novosti (hoci túto novosť udržiava). Okamih, z ktorého temporalizujúca udalosť „prepukne“, sa otvára a sám otvára nové dimenzie času

– vždy-už, budúcnosť a prítomnosť. Aj preto je okamih extatický skrz in-stázu, v ktorej je okamih ako taký konštituovaný, a v ktorom „čaká“. Jeho bytie je očakávaním, ktoré Romano označuje ako medzičas. Samotný okamih tu má svoj pôvod v „medzičase“; je to „medzičas“ samotného času. Medzičas neoddeľuje dva „okamihy“ času, ani neoddeľuje okamih od „vždy-už“, čas totiž u Romana nie je definovaný kontinuálnou postupnosťou bodov. Skôr čas treba chápať na základe medzičasu, čiže akéhosi napätia a čakania (Romano 2014, 146; 2012, 190 – 191). Aj preto je udalosť okamihom definovaná ako vždy-už-to-čím-bude-ako-taká (*toujours-déjà-ce-qu'il-sera-entant-que-tel*) (Romano 2014, 147; 2012, 192).

Ničota nie je arci-udalosťou udalosti, existuje len vo svetle udalosti, ktorá sa odohráva z ničoho. Udalosť je vo svojej radikalite vymazaním predchádzajúceho trvania a vystávaním z tohto produktívneho „ticha“ a „ničoty“, ktoré vznikli po nihilácii.

## 5. Umenie a ničota

Problému umenia ako možnosti pre riešenie ústredného problému subjekt-objektového vzťahu sme sa zatiaľ nevenovali. Tvrdili sme len, že je kľúčové pre prezentovanie fenomenality, respektíve udalostnosti, a tiež pre špecifické narábanie s časom. To sa pokúsime ukázať v tejto kapitole. Súčasne sa tu pokúsime prepojiť obe filozofické koncepcie. Ak práve v umení uchopujeme fenomény v ich pôvodnom prostredí, domnievame sa, že ich uchopujeme v udalostnej podobe a v ich adresnosti. Cieľom tejto kapitoly bude konkrétna interpretácia advenanta a jeho spôsobu zakúšania sveta, a vytvorenie možnosti inej formy bytia vo svete.

Pokiaľ sa pozrieme už na najbezprostrednejší kontakt percipienta s umením, získavame obraz simulovaného vzdávania sa svojej identity v prospech identít projektovaných umeleckým dielom. V prvom rade je to už samotná forma diváka, v ktorej sa dostávame do vnútra presahujúceho. Tu na nás „útočí“ nový jazyk, čiže reč, ktorá nihiluje predchádzajúce a vyrastá z ticha ako to, čo je nové (svet v zrode), pričom necháva priestor pre to, čo je nepomenovateľné (ticho) i pre zvláštne pnutie pred extázou (hrmenie ticha). Na druhej úrovni to môže byť pozícia postavy vo fiktívnom svete, s ktorou sa simulovane rekonfigurujeme a získavame od seba odstup práve pod patronátom toho, čo nám určuje významy. Ak tu navyše prijmeme postoj, podľa ktorého umenie v rôznych dobách zobrazovalo to, čo je fundamentálne ľudské, čiže akýsi náš všeobecne ľudský spôsob bytia vo svete, môžeme o tejto „simulovanej rekonfigurácii spolu s postavou“ hovoriť aj ako o istej forme príchodu k sebe ako k človeku (podobne ako advenant skrz udalosti „prichádza k sebe“).

Umelecké dielo je vnímané ako dielo umelca a pritom, ako hovorí Romano, si samo (ako udalosť) otvára svoje vlastné horizonty a skôr než by ho autor konštruoval, konštruuje sa samo pod rukami autora – privádza autora k sebe, a to podobne

ako „k sebe privádza“ percipienta. Umelec je tu ten, kto odpovedá a jeho odpoveď nám skrz otváranie sa autora-advenanta, otvára priezor pre „svetlo“ udalosti, a to skrz svoju podobu rámu, ktorý „svetlo“ zužuje k nám. Slovom Henriho Maldineya, ume-nie je to, čo dokáže „transformovať prázdno na otvorenie“ (Sucharek 2020, 10). Vhodnou ilustráciou tejto tézy môže byť Sucharkov totálny obraz s názvom *Holá sku-točnosť*. Ide o prázdny rám v galérii (Sucharek 2020, 169). Oknom do sveta teda nie je dielo vďaka svojej mimetickej schopnosti a reprezentujúcej „plnosti“. Oknom do sveta je najviac vtedy, keď prehovára tichom alebo prázdnotou, vtedy, keď spolu s nihiláciou prináša afirmáciu celého sveta a zostáva pri svojom zrode. Samotné dielo sa tu tak odpovedajúc na „jednotu sveta“ vzdáva kontextu i seba a prijíma riziko, že upadne do mutizmu a ničoty, aby umožnilo cez svoju prázdnotu nahliadnuť svet.

V súvislosti s tým sa musíme pýtať aj na to, kým je vlastne umelec, ak len odpo-vedá dielu, prípadne ak ho udalosť, ktorou je dielo, vedie, prehovára cez neho a pri-vádza ho k sebe i k nemu samotnému. Umelec sa v takomto bode stáva čisto afirma-tívnou figúrou. To znamená, že v jeho vnútri „nedrieme“ žiadna esencia či duša, čo sú všetko kategórie, s ktorými obaja autori bojujú. Umelec akoby sa v umeleckej uda-losti vzdialil od seba, a to až do tej miery, že sa od seba odtŕha (je nihilovaný), aby sa vzápätí k sebe vracal práve vďaka udalosti. Podobný stav (len bez návratu) zakúša aj Romanov advenant v zúfalstve. Ak je to tak, nie je nutné prijať možnosť, že pri každej rekonfigurácii advenantovo „staré ja“ zomiera, a na ňom sa môže zrodiť nové ja? To by znamenalo, že pod celým týmto nánosom je stále trieštiaca sa a znova sa skla-dajúca esencia. Vysvetľujúce stanovisko prichádza odinakiaľ. Claude Romano, a pred ním aj Henri Maldiney, sa vo svojich dielach odvolávajú na čínske a japonské mysle-nie. Romano napríklad využíva myslenie Wang Biho, aby definoval svoje chápanie ničoty (Romano 2014, 132; 2012, 173). Pre východné myslenie založené na budhizme je kľúčová práve akási „produktívna ničota“ a prázdno uprostred človeka.<sup>20</sup>

Z tohto hľadiska advenant neumiera a nerodí sa nanovo s príchodom každej novej udalosti, pretože nemá esenciu, ktorá by mohla byť trieštená a znovu skla-daná. V jeho vnútri je podobné „produktívne“ prázdno ako v spomínanom obraze, a vďaka tomu vôbec sme vo svete, sme transparentní pre svet (aj preto je zúfalstvo fundamentálnou naladenosťou) alebo, slovami Pichta, pre spontaneitu plamenného ducha. Neustálou rekonfiguráciou v transcendentálnych udalostiach, nehovoriac o udalostiach daných mu pred narodením, je otvorený pre nanášanie stále nových figúr, pričom ich uchopuje zodpovednosťou. Pritom tu nejde o akési zaplňanie „vnútra“ – vnútro tu ani nemôže existovať, vzhľadom na predbeh udalostí pred na-rozením. Advenant si tu síce vytvára akýsi príbeh, avšak aj ten si po každej udalosti

---

<sup>20</sup> Takúto produktívnu ničotu môžeme nájsť napríklad v diele *Kitara Nišidu* (Nishida 2016, 39).

píše neustále nanovo a samotný tento príbeh získava úplne inú formu po jeho smrti. Advenant sa nachádza vo svete práve prostredníctvom nihilujúcej afirmácie, s ktorou prijíma rôzne „subjekty“ a figúry, aby sa vôbec mohol dostať „k sebe“ v akomsi „stávaní sa“. A to je možné len vďaka tomu, že ponecháme otvorené dvere, ktorými je „myseľ, či samotná ľudskosť“ (Romano 2016, 3; 2003, 21). Problematickosť transcendentálneho subjektu oproti advenantovi je najmä v snahe odstrániť toto stávanie, zamedziť riziku a vytvoriť večnú bezudalostnú prítomnosť. Ak sme v prípade transcendentálneho subjektu hovorili o cielenom preberaní „figúry“, poukázali sme tým čiastočne aj na to, že samotná pevná novoveká identita je síce praktickou, ale malou – určite nie absolútnou – etudou v rámci toho, čo prinášajú udalosti a čo preberá advenant. Predovšetkým je ale advenant transparentný pre svet – je to bytie-mimo-neho-samého. Jeho vnútram je jednota sveta (Pichtova kozmická duša), holá skutočnosť.

A práve tu prestáva delenie na subjekt-objekt dávať zmysel. Ak je ľudská „subjektivita“ súčasťou „kozmickej duše“ či jednoty sveta, a ak je transcendentálny subjekt figúrou, ktorú preberáme z udalosti a v reakcii na udalosť, nemôžeme si už samých seba predstavovať v podobe vnútro-vonkajšok, sloboda-kausalita, subjekt-objekt, ale práve primárne ako bytie-mimo-nás-samých a skrz to ako advenanta. Prostredníctvom otvorenia sa svetu, čiže skrz riskantný skok, ktorý nás môže umlčať v mutizme a odcudzit' v zúfalstve, či v terore traumy, ale aj „posunúť vpred“, sa postupne „utvárame“ v procese stávania sa človekom. A práve umenie nám toto otváranie sa, túto nihilujúcu afirmáciu, nielen ukazuje, ale nás ho aj necháva zakúšať. Necháva nás zakúšať udalosť ako udalosť.

Znamená to teda, že introspekcia je skúmaním sveta? Áno, aj nie. Zavádzajúci je už pojem introspekcia, ktorý navádza na premýšľanie o duši a vnútre, ktoré slobodne spracúva podnety. Ak budeme vnútro človeka chápať ako časť kozmickej duše (*fyxis*), a ako radikálne možnú hmotu, čiže ako to, čo je v neustálej premene kvalít a proporcií, a ako bezprostrednú súčasť okolia (Pichtovej komunikačnej otvorenosti), ktoré nás formuje udalostne, musíme človeka uchopiť nie v rovine transcendentálneho subjektu, prípadne neopísateľnej fluidity, ale v rovine udalostnej transcendentality, a to z dôvodu permanentného stretávania a vzťahovania sa k obklopujúcemu. Sme radikálne vzťahoví. Všetko to, čo považujeme za svoje – naše vnútro, naše telo – nám nepatrí a nepatrí to ani „vonkajšku“, a aj preto sa môžeme pochopiť len ekologicky (čiže z pozície vzťahovania sa k okoliu) a udalostne (z pozície stretnutia ako udalosti prinášajúceho figúru). Čiže z pozície udalostnej hermeneutiky.

## 6. Záver

Presuňme sa naspäť k úvodu a k problému identity, virtuality a fyzického sveta, ako aj k našim otázkam: Môže sa ľudská bytosť transcendovať, transcendovať prírodu? Zosilňuje virtualita identitárske sklony? Nie je zaujatie telesnosťou len ďalším príkladom simulakrizácie? Čo je dnes vlastne tá príroda?

Ak budeme chápať prírodu v jednote času a sveta, ktorú prináša udalosť, ak budeme automaticky chápať človeka ako nihilujúco-afirmujúcu otvorenosť, ako bytie-mimo-nás-samých, radikálna transcendencia tu možná nie je, a to práve vďaka stávaníu sa celým spektrom figúr nesených transcendentálnosťou udalosti. Naopak, v prípade presunu identity dovnútra novovekého subjektu a do chápania prírody ako logického ja, je to naopak nevyhnutné. Do interakcie s okolitými fenoménmi ako objektami potom človek vstupuje v tzv. poli moci, v ktorom sa ako extatická bytosť, transparentná pre energiu, rozširuje do okolia v rámci svojej niky. Pole moci sa stáva v súčasnosti priestorom pre slobodný pohyb ľudských bytostí, ktoré sa môžu snažiť nabrať teomorfný princíp. Snaha o návrat k nepoškvrnenej prírode a telesnosti naráža na prekážky práve preto, že naše bytie vo svete je prostredníctvom technológií a inštitúcií, ktoré sú priamou manifestáciou transcendentálneho subjektu, štruktúrované do údelu vedecko-technickej epochy. To je vlastne aj odpoveď na otázku, čo je dnes príroda. Prírodu nazeráme cez prizmu poľa moci a v súčasnosti aj je poľom moci.

Hlavným cieľom tu potom je neustále narušanie „krusty“ poľa moci, s cieľom iného zakúšania sveta, pričom toto narušanie sa neodohráva „mimo“, ale v rámci tohto poľa moci, napríklad v rámci samotnej subjektivity, kde sa nachádza aj umenie (aj to virtuálne). Toto je možné len vďaka tomu, že človek nedokáže, a to ani v prípade projektovania technológií, „uväzniť“ udalostnosť v pevnosti svojej identity. Technológie sa mu skôr či neskôr „vymykajú z rúk“ a žijú svojím vlastným životom, pretože sa začleňujú do jednoty sveta, z ktorej prinášajú odlišné (než projektované) významy a privádzajú k sebe aj samotných svojich vynálezcov, podobne ako osud privádza k sebe racionalistického a pritom zúfalo slepeho Oidipa.<sup>21</sup> Transcendentálny subjekt je snahou opevniť sa pred príchodom udalostí, pretože – ako hovorí Martha C. Nussbaumová<sup>22</sup> – „nič dôležité nevstupuje do života človeka bez pohromy“ (Nussbaumová 2003, 189). Z tohto hľadiska je transcendentálny subjekt azda prirodzenou, ale až príliš zbožštenou (teokonštrukcia) reakciou na svet.

---

<sup>21</sup> Oidipa tu ako metaforický obraz využívame pre späťosť tragického hrdinu s advenantom a peripetie s príchodom udalostí, ako to ukazuje Romano v knihe *Il y a* (2003).

<sup>22</sup> Zaujímavé v tejto súvislosti je, že Nussbaumová v *Křehkosti dobra* (2003) stotožňuje sofoklovského hrdinu s Herakleitovou koncepciou. Tu sa ukazujú ďalšie zaujímavé paralely a prepojenia medzi Herakleitom, umením, Romanom a Pichtom.

Ak sa skrz túto optiku pozrieme na problém virtuality, uvidíme najmä umožnenie sebarozvrhovania sa „pevnej identity“ v priestore slobody a účelu. Takýto človek sa síce tvári ako fluidný a premenlivý, avšak v jeho úzadí sa ukrýva pevná identita, ktorá o týchto zmenách racionálne rozhoduje na základe akejsi „ľubovôle“. Následne tu potom platí, že telesnosť deformovaná cez virtualitu môže práve na základe tejto identity a jej projekcie naberať podobu simulakra, kedy už nezakúšame telesnosť v jej skutočnej fenomenalite, ale len ako objekt – technologické vylepšovanie, kult tela, pornografia. Prípadne je to z druhej strany telo, ktoré naberá metafyzické implikácie spontánneho sebarozvrhovania. Súčasne ale spomeňme, že práve v prostredí virtuálnej reality musíme preberať virtuálneho „avataara“ a vzdávať sa predstáv o vlastnej identite, prípadne vo virtuálnych umeleckých dielach nahliadnuť príchod udalosti.

Rozdiel medzi virtuálnou a fyzickou realitou je teda imaginárny. Jedno i druhé je aj udalosťou v prírode a zároveň aj udalosťou v poli moci, pričom v oboch máme na výber. Sama príroda sa nám ukazuje v podobe „sveta“ ako ho definujú Picht a Romano. Tento svet nemôže byť ničím nepoškvrneným, má to byť práve modus otvárania sa udalosti a prebývania vo svete z pozície advenanta, vystupovania-zo-seba, „herca“ preberajúceho figúry, pričom svet sa mu sám dáva. Rozdiel tu tak potom vyplýva z prístupu k svetu. Zakúšať ho takýmto spôsobom môžeme napríklad aj prostredníctvom umeleckého diela, pričom práve umenie je „médiom“, ktoré nám otvára samotnú možnosť vnímať udalosť ako udalosť. Rozdiel je v pohľade. Celý svet môže byť buď ničím, čo chce spievať, presvetľovať a stávať sa udalosťou, alebo projekčným plátnom transcendentálneho subjektu. V oboch prípadoch však človek nie je vládcom. Podlieha figúram, ktoré nie sú z neho, ale z udalostí a teda zo samotného sveta („tam je“), pretože človek je bytie-mimo-seba, otvorenosť afirmatívnej nihilácie. Skrátka, aj my sami sme len súčasťou spontaneity „kozmickej duše“.

## Literatúra

- KOUBOVÁ, A. (2020): *Myslet z druhého místa: K otázce performativní filosofie*. Praha: Akademie múzických umění.
- NISHIDA, K. (2016): *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. London: Forgotten Books.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh.
- PICHT, G. (1989): *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- PICHT, G. (2017): *Pojem přírody a jeho dejiny*. Bratislava: Petrus.
- ROMANO, C. (1999): *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- ROMANO, C. (2003): *Il y a*. Paris: PUF: Paris.
- ROMANO, C. (2009): *Event and World*. New York: Fordham University Press.
- ROMANO, C. (2012): *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- ROMANO, C. (2014): *Event and Time*. New York: Fordham University Press.

ROMANO, C. (2016): *There Is: The Event and the Finitude of Appearing*. New York: Fordham University Press.

SUCHAREK, P. (2020): *Udalosť, prázdno, otvorenie: Henri Maldiney a fenomenológia umenia*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.

ŠEDO, M. (2019): *Obrazové reprezentácie v predinternetovej a digitálnej ére*. Bratislava: VŠMU.

---

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu č. APVV-20-0137 „*Filozofická antropológia v kontexte súčasných kríz symbolických štruktúr*“.

---

Marcel Šedo  
Filozofický ústav SAV, v. v. i.  
Oddelenie sociálnej filozofie a filozofickej antropológie  
Klemensova 19  
811 09 Bratislava  
Slovenská republika  
e-mail: marcel.sedo@savba.sk  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1971-0278>