

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XX.

Dôstojnosť človeka a jeho budúcnosť

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2017

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XX.

Dôstojnosť človeka a jeho budúcnosť

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.

prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.

dr hab. Marek REMBIERZ

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2017

ISBN 978-80-555-1775-9

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU 20-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU v Prešove vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanie témy diskutovalo.

Dôstojnosť človeka a jeho budúcnosť

Napriek tomu, že téma hodnoty človeka bola v dejinách západnej kultúry mnohokrát reflektovaná nie je definitívne uzavretá. Aj dnes sa znovu ukazuje potreba otvoriť diskurz vzhľadom k stretu rôznych pohľadov a názorov na túto tému. Súčasná doba, pod vplyvom kultúrnej a ekonomickej globalizácie, rozvoja nových technológií a vedy, prináša nové možnosti pre človeka, ale súčasne otvára otázky o nových možnostiach chápania hodnoty a dôstojnosti človeka, ktoré sa niekedy dostávajú do konfliktu s tradičnými filozoficko-teologickými interpretáciami. Ukazuje sa, že súčasný trend, kladúci dôraz na nové vymoženosti vedy a neustály ekonomický rast, ovplyvňuje aj samotné chápanie hodnoty človeka. Na strane vedy môžeme vidieť oživenie redukcionistického prístupu k chápaniu človeka a na strane ekonomiky transformáciu jeho hodnoty na ľudský zdroj. Dôsledky týchto tendencií sa prejavujú predovšetkým v etickej dimenzii ľudského života. Preto sa autori textov v predložennom zborníku budú venovať reflexii spomenutých nových vplyvov a javov na filozofickej a teologickej rovine, čím chcú prispieť k objasneniu toho, čo tvorí základný a neredukovateľný aspekt dôstojnosti človeka.

Recenzovaný zborník je súčasťou projektu VGAMR 2016/KFR/5 „Aktuálne problémy ľudskej dôstojnosti v súčasnom filozoficko-teologickom diskurze“ a projektu VGAMR 2015/KFR/2 „Disputationes quodlibetales 2016 – Posthumanizmus a sekularizácia z našej perspektívy“, ktoré boli riešené na Katedre filozofie a religionistiky GTF PU.

OBSAH

Marián PALEŇČÁR

Niekoľko poznámok k pojmu ľudskej dôstojnosti.7

Pavol DANCÁK

Dôstojnosť človeka a súciti20

Karol TARŇOWSKI

Ohrozujú náboženstvá slobodu a dôstojnosť človeka?33

Krzysztof MECH

Viera a priester, viera a čas42

Ján ŠLOSIAR

Ľudská dôstojnosť v koexistencii kultúr52

Rudolf DUPKALA

*Ľudská dôstojnosť ako „kritérium“ dialógu kultúr
v kontextoch súčasnej vlny migrácie a imigrácie*62

Marcin BIAŁAS

*Godność osób niepełnosprawnych intelektualnie
w aspekcie seksualnym*74

Janina URBAN

*Miejsce godności w hierarchii realizowanych wartości szkoły
w opiniach nauczycieli szkół dla mniejszości
i większości ze środowisk wielokulturowych krajów
Grupy Wyszehradzkiej*87

Štefan ŠROBÁR

Dimenzia personálnej obnovy humanity.105

Vladimír JUHÁS

Dôstojnosť človeka ako presah biologického 122

Peter VANSÁČ

Dôstojnosť ľudskej osoby v sociálnej náuke Cirkvi..... 136

Ivan ONDRÁŠIK

*Dôstojnosť človeka v kontexte problému utrpenia
a zmyslu života* 149

Marek PETRO

*Biskup Ján Hirka – slobodný v neslobode.
Odkaz pre budúcnosť*..... 163

Daniel PORUBEC

Kríž-centrizmus v diele P. A. Florenského 180

Katarína MAYEROVÁ

Budúcnosť človeka v kontexte postmetafyzickej filozofie..... 195

Štefan DENEŠ

Tolerancia a znášanlivosť v otvorenej spoločnosti 204

Mária MARINICOVÁ

Filozoficko-právny pojem ľudskej dôstojnosti a súčasnosť 215

Barbara BALOGHOVÁ

*Význam ľudskej dôstojnosti pre udržateľnosť
finančného systému z perspektívy židovskej filozofie* 227

Radovan ŠOLTÉS

*Etické problémy v súčasnej ekonomike v spojitosti s nárastom
antisociálnych prejavov v manažérskych funkciách* 237

Miroslaw Marian MURAT

*Ponowoczesny człowiek poszukujący
„aksjologicznego domu”*259

Dominika SOKOLOVSKÁ

Hodnoty a ľudská dôstojnosť vo svetle médií277

Marián AMBROZY

*Súvislosti kontrastu kauzálno – ontologického
a fenomenalistického prístupu vo fyzike*.....285

Paweł BROMSKI

Al-Gazali. Wielki uczony na dzisiejsze czasy.....296

Adresár prispievateľov308

NIEKOĽKO POZNÁMOK K POJMU ĽUDSKEJ DÔSTOJNOSTI

Marián PALENČÁR

Abstract: *During the past seven decades, the topic of human dignity, together with the topic of human rights, has gradually become not only the permanent agenda of practical politics (national and international) but also the research subject of, above all, the humanities, medicine and nursing. At the same time however, the term human dignity itself has proved to be problematic, for its anthropocentrism (specieism), religious character and also for its content ambiguity and vagueness (Skinner, Singer, Rachels, Macklin, Pinker and others). In his reaction to the epistemological level of the criticism, the author tries to point out the possibilities of its meaningful understanding and application. On one hand, he sees their basis in the differentiation of two fundamental forms (meanings) of human dignity – intrinsic and extrinsic. On the other, in the possibility of defining of the content of the term human dignity also through the help of other ethical terms, but without being reduced to these in its essence.*

Úvod

Téma ľudskej dôstojnosti nie je historický nová, pre súčasné ľudstvo sa však stala maximálne pálčivou a naliehavou. O tom, že to nie je téma, najmä v dejinách európskej kultúry a civilizácie, nová, ale skôr staronová či „večná“, svedčí fakt, že sa minimálne od grécko-rímskych čias stretávame nielen s pokusmi o jej teoretické uchopenie, ale aj o jej praktické riešenie. Príkladom prvých sú napr. snahy takých mysliteľov ako boli Cicero, Tomáš Akvinský, Mirandolla, Kant a i. a druhých zas napr. spoločensko-politické

dimenzie inštitucionalizovaných rokovaní o danej téme na Valladolidskom koncile v 16. stor. či diskusií v čase osvietenstva.¹

Pre súčasné ľudstvo sa daná téma stala naliehavou zhruba pred 7. desaťročiami, a to najmä v súvislosti s porušovaním ľudských práv a zločinov proti ľudskosti počas druhej svetovej vojny zo strany nemeckých nacistov na civilnom obyvateľstve (holokaust). Ako reakcia na to bola VZ OSN v r. 1948 prijatá *Všeobecná deklarácia ľudských práv* v ktorej sa predpokladá, že „... uznanie vrodenej dôstojnosti a rovnakých a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru na svete.“² V následných dokumentoch sa dokonca predpokladá, že ľudská dôstojnosť je základom ľudských práv.³ Ďalším, z hľadiska svojich efektov verejnosťou citlivo vnímaným, zdrojom aktuálnosti danej problematiky sa stali niektoré negatívne a hodnotovo sporné dôsledky uplatnenia výsledkov bio-technologického rozvoja v zdravotníctve a medicíne. Ako reakcia na nich vznikli snahy kontrolovať vedecké experimenty na ľuďoch a bio-medicínsky

¹ Pozri o tom napr. ROSEN, M.: *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, London Harvard University Press, 2012, s. 19 a n.; SENSEN, O.: Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigme. *European Journal of Political Theory*, 10(1), 2011, s. 71-90; KIRKHUSMO PHARO, L.: The Council of Valladolid (1550-1551): a European disputation about the human dignity of indigenous peoples of the Americas. In M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014, s. 95-100.

² Universal Declaration of Human Rights. In Winston, M. E. (Ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 257.

³ Napr. International Covenant on Civil and Political Rights. In Winston, M. E. (Ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 263; resp. International Covenant on Economics, Social and and Cultural Rights. In Winston, M. E. (Ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 280.

výskum vôbec a intenzívne etické diskusie o otázkach prenatalnej diagnostiky, asistovanej reprodukcie, genetického inžinierstva a klonovania, ale aj abortie, starostlivosti o pacienta na konci života, eutanázie a pod.⁴ Nakoniec, najnovším, nadnárodným javom, kde narážame na danú problematiku je migračná kríza, ako aj terorizmus, ako efekty rozporného procesu globalizácie a multikulturalizácie ľudstva. Vo výpočte podob daného problému by sme mohli pokračovať ďalej. V súčasnej (post)modernej spoločnosti ich je (v staronových i nových formách) nadostač.

Vyššie spomínané skutočnosti viedli k tomu, že sa problematika ľudskej dôstojnosti (v jednote s ľudskými právami) stala v posledných desaťročiach nielen trvalou agendou praktickej politiky (národnej i medzinárodnej), ale aj predmetom záujmu vedcov, predovšetkým z humanitných a spoločenských vied (právnej vedy, filozofie, etiky, teológie, politológie, psychológie a i.), ale aj z medicíny a ošetrovateľstva. Tieto výskumy sa však dejú zväčša izolovane, bez vzájomnej spolupráce špecializovaných disciplín, čím vznikajú neúplné a jednostranné pohľady na daný fenomén. Aj z toho dôvodu až do súčasnej doby neexistuje jednotná terminologická báza vhodná k adekvátnemu uchopeniu daného problému v jeho celku. Navyše, aktuálne je samotný pojem ľudskej dôstojnosti interpretovaný nejednoznačne a je dokonca odmietaný kvôli jeho neurčitosti a vágnosti a aj v dôsledku toho považovaný (v ľudsko-právnej, ale najmä v bio-etickej oblasti) za neúčinný a zbytočný.

Cieľom príspevku je, v kontexte s vyššie povedaným, ukázať v čom spočíva jadro (dnes diskutovaného) problému pojmu ľudskej dôstojnosti a aj v reakcii na jeho kritiku naznačiť isté možnosti jeho zmysluplného chápania a využívania. Nasledujúce úvahy sú inšpirované predovšetkým bio-etickou problematikou (späťou s reflexiou týchto otázok v medicíne a ošetrovateľstve) a budú sa pohybovať

⁴ Pozri napr. *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*. Paris: UNESCO, 1997, resp. *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Paris: UNESCO, 2006.

najmä v meta-etickej rovine, zvlášť v jej logicko-epistemologickom aspekte. Na začiatok predbežne naznačíme obsah základných pojmov, s ktorými budeme pracovať.

Predbežné vymedzenie pojmu *dôstojnosť* a *ľudská dôstojnosť*

Dôstojnosťou v maximálne všeobecnom a abstraktnom zmysle budeme rozumieť istú hodnotu, ktorú nejaká entita má, alebo je jej pripisovaná. V našom každodennom jazyku sa tou entitou obyčajne nechápe niečo mimo ľudské, čím sa naznačuje, že veci majú (môžu mať) hodnotu, ale iba človek takú hodnotu, ktorú označujeme ako dôstojnosť, teda hodnotu, v nejakom ohľade špecifickú. Toto špecifikum, obsah pojmu dôstojnosť, najčastejšie asociujeme s pojmom *statusu/postavenia/pozície* (človeka).⁵ Môžeme ňou rozumieť akúkoľvek dôstojnosť (hodnotu, status), prisudzovanú jednotlivému človeku (skupine ľudí) nejakým spoločenstvom na báze zásluh -

⁵ Spomínaný fakt sa zračí v metaforických výrazoch každodenného jazyka, keď sa táto hodnota zvykne označovať najmä prostredníctvom merateľných vlastností fyzických objektov a to predovšetkým ich *výšky*. Nieкто môže byť *vysoko postavený* a môžeme mať o ňom tiež *vysokú mienku*, ale ho môžeme tiež *ponižovať*, či sám môže *upadať* (aj hlboko). Iná metafora sa viaže na *váhu*. Dôstojný človek má, v súlade s tým, svoju váhu, *vážnosť*, aj si ho môžeme (vysoko i hlboko) *vážiť* (i formálne, viď oslovenie – *vážená pani/vážený pán*), ale môžeme ho aj *znevažovať* a *zľahčovať*. Tieto metafory nie sú náhodné a nachádzame ich aj v odlišných kultúrno-historických kontextoch. K ostatne menovanej je blízke napr. hebrejské *kavod*, doslova *ťažký, veľký* (pozri o tom napríklad LORBERBAUM, Y.: Human dignity in the Jewish tradition. In M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 135-136. Porovnaj tiež CELINE.: *Difference between Kavod and Shekina*. Dostupné na: <http://www.differencebetween.net/miscellaneous/culture-miscellaneous/difference-between-kavod-and-shekina/>, 2013; *Kavod*. Dostupné na <http://www.bahaistudies.net/asma/kavod-hebrew.pdf>. 2016. Rovnako tiež latinské *gravis, graviter* (asociované s *váhou, vážnosťou*) u Ciceróna. (pozri SHERSHOW, S. C. : *A Critique of the Right-to-Die-Debate*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2014, s. 57).

úradov, ale aj neformálnych funkcií a rolí, ktoré v ňom plní. Z daného statusu pritom na jednej strane vyplýva pre ostatných členov spoločnosti uznanie tohto určenia (dôstojnosti) daného jednotlivca, istá jeho vážnosť, úcta. Na druhej strane sa zas u daného jednotlivca z dôvodu toho istého statusu (dôstojnosti) očakáva k nemu primerané (v-hodné) správanie – dotýčný má *dostát'* svojho určenia, svojej úlohy.⁶ Či už ide o rolu prezidenta alebo robotníka, podnikateľa, resp. kňaza, učiteľa, lekára, právnik, ale aj rodiča, občana i o mnohé ďalšie formálne či neformálne socio-kultúrne funkcie, roly a tak aj statusy.

Doteraz povedané nás môže zvädzať k tomu, aby sme videli vo vyššie spomínanej dôstojnosti, keďže sa týka každého človeka, už dôstojnosť ľudskú. Táto dôstojnosť *človeka* však zrejme nie je tou *ľudskou* dôstojnosťou o ktorej je reč vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* a o ktorú nám ide v našom príspevku. A to aj napriek tomu, že obidva tieto významy často zamieňame a voľne prechádzame od prvého - sociálne určeného statusu, spoločenskej dôstojnosti k druhému - k pre-sociálnej (vrodenej) *dôstojnosti človeka vôbec, k ľudskej dôstojnosti*⁷ a posledná sa javí ako istá „generalizácia“ dôstojnosti ako spoločenského statusu.⁸ A práve s tým sú spojené prvé ťažkosti s *ľudskou dôstojnosťou*. Ak sociokultúrne zadaný status

⁶ Hoci sa v slovenčine slovo *dostát'* v tomto, nami vyššie upotrebenom význame používa zriedka, skôr iba knižne, v češtine sa to deje bežnejšie – v základnom spojení *dostát něčemu*. Pritom etymologicky by sme našli základy takého významu spojeného s *dôstojnosťou* v praslovanskom a staroslovanskom *dostojъny (od *dostati), a nakoniec i v staročeskom *dostáti*, teda výraze, ktorý znamená, okrem už spomínaného, aj *zaslúžiť si niečo*, resp. *býť hodný* niečoho, *vydržať* (pozri napr. Rejzek, 2001, s. 150).

⁷ Spomínané sa dá jazykovo riešiť aj rozlíšením ľudskej dôstojnosti v širšom a v užšom (vlastnom) význame.

⁸ Na to argumentovane poukazuje J. Waldron, podľa ktorého: „... naša moderná koncepcia ľudskej dôstojnosti si zachováva ... stopu svojej starodávnej a historickej spätosti s postavením (*rank*) ...“ (WALDRON, J.: Lecture 1: Dignity and Rank. In Meir Dan-Cohen (Ed.). *Dignity, Rank, & Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 14).

znamená vždy určité (konkrétne) spoločensky očakávané (i požadované) kompetencie jednotlivého človeka, v čom potom spočíva kompetencia človeka ako človeka, „človeka vôbec“ v prípade *ľudskej dôstojnosti*: čo a aká je? Všeobecné deklarácie na to neodpovedajú a ak, tak, ako to v svojej precíznej analyticko-komparatívnej štúdií desiatok medzinárodných i národných právnych dokumentov ukázal McGrudden, veľmi nejednoznačným až protirečivým spôsobom.⁹

Kritika pojmu ľudskej dôstojnosti

Súčasní kritici pojmu ľudskej dôstojnosti (zvlášť v bioetickej oblasti) namietajú, že aj v mnohých odborných textoch pretrváva nejednoznačnosť i rozpornosť, na ktorú upozornil McGrudden. V zrkadle ich analýz sa pojem *ľudskej dôstojnosti* ukazuje ako viacnásobne problematický. V sémanticko-epistemologickej rovine sa javí, buď z logických (vnútorná rozpornosť a ambiguita) alebo z empirických (nemá vlastný kognitívny obsah) dôvodov prázdny a nezmyselný. Následne je považovaný, akoby na základe uplatnenia princípu Ockhamovej britvy, v súčasnom (bio) etickom diskurze, zastupiteľný inými pojmami, a tak nadbytočný. Druhý bod kritiky poukazuje na to, že sa tento pojem javí nezdôvodnený z vedeckých pozícií. Antropocentrizmus (a speciecizmus), na ktorom je založený, je nekompatibilný so súčasným (prírodo) vedeckým obrazom sveta (a človeka), vybudovanom na biologickom evolucionizme. A nakoniec, tretím neuralgickým bodom v poňatí ľudskej dôstojnosti je kritikmi predpokladaný fakt, že je nasýtený nekognitívnym obsahom náboženskej proveniencie. Tento presah náboženstva do (sekulárnej) etiky považujú autori za nepatričný a neprijateľný.¹⁰

⁹ McCRUDDEN, Ch.: Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *EJIL*, 19(4), 2008, s. 655-724.

¹⁰ Kritické výhrady v oblasti posledných dvoch bodov pozri napr. v SKINNER, B. F. : *Beyond Freedom and Dignity*. Harmondsworth: Penguin

Nižšie sa, najmä z dôvodu rozsahu príspevku, sústredíme iba na prvý bod kritiky. V tomto ohľade je napr. podľa kanadsko-amerického psychológa a kognitívneho vedca S. Pinkera tento termín, ako píše v stati *Hlúposť dôstojnosti* „... chaotický“. Je to „...kľzky ... nejednoznačný ... mäkký, subjektívny pojem.“¹¹ Pritom táto jeho ambiguita umožňuje vyústenie do protirečivých tvrdení, ako napr.: že *dôstojnosť je nescudziteľná (vrodená) ľudská vlastnosť (hodnota) a nikto (nič) o ňu nemôže človeka obrať* a zároveň tvrdiť, že *týranie, otroctvo a ponižovanie človeka ho o jeho dôstojnosť oberajú*. Alebo, že *každý človek (nech je akýkoľvek) má svoju dôstojnosť vždy v plnej a rovnakej miere*, a zároveň, že *dôstojnosť vyžaduje od človeka nutne charakter, uvedomelosť a úsilie v jeho konaní*.¹² V bioetike sa to potom prejavuje napr. v prípadoch, keď jedna skupina odborníkov horlí v mene ľudskej dôstojnosti za legalizáciu eutanázie (neznesiteľné utrpenie nás, podľa nich, zbavuje dôstojnosti) a druhí práve naopak, na základe toho istého princípu argumentujú proti nej, pretože zbavovať človeka života kvôli utrpeniu je nedôstojné.¹³ Neurčitosť pojmu ľudskej dôstojnosti teda pripúšťa všetko a z toho dôvodu sa nejaví pre zdravotnícku prax dobrým vodidlom. Podľa autora, má takto pochopená dôstojnosť „... tri znaky, ktoré musia akúkoľvek možnosť jeho využitia pre základy bioetiky ... dôstojnosť je relatívna ... vymeniteľná (*fungible*) ... môže byť škodlivá.“¹⁴ Je relatívna, pretože sa podstatne mení v závislosti od času, miesta a pozoro-

Books Ltd, 1976, s. 196, 206 a i.; SINGER, P.: All animals are equal. In P. Singer (Ed.). *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986, s. 215-228; RACHELS, J.: *Created from animals. The moral implications of darwinism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1990, s. 171.

¹¹ PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

¹² PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

¹³ Pozri o tom napr. ČÁP, J., PALENČÁR, M., KURUCOVÁ, R.: *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania*. Martin : Osveta, 2016, najmä s. 159 a n.

¹⁴ PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

vateľa; je veľmi ľahko vymeniteľná za iné hodnoty – za život, za zdravie, za bezpečnosť; a, navyše, v mene jej zachovania (pre určitú skupinu, štát, vodcu, vieru a pod.) sa diali a dejú rôzne politické a náboženské represie a zločiny.¹⁵ Pre bioetiku môže byť užitočný, ale iba ako „ ... aplikácia princípu autonómie.“¹⁶

Zrejme najväčší ohlas z kritikov epistemologickej nefunkčnosti pojmu *ľudskej dôstojnosti* v bioetike získala americká profesorka lekárskej etiky R. Macklin so svojim maximálne úderným a provokatívnym heslom *Dôstojnosť je neužitočný pojem*.¹⁷ Vo svojom stručnom článku hlása názor, že „ ... apel na dôstojnosť je buď prázdny opakovaním iných, presnejších pojmov alebo nie je ničím iným, len sloganom, ktorý k pochopeniu problému nedodáva nič.“¹⁸ Podľa nej, samotný tento pojem nemá vlastný empirický obsah a neznamena „nič viac, než úctu k osobe alebo k jej autonómii.“¹⁹ Preto je v lekárskej etike, na rozdiel od princípu autonómie, „ ... neužitočný ... a môže byť eliminovaný bez zmeny obsahu.“²⁰

K možným riešeniam problému pojmu ľudskej dôstojnosti

Odpovede na dané otázky a ich riešenie sa môžu diať a aj sa fakticky dejú v rôznych smeroch. Ak vynecháme úvahy o istej nespravodlivosti²¹ či predčasnosti²² danej kritiky, budú nás v ďalšom texte zaujímať najmä dva relatívne účinné odpovede na ňu.

¹⁵ PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

¹⁶ PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

¹⁷ MACKLIN, R.: Dignity is useless concept. *BMJ*, 327(20-27), 2003.

¹⁸ MACKLIN, R.: Dignity is useless concept. *BMJ*, 327(20-27), 2003, s. 1419.

¹⁹ MACKLIN, R.: Dignity is useless concept. *BMJ*, 327(20-27), 2003, s. 1419.

²⁰ MACKLIN, R.: Dignity is useless concept. *BMJ*, 327(20-27), 2003, s. 1420.

²¹ Od vekov diskutovanými sú predsa už aj také tradičné a pre danú oblasť fundamentálne pojmy ako *dobro*, *šťastie*, *láska*, *povinnosť*, ale aj *spravodlivosť*, *práva*, *autonómia* a i.

Začneme nejednoznačnosťou a rozpornosťou pojmu. V súlade s tým konštruktívne orientovaní autori rozlišujú vnútri pôvodne neurčitej *ľudskej dôstojnosti* na jednej strane *intrinsickú ľudskú dôstojnosť*,²³ ktorá je vnútornou, esenciálnou charakteristikou ľudského rodu a tak aj (na základe princípu všeobecnej rovnosti) inherentnou „vlastnosťou“ každého človeka natoľko, nakoľko je človekom. Človek ju má stále (nemôže ju stratiť), nemenne a v rovnakom stupni. A na druhej strane *extrinsickú*²⁴ *ľudskú dôstojnosť*, ktorá je vzhľadom k človeku jeho vonkajšou, náhodnou charakteristikou, človek (i skupina ľudí) ju môže získať i stratiť, nadobúdať v rôznej miere a je premenlivá v závislosti od okolností (miesta, času i hodnotiteľa). Extrinsickou dôstojnosťou je napr. vyššie spomínaná sociálna dôstojnosť. Pomocou vyššie uskutočnenej dištinkcie je možné korektne odpovedať na kritiku spomínanej ambiguity pôvodného, východiskového pojmu *ľudskej dôstojnosti*. A teda, jednak na otázku: ako je možné rovnako oprávnené a bez protirečenia tvrdiť, že *dôstojnosť je nescudziteľná ľudská vlastnosť (hodnota) a nikto (nič) o ňu nemôže človeka obrať a zároveň tvrdiť, že týranie, otroctvo a ponižovanie človeka ho o jeho dôstojnosť oberajú?* A potom na analogickú otázku: ako je možné tvrdiť, že *každý človek (nech je akýkoľvek) má svoju dôstojnosť vždy*

²² DRESSER, R.: Human Dignity and the Seriously Ill Patient. In Lanigan, B. T. (Ed.), *Human dignity and bioethics*. New York: Nova Science Publisher Inc., 2008, s. 350.

²³ Teda ľudskú dôstojnosť v užšom zmysle slova.

²⁴ Termíny *intrinsická* a *extrinsická* sú v danej súvislosti naše a nerozumieme nimi iba doslova *vnútorná* a *vonkajšia*, ale každým z nich mienime celú množinu vlastností, ktoré sme pri nich vymenovali. Treba dodať, že v odbornej literatúre existuje veľké množstvo klasifikácií *ľudskej dôstojnosti*. Napriek odlišnej terminológii však väčšinu z nich je možné zaradiť do vyššie spomínaného alebo podobného dichotomického delenia. Zásľuhu na tom (pravda v inej terminológii) má predovšetkým N. Jacobson. Pozri JACOBSON, N.: Dignity and health: A review. In *Social Science & Medicine*, 64, 2007, s. 292-302; JACOBSON, N.: *Dignity and health*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2012.

v plnej a rovnakej miere, a zároveň, že dôstojnosť človeka nutne vyžaduje charakter, uvedomelosť a úsilie v jeho konaní? Vo svetle vyššie uskutočneného rozlíšenia je odpoveď jednoduchá – každé z opačných tvrdení v oboch prezentovaných dvojiciach výrazov sa týka iného významu (formy) dôstojnosti. Prvé intrinsickej a druhé extrinsickej dôstojnosti. Keďže v nich hovoríme o dvoch odlišných javoch, vyhýbame sa rozporu a nezlučiteľnosti výpovedí. Tento spôsob riešenia daného problému môžeme považovať za predbežne uspokojivý.

Čo sa týka empirickej vágnosti pojmu ľudskej dôstojnosti, odpoveď nie je taká jednoduchá, dotýkame sa tu oveľa náročnejšej otázky. Predovšetkým sa zdá byť celkom legitímne vymedziť obsah daného pojmu pomocou iného (blízkeho) pojmu v zásade rovnakej úrovne všeobecnosti. V prípade *dôstojnosti* napríklad pomocou, už spomínanej *autonómie*. To však vôbec neznamená, že sa prvý pojem plne redukuje na druhý a nemá vlastný, vzhľadom k nemu „nadbytočný“ kognitívny obsah.²⁵ V prípade *dôstojnosti* a jej odlišnosti od *autonómie* napríklad taký, ktorý by nám (ako to v zdravotníckej praxi fakticky potrebujeme) na jednej strane umožňoval zdôvodniť prečo máme mať vôbec úctu k autonómii osoby/pacienta, a na druhej strane zasa taký, ktorý by určoval, aký máme zaujať postoj v problémových situáciách, ktoré evidentne prekračujú hranice pôsobnosti princípu autonómie. Izolovaná požiadavka autonómie totiž vylučuje z práv, vyplývajúcich z intrinsickej ľudskej dôstojnosti, celú množinu ľudských bytostí, ktoré z nejakých dôvodov nemôžeme kvalifikovať ako (autonómne)

²⁵ O potrebe vzájomného vymedzovania etických pojmov pozri napr. MALPAS, J., LICKISS, N.: Introduction to a Conversation. In Malpas, J., Lickiss, N. (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht: Springer, 2007, s. 1-2. Tiež. FOSTER, Ch.: *Human Dignity in Bioethics and Law*. Oxford: Hart Publishing Ltd., 2011, s. 61-62; ČÁP, J., PALENČÁR, M., KURUCOVÁ, R.: *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania*. Martin : Osveta, 2016, s. 57 a n.

osoby,²⁶ t. j. sebauvedomené rozumné 'agensy' (činné, aktívne subjekty), schopné vykonávať racionálne rozhodnutia a brať za nich (zvlášť morálnu či právnu) zodpovednosť. Takými sú napríklad ľudské bytosti, ktoré ešte nie sú (novorodenci a malé deti) a možno ani nebudú (anencyfalytickí novorodenci, mentálne postihnutí) osobami a iné nimi už nie sú a možno ani nebudú – pacienti postihnutí pokročilou demenciou a trpiaci na Alzheimerovú chorobu, pacienti s ťažko/nevratne poškodeným mozgom či v trvalom vegetatívnom stave. Tento problém sa stáva kritickým najmä v hraničných situáciách medzi životom a smrťou, kedy sa v praxi rozhoduje o pokračovaní terapie/starostlivosti (i o jej podobe) alebo o jej ukončení v prípade takýchto pacientov, a kde preto vznikajú až neriešiteľné morálne dilemy. Pravda, samotné teoretické vymedzenie tohto špecifického obsahu pojmu *ľudskej dôstojnosti*, ktorý by nám toto riešenie dovoľoval, je v detailoch v súčasnosti skôr ešte otvorenou záležitosťou.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CELINE.: *Difference between Kavod and Shekina*. Dostupné na: <http://www.differencebetween.net/miscellaneous/culture-miscellaneous/difference-between-kavod-and-shekina/>, 2013.
- ČÁP, J., PALENČÁR, M., KURUCOVÁ, R.: *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania*. Martin : Osveta, 2016.

²⁶ Napriek tomu, že pojem osoby je v súčasnosti vymedzovaný dosť nejednoznačne (pozri napríklad LIZZA, J. P.: *Persons, Humanity, and the Definition of Death*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, s. 34 a n.), môžeme sa zhodnúť na istých minimálnych kritériách preň. Takými sú podľa B. N. Schumachera, ktorý k nim došiel na základe analýzy diskusií na danú tému v súčasnej bioetike - sebauvedomenie (v priestore i čase) a racionálnu schopnosť myslieť a zodpovedne morálne konať (SCHUMACHER, B. N.: *Death and mortality in contemporary philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 20 a n.)

- DRESSER, R.: Human Dignity and the Seriously Ill Patient. In Lanigan, B. T. (Ed.), *Human dignity and bioethics* New York: Nova Science Publisher Inc., 2008, s. 349-354.
- FOSTER, Ch.: *Human Dignity in Bioethics and Law*. Oxford: Hart Publishing Ltd., 2011.
- International Covenant on Civil and Political Rights. In WINSTON, M. E. (Ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 263-280.
- International Covenant on Economics, Social and and Cultural Rights. In Winston, M. E. (Ed.) *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 280-289.
- Kavod. Dostupné na <http://www.bahaistudies.net/asma/kavod-hebrew.pdf>. 2016.
- KIRKHUSMO PHARO, L.: The Council of Valladolid (1550-1551): a European disputation about the human dignity of indigenous peoples of the Americas. In M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 95-100.
- LIZZA, J. P.: *Persons, Humanity, and the Definition of Death*. Baltimore: The Jons Hopkins University Press, 2006.
- LORBERBAUM, Y.: Human dignity in the Jewish tradition. In M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 135-144.
- MACKLIN, R.: Dignity is useless concept. *BMJ*, 327(20-27), 2003, s.1419-1420.
- MALPAS, J., LICKISS, N.: Introduction to a Conversation. In Malpas, J., Lickiss, N. (Eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation* (pp. 1-8). Dordrecht: Springer, 2007.
- McCRUDDEN, Ch.: Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *EJIL*, 19(4), 2008, s. 655-724.
- PINKER, S.: The Stupidity of Dignity. Dostupné na: <http://richarddawkins.net/article>, 2008.

- RACHELS, J.: *Created from animals. The moral implications of darwnism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1990.
- ROSEN, M.: *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2012, s. 19 a n.
- SENSEN, O.: Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigme. In *European Journal of Political Theory*, 10(1), 2011, s. 71-90
- SHERSHOW, S. C. : *A Critique of the Right-to-Die-Debate*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2014.
- SCHUMACHER, B. N.: *Death and mortality in contemporary philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- SINGER, P.: All animals are equal. In P. Singer (Ed.). *Applied Ethics*. New York: Oxford University Peress, 1986, s. 215-228.
- SKINNER, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1976.
- Universal Declaration of Human Rights. In Winston, M. E. (Ed.), *The Philosophy of Human Rights*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989, s. 257-262.
- Universal Declaration on the Bioethics and Human Rights*. Paris: UNESCO, 2006.
- Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*. Paris: UNESCO, 1997.
- WALDRON, J.: Lecture 1: Dignity and Rank. In Meir Dan-Cohen (Ed.). *Dignity, Rank, & Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

*Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu KEGA 006UK-4/2014
Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania.*

O DÔSTOJNOSTI A SÚCITE

Pavol DANCÁK

Abstract: *The legal and political need to define the dignity of a person points to its axiomatic character, in which it is affirmed that dignity is closely linked to living together and to goodness manifested by compassion, love, respect, care, mercy, help, friendship, protection etc. Human dignity and compassion, good relationship with others, are complementary facts that lead to the development of humanity, create good for future generations, clarify the parameters of current rapid changes, and set boundaries that allow man to remain human.*

V súčasnosti ľudstvo mení základné paradigmy bezprecedentnou rýchlosťou, širokým rozsahom a veľkou hĺbkou, vo vede, technike, v sociálnej, ekonomickej a politickej sfére, v sebakapozumení kultúr a spoločností, v náboženstvách aj vo vytváraní nových spôsobov bytia. Tento jav nás vedie k otázke, aké sú parametre týchto zmien a kde sú ich hranice, ktoré umožnia človeku zostať človekom. Okrem toho ľudstvo čelí obrovským problémom s vytvorením takých podmienok, ktoré by potvrdzovali a rešpektovali dôstojnosť každého člena ľudskej rodiny. Potvrdzujú to také javy, ako hlad a chronická nezamestnanosť, násilie a terorizmus, nespravodlivosť a sociálne vylúčenie, zneužívanie detí a opustenie starších osôb, analfabetizmus a ideologická manipulácia, dehumanizácia a ničenie prirodzeného prostredia, v ktorom máme žiť.

Ľudská dôstojnosť je základnou axiómou Všeobecnej deklarácie ľudských práv (1948). Predstavuje základ vrcholných hodnôt euroatlantického kultúrneho spoločenstva¹, ale obracia sa aj

¹ SEILEROVÁ, B. – SEILER, V. 2000. Pojem ľudskej dôstojnosti – axióma ľudských práv. In: *Politické vedy*, III., 2000, č. 4, s. 107-119.

ku všetkým národom sveta. Idea dôstojnosti každej ľudskej bytosti bola najskôr prijatá svedomím jednotlivcov, stala sa základom osobných vzťahov a odmietnuc rôzne formy otroctva prenikla spoločenský a politický život. Proces akceptácie ľudskej dôstojnosti trval celé veky v židovskej, gréckej, rímskej a kresťanskej filozofickej tradícii. Dnes sa pokúšame viac alebo menej úspešne túto akceptáciu uskutočňovať v praktickej politike každodenného života. Pojem dôstojnosti človeka vplýval na vytváranie zákonodarstva civilizovaného sveta.² Politicko-právne zavedenie princípu ľudskej dôstojnosti do Všeobecnej deklarácia ľudských práv schválenej OSN 10. októbra 1948 môžeme považovať za výsledok veľkého morálneho pohybu po hrôzach druhej svetovej vojny. V preambule sa odvoláva na zásadu, na ktorej budú vytvorené morálne a právne normy. Dôstojnosť človeka vymedzila aj hranice ľudskej slobody. „Rešpektovanie prirodzenej dôstojnosti a neodcudziteľných práv všetkých členov ľudského spoločenstva je základom slobody, spravodlivosti a pokoja vo svete.“ Základom všetkých ľudských právnych noriem je vrozená, a nie nadobudnutá dôstojnosť človeka.

Dôstojnosť človeka je kľúčovým termínom súčasného diskurzu, pre ktorý je charakteristické povedomie krízy postmodernizmu.³ Postmodernizmus, ako výsledok narušania fundamentálnej vízie sveta spoločnej pre biblické náboženstvá aj pre metafyziku, primárne orientuje človeka iba na zvládanie len každodenných záležitostí. Prelomovým bodom tohto narušenia je Nietzscheho filozofia, ktorá radikálnym spôsobom spochybnila to, čo tvorilo základ biblického

² Po druhej svetovej vojne súdny proces s vojnovými zločincami v Norimbergu odhalil hrôzy zločinov, ktoré páchali aj ľudia s medicínskym a zdravotníckym vzdelaním v koncentračných táboroch. Súdny tribunál neakceptoval princíp *nulla poena sine lege, nullum crimen sine lege*, (niet zločinu bez zákona niet trestu bez zákona) a odvolávajúci sa na ľudskú dôstojnosť odsúdil nacistických predstaviteľov, ktorí sa obhajovali tvrdením, že plnili ríšske zákony.

³ Porov. CHISTYAKOVA, O.V.: Philosophical-Anthropological Meanings of Postmodernism. In: *“Mediatizing” Human*. Proceedings of the 2016 International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. – Paris: Atlantis Press, 2016. Volume 74. – P. 637-642.

náboženstva aj metafyziky – transcendenciu neviditeľnej skutočnosti, ktorá je a je prítomná v pravdivejšom a „silnejšom“ zmysle než to vidíme vlastnými očami. Pre grécke aj pre židovské myslenie je samozrejmé, že nie všetko sa dá zredukovať na plynutie javov, ale je niečo, čo sa tomu vymyká a čo zároveň garantuje, že plynutie má vnútornú kontinuitu, svoj zdroj a cieľ.⁴ Nietzsche odmietol nielen Boha, ale aj človeka. Preto sa v tzv. postmodernizme kultúra neodvoláva na zdroje mimo seba a tak aj konanie človeka nie je nasmerované k zmysluplnej a zodpovednej slobode.

V tejto situácii termín *dôstojnosť*, ako základ ochrany (práv) človeka, vyjavuje svoju pojmovú nejasnosť a objavuje sa otázka, či tento koncept má stále ten istý význam, ale predovšetkým je tu otázka, čím je zdôvodnená táto kategorická a bezpodmienečná požiadavka. Ľudská dôstojnosť vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv*, ale ani v ostatných dokumentoch OSN, nie je definovaná, čo samozrejme vyvoláva rôzne pokusy o pojmové vymedzenie, ktoré by bolo presné a vyčerpávajúce. Formálne je ľudská dôstojnosť zaručená ústavou a právnym poriadkom daného štátu, ale okrem toho dôležitú úlohu zohráva aj spoločnosť, „ktorá svojimi mravnými vzťahmi a mravným vedomím upevňuje, ochraňuje alebo zraňuje ľudskú dôstojnosť. Aj sám jednotlivec si kultivuje svoju osobnosť, ak nie je ľahostajný k jej zneváženiu u iného, tak ju odhodlane bráni.“⁵

Odvolať sa na právnu tradíciu, mravné vzťahy v spoločnosti a postoj jedinca k vlastnej kultivácii ešte neposkytuje argumentačnú istotu v prospech vymedzenia pojmu dôstojnosť, ale je zrejmé, že ľudská dôstojnosť je určitým, pravdepodobne tušeným, základom rôznych právnych inštitútov a ľudského praktického konania. Filozofi, teológovia aj etici síce konštatujú rôznorodosť názorov na dôstojnosť, ako aj na problematickosť spoločného postoja, ale politici a právnici sa musia jasne prikloniť k určitému stanovisku s vedo-

⁴ Porov. TARNOWSKI, K.: *Między mądrością a krytycznością*, rukopis, Kraków 2000.

⁵ SEILEROVÁ, B. – SEILER, V. 2000. Pojem ľudskej dôstojnosti – axióma ľudských práv. In: *Politické vedy*, III., 2000, č. 4, s. 107-119.

mím, že iba kompromis je šancou pre spoločné politické a legislatívne postupy. Slabé, či skôr nebezpečné miesto“ v takomto postupe si všíma Marián Mráz poukazujúc na meniace sa okolnosti právnej interpretácie termínu dôstojnosť v Spolkovej republike Nemecko.

Nedotknuteľnosť dôstojnosti človeka a predsavzatie chrániť ju je obsahom ústav súčasných štátov. Aj nemecká ústava obsahuje túto axiómu, ktorá je rozšírená v povedomí obyvateľstva. Po víťazstve nad hrôzostrašnou totalitnou národnosocialistickou tyraniou bol na prvé miesto ústavy postavený pojem, ktorý svojou povahou nie je právnym pojmom. Navyše, jedná sa tu o svetonázorovú výpoveď, ktorá implikuje etické dôsledky. Známy teoretik práva Ernst-Wolfgang Böckenförde⁶ interpretoval túto skutočnosť výstižnou formuláciou. Hovorí: „Štát čerpá z normatívnych predpokladov, ktoré on sám nie je schopný garantovať, a teda presahujú rámec jeho nariadení.“ To však platilo len donedávna. Na základe spracovania komentára ústavy, ktoré sa objavilo koncom roka 2003, dochádza Böckenförde k zdruvúcemu výsledku: dôstojnosť človeka *bola* nedotknuteľná. Tento nový komentár článku 1 odseku 1 ústavy nazýva „epochálnou zmenou“, čo je zrejmé z kľúčovej vety: „Napriek kategoriálnemu nároku všetkých ľudí na dôstojnosť sú spôsob a miera ochrany dôstojnosti úplne otvorené pre diferenciácie, ktoré prihliadajú ku konkrétnym okolnostiam.“ Ako konkrétne okolnosti sú uvedené: ochrana života pre embryo a fétus, heterológna inseminácia, postulované právo, v rámci ktorého je človek sám zodpovedný za rozhodnutie ukončiť svoj život, reprodukované a terapeutické klonovanie. Takéto vyjadrenie, ktoré spochybňuje nedotknuteľnosť a rovnosť ľudskej dôstojnosti, aj keď len za určitých podmienok, sa dotýka podstaty právneho poriadku, ktorý vytvára základy západnej kultúry. Od začiatku západnej kultúry si človek neustále kládol otázku o sebe samom (napr. Herakleitos, Sofokles). Toto poznanie, ktoré už tušilo veľa o podstate človeka, kresťanstvo uchopilo, transformovalo a povýšilo, ale

⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde; ústavný sudca v Spolkovej republike Nemecko od 1983 do 1996.

v novoveku došlo k dramatickým obratom ohľadne poznania podstaty človeka. Nakoniec vyústila otázka o podstate človeka a jeho dôstojnosti do otvorenej apórie, ktorú môžeme charakterizovať nasledujúcimi výroky: M. Heidegger: „Nikdy nebol človek tak spochybnený ako v našej dobe“ a M. Scheler približne pred 100 rokmi skonštatoval: „Sme (...) prvou dobou, v ktorej sa stal človek úplne problematický, v ktorej už ani nevie, čo je.“⁷

Rozvažovanie o zdôvodnení ľudskej dôstojnosti predstavuje východiskový bod celej antropologickej problematiky, a preto je dôležité, aby vo východiskovej pozícii uvažovania o človeku sme sa neuspokojili len s voľajako redukovanou koncepciou človeka. Nástrahy redukcionizmu číhajú aj v samotnej etymológii termínu dôstojnosť, ktorá vyjadruje status, schopnosti a kompetencie človeka ako osoby, schopnosť *dostať niečomu, stačiť na niečo, byť schopný zvládnuť nejakú úlohu*.⁸ Keby sme toto etymologické vysvetlenie chápali z pozície redukovaného utilitaristického pragmatizmu, tak potom napríklad aj choroba by bola vážnym ohrozením dôstojnosti človeka.⁹ Filozofická antropológia nás však varuje pred redukcionizmom a odkazuje na transcendenciu človeka a zároveň na relacionizmus jeho jestvovania. Ľudská dôstojnosť, *dignitas humana*, nevyplýva z arbitrárneho rozhodnutia nejakej autority alebo zákona a nedá sa akýmkoľvek pozitívnym zákonom spochybníť alebo zrušiť, pretože vyplýva priamo z faktu byť človekom, byť osobou. Veľmi vážnu úlohu tu zohráva kresťanské presvedčenie, že človek, *stvorený na Boží obraz a podobu* už nemôže byť *zobrazený* ani zredukovaný na čosi všeobecné, výlučne prírodné a osudom determinované ...¹⁰

⁷ KRAUTTER, B.: *Dôstojnosť človeka z pohľadu biblie*. In: http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2006/ran-2006-1-04.htm

⁸ MRÁZ, M.: *Humanistické aspekty ľudskej dôstojnosti*. In: http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2004/ran-2004-1-01.pdf [15.10.2016]

⁹ WĘGRZYN, B.: *Godność człowieka a chrześcijański sens choroby i cierpienia*. In: GRZMIL-TYLUTKI, H., MIREK, Z. (eds.): *Godność w perspektywie nauk*. Kraków 2012, s. 155-160.

¹⁰ ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha, Zvon 1994, s. 225.

Vzhľadom na dlhú históriu oslobodzovania sa z otroctva, nevoľníctva, fašizmu, komunizmu, kolonializmu a z rasizmu by sa zdalo, že dnes už nikto nebude nikomu upierať dôstojnosť a vylučovať isté skupiny ľudí zo spoločnosti osôb. Ale je to inak, nakoľko je evidentný návrat starých ideológií, ktoré novým spôsobom vylučujú určitých ľudí z ľudského spoločenstva zbavením ich dôstojnosti, subjektivity a práv, ktoré im prirodzene patria.¹¹ Radikálny a nevyvážený subjektivismus, individualizmus, relativizmus, redukcionizmus, orientácia na individuálny výkon a konzumizmus predstavujú súčasné zdroje ohrozenia dôstojnosti človeka, resp. človeka ako takého.¹² Takéto postoje sa objavujú v bioetickom diskurze predovšetkým v anglosaskom prostredí (napr. austrálsky bioetik Peter Singer, americký bioetik Hugo T. Engelhardt, John Harris, filozof z Manchesteru, ale aj nemecká bioetička Ursula Wolf a iní).

Hugo T. Engelhardt tvrdí, že len ten človek je osobou, ktorý využíva rozum, poznáva a uvedomuje si seba. Preto ľudský plod, novorodenci, rozumovo postihnutí, ľudia v kóme, nevládni ľudia v staršom veku, vo všeobecnosti tí, ktorí nie sú schopní autonómneho života, ktorí sa nedokážu začleniť do spoločenstva, nie sú osobami a v dôsledku toho je im odmietaná elementárna ľudská dôstojnosť.¹³ Nesprávne funkčná nervová sústava a mozog, ale aj veľmi pokročilá staroba spôsobujú, že človek nemôže byť vedomým a aktívnym účastníkom morálneho diskurzu. Ľudia v takomto stave strácajú privilégium osoby a jestvujú na úrovni ľudského biologického života. Spoločnosť sa síce môže starať o tieto defektné organizmy, ale nemá takúto morálnu povinnosť. Aktuálne osoby majú vo vzťahu

¹¹ Porov. CZARNECKI, P.: *Ethics for a Social Worker*. Lublin: IPWN 2011, 103 - 124.

¹² Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská kapitula – Spišské podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa J. Vojtaššáka 2007, s. 33 - 40.

¹³ Porov. ENGELHARDT, H.T.: *The foundations of bioethics*. New York : Oxford University Press, 1996, s. 135 - 241.

k bývalým osobám len také povinnosti, ktoré sú v testamente zomrelého.¹⁴

V tomto kontexte je vhodné uviesť významný Kantov pohľad na človeka, ktorý ho vidí ako bytosť prírodnú, zmyslovú a pudovú, ale zároveň aj ako bytosť rozumnú, mravnú a autonómnu, ktorá má absolútnu hodnotu, čo si vyžaduje špecifické zaobchádzanie: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“¹⁵

Filozofické skúmanie dôstojnosti odkazuje k **súcítu**, ktorý F. Nietzsche odmieta. Súcit osvetľuje význam vzťahu medzi Ja a Ty, ktorý sa zjavuje v autentickom ľudskom stretnutí. Súcit, rozpoznávajú utrpenie druhého, nám pomáha nadväzovať nové vzťahy, má štruktúru a potenciál potrebný na transformáciu ľudskej osoby z hľadiska afirmácie dôstojnosti. Je to emócia, pomocou ktorej zdieľame utrpenie, je spojená s túžbou odstrániť alebo zmenšiť utrpenie druhého, ale nie je identická s empatiou. Empatia je síce veľmi dôležitá pre získanie poznania o tom, čo sa deje s druhou osobou, ale niekedy môže fungovať bez akéhokoľvek súcitu. Tyran môže byť vedomý utrpenia obete, môže byť schopný si to predstaviť, ale to všetko bez najmenšieho súcitu, lebo odmieta akceptovať dôstojnosť obete a navyše bolesť trpiaceho považuje za veľké dobro.¹⁶ Napríklad nacisti považovali Židov za menejcenný samostatný druh, podobný škodcom alebo dokonca neživým predmetom. Tento akt dehumanizácie blokoval prejav ľudského súcitu do takej miery, že mnohí nacisti viedli dvojaký život. Boli schopní prejaviť súcit, ale iba tým, ktorých považovali za ľudí, ktorým priznali

¹⁴ Porov. ENGELHARDT, H.T.: *The foundations of bioethics*. New York : Oxford University Press, 1996, s. 249.

¹⁵ KANT, I. *Základy metafysiky mravů*. Praha : Svoboda – Libertas, 1990, s. 91.

¹⁶ NUSSBAUM, M. C.: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 714 pp. (329)

dôstojnosť, ale tým, ktorých zabili a mučili, odmietli priznať človečenstvo.¹⁷

Ľudská sloboda, ako podmienka aj dôsledok dôstojnosti, potrebuje znovuobjaviť vysokú morálnu hodnotu spojenú so súcitom, ktorý vytvára a manifestuje pokoru, zodpovednosť a dobročinnosť. Odmietnutie súcitu či prejav nevďačnosti voči Inému, ľudskej alebo božskej povahy, je prejavom pýchy, ktorá sa upiera iba na seba, a v konečnom dôsledku je zbavená skutočnej jasnosti, ktorá plynie z autentického stretnutia. Sloboda otvorená pre súcit vyjavuje dôstojnosť a je základom mimoriadne pozitívnych emócií, ktoré sú dôležité pre vytvorenie správnych spoločenských vzťahov, a ktoré sú rámcovo vymedzené prejavovaním úcty k hodnote ľudskej bytosti, rešpektovaním slobody, spravodlivosti a rovnoprávnosti, ale aj vytvárať možnosti pre uspokojovanie potrieb a záujmov ľudí.¹⁸

Filozofická antropológia prináša presvedčivé chápanie ľudskej dôstojnosti, ale biblické chápanie prináša antropologický optimizmus založený na posolstve, že človek je stvorený na "Boží obraz a podobu" už nemôže byť "zobrazený" ani zredukovaný na čosi všeobecné, výlučne prírodné a osudom determinované *bytie k smrti*.¹⁹ Biblia akcentuje jednotu univerzálnej dôstojnosti všetkých ľudských bytostí,²⁰ nie prostredníctvom logických diskurzívnych filozofických výkladov, ale prostredníctvom životných príbehov biblických postáv, v ktorých sú predstavené základné eticko-duchovné atribúty pravdy, spravodlivosti, milosrdenstva, súcitu, štedrosti, veľkorysosti a empatie, čo v Levinasovej filozofii nájdeme zakódované v termíne *for-the-other before oneself*.

¹⁷ NUSSBAUM, M. C.: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 335.

¹⁸ NEMČEKOVÁ, M. 2001. Poznámky ku konceptu ľudskej dôstojnosti. In: *Filozofia*, 55, 2001, č. 5, s. 300-307.

¹⁹ ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon 1994, s. 225.

²⁰ Porov. ZBROJA, B.: Jezus jako „przyjacieli“ osób marginalizowanych i odrzucanych w jego epoce. In: BUGRI, Š., BEŇO, P., ŠRAMKA, M. (Eds.), *New Trends in Current Social Work*. Prešov: Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča, 2014, s. 189-200.

Ak je človek stvorený na “boží obraz”, potom personálny vzťah k Stvoriteľovi patrí k jeho podstate. V apoštolskom liste Jana Pavla II. *Christifideles laici* sa nielen kresťanom, ale aj všetkým ľuďom, pripomína, že osobná dôstojnosť je najcennejším bohatstvom, ktoré človek vlastní. Na základe svojej dôstojnosti je človek sám osebe a sám pre seba vždy hodnotou. Preto sa nesmie s ním zaobchádzať ako s použiteľným predmetom alebo vecou. Osobná dôstojnosť je základom rovnosti všetkých ľudí aj ich vzájomnej solidarity.²¹ Ľudská dôstojnosť – *dignitas humana* – teda nevyplýva z arbitrárneho rozhodnutia nejakej autority alebo zákona a ani sa nedá akýmkoľvek pozitívnym zákonom spochybníť alebo zrušiť, pretože vyplýva priamo z faktu byť človekom, byť osobou. Tým sa dostávame k najvyššej norme akú môže formulovať filozofická etika. Je to *personálna norma*, ktorá hovorí: Osoba je takým bytím, že jediným správnym a plnohodnotným vzťahom voči nej môže byť iba láska (Wojtyła, K.), ktorá snáď vyjadruje najhlbší spôsob rodového ukotvenia človeka vo svete a najprirodzenejší spôsob jeho ľudského pobytu v ňom.²²

Láska ako základ každého personálneho vzťahu je najväčším objavom, ktorý vychádza z židovsko-kresťanského náboženského okruhu. Objav lásky ako základného motivačného prameňa pre formovanie vzťahov je dejinne nový a iba čaká na svoju realizáciu. Absolútne túžby človeka totiž neuspokojí ani poznanie, ani bohatstvo či moc. Šťastní totiž môžeme byť iba vďaka vzťahom ktoré vytvárame a prežívame – vertikálne i horizontálne. Takto sa vyjavujú základné aspekty humanity, totiž, že človek napĺňa svoju skutočnú ľudskosť iba v rámci vzťahov ako *homo sapiens*, zároveň však ako *homo politicus* a predovšetkým ako *homo religiosus*. Post-moderný človek však zakusuje svoju osamelosť a alienáciu, pretože

²¹ JÁN PAVOL II: *Christifideles laici*, 38. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/christifideles-laici>

²² ŠLOSIAR, J.: Láska ako spôsob ľudského pobytu vo svete. In: REMIŠOVÁ, A., SZAPUOVÁ, M.: *Filozofia výchovy a problémy vyučovania filozofie*. Zborník z príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ v Banskej Bystrici 17.-19. septembra 1998. Bratislava : SFZ, IRIS 1998, s 163.

svoje vzťahy príliš zvecnil, spredmetnil, zracionalizoval, nasmeroval na tieňové využitie a zneužitie.

Vďaka slobode človek vstupuje do oblasti dobra a zla, privlastňuje si dobro aj zlo, ale aj seba privlastňuje dobrou alebo zlu. Podľa Tischnera, svet hodnôt vyznačuje hranice našej slobody: „Nie sme bezhranične slobodní. Sme slobodní voči dobru a zlu, z toho vykonávame odpočet.“²³ Každý akt voľby medzi dobrom a zlom, medzi nižšou alebo vyššou hodnotou na nás vplýva, tvorí náš charakter a našu ľudskú dôstojnosť. Keď je to voľba dobra, tak sme na ceste k oslobodeniu, keď „oslobodenie je oslobodením od toho, čo zotročuje. A čo zotročuje? Zotročuje zlo“²⁴ - ono stojí ako prekážka k afirmácii vlastnej dôstojnosti aj dôstojnosti iného. „Mnoho v tomto živote musíme. Ale nemusíme konať zlo.“²⁵ Sloboda je silou, ktorá dáva nádej, lebo vďaka slobode človek nikdy nie je celkom porazený. Vždy môže povstať z pádu, z priepasti beznádejného zúfalstva. Sloboda zostáva najužšie zviazaná s dobrom; tento vzťah sa odohráva predovšetkým vnútri človeka. Aby bol konkrétny človek dobrý, nemôže nechcieť byť dobrý. Chcenie dobra musí byť slobodné. Sloboda vyjadruje a osvojuje dobro. Dobro nemôže jestvovať len samou silou nutnosti, musí byť vybrané a potvrdené slobodnou voľbou, výberom uvedomelého subjektu. „Dobro, aby bolo dobrom, musí samo >chcieť byť dobrom<. Podobne so zlom: aj ono, aby bolo zlom, musí chcieť byť zlom“²⁶. Zlo, v protiklade k dobru, je v sebe samom ujarmením, je totiž spútané s nenávisťou. Zlo pôsobí deštruktívne na dôstojnosť človeka. Pre Tischnera zlo ako aj dobro sú hodnotami, ktoré predstavujú vonkajšie ciele. Človek „túži“ po dobre alebo po zle a tak si „privlastňuje“²⁷ hodnotu, ktorá

²³ TISCHNER, J.: *Pomoc w rachunku sumienia*, s. 9.

²⁴ TISCHNER, J.: *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak“ 461 (10), 1993, s. 5.

²⁵ TISCHNER, J.: *Pomoc w rachunku sumienia*, s. 42-43.

²⁶ TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 317.

²⁷ TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 305.

mu bola daná na výber. Tak má podiel na dobre alebo zle,²⁸ má podiel na afirmácii alebo negácii dôstojnosti.

Človek tvorí seba a v odpovedi na výzvu hodnôt zadosť činí nádeji, ktorá sa objavila pri stretnutí s druhým človekom. Akosť tejto odpovede rozhoduje o jeho dôstojnosti, teda o tom, kým človek vlastne je – „V závislosti od toho, ako odpovie na výzvu, môžeme o ňom povedať: je to zradca, alebo je to svätec“²⁹.

Druhý nie je pre človeka peklom, ako tvrdil J. P. Sartre, lebo stretnutie s druhým je výzvou pre naplnenie a rozvinutie slobody. Odpoveď na túto výzvu umožňuje slobode stať sa zrelou a zodpovednou slobodou. Sloboda sa odvíja od reflexie „ja“, ale hneď je slobodou pre iného³⁰. Pri nadviazaní autentického kontakt s druhým, ľudské „ja“ sa musí očistiť od všetkého, čo nie je hodné človečenstva – musí vojsť do seba, aby tam našlo istotu schopnú vstúpiť do oslobodzujúcej komunikácie, ktorej podstatou je reflektovanie slobody druhého³¹. „Kto pohŕda slobodu druhého, rovnako pohŕda vlastnou slobodou“³² Tischner zdôrazňuje, že „(...) ide o tesné spojenie medzi skúsenosťou slobody a skúsenosťou druhého človeka,“³³ že bez stretnutia druhého, ktorý nás obdaruje svojou slobodou, by toto odhalenie slobody vo všeobecnosti nebolo možné: „Sloboda nevchádza do človeka po prečítaní kníh. Sloboda prichádza po stretnutí druhého slobodného človeka“³⁴. Sloboda nemôže spočívať v nezávislosti, lebo by zostala prázdna a nevyužitá³⁵ a „patrí k takým hodnotám, o ktoré sa musíme deliť s inými. Završením slobody je My“³⁶.

²⁸ TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 308.

²⁹ TISCHNER, J.: *Etyka wartości i nadziei*. In: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 93.

³⁰ Porov. TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 299.

³¹ Porov. TISCHNER, J.: *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 254-255.

³² TISCHNER, J.: *Nieszczęsny dar wolności* Kraków 1996, s. 11.

³³ TISCHNER, J.: *Wezwani do wolności*, „Znak“, 362 (1) 1985, s. 205.

³⁴ TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, s. 298.

³⁵ Porov. JASPERS, K: *Malá škola filozofického myslenia*, Bratislava 2002, s. 148.

³⁶ TISCHNER, J.: *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 208.

Človek bez súcitu, bez uvedomenia si existencie druhého človeka, by nemohol mať istotu o tom kto je, nenašiel by celú pravdu o svojej existencii a neobjavil by svoju dôstojnosť a rozsah celej svojej zodpovednosti za svoju existenciu aj za existenciu iných. „Zo skúsenosťou druhého človeka cez prizmu hodnoty sa nerozlučne spája prežitie akejsi nádeje. Stále je tak, že alebo ja odporúčam druhému akúsi hodnotu k realizácii a mám nádej, že druhý prijme moju propozíciu, alebo druhý odporúča mne niečo podobné, živiac voči mne podobnú nádej“³⁷.

Právna a politická potreba definovať dôstojnosť človeka exaktným spôsobom akoby prehliadala jej vnútorný dynamizmus, ale zároveň ukazuje na jej axiomatický charakter, v ktorom sa potvrdzuje, že dôstojnosť je úzko spojená s pobývaním spoloču a s dobrotu, ktorá sa prejavuje súcitom, láskou, úctou, starostlivosťou, milosrdenstvom, pomocou, priateľstvom, ochranou ap. Ľudská dôstojnosť a súcit, dobrý vzťah k druhým, sú komplementárne skutočnosti, ktoré vedú k rozvoju ľudskosti, vytvárajú dobro pre budúce pokolenie, objasňujú parametre súčasných rýchlych zmien a stanovujú hranice, ktoré umožnia človeku zostať človekom.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon 1994.
CZARNECKI, P.: *Ethics for a Social Worker*. Lublin : IPWN 2011.
ENGELHARDT, H.T.: *The foundations of bioethics*. New York : Oxford University Press, 1996.
FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská kapitula – Spišské podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka 2007.
CHISTYAKOVA, O.V.: Philosophical-Anthropological Meanings of Postmodernism. In: *“Mediatizing” Human*. Proceedings of the 2016 International Conference on Contemporary Education,

³⁷ TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 87.

- Social Sciences and Humanities. – Paris: Atlantis Press, 2016. Volume 74. – P. 637-642.
- JÁN PAVOL II: *Christifideles laici*, 38. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/christifideles-laici>, [15.10.2016]
- JASPERS, K: *Malá škola filozofického myslenia*, Bratislava 2002.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda – Libertas 1990.
- KRAUTTER, B.: *Dôstojnosť človeka z pohľadu biblie*. In: http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2006/ran-2006-1-04.htm [15.10.2016]
- MRÁZ, M.: *Humanistické aspekty ľudskej dôstojnosti*. In: http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2004/ran-2004-1-01.pdf [15.10.2016]
- NEMČEKOVÁ, M. 2001. Poznámky ku konceptu ľudskej dôstojnosti. In: *Filozofia*, 55, 2001, č. 5, s. 300-307.
- NUSSBAUM, M. C.: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- SEILEROVÁ, B. – SEILER, V. 2000. Pojem ľudskej dôstojnosti – axióma ľudských práv. In: *Politické vedy*, III., 2000, č. 4, s. 107-119.
- ŠLOSIAR, J.: Láska ako spôsob ľudského pobytu vo svete. In: REMIŠOVÁ, A., SZAPUOVÁ, M.: *Filozofia výchovy a problémy vyučovania filozofie*. Zborník z príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ v Banskej Bystrici 17.-19. septembra 1998. Bratislava : SFZ, IRIS 1998, s 163.
- TARNOWSKI, K.: *Między mądrością a krytycznością*, rukopis, Kraków 2000.
- TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In : *Wobec wartości*, Poznań 1982.
- TISCHNER, J.: *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999.
- TISCHNER, J.: *Nieszczęsny dar wolności* Kraków 1996.
- TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- TISCHNER, J.: *Wezwani do wolności*, „Znak“, 362 (1) 1985.
- TISCHNER, J.: *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak“ 461 (10) 1993.
- ZBROJA, B.: Jezus jako „przyjacieli” osób marginalizowanych i odrzucanych w jego epoce. In: BUGRI, Š., BEŇO, P., ŠRAMKA, M. (Eds.): *New Trends in Current Social Work*. Prešov: Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča 2014, s. 189-200.

OHROZUJÚ NÁBOŽENSTVÁ SLOBODU A DÔSTOJNOSŤ ČLOVEKA?

Karol TARNOWSKI

Abstract: *The article brings a reflection of religion in the present conditions. Several factors show that religious issues are becoming increasingly important. The hopes of open Catholicism and ecumenical movement were partially fulfilled at II. Vatican Council, which was especially important for relations with Judaism and non-Bible religions. The phenomenon of the polish pope and the fall of communism was emerged later, but at the same time it is appearing the phenomenon of an atheism of indifference. Religions, however, are not only social facts but also attempts to respond to a metaphysical-religious searching.*

Náboženské otázky sa ustavične opakujú a napriek post-osvietenským očakávaniam sa zdá, že nadobúdajú čoraz väčší význam. Spôsobuje to celý rad faktorov: ohrozenie zo strany fundamentalistického islamu, pluralita náboženského diskurzu, existenciálna neplodnosť postmodernej filozofie a zároveň súčasnej technologickej civilizácie, prinajmenšom zdánlivé oživenie kresťanstva od Jána XXIII. cez následných pápežov až po pápeža Františka. A možno predovšetkým strach pred neznámym, pred voľajakým zásadným negatívnym zlomom: neodbytný náboženský horizont neúprosne pretrváva a pretláča sa tým viac, čím častejšie počúvame o „plazivej apokalypse.“ Je dobre uvedomiť si zmenu, ktorá pod týmto vplyvom nastala v porovnaní s povojnovými rokmi, zvlášť v Poľsku. Katolíci v Poľsku sa ocitli pred komunistickou vládou a ateistickou propagandou, ale aj pred rodiacim sa existencializmom Sartra a Camusa (oveľa viac ako Marcela či Marleau Ponty); spolu s tým boli svedkami a súčasníkmi rodiaceho sa otvoreného katolicizmu francúzskych a nemeckých teológov –

a zakrátko – ekumenického hnutia, ktoré, aj keď si bolo vedomé ťažkostí, pozeralo s nádejou do budúcnosti. Napriek tomu Cirkev ako inštitúcia bola ešte konzervatívna a upätá. Veci sa dali do pohybu nástupom pápeža Jána XXIII., ale aj jeho nástupcov. Nádeje otvoreného katolicizmu a ekumenického hnutia sa čiastočne naplnili na II. vatikánskom koncile, ktorý bol zvlášť dôležitý pre vzťahy s judaizmom a nebiblickými náboženstvami. Neskôr sa ukázal fenomén poľského pápeža a pád komunizmu, ale aj – čiastočne vďaka Jánovi Pavlovi II. – zblíženie sa s judaizmom: deklarácii *Nostra Aetate* zodpovedal dokument *Dabru Emet*. Zdalo sa, že nádej prevažuje nad defetizmom, aj keď zároveň, zvlášť v Európe, mala svoje miesto postupujúca erózia kresťanstva prinajmenšom v miere, v ktorej sa dotýka tak obyčajov ako aj inštitucionálnej disciplíny. Navyše: sme svedkami niečoho, čo nazývam ateizmom ľahostajnosti, nedostatkom záujmu o náboženskú problematiku, nakoľko ona predchádza viere v Boha.

Ekumenický dialóg zvnútra i zvonku prechádza krízou tak z dôvodu spočívajúceho v politike pravoslavia, ako aj preto, že sa objavil islamský terorizmus. Svet, judaizmus a kresťanstvo sú konfrontované s nezvyčajne agresívnym postojom islamu ktorý, ako sa zdá, túži ovládnuť západ a zničiť judaizmus aj kresťanstvo. A v tejto agresii sa objavuje – nezávisle od čisto politických motívov džihadistov – potenciálne nebezpečenstvo pre každé náboženstvo s univerzalistickými zámermi, ktoré sa môžu v istých podmienkach premeniť na špecifický totalitarizmus. Tak sa ukazuje, že práve v tomto momente vyšli na povrch vnútorné väzby inštitucionálneho náboženstva ako takeého s násilím. Násilie to nie je len – aj keď predovšetkým – terorizmus a vojna, ale aj násilie predstavených voči podriadeným (napr. biskupov voči radovým kňazom), duchovenstva voči svetským, nakoniec, *last but not least*, násilie kňazov voči molestovaným neplnoletým deťom. Tieto násilné postoje samozrejme jestvujú aj mimo náboženstva, ale v náboženstvách pôsobia a „pohoršujú“ zvlášť intenzívne.

Násilie v náboženstvách vyplýva nielen z pocitu moci, ale aj z pocitu beztrastnosti vyplývajúcej z náboženskej nadradenosti,

z participácie v sacrum. Nepochybne najviac nápadná stránka tejto podoby náboženstva je bratanie sa s politickou mocou, pokúšenie teokracie, ale aj, prinajmenšom, úsilie o neformálny vplyv na právo a spoločnosť. Politika je v niektorých náboženstvách istým spôsobom „idolatrizovaná“ alebo nakoniec – ako v islame, zvlášť v jeho najvýraznejšej teroristickej forme – je s ním stotožňovaná. Preto sa nemôžeme diviť, že mnoho ľudí odchádza, alebo chce odísť z inštitucionalizovaného náboženstva k neformálnym a neinštitucionalizovaným skupinám, alebo iba k meditácii ponorenej do prírody. Sú však aj iní, ktorých inštitucionálna disciplína fascinuje, a ktorí sú náchylní využívať ju proti iným náboženstvám a ľuďom nenakloneným k sociálnej či zvykovej disciplíne. Násilie je skutočne násilím predovšetkým vo vzťahu k slobode a ako každé zlo býva nákazlivé. Práve sloboda, aj sloboda vyznania a myslenia – tak oceňovaná európskou civilizáciou – je dnes ohrozená zo strany agresívneho laicizmu, ale aj zo strany náboženstiev, ktorých doktrína nie je dostatočne prehĺbená a stáva sa korelátom fanatizmu a fundamentalizmu, ale aj nedostatkom úcty k názorom iných ľudí.

V tomto svetle sme ustarostení o budúcnosť náboženstva. Ale asi dôležitejšie ako stále neisté prorokovanie budúcnosti je reflexia určitých kľúčových problémov náboženstva ako takého.

Otázka o pretrvávaní náboženstva

Táto otázka, ktorá sa vo svojej všeobecnosti môže zdať naivná, sa nedotýka len časového rozmeru, ktorý je empirický, faktický, náhodný; na tak sformulovanú otázku sa nedá čestne odpovedať. Ide skôr o to, či religiozita - a nie len „duchovnosť“, ale aj morálnosť – je pre človeka podstatná. Odpoveď na takúto otázku je záležitosťou intelektuálneho rozhodnutia napr. takého, ktoré by bolo naklonené identifikovať náboženstvo s akokoľvek chápanou duchovnosťou alebo etikou. Zaiste, s človekom je vždy spojený voľajaký duchovný postoj. Ale veľké svetové náboženstva obsahujú aj metafyzický rozmer človeka a sveta. Náboženstvo nie je hodné svojho pomenovania bez voľajakej metafyziky, ktorá nie je chápaná ako

veda, náboženstvo, ktorého obsahom nie je len viera, ale aj istá vízia a istá skúsenosť. Kľúčom pre takúto vieru a víziu je nepochybne Boh, ktorý symbolizuje to, čo „prekračuje“ skutočnosť sveta a zároveň ukazuje človeku jeho závislé, ale zároveň aj autonómne miesto, a preto človeka nezbavujúce zodpovednosti za svet. Viera v Boha to je najskôr vízia nie úplne determinovanej skutočnosti, v ktorej je miesto na mystérium, na slobodnú vôľu, na hĺbkku, ktorá nie je úplne prístupná vede, ale je dostupná pre istý typ predstavivosti. Je to aj vízia viery v relatívnosť smrti, a preto je tu aj viera v zmysel života.

A predsa sa nedá nespýtať: *Aký Boh? Viera v akého Boha? Alebo v mnohých bohov? Alebo v neosobnú božskosť?* Filozof náboženstva John E. Smith vo vynikajúcej knihe *„Skúsenosť a Boh“* rozlišuje tri súčasti každého náboženstva: ideál, nedostatok a vykupiteľ. Nejestvuje voľajaké náboženstvo bez ideálu, bez maximálne pozitívnej paradigmatickej situácie, dokonalosti, plnosti. Vo vzťahu k tomuto pozitívu situácia sveta, ľudskej existencie a mňa samotného, sa javí ako „vyprázdnená“ deformovaná, zaťažená náklonnosťou (kontinuálne realizovanou) k zlu a vonkajšiemu i vnútornému utrpeniu. Je to zlo, ktoré v každej podobe volá o spásu, volá k vykupiteľovi. Do istej miery záchrana je v rukách samotného človeka, v jeho úsilí o dobro v sebe samom, v sociálnych reáliách aj vo svete. Ale rozdiel medzi ideálom a skutočnosťou zaťaženou nedostatkom sa v podstate veci nikdy neumenšuje a niekedy sa zväčšuje do strašných rozmerov, v ktorých už nemôžeme hovoriť o nedostatku, ale o činnom zle. Preto vykupiteľ nadobúda v judaizme a kresťanstve formu osoby, ktorá môže a chce výlučne dobro, chce návrat ideálneho prapočiatku, v porovnaní s ktorým sa všeobecný stav sveta ukazuje mnohým náboženstvám ako úpadok či vesmírna katastrofa. Nie je len vzorom, personalizovaným ideálom (ako u Kanta), ale vykupiteľom v metafyzickom rozmere. Hinduizmus aj budhizmus majú však iné vízie vykúpenia, ktoré sú v podstate veci návratom do najhlbšieho vnútra (Átmana) alebo ponorenia sa do absolútnej Ničoty, aby bola akceptovaná – vďaka osvieteniu – skutočnosť bez klamu v celej jej fakticite. Ale absolútna Ničota – to je tiež metafyzika v širokom zmysle!

Veľké náboženstva v našom civilizačnom okruhu sú predovšetkým monoteistické náboženstva; jeden Boh sa zdá byť pre celý svet, nie len pre lokálne mestá či lokálne národy. Jedine Boh je mierou intuície svätosti: svätosť, sacrum sa zdá neodlúčiteľnou od Boha. Ale zopakujme si otázku: *Aké Sacrum? Aká svätosť?* Odpoveď je v princípe dvojaká: kvintesencia sacrum a božskej osoby je Moc alebo Láska. Moc – ktorú zdôrazňujú zvlášť veľkí religionisti ako primárnu a neosobnú podobu božstva, ale aj absolútnu moc ako hlavný atribút Boha, ospravedlňuje – oddelene od iných atribútov – násilie; Karl Barth v známej polemike s ideou božskej všemohúcnosti neváha stotožniť všemohúcnosť Boha s bohom Hitlera, teda de facto so satanom. Oproti tomu láska, milosrdenstvo, dobrota a obeta seba sú vlastnosťami Boha totožného s najvznešenejšími vlastnosťami dostupnými ľudskej osobe, ale s takými, ktoré vopred súhlasia s rezignáciou na odvetu, s určitou slabosťou, skrytosťou, neviditeľnosťou. Svedkov obidvoch typov svätosti nie je nedostatok, obidva typy spolu charakterizujú určité náboženské spoločenstvá a určité inštitúcie s ich disciplínou, právom, zákazmi a príkazmi. Nemôžu sa však zamieňať štrukturálne vlastnosti inštitúcie ako takej s určitými náboženstvami: dôležitá nie je len forma, ale duch. Ale nie sú pochybnosti, že paradigma Moci je podstatne archaická, „za nami“; vracia náboženstvo na úroveň oidipovského komplexu, zakladateľskej vraždy a duchovnosti odplaty. Paradigma Lásky sa vzťahuje k ideálu, ktorý je stále ako ideál „pred nami“, a ktorý v krajnom prípade bez zaváhania je ochotný sa obetovať z lásky k blížnemu. Preto ako píše Ricoeur, archaická paradigma „byť zabitým niekým...“ (freudovskou prvotnou hordou) je tu nahradená „smrťou z lásky za...“, ako v kresťanstve, ale aj v „predkresťanských intuíciách“, o ktorých písala Simone Weil. Preto z princípu nie je možné všeobecné porovnanie obidvoch paradigiem, kde spoločným menovateľom by bolo náboženstvo: paradigma Boha ako víťaznej Moci je v opozícii k paradigme Boha ako Lásky. To ale neznamená, že moc a láska ako také sú absolútne rozdielne. Židovsko-kresťanská idea stvorenia sveta z tvorivej radosti a z lásky obsahuje v sebe ideu možnosti, ktorá vlastne „zahŕňa všetko, lebo je všemohúcnosťou“.

Na druhej strane idea vykúpenia tiež predpokladá moc, ktorá dala o sebe vedieť predovšetkým vo vzkriesení Ježiša Krista. Nakoniec je tu niečo také ako duchovná sila, ktorá presvitá cez veľké svedectva a veľké texty. A predsa sila a láska chápané ako paradigmy, ako fundamentálne vysvetlenie božskosti, sú v zásadne opozitné.

Základom sociálnej a politickej skutočnosti je sila, ktorá má blízko k násiliu. Preto všade tam, kde sa náboženstvo spája s politikou – ako sa to dialo napr. v stredovekom a novovekom kresťanstve – tam sa z nutnosti opúšťa paradigma Lásky. Odkiaľ sa berie táto náklonnosť náboženstva k politike? Odpoveď je dvojaká. Na jednej strane je tu „vôľa k moci“, ktorú podrobne analyzoval Nietzsche, a ktorá môže byť najhlbším motívom konania, spočívajúcim v našej ohraničenej biologickej štruktúre. Druhá odpoveď pridáva k „vôli po moci“ falošnú náboženskú motiváciu. Pretože náboženské obsahy sa javia ako pochádzajúce zo zjavenia, sú považované za absolútnu Pravdu, ktorá *de iure* je univerzálna, *musí* byť teda vyznávaná všetkými ľuďmi. Kresťanstvo takýmto spôsobom ospravedlňovalo násilný krst ľudí (Indiánov, Židov ap.) v mene princípu, že mimo Cirkvi nie je spása – tu pramení slávne *compelle intrare*. Dnešná hermeneutika Evanjelií a filozofia slobody uznáva, že pravda môže sa presadzovať len „silou samotnej pravdy“. Ale tento princíp nie je vyznávaný napr. islamským fundamentalizmom, ktorý sa cíti povinný zabíjať všetkých „neveriacich“, ku ktorým spolu so všetkými ľuďmi patria židia aj kresťania, v mene jediného skutočného náboženstva.

Pred tvárou takejto fanatickej *interpretácie* náboženstva, sa budúcnosť vykresľuje veľmi pochmúrne, pretože hrozí vidinou náboženskej vojny, čo znamená jedného náboženstva proti všetkým iným na svetovej úrovni – konflikt civilizácií. Ale idea dobytia sveta islamom – aj keby mala šancu na úspech z vojenského uhla pohľadu – je utópiou, pretože sa nedá jednoducho zvrátiť globálny civilizačný rozvoj a vrátiť sa do najtemnejšieho barbarstva. Čokoľvek by sa stalo, táto situácia *konfrontácie* v každom prípade nepraje obnove náboženstva. Nanajvýš praje fanatickom, ktorí by chceli konfrontovať islamský fanatizmus s fanatizmom kresťanským alebo židovským,

lebo a v týchto náboženstvách sa niekedy vyskytuje. Praje aj myšlienke mučeníctva, ale pripomeňme si Norwida z Promethidionu: „celé tajomstvo rozvoja ľudstva spočíva v tom, aby čo najrozhodnejšie prostredníctvom vtelenia dobra a rozjasnenia právd, sa najväčšia, jediná a nutná zbraň, teda mučeníctvo, stala na zemi nepotrebnou“. To jasne vylučuje akýkoľvek fanatizmus.

Násilie, ktoré sa objavuje v náboženstve je vo svojej podstate nihilizmom, voľou ničť iných aj civilizačné vymožeností. Pre ľudí, ktorí prehltli bacil slobody ako hodnoty netolerujúcej násilie a zároveň majúci hlad po vysokých hodnotách, po „metafyzických hodnotách“, náboženský fanatizmus nie je prijateľný. Skôr sa pred nami črtá perspektíva neinštitucionálneho náboženstva alebo nevery. Nie je vylúčený ani celkový synkretizmus, ktorý v mäkkej podobe sa prejavuje na prieniku napr. kresťanstva a hinduizmu alebo budhizmu, skratkami predbiehajúc medzináboženský ekumenizmus. Keď synkretizmus „zmäkčuje“ dogmatické tézy, tak zároveň ich relativizuje a takýmto spôsobom sa nevystavuje doktrínalným atakom. Synkretizmus však de facto nepraje ekumenizmu, pretože ekumenizmus je dialógom rôzností, odlišností, a nie splynutím všetkých so všetkými – čo je prisľúbené až v eschatologickej situácii, v ktorej Boh je „všetkým vo všetkých“. Pokiaľ sme na zemi, situácia pluralizmu je pravidlom aj preto, že rôzne perspektívy pohľadu na život v rôznych kultúrach sú nielen nutné, ale aj obohacujúce. Ale predsa, či tendencia k synkretizmu, z určitého uhla pohľadu vysoko pravdepodobná, svedčí o pretrvávani náboženstva ako takého, alebo svedčí o jeho súmraku? Svedčí o vífazstve „duchovnosti“ a etiky nad akoukoľvek náboženskou „metafyzikou“?

Problém spočíva v súmraku idey Boha – nietzscheanskej „smrti Boha“ – okrem iného z dôvodu všeobecného presvedčenia o nesprávnosti metafyziky z perspektívy rozvoja exaktných vied. Je to vlastne viera, že exaktné vedy predstavujú jediný správny prístup ku skutočnosti, ktorý jednoznačne vylučuje akúkoľvek metafyzickú transcenciu, garantujúc overiteľnosť a technický postup, je vo veľkej miere súčasťou základov tej „smrti Boha“; praje jej prirodzene kritika metafyziky ako takej od Kanta po Heideggera. Ale nie len ona: idea

Boha bola kompromitovaná prostredníctvom hrubého a axiologicky podozrivého antropomorfizmu, s ktorým máme do činenia tam, kde vstupuje do hry Boh – pomstiteľ, Boh príkazov a zákazov, Boh spravodlivosti bez milosrdenstva alebo aj Boh, ktorého môžeme kúpiť modlitbami. V takejto situácii je ľahko rezignovať vo všeobecnosti z viery v Boha ako *Inej Skutočnosti* a zredukovať náboženstvo na etiku či matne chápaný svetonázor. Redukcia náboženstva na etiku je veľkým pokušením, pretože idea lásky blížneho a zodpovednosti, má síce biblický pôvod, ale nevyžaduje nutne vzťah k náboženskej transcencii – akokoľvek tento vzťah má miesto napr. v Levinasovej filozofii. Rôzne verzie New Age sa uspokojujú s dosť mätúcimi, na polovicu mytologickými a na polovicu filozofickými víziami pochádzajúcimi z východných smerov aj od A. Huxleya či P. Teilharda de Chardin. Tento svetonázor sa čiastočne prekrýva s prevládajúcimi náboženstvami, ale nie je s nimi identický. Skutočne je možné uspokojenie z toho, že, že etické pravdy daného náboženstva sú vtelené do inej mentálnej štruktúry, ale idea náboženstva principiálne odporuje takému *Aufhebung* vzhľadom na význam čisto náboženského posolania. Napriek tou sa tu vynára otázka, či poslanie napr. kresťanstva nie je natoľko otvorené, že pripúšťa aj redukciu náboženstva na istý druh duchovnosti bez „doktrínálnych“ záväzkov?

Univerzalizmus, pluralizmus a krehkosť ortodoxie

Náboženstvá, zvlášť kresťanstvo, stoja pred ťažkou voľbou. Globalizmus predstavuje perspektívu celku sveta, ktorá sa značne podobá univerzalistickým ambíciám náboženstiev. Veľké náboženstvá považujú svoje náboženské poslanie, obsah svojej viery – *fides quae creditur* – jednoducho za pravdu. Ale na druhej strane vieme, že tieto obsahy – nakoľko sú skutočne živé – *de iure* podliehajú mnohým interpretáciám, denomináciám a tradíciám. Musia zosúladiť univerzalizmus svojho posolania s mnohorakými výkladmi (pretože fundamentalizmus odmieta akúkoľvek pluralitu). Ďalej, tento hermeneutický pluralizmus naráža na mnohé iné náboženské propozície. V tejto situácii rôznorodé kresťanské vyznania, ale aj

metafyzické vízie sveta, musia nielen vstúpiť do dialógu dobrej vôle, ale zároveň musia do určitej miery zjemniť ostrie svojej ortodoxie, usilujúc sa rozlíšiť svoje pravdy na viac a menej podstatné. Aby sme uviedli príklad z nám blízkej oblasti: kto by sa dnes dal zabiť za „*Filioque*“, ktoré rozdeľuje katolíkov a pravoslávnych? Prirodzene, takouto cestou prichádza relativizmus a ľahostajnosť k pojmovej artikulácii skutočne podstatných právd. Len či táto relativizácia formúl nie je nakoniec riešením? V tomto zmysle ortodoxie sú krehké, pretože sú odkázané na samostatné myslenie aj skôr na hľadanie skutočnosti ako formúl, skôr konkrétnych osôb ako pojmov. Ale aj toho, čo skôr spája ako rozdeľuje. Zvlášť pre kresťanstvo to musí byť viac zrejmé ako je to *de facto*, pretože *Sanctum* kresťanstva je Osoba (alebo osoby) božská, a nie doktrína vytvorená z pojmov, ktorá sa môže pretvoriť v idol, ktorý skôr zacláňa *Sanctum*, ako ho prezentuje.

Tak či inak sa zdá, že šance náboženstva zásadne rastú proporcionálne k ich otvorenosti a pripravenosti na dialóg so životom, jednoducho s kultúrou, s inak mysliacimi, zo svetskými. Na druhej strane tieto šance rastú aj v závislosti od stupňa náboženskej reflexie, od otvorenosti na vlastnú skúsenosť a pohotovosť k vydávaniu svedectva. Tieto svedectva vôbec nemusia byť mučeníckymi, ktoré snáď môžu byť ľahšie od každodennej vernosti. Vernosť pravde, práci a milosrdenstvu. Ale aj schopnosť počúvať druhého, schopnosť k dialógu, umenie rozlišovať to čo je podstatné, od toho čo nie je podstatné. Skrátka závisia od autentickej, zvnútornenej religiozity, jednoducho od ľudskej zrelosti. V súčasnom svete to nie je ľahké, keď zoberieme do úvahy časté antisvedectva zo strany náboženstva a to, čo nazývam ľahostajným ateizmom: ľahostajnosť voči náboženstvu aj voči etike.

Okrem iného náboženstvá nie sú len sociálnymi skutočnosťami: predstavujú pokusy odpovedať na metafyzicko-náboženský nepokoj nahľadávajúci samotnú podstatu človeka a na otázky, ktoré tento nepokoj vyvolávajú.

Z poľštiny preložil P. Dancák.

VIERA A PRIESTOR, VIERA A ČAS

Krzysztof MECH

Abstract: *The author of the contribution analyses the problem of religious faith and religious experience. However, the religious experience appears to be constantly evolving and interpreted in hermeneutic terms. There is no fundamental meaning of this experience. Today, this experience is greatly subjected to the naturalistic paradigm. This, however, reduces the importance of the human world to the horizon of hard facts that do not allow to understand the man life in its holiness. It also influences the religious understanding of the present man, who has to find a way to coordinate the naturalist approach to the world with the hope of coming out of faith.*

Náboženská viera (z pohľadu, z ktorého budem o nej uvažovať) je dôverou, že náboženská moc vedie veriaceho na ceste života, odhaľuje sa v ňom a zanecháva svoje znaky v ľudskom časopriestore, odhaľuje sa v obklopujúcom ho svete, vpisuje sa do udalostí, ktoré mali miesto, a ktoré ešte len nastanú. Náboženské vedomie stále nachádzalo v udalostiach aj veciach tohto sveta stopy božej moci, nachádzalo ich vo svete, v individuálnej histórii aj v histórii ľudských spoločenstiev, v človeku i medzi ľuďmi. Prítomnosť božej moci sa stále spájala zo zjavením sa akéhosi znamenia, ktoré sa nedá vysvetliť aktivitou človeka. Tak uchopená otázka náboženskej viery vedie k problému náboženského znamenia, ktoré patrí k spôsobu chápania toho, čo sa sprítomňuje v priestore, aj toho čo sa stáva, alebo čo sa ešte len stane v čase. V otázke o viere je obsiahnutá otázka o spôsobe chápania toho, čo je veriacemu dané ako svet a aj otázka o spôsobe otvorenosti veriaceho na to, čo sa deje v čase, ktorého charakteristický znakom je to čo nastane.

Prijímajúc hermeneutický spôsob chápania toho, čo je dané v priestore a čase, chcel by som poznamenať, že nebudem spochybňovať fenomenologickú citlivosť na bezprostrednú skúsenosť; je mi blízke presvedčenie, že nezvyčajné skúsenosti (zvlášť náboženské) majú silu rozbiť akékoľvek jazykové výklady. Sila bezprostrednosti takejto skúsenosti obsahuje možnosť spochybnenia a nakoniec aj dekonštrukcie akejkoľvek interpretácie. Zároveň tvrdím, že aj najsilnejšie „dekonštrukcie“ interpretácie skúsenosti, nevyhnutne vedú k novej interpretácii. Takýmto spôsobom ohraňujem vytváranie ďalekosiahlych hermeneutických aspirácií a prijímam ako predpoklad mojich úvah hermeneutickú tézu, že jazyk sprostredkúva našu každodennú (zvyčajnú) otvorenosť k veciam a udalostiam, ale aj k seba samého. Spochybňujúc Gadamerovu tézu o „primáte jazykovej prirodzenosti vzťahu k svetu“, ktorá znamená, že jazyk je „jedinou skutočnou bezprostrednosťou aj realitou spôsobujúcou, že niečo chápeme ako niečo“¹, ale zároveň nespochybňujem tézu, že interpretácia je *teleos* každej skúsenosti, že to, čo je dané v skúsenosti nevyhnutne speje k svojej interpretácii. V súlade s tvrdením Nietzscheho prijímam, že „žiť – znamená interpretovať.“² Interpretácia predstavuje fundamentálny rozmer otvorenosti našej každodennosti, určuje naše zvyčajné chápanie, je skutočne nie primárna, ale základná „štruktúra bytia-vo-svete“.³

Chápajúce otvorenie sa k tomu, čo je dané v skúsenosti znamená, že nejestvuje voľajaký základný význam tejto skúsenosti, voči ktorej všetky iné významy by boli akýmsi dodatkom To, čo je dané, sa stále odhaľuje pred nami už cez svoje historicky menené výklady. *Φύσις* sa nedá oddeliť od *λόγος* a tiež *μῦθος*, ak cez *μῦθος* rozumieme nielen sväté príbehy, ale aj ich desakralizované ekvivalenty.

Vyššie načrtnuté dva rozmery chápania – priestorové a časové – sú zo sebou prepojené v mnohoúrovňových väzbách, ale pre potreby prednášky ich uchopíme osobitne. Ak sa celok ľudskej každodennej

¹ Gadamer, H. G.: *Język i rozumienie*, s. 111.

² Scholtz G.: *Czym jest i od kiedy istnieje "filozofia hermeneutyczna"?*, s. 56.

³ Gadamer, H. G.: *Język i rozumienie*, s. 112.

skúsenosti nedá predstaviť bez jej interpretácie, tak stojíme pred otázkou – aké miesto zaujímajú náboženské významy v rámci súčasného výkladu prirodzeného sveta? Pri hľadaní odpovede sa zameriavame na naturalistickú paradigmu. Naša viera alebo nevera sa musí nachádzať vo svete, ku ktorému sme otvorení naturalistickým spôsobom výkladu.

Nebudem túto myšlienku ďalej rozvíjať. Hovoril som o nej už mnohokrát. Predstavím iba základné tézy. Keď hovoríme v súčasnosti o prirodzenom svete tak hovoríme o takom celku, z ktorého Boh, bohovia, ale aj iné náboženské sily boli vyhodené. Prirodzený svet je interpretovaný bez odvolávania sa na náboženské sily. Naše chápanie sveta je založené na opozícii prírody voči tomu, čo je nadprirodzené. Pomenoval som to teologickým rozdielom. *Naturalis* bolo oddelené od *supranaturalis*, to čo je prirodzené, bolo v procese vývoja chápania postupne uvoľnené od vplyvu nadprirodzenosti. Ak pod nadprirodzenosťou rozumieme to, čo je božské, sväté, tak pod pojmom príroda sa skrýva idea toho, čo je nábožensky neutrálne, odkliate, desakralizované, čo sa dá prirodzene vysvetliť.

Všetko, čo sa stáva vo svete má svoje prirodzené príčiny. Prirodzený svet obsahuje v sebe jemu patriace imanentne nutné zákony, je autonómnym celkom javov usporiadaných za pomoci zákonov ľahostajných k ľudským osudom. Súčasne *φύσις* je chápaná ako taký celok, ktorý obsahuje v sebe prirodzené bytia umiestnené v prirodzene homogénnom priestore, ktorých trvanie (dejiny) tvorí prirodzenú históriu založenú na koncepte homogénneho času.

Zároveň spolu s procesom desakralizácie/deteizácie prírody prišiel na rad aj proces jej deaksiologizácie. *Φύσις* bola očistená od toho, čo je ľudské; nie len od ľudských bohov, ale aj od ľudských hodnôt. Oproti „objektívnemu“ svetu bol postavený človek, ako subjekt, ktorý tvorí hodnoty a pridáva ich prírode. Ako hovorí Ricoeur: „Nie je možné prekročiť priepasť medzi subjektom, ktorý ustanovuje a garantuje sám seba ako zdroj hodnôt, a svetom, ktorý sa ukazuje ako celok javov zbavených hodnôt“.⁴

⁴ Ricoeur. P.: *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 53.

Naturalistický výklad sveta hľadajúci prirodzené príčiny udalostí a vecí tvrdí, že nejestvujú žiadne božské znaky; božské sily sa neprihovárajú k človeku pomocou zjavenia, „nebývajú“ na svätých miestach, nejestvujú božské znaky v človeku, nejestvujú vo vzťahoch medzi ľuďmi, nie sú ani v histórii. *Φύσις* je myslená ako príroda očistená od náboženského a axiologického významu.

Položme si teraz otázku o súčasnosti blízkom výklade času. Hlavná téza, ktorú chcem predstaviť je: naturalistický výklad spochybnil vieru v to, že božské sily sa zjavujú v čase, že zanechávajú svoju stopu na udalostiach majúcich miesto v individuálnom aj spoločenskom živote. Viera rezignovala na presvedčenie, že väčšie sily ako je sila človeka, vedú človeka k poslednému cieľu dejín, k vykúpeniu apod. Rezignácia viery na významnú prítomnosť božských síl v dejinách človeka sa objavuje v niekoľkých spôsoboch ponímania času: 1/ absolutizácia súčasnosti, 2/ spochybnenie Prozreteľnosti, 3/ zjavenie sa myšlienky pokroku, 4/ preformulovanie spôsobu chápania mesianistických čias.

Kresťanstvo počas stáročí chápalo čas apokalypticky. Kołakowski ho nachádza v Ježišovom učení. Všetko čo sa odohrá v živote človeka, musí byť uchopené vo svetle blížiaceho sa posledného nutného *Konca* všetkých vecí. Na myseľ prichodí myšlienka z 1. listu sv. Pavla Korinťanom, ktorý sa začína slovami „čas je krátky“ a končí sa slovami „pominie sa podoba tohto sveta, ale ja chcem, aby ste boli uchránení od utrpenia“ (1Kor 7, 29-32). To znamená, že tí, ktorým je blízke apokalyptické vnímanie sveta, nemusia prikladať veľkú váhu veciam tohto sveta, lebo terajšie dobrá nie sú síce bez hodnoty, ale sú „druhoradé a relatívne“. Pripomeňme si prvé slová Ježišovho evanjelia: „Čiňte pokánie, lebo kráľovstvo nebeské je už blízko“ (Mt, 4,17). „Predvídanie apokalypsy“ nachádza svoj výraz v spôsobe chápania času: to, čo príde, je dôležitejšie od toho, čo sa odohráva teraz; teraz je chápané vo svetle toho, čo má prísť. To, čo bude, relativizuje to, čo je.

V súčasnosti pripisovaný význam prítomnosti je odlišný. Absolutizácia hodnoty času *teraz* spolu s jeho ekonomikou, technikou apod. sa objavuje ako nenásytnosť a chamtivosť po tom, čo prináša

prítomnosť, prejavuje sa ako túžba po vlastníctve čoraz väčšieho počtu dobier a v čoraz rafinovanejších formách konzumizmu. Zhromaždiť čo najviac! Nielen takzvané materiálne dobrá; ale skôr vysoko sublimované formy vlastníctva: vzdelanie, veda, schopnosti, zážitky, spomienky apod.

Po druhé, naturalistický výklad času spochybnil koncept Prozreteľnosti, vieru v božskú moc, ktorá sa stará nielen o ľudské spoločenstvo, ale aj o každého jedinca osobne a zároveň je posledným cieľom ľudských dejín a dáva im zmysel. Osud človeka neriadi nijaká Prozreteľnosť. Idea Boha, ktorý sa stará, je podľa psychoanalýzy prejavom „kompenzácie za tvrdý života“. Viera v Boha náboženskej útechy je tak výrazom nedospelosti človeka; náboženské myslenie hľadájúce božské znaky v udalostiach a s ním spojená nádej na konečné oslobodenie od zla dočasnosti sa dá vysvetliť jedine túžbou po kompenzácii ľudského utrpenia.

Po tretie, viera v Prozreteľnosť je nahradená dôverou v neohraničené možnosti človeka riadiť svoj vlastný osud. Navyše, odvrátenou stranou viery v človeka je myšlienka dejinného pokroku, „neohraničeného postupu k čoraz väčšej rozumnosti, slobode a k šťastiu“, ako povedal Karol Lowith: „viera v bezhraničný pokrok čoraz častejšie nahrádza vieru v Prozreteľnosť nadsvetového Boha“.⁵ Spolu s desakralizáciou dejinného pokroku, ktorý nahradil riadenie božskou Prozreteľnosťou, sa opakovane objavuje vo svojej podstate mesianistická nádej na naplnenie dejín, na dosiahnutie stavu oslobodenia od zla bez podielu od človeka väčších síl.

Takýmto spôsobom prichádzame k štvrtému bodu, k otázke na status mesianistického konceptu v naturalistickej interpretácii sveta. Mesianizmus v kresťanskej tradícii od čias sv. Augustína je náchylný považovať čas konca za koniec času. Mesianistický čas, druhý príchod Mesiáša (parúzia), bol stotožnený s koncom dejín a posledným súdom. Sv. Augustín udiera do nádeje na uskutočnenie mesianistických myšlienok v dejinách. Tisícročné kráľovstvo Krista spolu so svätými (chiliazmus) už trvá, ale On nie je vládcom voľaja-

⁵ Löwith, K.: *Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, s. 60.

kého viditeľného štátu. Boží štát jestvuje popri pozemskom štáte, mimo histórie. Mesiáš prišiel, aby povolal do Božieho kráľovstva, ale nie preto, aby kraľoval vo voľajakom pozemskom štáte. Teda nádej na naplnenie časov v oblasti viditeľnej histórie je márna. Druhý príchod Mesiáša môže znamenať iba koniec času, mesianistický čas stotožňuje s *eschatonom*, plnosťou času je koniec času.

Začiatky desakralizácie mesianistickej nádeje podľa Jacoba Taubesa je možné spájať s mesianistickým chiliazmom, ktorý sa v rámci kresťanskej tradície objavil vo vystúpení Joachima de Fiore. On hlásal, že plnosť času bude dôsledkom postupnej premeny ľudského ducha. Po období Starého zákona (epocha Otca), – obdobie neslobody – v ktorom sa ľudia riadili potrebami tela, aj po epoche Nového zákona (epocha Syna) – obdobie slobody aj područia – v ktorom sa ľudia riadili potrebami tela a ducha zároveň, nastáva epocha Svätého Ducha, v ktorom sa naplnia chiliastické nádeje; nastupuje čas slobody, v ktorom sa človek bude riadiť výlučne potrebami ducha – čas vlády nenapísaného Večného Evanjelia. Joachim veril, že po časoch cirkvi kňazov nastupuje čas cirkvi kontemplujúcich mníchov. Kde je teda desakralizačná sila jeho učenia? Možnosť desakralizácie spočíva v prepojení medzi nádejou na príchod epochy Ducha v dejinách a ukončením epochy cirkvi spolu s jej sviatosťami, pápežom a hierarchiou. Aby plnosť času mohla nastať, musia byť odstránené elementy starého poriadku. Svetské útoky na cirkevný poriadok starej epochy bolo možné chápať ako krok k naplneniu dejín.

Joachim otvoril priestor pre nekonečné špekulácie na tému možnosti realizácie mesianistickej nádeje nie na konci času, ale na troskách starej epochy cirkvi, v dejinách človeka a výlučne v dôsledku jeho aktivity. V dlhom rade možných foriem aké nadobúdali historický mesianizmus sa objavila aj Heglova vízia, v ktorej „božskosť bola závislá od úsilia človeka a jeho samorealizácie“ ako aj tie, ktoré neočakávali príchod Mesiáša – božského pomazaného, ale nádej na príchod mesianistického času dali úplne „do rúk“ človeka s vierou v neustály pokrok, ktorý sa realizuje v evolúcii alebo prostredníctvom revolučného boja. Veľké revolúcie posledných

storočí, okrem faktu, že ich antináboženské ostrie nikdy nebolo otupené, boli prejavom mesianistickej nádeje. Namiesto Mesiáša sa však objavil celý rad vodcov, führungov, ktorí bez spojenia s náboženskou tradíciou spoločnosti sa stavali nositeľmi mesianistickej nádeje. Mesianistická otvorenosť k budúcnosti, očakávanie nového poriadku, obsahovala v sebe aj element odtrhnutia sa od minulosti; nádej na obnovu si vyžadovala pretrhnutie väzieb s tým čo odovzdávala tradícia, ktorej súčasťou je aj náboženstvo.

Pozornosť si zasluhuje aj prenos akcentov z rámci mesianistickej idey z Mesiáša na analýzu mesianistického času. Ako ukazuje Agambenova interpretácia listov sv. Pavla, mesianistickú ideu je potrebné spojiť s takým prežívaním času, ktorý v sebe neobsahuje očakávanie na druhý príchod Mesiáša (παρουσία). Mesiáš nepríde, pretože On sa už zjavil; nič viac sa už nestane. Namiesto očakávania konca času a s tým spojeného druhého príchodu Mesiáša, sa objavuje mesianistické prežívanie času ako „času konca“. Vykúpenie sa už uskutočnilo, ale aby sa mohlo konečne naplniť, potrebujeme dodatočný čas, teda, aby čas mohol dospieť do konca. Mesianistický čas nič nepridáva svetskému času, nie je časom, ktorý nastúpi po čase „v ktorom žijeme“, (χρόνος), ale je skôr časom „ktorým sme“ (καιρός); je časom v čase a je skôr spôsobom prežívania času, schopnosťou k rozpoznaní „času teraz“ (Gn, 11, 5). Kairos je chronos naplnený spôsobom prežívania času. Príchod Mesiáša (*parousia*), ktorý sa už odohral, je rozvinutý v čase a stáva sa *paraousia*– bytím popri. Ak to je prítomnosť Mesiáša, ktorý sa už zjavil, tak jeho prítomnosť je daná v spôsobe prežívania prítomnosti. Tento skrátený čas (1Kor 7, 29) je tu nato, aby sme konali dobro (Ef 5, 16 Gal 6, 10). Takto sa mesianistická idea zbavila nádeje na druhý príchod Mesiáša vierou v ľudskú schopnosť premeny toho, *čo je* na to *čo je dobré*, alebo, čo je vlastne jedno, hľadala spochybnenie viery v to, že nastúpi mesianistické obdobie vykúpenia od prítomného zla pomocou vyššej moci (božskej alebo satanskej) ako je moc ľudská. Prežívanie času ako mesianistického času vo svetle Agambenových analýz vedie k takému prežívaniu času, v ktorom je už „najvyšší čas“

konať dobro, lebo je to „skrátенý čas“. My ľudia nemáme právo mať nádej na nič iné mimo človeka. Nedostatok nádeje na príchod väčšej moci ako je ľudská moc, sa spája s pelagiánskou nádejou, že človek v samom sebe objaví schopnosť k „životu“ v mesiánskom čase.

Ak súhlasíme s tým, že naturalistický výklad priestoru a času ovládol naše myslenie a stal sa našou kultúrnou perspektívou, tak kde máme hľadať škáry, cez ktoré by mohol prenikať náboženský zmysel. Ako je teda možná viera v náboženské významy udalostí a vecí? Ako je možné dôverovať, že voľajaký Boh ma sprevádza životom, a že ma neopustí? Otázky, ktoré sme zdedili po 20. storočí plnom utrpenia, dnes znejú veľmi dramaticky.

Odporúčam hľadať odpoveď prostredníctvom kladenia otázok v opačnom poradí. Takýto opačný smer vedie k novej otázke: či v akte redukcie významu ľudského sveta na horizont faktov, na to čo nazývame tvrdým významom udalostí a vecí, nezaznieva vzdialené echo viery a s ňou stojacej všeobecnej zhody, ktorú opisujeme za pomoci pojmu interpretácia? Otázka nás posúva k istému zväzku, ktorý sa spája s otázkou interpretácie ľudskej skúsenosti. Ale netvrdíme, že prijatie voľajakého výkladu sa uskutočňuje pomocou rozhodnutia viery. Ak pod náboženskou vierou rozumieme vedomé a dôverné zaangažovanie sa v istej pravde (uznanie voľajakej existencie), tak to síce prináša voľajaký spôsob chápania ľudskej skúsenosti na úrovni všeobecne zaväzujúceho výkladu, ale to nie je ešte viera. Prijatie akéhokoľvek výkladu na základe myslenia nie je náboženskou vierou, ale je predporozumením – ako to nazvali Heidegger aj Bultmann. Prijatie určitého spôsobu chápania skúsenosti za zaväzujúci výklad znamená prenesenie toho, čo je predporozumené na úroveň všeobecne zaväzujúcej zrejmosti. Nazývam to kultúrnym perspektivizmom. On sa neopiera o silu argumentov, ale je výsledkom všeobecnej zhody. Výklad je založený na predporozumení a je spôsobom otvorenosti k celku skúseností, vyznačuje miesto človeka vo svete, umožňuje interpretáciu údajov, vecí a udalostí. Ako hovorí Woland z *Mistrza i Malgorzaty*: fakty sú najnevyspytateľnejšou vecou na svete; ale hneď dodajme, že človek vlastní schopnosť ich interpretácie. Fakty svedčia o nutnosti a ich

interpretácia o ľudskej slobode. Súčasný naturalistický výklad je založený na predporozumeníu prenesenom na úroveň zrejmosti.

Charakter predporozumenia naturalistického chápania času ukazuje nám svoju silu zvlášť tam, kde otvorenie k budúcnosti sa spája s nádejou na plnosť dejín. Mnohokrát opakované pokusy spoznania budúcnosti človeka z imanentných zákonov obsiahnutých v dejinách ľudstva dopadli nanič. Očakávanie založené na nádeji, že na ceste rozvoja ľudstva dôjde k oslobodeniu sa od zla, ktorého sú plné dejiny, je potrebné považovať za akt viery. Odvolávajúc sa na slova Karla Lowitha: „Nádej je zdôvodnená len prostredníctvom viery a tá nachádza zdôvodnenie v sebe samej“.⁶ Asi mám málo času rozvíjať tieto myšlienky. Chcem teraz prejsť k záveru.

Odhalili sme protirečenie medzi vierou v iný než tvrdý význam faktov a predporozumením, ktoré taký význam úplne odmieta. Náboženská viera musí zápasíť so zrejmou predporozumenia. Opakované prekutie viery v náboženský význam udalostí a vecí; na zrejmú takého výkladu *φύσις*, ktorý by so sebou priniesol možnosť rozpoznanie aj iného než tvrdého významu udalostí a vecí, iného než naturalistického výkladu človeka, sa dnes javí ako nadmerne veľká výzva.

Tí, ktorí sú dedičmi náboženskej viery, hovoria o nutnosti odhalenia šifier božstva, o nachádzaní iných významov ako tvrdých významov udalostí a vecí v ľudskej skúsenosti. Ako je možné odhaliť prítomnosť náboženského významu v časoch vlády naturalistického výkladu? Nemôžeme si pomôcť, ale tu je potrebná viera v božiu silu zanechávajúcu stopy v ľudskom svete, v označovanie „zmyslu daru“. Vo svetle našich úvah je taká viera nelegitímna, podobne ako aj jej opozitný naturalistický výklad.

V biblickej tradícii má zvláštnu ozrejmujúcu silu príbeh o horiacom kríku, ktorý horí, ale nezhára. Príbeh je v knihe Exodus. Boh sa tam zjavuje v slovách „*ehje ašer ehje*“, ktoré sú najčastejšie tlmočené „*ja som ktorý som*“, ale tie slová môžeme pretlmočiť (podľa Cyłkowa) „*ja budem, ktorý budem*“. To druhé tlmočenie a s ním spojená

⁶ Löwith, K.: *Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, s. 200.

interpretácia Božej existencie, odhaľuje dynamického Boha úplne zaangažovaného do osudu svojho ľudu, Boha, ktorý sa spojil s jeho dejinami, ktorý hovorí: Budem s vami, budem pri vašich úspechoch i pádoch, starať sa o vás a napomínať vás. Boh Starého zákona hovorí: „S tebou Mojžiš – a s Izraelom v histórii – Ja trvám aj padám“. Budem padať s vami a s vami budem vstávať. Budem Bohom, ktorého možno zraniť, a zároveň vás budem viesť k vašej budúcnosti. Budem pri vás prítomný v znameniach udalostí, ktoré budú mať svoje miesto. Budem viac prítomný, viac pri vás – vo vašich radoostiach i starostiach, pádoch aj úspechoch – viac „zážitkový“ než súčasné médiá, ktoré chcú byť všade tam kde sa niečo deje. Na záver si pripomeňme fragment anglickej básne z 19. storočia od poetky Elizabeth Barret-Browning nazvaného *Aurora Leigh*:

*„Zem je plná neba,
A každý obyčajný krik horí Bohom.
Len či tí, ktorí to vidia, zobúvajú sandále.
Iní sadajú a jedia jahody,
S pomazanými nevedomosťou prirodzených pohľadov.“*

Z poľštiny preložil P. Dancák.

ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ V KOEXISTENCII KULTÚR

JÁN ŠLOSIAR

Abstract: *The problem of the human dignity is an object of research of many fields of science. There is an opportunity to analyze it from various points of view and on different levels of abstraction, as an universal merit (connection with philosophical anthropology and axiology), as specific merit liable to specific cultural society and as singular merit appertained to culture of every individual.*

S problematikou ľudskej dôstojnosti sa dnes stretávame oveľa častejšie, než kedykoľvek v minulosti. Keďže žijeme multikultúrnou svete s rozmanitými názormi na život človeka a jeho zmysel, potom aj samotný pojem ľudskej dôstojnosti dostáva multikultúrny charakter. To nás núti, aby sme sa ním zaoberali nielen v kontexte európskej, ale aj iných kultúr a zároveň sa vrátili k jeho pôvodnému významu. V reminiscenciách možno pochopiť, čo sa považovalo za ľudsky dôstojné a čo nedôstojné. Na druhej strane jeho dnešné multikultúrne ponímanie umožňuje pochopiť, ako sa prejavuje, resp. potláča v mnohých nových oblastiach ľudského života, ktoré boli predtým neznáme. Ako sa stráca vo vojnových konfliktoch, ako na ňu dolieha masová migrácia a presídľovanie utečencov, ako sa modifikuje v kultúrnej difúzii, a pod.

Pojem ľudská dôstojnosť sa viaže na rôzne nové oblasti spoločenského a politického života človeka. Kedy si ho však začíname uvedomovať a za akých okolností sa pre nás stáva aktuálnym? Jeho dôležitosť a význam si začíname naplno uvedomovať v istých existenciálnych stavoch, ako je strach, úzkosť, bolesť, utrpenie, ale aj v sociálnom kontexte ubližovania, ponižovania, vyhrážania sa, fyzickému či psychickému násiliu a pod. Odopieranie ľudskej dôstojnosti je často prvým krokom k tomu, aby sa ľudia začali

správať diskriminačne, xenofóbne, segregaçne, až napokon genocídou. História, ale aj súčasnosť nám poskytuje nespočetné množstvo príkladov, ako je ľudská dôstojnosť likvidovaná vo vojnových útrapách, v totalitných režimoch, ale aj v niektorých živelných katastrofách, hladomorie a v ďalších iných prípadoch.

Ak sa pozrieme na problém straty ľudskej dôstojnosti z hľadiska toho, čo všetko tomu predchádzalo, aké sú príčiny a prejavy, potom sa nám javí nielen ako veľmi zložitý, ale aj značne komplikovaný. Oveľa zložitejším sa stáva, keď ho skúmame z pozície fungovania jednotlivých kultúr. A ešte viac ho komplikuje, ak k nemu pristupujeme z hľadiska skúmania neblahých osudov obyvateľstva v rôznych kútoch sveta. Vari najväčším problémom však je šírka tematiky, ktorej komplexné spracovanie nutne predpokladá interdisciplinárny prístup. Pojem ľudskej dôstojnosti a jej straty sa teda stáva vážnych interdisciplinárnym problémom. Môžeme ho skúmať z pohľadu antropológie, filozofie, etiky, práva, ekonómie, sociológie, politológie, kulturológie, ale aj ďalších iných vedných disciplín. A môžeme k nemu pristupovať aj z pozície jednotlivých filozofických smerov a prúdov.¹ My sa však zameriame na niektoré sociálno-filozofické a kultúrne aspekty ľudskej dôstojnosti, ktoré nám umožňujú systematickejšie uskutočniť jeho explikáciu.

Problém ľudskej dôstojnosti je teda predmetom rôznych vedných disciplín. Medzi nimi majú svoje nezastupiteľné miesto aj vedy, ktoré sa zaoberajú kultúrou. Zatiaľ čo jednotlivé spoločenské vedy študujú problém ľudskej dôstojnosti z rôznych zorných uhlov pohľadu a na rôznej úrovni abstrakcie, vedy o kultúre sa pokúša odhaliť ju:

1. ako univerzálnu hodnotu (späťosť s filozofickou antropológiou a axiológiou)

¹ Tak napr. problém ľudskej dôstojnosti sa stáva jednou z kľúčových tém filozofie personalizmu, ako uvádza P. Dancák v práci *Personalizmus a paideia, spoločné východiská a ciele*. (P. Dancák: *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2014, s. 53.

2. ako špecifickú hodnotu, zodpovedajúcu danému kultúrnemu spoločenstvu,
3. ako osobitnú hodnotu, prináležiacu kultúre každého jednotlivca.

Týmto sa vedy zaoberajúce sa kultúrou viažu nielen na axiológiu, ale aj filozofickú antropológiu, sociálnu filozofiu, politológiu, ekonomické a právne vedy. Spolu s nimi odhaľuje vnútorné väzby medzi univerzálnym kultúrnym ponímaním ľudskej dôstojnosti v rámci ľudskej civilizácie ako celku, medzi kultúrami v rámci multikulturálneho pluralizmu a medzi kultúrnymi spoločenstvami a jednotlivcom. V otázkach ľudskej dôstojnosti zohrávajú tieto kultúrne väzby o to významnejšiu úlohu, o čo viac sa v dnešnej dobe oslabuje izolácia a presadzuje globalizácia jednotlivých kultúr vo svete. Keďže ľudská dôstojnosť je vždy viazaná na hodnotové orientácie, ktoré sú vlastné každému spoločenstvu, a ktoré majú svoje ideologické či náboženské zdôvodnené, dochádza v nich čoraz priamejším a často i antagonistickým stretom. Je to prirodzené, pretože v nich sa stretávajú zlučiteľné i nezlúčiteľné záujmy, potreby a túžby členov daného kultúrneho spoločenstva.

Vo vedomí členov daného kultúrneho spoločenstva sa nachádzajú i predstavy o hodnote samotného človeka. Preto interdisciplinárny výskum ľudskej dôstojnosti predpokladá hľadať odpoveď na základné antropologické otázky: V čom spočíva hodnota človeka ako ľudskej bytosti? Je považovaný za ľudsky hodnotného, rovnocenného každý jednotlivec alebo existuje hodnotová hierarchia, na základe ktorej možno ľudí selektovať, či dokonca diskriminovať? Ak áno, je táto selekcia, resp. diskriminácia daná prirodzenými (fyziologickými) predpokladmi alebo je určovaná kultúrou, resp. hodnotovým systémom kultúrneho spoločenstva?

Tieto a ďalšie iné otázky nás privádzajú čoraz viac ku kultúrnym kontextom ľudskej dôstojnosti s filozoficko-antropologickým a so sociálno-filozofickým skúmaním. V analýze vplyvu kultúry na dôstojnosť človeka budeme vychádzať z predpokladu, že je nutné skúmať ju v celom komplexe jej pôsobenia na život ľudí od

všeľudských hodnôt až po konkrétne priania a túžby jednotlivcov. Z toho dôvodu si vyčleníme tri základné úrovne, ktoré by sme mali mať neustále na pamäti a nemali si ich navzájom zamieňať. Vyjadrujú ľudskú dôstojnosť na úrovni celého ľudského rodu, skupiny či jednotlivca.

Prvá úroveň – predstavuje výskum ľudskej dôstojnosti z pozície tých charakteristických znakov, ktoré sú univerzálne, a ktoré prisudzujeme človeku na úrovni druhu. Už I. Kant obrátil pozornosť na univerzálne znaky ľudskej dôstojnosti. V jeho koncepcii sú viazané na morálny zákon a povinnosť, čo je u neho vyjadrené tým, že človek je chápaný ako účel sám osebe. Uvedený status samoúčelnosti je autentickým prejavom jeho najvyšších dispozícií. Hodnota človeka je Kantom vymedzená prostredníctvom jeho autonómie. V práci *Základy metafyziky mravov* píše: „V ríši účelov má všetko alebo cenu, alebo dôstojnosť. Na miesto toho, čo má istú cenu, a teda možno dosadiť čosi iné ako ekvivalent; čo však presahuje akúkoľvek cenu, a teda nepripúšťa nijaký ekvivalent, to má dôstojnosť.² Kant tu jasne naznačuje, že dôstojnosť ako to, čo nemožno hodnotovo nahradiť žiadnym ekvivalentom, sa vzťahuje len na oblasť morálky. Takže základom ľudskej dôstojnosti je pre Kanta autonómia racionálnej osoby, ktorá je zakotvená v moralite.

Upriamanie pozornosti na univerzálne znaky umožňuje skúmať ľudskú dôstojnosť všeobecne, na úrovni ľudského rodu, ako jeden z najvýznamnejších atribútov kultúry, prostredníctvom ktorého sa človek odlišuje od ostatných bytostí. Na tejto úrovni výskumu ľudská dôstojnosť „vyjadruje predstavy o hodnote každého človeka ako slobodnej, svojprávnej a autonómnej ľudskej bytosti. Vedomie dôstojnosti je črtou komplexnej, integrovanej bytosti, ktorá je jednotou presahujúcou súhrn jej biologických, psycho-sociálnych a duchovných dimenzií, pričom každá z týchto dimenzií je reflexiou

² KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1976, s. 63-64.

celostnej osobnosti.“³ Ľudská dôstojnosť tu vyplýva priamo z faktu, že byť človekom je dané prirodzeným právom. Jeho prirodzeným právom je byť v zrovnaní s inými ľudskými bytosťami rovnocennou, rovnoprávnou, slobodnou a autonómnou bytosťou.

Ľudská dôstojnosť je na tejto úrovni chápaná ako taký univerzálny znak, ktorý prináleží všetkým ľuďom. P. Sýkora v práci *Treba život každej zygoty bezpodmienečne chrániť* v tejto súvislosti tvrdí: „Mnohí však ľudskú dôstojnosť nespájajú s nejakými špecifickými vlastnosťami, ale jednoducho iba s príslušnosťou k ľudského rodu: nech má ľudský jedinec akékoľvek vlastnosti, pokiaľ patrí k ľudskému rodu, prináleží mu dôstojnosť.“⁴ Problém však nastáva vtedy, keď začneme skúmať ľudskú dôstojnosť z hľadiska postmoderny, v ktorej dôstojnosť ako univerzálny znak ľudskosti z filozoficko-antropologického hľadiska stráca na význame. Univerzalita sa stráca v rozmanitosti kultúr, v ktorej sa otvára priestor pre skúmanie špecifických znakov ľudskej dôstojnosti prináležiace konkrétnym kultúram. Tento problém sa v praxi prejavuje aj v tvorbe rôznych medzinárodných dokumentov.

Jedným z nich je aj Všeobecná deklarácia ľudských práv OSN, v ktorej sa uvádza, že všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti a v právach. Sú obdarení rozumom a svedomím a mali by sa k sebe správať v duchu bratstva. Každý je nositeľom všetkých práv a slobôd, ktoré zakotvuje táto deklarácia, bez ohľadu na odlišnosti akéhokoľvek druhu, ako sú rasa, farba, pohlavie, jazyk, náboženstvo, politické a iné presvedčenie, národný alebo sociálny pôvod, majetok, rodové alebo iné postavenie. Každý má právo na život, slobodu a osobnú bezpečnosť. Nikto nesmie byť držaný v otroctve alebo nevoľníctve. Všetky formy otroctva a obchody s otrokmi sú zakázané. A napokon nikto nesmie byť podrobovaný

³ LISNÍK, A. – GRENOVÁ, K.: *Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako predpoklad pokoja a mieru*. In: *Kultura Bezpieczeństwa, Nauka – Praktyka – Refleksje*, Nr 20, 2015, s. 298.

⁴ SÝKORA, P.: *Treba život každej zygoty bezpodmienečne chrániť*. In: *FILOZOFIA*, Roč. 61, 2006, č. 7, s. 563.

mučeniu alebo krutému, neľudskému či ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu.⁵

Na takomto univerzalistickom základe formulovaná Všeobecná deklarácia ľudských práv OSN má svoje vážne trhliny. Upozornila na ne Americká antropologická spoločnosť a z jej predstaviteľov najmä M. J. Herskovitz, ktorý ostro kritizoval návrh tohto dokumentu. Kultúrny antropológovia z neho vyvodzovali záver, že deklaráciou formulované hodnoty sa prezentujú ako univerzálne a platné pre celé ľudstvo, teda aj pre každé špecifické kultúrne spoločenstvo. V skutočnosti sú vlastne hodnotami výlučne súčasnej európskej civilizácie, európskej kultúry. Preto podľa neho posudzovanie spoločenského života národov, ktoré sa riadia inými hodnotami a požadovať od nich, aby sa riadili hodnotami deklarácie, je etnocentrizmom.⁶

Na druhej strane zástancovia univerzalistickej formulácie ľudských práv oponovali tvrdeniam kultúrnych relativistov zastávajúcich ideu rovnocennosti všetkých kultúr tým, že svojim postojom vlastne utvrdzujú intoleranciu, ktorej sú v niektorých kultúrnych spoločenstvách ľudia vystavení.

Druhá úroveň – predstavuje skúmanie ľudskej dôstojnosti v konkrétnom kultúrnom spoločenstve na úrovni odlišnosti kultúr, subkultúr a kontrakultúr. Predmetom výskumu tu už nie je ľudská dôstojnosť všeobecne, ale v konkrétnych podobách v rámci fungujúcich sociokultúrnych systémov, ktoré je možné identifikovať v čase a priestore. Štúdium ľudskej dôstojnosti na tejto úrovni predpokladá fakt kultúrneho pluralizmu. Z tohto hľadiska je nutné chápať ľudskú dôstojnosť v jej jedinečných konfiguráciách a špecifických znakov, ale aj z hľadiska sociokultúrnych regulatívov, noriem a vzorov jej prezentácie. Tomu zodpovedá aj inštitucionálne zabezpečenie a ideologické zdôvodnenie správania sa ľudí v danom

⁵ *Všeobecná deklarácia ľudských práv.* (2015.) Dostupné na: www.ucpc.sk/Vseobecna_deklaracia_ludskych_prav.

⁶ SEILER V., SEILEROVÁ, B.: *Tolerancia versus intolerancia. Filozofická analýza.* Bratislava : Seiler 1997, s. 47-53.

kultúrnom spoločenstve. Jedinečné konfigurácie a špecifické znaky sa potom transformujú do osobitnej podoby ľudskej dôstojnosti, čo sa z pohľadu hodnotenia jedného kultúrneho spoločenstva môže javiť ako ľudsky dôstojné, z pohľadu hodnotenia iného môže vykazovať znaky ľudskej nedôstojnosti. Uskutočňuje sa to v determinácii sociálnych, demografických, ekonomických, technologických a ekologických a iných faktorov.

Na tejto úrovni možno ľudskú dôstojnosť skúmať aj z pozície toho, ktorý z jej znakov považujeme za relevantný. Tak napr. R. Rorty kladie viac dôraz na verejnú solidaritu než na súkromnú sebakreáciu. Princíp dôstojnosti je tak formulovaný ako normatívna požiadavka pre princíp spravodlivosti. V nej najzákladnejšou podmienkou dôstojného života je sloboda. Podobným spôsobom nachádza špecifické znaky ľudskej dôstojnosti v princípoch spravodlivosti aj J. Rawls. Podľa neho sa nestačí spoliehať len na zmysel každého človeka pre spravodlivosť, ale požaduje, aby ľudia uznávali navzájom svoje slobody. Ch. Taylor zasa zdôrazňuje pluralitu „dobier“, ktoré individuum vo svojom živote sleduje. Pluralita individuálnych dobier je znakom jeho chápania ľudskej dôstojnosti.

Aj skúmanie ľudskej dôstojnosti na úrovni kultúrneho pluralizmu spôsobuje isté dôsledky pri tvorbe všeobecne platných dokumentov v rámci ľudskej civilizácie ako celku. Platí to i pre Všeobecnú deklaráciu ľudských práv OSN. Ako píše R. Dupkala v práci *Fantóm imigrácie* multikulturalizmus, vyjadrený v tomto dokumente „podľahol ilúzii, že aj hodnotovo nesúmerateľné kultúry môžu *fúzovať*, lebo vraj všetky sledujú a rešpektujú *ľudskú dôstojnosť*, *humanizmus*, *ľudské i občianske práva* a pod. Vývoj v Európe aj vo svete, však naznačil, že žiadna medzinárodne prijatá *deklarácia* či *legislatíva* - formálne garantujúca dodržiavanie ľudských práv - *fúzovanie* kultúr, ktoré sú hodnotovo nesúmerateľné, reálne zabezpečiť *nemôže a nevie*.“⁷ Ako však prekonať daný stav? Riešenie vidí dialógu kultúr, ktorého cieľom „nie je (a nemôže byť)

⁷ DUPKALA, R.: *Fantóm imigrácie*. Prešov : Expres Print, 2016, s. 51.

„prekonanie“, či dokonca „zrušenie“ ideovej plurality, ktorá je vo svete rozdielnych kultúr, civilizácií a hodnotových orientácií - nevyhnutná. Naopak, cieľom uvedeného *dialógu* je presvedčiť jeho aktérov o nevyhnutnosti tejto *plurality* a o potrebe jej tolerovania, lebo to, čo sa navzájom „vylučuje“ môže koexistovať iba za predpokladu vzájomnej tolerancie. Z tohto hľadiska možno *dialóg kultúr* charakterizovať aj ako ľudsky najprirodzenejší a najprimeranejší spôsob komunikácie.“⁸

Za ľudsky najprirodzenejšie možno považovať fakt, že každá kultúra má svoje osobitosti a je iná, často nezrovnateľne odlišná. To je dôvod, prečo M. Palenčára so spoluautormi vyzýva v práci *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania* k nutnosti reformulácia „pojmu ľudskej dôstojnosti, ktorá by spočívala, povedané tu zatiaľ až príliš všeobecne a abstraktne, v pochopení *idey* ľudskej dôstojnosti ako *inakosti*. To znamená, že nie sme ani viac (a hodnotnejší), ani menej (a nehodnotnejší), ale ani zároveň s inými tvormi: sme jednoducho *iní*. Naše identity sú jedinečné a neopakovateľné, čo znamená, že v rovine dôstojnosti, ktorá sa pripisuje práve identite, *sme navzájom nesúmerateľní* (čo by platilo aj o jednotlivcoch vnútri ľudského rodu).“⁹

Tretiu úroveň výskumu ľudskej dôstojnosti v danej kultúre predstavuje jej štúdium na úrovni jednotlivca. Každý z nás má nielen svoju osobitnú kultúru, ale aj vlastné predstavy o tom, čo pod ľudskou dôstojnosťou rozumie, čo je a čo nie je ľudsky dôstojné v rámci vlastných špecifík ponímania spravodlivosti. Má predstavu o tom, čo považovať rovnocennosť postavenie v spoločnosti, v práci v rodine, kedy sa cíti byť slobodný, kedy neslobodný a kto obmedzuje jeho autonómne postavenie v danom spoločenstve. Predmetom je tu teda osobnostné vnímanie ľudskej dôstojnosti. Ide tu o analýzu konkrétneho ponímania ľudskej dôstojnosti v kultúre osobnosti s akcentom na konkrétny sociokultúrny kontext. Akcent sa

⁸ Tamže, s. 94.

⁹ ČÁP, J., PALENČÁR, M., KURUCOVÁ, R.: *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania*. Martin, Vydavateľstvo Osveta, 2016, s. 64.

tu kladie na jednotlivca ako tvorcu vlastných predstáv o tom, čo bude pod ľudskou dôstojnosťou alebo jej porušovaním rozumieť.

Popri získavaní vedomia dôstojnosti človeka v spoločenskej akceptácii, ďalším predpokladom je utváranie vedomia osobnej dôstojnosti každého jednotlivca, ktorá je založená úcte k sebe samému. Východiskom k sebaúcte je schopnosť sebapoznania, sebahodnotenia a sebaregulácie. Je založená na uvedomovaní si seba v určitých sociálnych súvislostiach a vzťahoch, ako aj na seba-poznávaní a hodnotení svojich aspirácií a možností. Vedomie dôstojnosti je späté so schopnosťou človeka realizovať svoje dlhodobé predstavy a zámery, spojené so zmyslom života. Dôstojnosť tak môžeme chápať ako pojem morálneho vedomia, t.j. vedomia vyjadrujúceho predstavy o hodnote ľudského jednotlivca. Potreba sebaúcty a vedomia vlastnej hodnoty a na tom založený pozitívny vzťah k sebe samému, dôvera vo vlastné schopnosti v napĺňaní cieľom, ktoré dávajú životu zmysel, sú nevyhnutným predpokladom ľudskej dôstojnosti.¹⁰

Pozitívny vzťah k sebe samému je teda založený na prejavoch úcty k hodnote ľudskej bytosti, k jej osobnosti a individualite. Je založená na rešpektovaní slobody, ktorá utvára podmienky pre autonómiu, možnosť rozhodovať o sebe na základe vlastnej vôle nezávislej na donútení. Dôstojný prístup k človeku je založený aj na spravodlivosti v zmysle rovnocennosti a rovnoprávnosti v možnostiach prístupu k hodnotám bez znevýhodňovania a diskriminácie. Znamená to, že základnými charakteristickými znakmi ľudskej dôstojnosti aj na tejto úrovni sú rovnocennosť, spravodlivosť, rovnoprávnosť, sloboda, autonómia.

¹⁰ Ľudskú dôstojnosť, alebo jej stratu si človek ako jednotlivec začína uvedomovať až riešením existenciálnych otázok. Najmä vtedy, keď sa sputuje na zmysel života, v krízových životných situáciách. Deje sa to v strachu, v pocite viny, úzkosti. Ako príklad možno uviesť krízu v rodine, či rozvod, strata zamestnania, strata blízkeho, ale aj priame ohrozenie vo vojnovom stave a.i. V existenciálnych situáciách prehodnocuje, čo považovať za ľudsky dôstojné a čo nie.

Uvedené tri úrovne výskumu ľudskej dôstojnosti v kontexte kultúry nám umožňujú nielen získavať a využívať poznatky, teórie o jej pôsobení v spoločnosti, ale aj sprehľadniť možnosti skúmania na antropologickej, sociálno-filozofickej a sociologickej úrovni, ktoré môžeme ďalej aplikovať na analýzu lingvistickú, psychologickú, politickú, ekonomickú, právnu a inú oblasť výskumu. Na druhej strane separácia týchto troch úrovní skúmania je možná len v abstrakcii teoretických analýz.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ČÁP, J., PALENČÁR, M., KURUCOVÁ, R.: *Ľudská dôstojnosť v kontexte smrti a umierania*. Martin, Vydavateľstvo Osveta, 2016.
- DANCÁK, P.: *Personalizmus a paideia, spoločné východiská a ciele*. In: DANCÁK, P.: *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2014.
- DUPKALA, R.: *Fantóm imigrácie*. Prešov : Expres Print, 2016, s. 5
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1976, s. 63-64
- LISNÍK, A. – GRENOVÁ, K.: *Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako predpoklad pokoja a mieru*. In: *Kultura Bezpieczeństwa, Nauka – Praktyka – Refleksje*, Nr 20, 2015, s. 298.
- SEILEV V., SEILEROVÁ, B.: *Tolerancia verus intolerancia. Filozofická analýza*. Bratislava : Seiler 1997, s. 47-53.
- SÝKORA, P.: *Treba život každej zygoty bezpodmienečne chrániť*. In: *FILOZOFIA*, Roč. 61, 2006, č. 7, s. 563.
- Všeobecná deklarácia ľudských práv*. (2015.) Dostupné na: [www.ucpc.sk/Všeobecna_deklaracia_ludskych_prav](http://www.ucpc.sk/Vseobecna_deklaracia_ludskych_prav).

ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ AKO „KRITÉRIUM“ DIALÓGU KULTÚR V KONTEXTOCH SÚČASNEJ VLNY MIGRÁCIE A IMIGRÁCIE

Rudolf DUPKALA

Abstract: Author analyses the concept and the problem of human dignity as the “criterion” for dialog of cultures in the context of the current wave of migration and immigration in the article. The problem is interpreted by axiological pluralism and pluralism of cultures. The value of human dignity is presented in two semantic levels: 1. as a congenital disposition of man 2. as the acquired value in socialization processes. The author emphasizes the correlation between values of human dignity and the concept of human rights.

„je to... právo cudzinca,
aby druhý nezaobchádzal s ním nepriateľsky,
keď kvôli inému vstúpil na jeho územie.
Môže ho odmietnuť,
ak to nebude znamenať jeho záhubu,
kým sa však na jeho území správa priateľsky,
nesmie byť voči nemu nepriateľsky“.

I. Kant

Leitmotívom tohto príspevku je problematika ľudskej dôstojnosti, resp. dôstojnosti človeka reflektovaná ako „kritérium“ dialógu kultúr v kontextoch súčasnej vlny migrácie a imigrácie. Uvedenú problematiku skúmame s dôrazom na komparáciu kultúr, ktoré zahŕňajú hodnotové systémy kresťanstva a islamu. Opierame sa pritom o prehodnotenú a reinterpretovanú koncepciu pluralizmu kultúr,

ktorú (tu) prezentujeme ako alternatívu pôvodného *multikulturalizmu*.



Jedným z dôsledkov súčasných procesov globalizácie je aj „stretávanie sa“ kultúr. Pripomínáme, že jednotlivé kultúry predstavujú relatívne samostatné systémy hodnôt¹, ktoré môžu byť *komensurabilné* (súmerateľné, porovnateľné, konvergentné, fúzovateľné) alebo *inkomensurabilné* (nesúmerateľné, neporovnateľné, divergentné, nezlučiteľné, antagonistické).

Kultúry, ktoré implikujú *komensurabilné* systémy právnych, mravných, náboženských a ďalších hodnôt môžu koexistovať tolerantným spôsobom. Kultúry, ktoré predstavujú vzájomne *inkomensurabilné* systémy - vyššie uvedených - hodnôt môžu koexistovať len konfliktným spôsobom².

Pôvodný *multikulturalizmus* bol koncipovaný ako *demokratický nástroj* riešenia problémov, ktoré vyplývajú zo „stretávania sa“ a spolužitia kultúr, pričom vychádzal z predpokladu, že každá kultúra - nezávisle na tom, aký systém hodnôt predstavuje - si zasluhuje rovnaké *uznanie* a v spoločenskom i v politickom živote krajiny má mať rovnaké práva „potvrdzovať“ svoju identitu. Pripomínáme, že rovnaké postavenie a možnosti všetkých partikulárnych kultúr v demokratickom (politickom) systéme, *multikulturalizmus* odvodzoval od rešpektovania ľudských práv a občianskych slobôd euro-atlantické proveniencie (porovnaj Taylor, 2001, s. 41 - 90).

Pôvodný *multikulturalizmus* bol propagovaný v presvedčení, že jednotlivé kultúry sa budú hodnotovo zbližovať, vzájomne obohacovať a prispievať tak k mierovému spolunažívaniu ľudí

¹ Rovnako ako A. L. Zachariasz vychádzame z presvedčenia, že „kultúra sa vždy a nevyhnutne definuje ako skutočnosť konštituujuca sa s ohľadom na hodnoty“ (Zachariasz, 2007, s. 38) a preto ju vymedzujeme aj ako „axiosféru“ (porovnaj Dilthey, 1967, s. 580).

² Prirodzene, že sa to vzťahuje len na koexistenciu týchto kultúr v jednom (spoločnom) štáte, s jednou spoločnou (štátnou) legislatívou, atď.

rozličných národov, národností, vierovyznaní, atď. Obrazne vyjadrené: tradičný multikulturalizmus, ktorý na úrovni teórie kulminoval koncom 20. storočia, nepredpokladal 11. september 2001, t. j. teroristické útoky moslimských extrémistov na ciele v USA a neskôr aj v Európe, alebo inak povedané: nepredpokladal aj negatívne dôsledky „stretávanie sa“ hodnotovo nesúmerateľných kultúr.

Proti takto chápanému *multikulturalizmu* kladieme reinterpretovanú koncepciu *pluralizmu kultúr*, ktorý vychádza z „dvoj - jedineho“ faktu: jednak, že náš ľudský svet zahŕňa množstvo hodnotovo rôznorodých (komensurabilných aj inkomensurabilných) kultúr, a jednak, že výsledkom „stretávania sa“ týchto kultúr nemusí byť len ich vzájomné obohacovanie sa, ale aj ich otvorený konflikt, ba dokonca teroristický atak, útok a pod.

Nami forsírovaný *pluralizmus kultúr* pritom vychádza z rešpektovania *rovnosti* jednotlivých kultúr, uznáva ich identitu a odmieta tzv. „kultúrny etnocentrizmus“. Nečlení kultúry na *vyššie* a *nižšie*, *vyspelejšie* či *zaostalejšie*, *lepšie* a *horšie*, atď. Uvedený *pluralizmus kultúr* vychádza z *axiologického pluralizmu*, ktorý uznáva ako *absolútnosť*, tak aj *relatívnosť* hodnôt. Hodnoty, ktoré vznikli a fungujú v rámci jednej (konkrétnej) kultúry majú z hľadiska (a v rámci) tejto kultúry *absolútnu* platnosť. Z hľadiska inej kultúry, však môže byť ich platnosť len *relatívna*. Napríklad: hodnota manželstva ako zväzku (vzťahu) jedného muža a jednej ženy je z hľadiska kultúry, ktorá sa opiera o mravné normy kresťanského náboženstva - doslova *absolútna*³. V prípade Slovenskej republiky je takto chápaná hodnota manželstva dokonca legislatívne fixovaná aj v jej *najvyššom* zákone – v Ústave. V inej kultúre, napríklad v *islamskej*, je však hodnota monogamne chápaného manželstva iba *relatívna* a polygamia (mnohoženstvo) má - naopak - aj v samotnom Koráne podstatne väčšiu hodnotu než „naša“ monogamia a to i napriek

³ V evanjeliu podľa Matúša je to napríklad vyjadrené slovami: „A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo. Čo teda Boh spojil, človek nech nerozlučuje“ (Mt. 19, 6).

tomu, že ani tu sa polygamia nevyžaduje *Prorokovým* príkazom (porovnaj Korán: súra 2, verše 223, 231, 235 a ďalšie).⁴

Nazdávame sa, že podobnú komparáciu medzi systémom hodnôt v islame a v kresťanstve možno uskutočniť aj v prípade chápania *hodnoty* ľudskej dôstojnosti, resp. dôstojnosti človeka, čo má nepochybne svoj význam aj z hľadiska súčasného úsilia o dialóg medzi jednotlivými kultúrami a náboženstvami.

Najskôr - aspoň v nevyhnutnej interpretačnej „skratke“ – priblížime reflexie tejto problematiky, ktoré sú rozvíjané v hodnotových kontextoch európskej, resp. euro - atlantickej kultúry a civilizácie.

Pripomíname, že jednotlivé teoretické reflexie ľudskej dôstojnosti sa v našom, európskom intelektuálnom priestore, zvyknú členiť na *religiózne, sekulárne a eklektické*, t. j. „kombinované“.

Zatiaľ čo *religiózne* reflexie tejto problematiky vychádzajú z náboženského kreacionizmu, sekulárne reflexie zdôrazňujú význam evolucionizmu. Hodnota ľudskej dôstojnosti je podľa religióznych reflexií garantovaná tým, že človek bol stvorený na „obraz Boží“ (*imago Dei*), že už do vienka dostal od svojho Stvoriteľa „nesmrteľnú dušu“, schopnosť *slobodne myslieť, slobodne sa rozhodovať*, atď. Pripomíname, že takto zdôvodňovali ľudskú dôstojnosť v minulosti už Aurelius Augustinus (354 - 430), Giovanni Pico della Mirandola (1463 - 1497) alebo v 20. storočí napríklad Gabriel Marcel (1889 - 1973), autor knihy „*La dignité humaine et ses assises existentielles*“ (*Ľudská dôstojnosť a jej existenciálne základy*).

Sekulárne reflexie ľudskej dôstojnosti vychádzajú - pre zmenu - z chápania človeka ako „bytosti spoločenskej“, čo má počiatky už v známom (aristotelovskom) vymedzení človeka ako „zoon

⁴ Len na okraj pripomíname, že samotný prorok Mohamed mal postupne štyri manželky. S prvou - Chadidžou žil až do jej smrti v monogamnom vzťahu. Potom, však „využil“ polygamiu. Jeho „najmilšou“, z nasledujúcich deviatich manželiek, bola Ajša, ktorú si - podľa niektorých komentárov - „vzal“ ako deväťročnú, čo je z hľadiska „našho“ chápania manželstva - *sui generis* - „nepochopiteľné“. Jestvujú však aj iné zdroje, ktoré uvádzajú, že s Aišou sa Mohamed oženil až v roku 620, kedy už mala minimálne sedemnášť rokov (porovnaj Bahbouh - Fleissig - Raczynski, 2008, s. 15).

politikon“. Ľudská dôstojnosť sa - podľa týchto reflexií - nadobúda spolu so *sociálnym statusom*, resp. s tzv. „rolovou zakotvenosťou“ človeka v danom spoločenstve, v danej kultúre, v štáte a pod.

Napriek tomu, že všetky teoretické reflexie danej problematiky v našom intelektuálnom prostredí - nezávisle na ich *religióznom*, či *sekulárnom* zameraní - vychádzajú z predpokladu, ba presvedčenia, že ľudská dôstojnosť má svoju *hodnotu* a zároveň je *hodnotou*, konkrétne vymedzenia tejto *hodnoty* sa v jednotlivých reflexiách uvedenej problematiky zjavne rozchádzajú.

Z hľadiska nášho modelu *axiologického pluralizmu* je to pocho-piteľné, lebo ako každá hodnota, tak aj hodnota ľudskej dôstojnosti má svoju absolútnu alebo relatívnu platnosť len v systéme hodnôt, v ktorom vznikla (objavila sa, resp. bola sformulovaná), plnila tu (a plní) svoju konkrétnu funkciu, atď. Inak povedané: v *rôznych* systémoch hodnôt má aj hodnota ľudskej dôstojnosti *rôzny* charakter.

Hodnota ľudskej dôstojnosti sa pritom najčastejšie odvodzuje od hodnoty človeka ako špecifickej a jedinečnej ľudskej bytosti. Niektorí autori tvrdia, že táto hodnota je akoby vlastná všetkým ľudským bytostiam nezávisle od ich osobných vlastností, schopností a pod. (porovnaj Collste, 2002). V tejto súvislosti sa zdôrazňuje, že každej ľudskej bytosti je vlastná schopnosť myslieť (*rozum*) a zároveň sa slobodne rozhodovať (*vôľa*). Uvedený typ reflexie hodnoty ľudskej dôstojnosti možno - podľa nášho názoru - označiť za „aprioristický“. Človek sa s hodnotou ľudskej dôstojnosti - akoby - už rodí, atď.

Iní autori - naopak - tvrdia, že vlastnosti a schopnosti, ktoré spolu - utvárajú hodnotu ľudskej dôstojnosti (ako dôstojnosti konkrétného človeka) sa nadobúdajú až v procese samotného života človeka (porovnaj Ossowska, 2000)⁵. A sú aj takí, ktorí hodnotu

⁵ M. Ossowska dokonca pripúšťa, že ľudská dôstojnosť ani nie je „nevyhnutne“ vlastná každej ľudskej bytosti a teda neviaže sa „nevyhnutne“ na každého človeka, lebo: „sú takí ľudia, ktorí majú dôstojnosť a sú takí, ktorí ju nemajú“ (Ossowska, 2000, s. 50). Pripomíname, že už Aristoteles (384 - 322 p. n. l.) diferencoval medzi „hodnotou“ ľudských bytostí tak, že otrokov - na rozdiel od slobodných občanov *polis* - považoval len za „hovoriace nástroje“, resp. za bytosti, ktoré sú obdarené „rozumom“ len do tej miery,

ľudskej dôstojnosti odvodzujú od koncepcie ľudských práv a slobôd euro - atlantickej proveniencie (porovnaj Metz, 1994).

Keďže problém *súmerateľnosti* a *nesúmerateľnosti* hodnoty ľudskej dôstojnosti v jednotlivých kultúrach súvisí - podľa nášho názoru - práve s problematikou ľudských práv, sústreďme sa teraz len na reflexie tejto problematiky, ktoré sú späté s chápaním ľudských práv.

Hneď na úvod sa žiada konštatovať, že aj keď je *Všeobecná deklarácia ľudských práv*, ktorú prijala OSN v roku 1948 považovaná za dokument, ktorý má mať - hodnotovo - *všerudskú* platnosť⁶, praktická aplikácia tohto dokumentu v jednotlivých krajinách bola (a je) minimálne *nejednoznačná*, *divergentná*, ba až *antagonistická*. Ešte raz poznamenávame, že z hľadiska nášho chápania *axiologického pluralizmu* a na ňom založeného *pluralizmu kultúr* je to svojím spôsobom nielen pochopiteľné, ale tiež nevyhnutné, lebo: pokiaľ *absolútna* platnosť každej hodnoty je limitovaná konkrétnym systémom hodnôt a danou kultúrou, v lone ktorej sa tento systém hodnôt sformoval, tak sa to vzťahuje aj na hodnoty ľudských práv (OSN), ktoré sú produktom historického a kultúrno - politického

aby porozumeli príkazu svojho pána a poslušne ho vykonali. Hneď v úvodnej časti svojho diela „Politika“ to vyjadril slovami: „otrokom od prirodzenosti je ten, kto môže patriť inému a kto má len takú účasť na rozume, že ho pri iných vníma, ale sám ho nemá... otroci i skrotené domáce zvieratá nám pomáhajú uspokojovať telesné potreby“ (Aristoteles, 1988, s. 27).

⁶ Zdá sa, že za súčasný *chaos* okolo ľudských práv - ako *všerudský* platný hodnôt - je minimálne „spoluzodpovedný“ aj Immanuel Kant (1724 - 1804). Už on totiž pripustil nielen „svetoobčiansky stav“, ale tiež „všeobecné zákonodarstvo“, „všerudskú morálku“, „všerudské hodnoty“, atď., čím sa môže v súčasnosti zdôvodňovať aj „všerudská platnosť“ *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* (OSN, z roku 1948). Sui generis „všerudskú platnosť“ má napokon podľa Kanta aj samotná „ľudská dôstojnosť“, ktorá „spočíva v schopnosti byť všeobecne zákonodarcom, hoci aj s podmienkou, že sme tomuto zákonodarstvu zároveň podriadení“ (Kant, 1976, s. 92). V tomto kontexte je potrebné chápať aj jeho známu (*kategorickú*) výzvu: „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva“ (Kant, 1990, s. 52).

vývinu nášho, t. j. „Západného“ *civilizačného okruhu*... a nie všetkých kultúr a civilizácii, ktoré sprevádzali a sprevádzajú historický vývin ľudstva.

Dokladá to aj porovnanie chápania a rešpektovania ľudských práv (OSN) v krajinách, ktoré sa opierajú o systémy právnych a mravných hodnôt kresťanstva a islamu. Na ilustráciu zjavnej diskrepancie, divergencie, ba až kontroverzie vo vyššie naznačenom vnímaní ľudských práv možno uviesť skutočnosť, že väčšina *islamských* krajín mala a má s dodržiavaním ľudských práv (OSN) „ideologický“ a „axiologický“ problém. Zrejme aj preto bola v Káhire r. 1990 prijatá osobitná *Deklarácia ľudských práv v islame*, ktorá vychádza z Koránu a tak neprekvapuje, že islamu priznáva medzi ostatnými náboženstvami - doslova - privilegované postavenie. Všetky „ľudské práva“ sú v nej vykladané v súlade so *šariou*, pričom ako „odpadnutie“ (konverzia) od islamu, tak napríklad aj sobáš moslimky s inovercom sa nielenže nepripúšťa, ale *šaria* za niečo také - aspoň *teoreticky* - „stanovuje trest smrti“ (porovnaj Potměšil, 2012, s. 195 - 197).

Keďže ľudské práva sú v rozdielnych kultúrach a sociálno - politických systémoch vnímané a prijímané *rôzne*, takto *rôzne* je vnímaná aj ľudská dôstojnosť. Čo je považované za *dôstojné* v jednej kultúre (a z hľadiska jej hierarchie hodnôt), nemusí byť považované za *dôstojné* aj v inej kultúre a z hľadiska jej hierarchie hodnôt. Poukazujú na to tiež V. Seiler a B. Seilerová, keď v unikátnej štúdii *o ľudskej dôstojnosti* - okrem iného - napísali: „pre jednotlivca je *nedôstojné* zradiť hodnoty spoločenstva, kde sú tieto hodnoty zakotvené. Zrada hodnôt spoločenstva je pre jeho príslušníka nemysliteľná. Napríklad v spoločenstvách, kde dodnes jestvuje krvná pomsta je *nedôstojné*, hanebné, ak mužskí členovia rodiny nepomstia vraždu svojho príbuzného alebo čiru slovnú urážku rodiny, prípadne zneuctenie ženy. Tieto urážky sa vnímajú ako mravné poníženie, teda poníženie *dôstojnosti* rodu“ (Seiler - Seilerová, 2010, s. 21). Na inom mieste citovaní autori konštatujú: „každé kultúrne spoločenstvo, jeho spôsob života, hodnotový systém

si intuitívne utvára obsah svojho konkrétneho pojmu ľudskej dôstojnosti“ (Seiler - Seilerová, 2010, s. 62).

Napriek tomu, podľa oficiálnej „ideológie“ Ľudských práv euro - atlantickej proveniencie je *všeobecne platná* (a svojho druhu „všeľudská“) hodnota ľudskej dôstojnosti garantovaná rovnako *všeobecne platnou* (a teda aj „všeľudskou“) deklaráciou Ľudských práv OSN, z roku 1948. Takto chápanú hodnotu ľudskej dôstojnosti potvrdzujú už úvodné konštatácie *Všeobecnej deklarácie Ľudských práv OSN*, z ktorých vyplýva, že „všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti a právach“, čo teda minimálne predpokladá, že aj „ľudská dôstojnosť“ je všetkým ľuďom „vrodená“. S prihliadnutím na túto skutočnosť sa ako vo *Všeobecnej deklarácii Ľudských práv OSN* z roku 1948, tak aj v *Deklarácii o odstránení všetkých foriem neznašanlivosti a diskriminácie zakladajúcich sa na náboženstve alebo viere* z 25. novembra 1981, používa ako ustálené pojmové spojenie: „prirodzená dôstojnosť ľudskej osobnosti“.

Uvedené pojmové spojenie, ktoré mimochodom nemá argumentačnú oporu ani v etymológii slova „dôstojnosť“⁷, sa stále častejšie používa aj na označenie akoby *univerzálneho* kritéria súčasného dialógu kultúr a náboženstiev. Sofistikovane sa pritom argumentuje najmä s „vrodenosťou“ ľudskej dôstojnosti, ktorá ma svoj „všeľudský“ zdroj alebo v tzv. „transcendentnom“ pôvode človeka, alebo v tzv. „metafyzickej“ povahe „ľudskej prirodzenosti“.

Niet pochybností o tom, že takto *abstraktne* zdôvodňovaná ľudská dôstojnosť k realizácii zmysluplného (a vzájomne prospešného) dialógu kultúr a náboženstiev neprispieva. Pripomíname, že už jeden z „duchovných otcov“ modernej občianskej spoločnosti - Jean Jacques Rousseau (1712-1778) hneď v úvodnej časti knihy

⁷ Aspoň na okraj poznamenávame, že z etymológie slova „dôstojnosť“ - lat. „dignitas“, resp. „dignitatis“ nevyplýva jej významová súvislosť ani s nejakou „vrodenuou“ ľudskou vlastnosťou, ani s rovnako „vrodenuou“ ľudskou schopnosťou. V pôvodnom význame slova „dignitas“ je akurát naznačený, resp. zahrnutý vzťah medzi ľuďmi s rozdielnym spoločenským postavením a teda aj s ich rozdielnou „hodnosťou“, vážnosťou a úctou v danej spoločnosti (porovnaj Špaňár - Hrabovský, 1969, s. 189 - 190).

O *spoločenskej zmluve* napísal: „človek sa narodil ako slobodný, ale všade je v okovách“ (Rousseau, 1989, s. 217). Ani jeho „vrodená“ sloboda, ani jeho *rovnosť v dôstojnosti* nebola a nie je samozrejmosťou. Ako jeho sloboda a *rovnosť v právach*, tak aj jeho *dôstojnosť* vždy bola (a je) kultúrne, resp. sociálne - politicky determinovaná.⁸ Osobitný význam z hľadiska kultúrnej determinácie uvedených fenoménov pritom plnilo a plní náboženstvo.

O akej (a navyše vraj „prirodzenej“) *rovnosti* v právach a *dôstojnosti*, však možno hovoriť v takom kultúrnom spoločenstve a v takom systéme právnych, mravných a náboženských hodnôt, v ktorom samotný Boh „uprednostnil“ mužov pred ženami a ústami svojho *Proroka* ich, t. j. tie ženy, prirovnal k „poľu“, na ktoré môžu muži „vychádzať“, kedy chcú (porovnaj Korán, súra 2, verš 223). Alebo: o akej *rovnosti v právach* možno hovoriť v systéme dedičského práva, ktoré je súčasťou *šaría*, podľa ktorého: „chlapcovi patrí majetok rovnajúci sa majetku dvoch dievčat“ (Korán, 4 : 11), atď.

Z uvedeného vyplýva, že ani tzv. „prirodzená“ *dôstojnosť* človeka, ani *ľudská dôstojnosť*, garantovaná deklaráciou ľudských práv (OSN), nemôže byť - všeobecne akceptovaným - kritériom zmysluplného, t. j. *nie formálneho*, dialógu kultúr a náboženstiev.

Každý zmysluplný dialóg kultúr plní svoje poslanie len vtedy, keď jeho aktéri, t. j. predstavitelia rôznorodých kultúr a systémov hodnôt uznajú pluralizmus kultúr bez toho, že by boli nedobrovoľne *nútení* rezignovať na vlastnú kultúrnu identitu a s ňou spätú hodnotovú orientáciu. V zmysluplnom (a svojím spôsobom aj v *pragmatickom*) dialógu kultúr a náboženstiev nejde primárne o to, ktorý z aktérov rozhovoru má alebo nemá *pravdu*, ide tu o dosiahnutie stavu vzájomného rešpektovania sa v *práve* na *pravdu* a jej platnosť v hraniciach toho systému hodnôt, v ktorom ona, t. j.

⁸ V. Seiler a B. Seilerová v tejto súvislosti oprávnene konštatujú: „keďže ľudská dôstojnosť individua je konkrétne určená hodnotovým systémom, s ktorým sa individuum stotožňuje, jej rešpektovanie zo strany subjektu iného kultúrneho spoločenstva, iného hodnotového systému, vyžaduje rešpektovať jeho odlišný hodnotový svet“ (Seiler - Seilerová, 2010, s. 64 - 65).

pravda - ako *pravda* - bola sformulovaná, *verifikovaná*, akceptovaná, atď. V zmysluplnom dialógu kultúr a náboženstiev teda nejde o riešenie nejakých *noetických* problémov či sporov, ale ide tu o spoločné hľadanie podmienok tolerantnej koexistencie ľudí s rozdielnou hodnotovou orientáciou. Kritériom takto chápaného dialógu kultúr a náboženstiev preto nemôže byť ani - vyššie uvedené - hodnotovo rozdielne, ba až inkomensurabilné chápanie *ľudskej dôstojnosti*.

Zdá sa, že väčšmi ako vágne zdôvodňovaná *ľudská dôstojnosť*, môže byť reálnym kritériom zmysluplného dialógu kultúr napríklad problematika „globálnej“ ochrany životného prostredia, lebo členovia všetkých kultúrnych i náboženských spoločenstiev - žijúci na našej (zatiaľ „modrej“) planéte - sú existenčne odkázaní na ten istý („dýchatelný“) vzduch, tú istú („pitnú“) vodu a pod. Pritom vyjadrujeme presvedčenie, že o *všetľudskej hodnote* „dýchatelného“ vzduchu a „pitnej“ vody už dnes azda nepochybuje nikto.



Už od čias I. Kanta (1724 - 1804) sa v súvislosti s migráciou a imigráciou ľudí uvažuje nielen o problémoch spätých so „stretávaním sa“ rôznych kultúr, ale tiež o rôznych podobách „práva cudzinca“. Podľa Kanta ide o „právo cudzinca, aby druhý nezaobchádzal s ním nepriateľsky, keď kvôli inému vstúpil na jeho územie“ (Kant, 1996, s. 35). Toto právo si však netreba zamieňať s tzv. „hostovským právom“, ale treba ho vnímať len ako: „návštevnícke právo, ktoré oprávňuje všetkých ľudí ponúknuť sa do spoločnosti na základe práva na spoločné vlastníctvo zemského povrchu, na ktorom sa ako guľovej ploche nemôžu rozptýliť donekonečna, ale napokon sa predsa len musia trpieť popri sebe, lebo pôvodne nikto nemá väčšie právo byť na nejakom mieste Zeme než druhý“ (Kant, 1996, s. 25).

Ani „návštevnícke právo“, však *neopravňuje* toho, kto „prichádza na návštevu“ (t. j. hosťa) k tomu, aby zároveň so svojou návštevou, ktorá navyše nemusí byť „vítaná“, *vnucoval* hostiteľovi svoj spôsob života, svoju kultúru, svoje náboženstvo, svoju hodnotovú orientáciu

a pod. „Návštevnícke právo“ *oprávňuje* hosta, ktorý bol prijatý priateľským spôsobom, akurát k tomu, aby nadviazal so svojim hostiteľom priateľský kontakt, pričom ho však to isté *právo* zaväzuje k tomu, aby od prvej do poslednej chvíle vlastného pobytu rešpektoval systém právnych a mravných hodnôt svojho hostiteľa. Inak povedané: ak sa systém hodnôt *hosta* nijako „nedá zlúčiť“ s právnym a politickým systémom *hostiteľskej* krajiny, potom aj kantovsky vymedzené „právo cudzinca“ treba považovať za reálne neuplatniteľné a takéhoto *hosta* za „personu non grata“.

Demokratická Európa by mala - aj v duchu svojho chápania *ľudskej dôstojnosti* - „prejaviť solidaritu a pomôcť trpiacemu obyvateľstvu v utečeneckých táboroch. Tých migrantov, ktorí spĺňajú požiadavky na poskytnutie medzinárodnej ochrany, resp. azylu prijať, avšak po konsolidácii pomerov v materskej krajine migrantov v maximálnej možnej miere navrátiť do domovských krajín. Reálne podporiť aktivity k vytvoreniu a udržaniu stabilných politických režimov v týchto krajinách, vylúčiť prejavy extrémizmu, podporiť reorientáciu v hodnotách na všeľudské...“atď. (Melkusová, 2015, s. 40). Dodajme, že pre migrantov, ktorým bude umožnené žiť v Európe, je rešpektovanie právneho poriadku v krajinách EÚ, vrátane euro - atlantického chápania hodnoty ľudskej dôstojnosti, doslova *conditio sine qua non*, t. j. podmienka, bez ktorej ich imigrácia - jednoducho - ani nie je možná.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARISTOTELES. 1988. *Politika*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- BANBOUH, CH., FLEISSING, J. & RACZYŃSKY, R. 2008. *Encyklopédie islámu*. Praha: Vydavatelství Dar Ibn Rushd.
- COLLSTE, G. 2002. Is Human Life Special? In: *Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*. Berlin: Peter Lange.

- DILTHEY, W. 1967. *Úvod do duchovných vied*. In: Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Bratislava: VPL.
- KANT, I. 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum.
- KANT, I. 1996. *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: K večnému mieru. Bratislava: Archa.
- KANT, I. 1976. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- KORÁN. 2001. Žilina: Vydalo Knižné centrum. (bez uvedenia mena prekladateľa).
- METZ, J.B. 1994. *Úvahy o politickej teológii*. Praha: Oikúmené.
- OSSOWSKA, M. 2000. *Normy moralne*. Próba systematyzacji. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN.
- POTMĚŠIL, J. 2012. *Šariá. Úvod do islamského práva*. Praha, Grada Publishing, a.s.
- SEILER, V., SEILEROVÁ, B. 2010. *Ľudská dôstojnosť - axióma ľudských práv*. Bratislava: Kniha vydaná vlastným nákladom.
- SVÄTÁ BIBLIA. 2002. Z pôvodných jazykov preložil Prof. Jozef Roháček. Vydala Slovenská biblická spoločnosť. Druhé vydanie. Vytlačené v Kórei.
- ŠPAŇÁR, J., HRABOVSKÝ, J. 1969. *Latinsko-slovenský a slovensko-latinský slovník*. Bratislava: SPN.
- TAYLOR, CH. 2001. *Multikulturalizmus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- ZACHARIASZ, A. L. 2007. *Kultura - jej status i poznanie*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

GODNOŚĆ OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH INTELEKTUALNIE W ASPEKCIE SEKSUALNYM

Marcin BIAŁAS

Abstract: *Dignity as the basis of all rights, the amount due to every man, also in terms of their sexual adjustment. Unfortunately, people with intellectual disabilities are still in this respect are discriminated against. Current attempts to solve this problem, in fact, does not solve anything, leaving the issue of sexuality of people with disabilities as a silent taboo. Hence the idea of showing for personal and development-oriented concept. The concept of the sexuality of people with disabilities intellectually, stressing human dignity, is the main theme of support offered to this group people. Representing a proposed taking the defense of opportunities to pursue and express themselves as beings sexual able to derive sexual pleasure, as part of their physical, psychological, intellectual, or spiritual well-being. Contributing to the development in the name of the current social ethics, regardless of the intellectual disability of this group of people.*

Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka

Pojęcie godności (łac. „*dignitas*”) definiowane po wielokroć na przestrzeni wieków w wielu naukowych dyskusjach, debatach, opracowaniach, dokumentach, także tych o międzynarodowym statusie, stanowiących nierzadko filar użyty do budowy konstytucji wielu państw, w zasadniczy sposób zostało ukształtowane w kontekście nowożytnych odkryć geograficznych i renesansowego zwrotu ku człowiekowi¹. I choć idea szczególnego statusu istot ludzkich obecna była już w Biblii oraz filozofii starożytnej, pojęciu

¹ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka: prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Wyd. TN KUL, Lublin 1999, s. 40.

„dignitas” w znaczeniu szczególnej pozycji człowieka, nadały doświadczenia ostatniej wojny światowej. Owocem tychże doświadczeń jest nie tylko ogłoszona w 1948 roku Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, ale także uznanie niezbywalnej godności każdego człowieka jako fundamentu wszelkich rozstrzygnięć prawnych w cywilizowanym świecie. Dopiero wówczas godność osoby ludzkiej uznano za podstawę praw człowieka, gdyż wynikają one z niej i ją chronią. Dając przy tym prymat filozoficzno-antropologicznym koncepcjom, w których uznaje się, że jest ona wartością wrodzoną i niezbywalną, absolutną, tzw. wartością wartości - obiektywną i uniwersalną – stanowiącą źródło wszystkich praw człowieka: wolnościowych, społecznych i solidarnościowych². Praw, które w szczególny sposób porządkują osiągnięcia i postulaty człowieka, który od wielu setek lat toczy nie skończoną jeszcze walkę o swoją godność, w imię całej wspólnoty ludzkiej³.

Wśród całego ich spektrum są te, które dotyczą praw natury seksualnej człowieka. W tym aspekcie **Powszechna Deklaracja Praw Seksualnych**, jako dokument przyjęty podczas XIV Światowego Kongresu Seksuologów w Hongkongu, 26 sierpnia 1999 roku, opiera się na trzech fundamentalnych założeniach. Wskazując po pierwsze, iż seksualność jest integralną częścią osobowości każdej istoty ludzkiej. Po drugie, głosząc, że seksualność wynika z interakcji zachodzących między jednostką a otaczającą ją strukturą społeczną, a pełen rozwój seksualności jest niezbędny do osiągnięcia dobrostanu w wymiarze indywidualnym, interpersonalnym oraz społecznym. Ponad to, dowodząc po trzecie, że prawa seksualne należą do uniwersalnych praw człowieka, bazujących na niezbywalnej wolności, godności i równości wszystkich istot ludzkich⁴. Natomiast ich wykładnia, która *„odwołuje się do wolności od wszelkich form dyskryminacji, niezależnie od płci, orientacji seksualnej,*

² F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Wyd. TN KUL, Lublin 2001, s. 118.

³ Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

⁴ Powszechna Deklaracja Praw Seksualnych.

wieku, rasy, klasy społecznej, religii ani fizycznej albo emocjonalnej niepełnosprawności”⁵, jednoznacznie wskazuje, iż każdy człowiek, także niepełnosprawny intelektualnie, z uwagi na swoją godność, jako źródło wszelkich regulacji prawnych, ma prawo do seksualnej równości.

„Myszy i ludzie” – godność zagrożona

Nie wszyscy ludzie mogą w jednakowy sposób (równy i sprawiedliwy) korzystać z owoców walk stoczonych w obronie swojej godności, także w aspekcie seksualnych praw. Wśród nich wymienić można osoby niepełnosprawne, u których rozwój intelektualny charakteryzuje się istotnymi ograniczeniami zarówno w funkcjonowaniu umysłowym, jak i w zachowaniu przystosowawczym, oraz utrudnieniami w sferze percepcyjnej i poznawczej⁶. Osoby niepełnosprawne intelektualnie prezentują istotnie niższy poziom funkcjonowania umysłowego, któremu towarzyszą zaburzenia zachowań przystosowawczych w zakresie minimum dwóch obszarów: komunikacji, samodzielności, życia domowego, umiejętności społecznych oraz pracy, czasu wolnego, zdrowia i bezpieczeństwa⁷. W tym miejscu należy także dodać, iż niepełnosprawność intelektualna nie występuje w jednorodnej formie. I choć powszechnie używa się czterech stopni dla określenia tegoż upośledzenia: lekkie, umiarkowane, znaczne i głębokie, to i wewnątrz nich wskazać można na duże rozbieżności dotyczące

⁵ Tamże, punkt 4.

⁶ M. Zima-Parjaszewska, *ze wstępu*. W: Niepełnosprawność intelektualna, nowe podejście. Społeczeństwo dla Wszystkich. Projekt współfinansowany ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego 1998.

⁷ M. Wójcik, K. Ćwirkało, *Kształcenie integracyjne uczniów ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi z perspektywy nauczycieli*. W: Specjalne potrzeby niepełnosprawnych. Special needs of the disabled people. Red. M. Białas. Wyd. ARSON Kraków 2001, s. 327.

zakresów ilorazów inteligencji. Najprościej jednak tym, co głównie charakteryzuje osoby z niepełnosprawnością intelektualną, jest brak harmonii w rozwoju poszczególnych sfer funkcjonowania⁸. W wyniku czego „można mieć do czynienia z fizycznie 'starą' osobą, o rozwoju małego dziecka”⁹.

To właśnie brak zróżnicowania w poszczególnych sferach funkcjonowania, połączony z kartezjańskim przyznawaniem głównej roli racjonalnemu umysłowi ludzkiemu, jako najważniejszej wartości człowieka, powoduje że osoby niepełnosprawne intelektualnie nadal bywają traktowane jako niepełnowartościowe. Jak osoby „gorsze” - przysłowiowe „myszy” z powieści *„Myszy i ludzie”* J. Steinbecka. Dowodzą o tym obserwacje społecznych postaw wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną, przekonując o wciąż jeszcze negatywnym nastawieniu społecznym wobec tej grupy niepełnosprawnych. Przez co wielu z nich doświadcza traktowania pełnego niechęci i uprzedzeń, co wpływa na poczucie mniejszej wartości, napiętnowania. Mało tego, również mity i stereotypy, jakie obiegowo dotyczą tej grupy niepełnosprawnych, wykrzywiają obraz zarówno przyczyn występowania tej niepełnosprawności, jak i codziennego funkcjonowania osób nią dotkniętych. Budząc u „zdrowej - lepszej” części społeczeństwa lęk a nierzadko i obrzydzenie, generowane przez nieestetyczny wygląd, ich „dziwne” zachowanie, czy brak kontroli nad własną fizjologią¹⁰. Stanowic przez to zagrożenie dla ich godności.

⁸ B. Patrzykąt-Owczarek, *Problemy seksualności osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*. W: Tabu seksuologii. Red. A. Jodko. Wyd. SWPS, Warszawa 2008.

⁹ Tamże, s. 166.

¹⁰ D. Baczała, *Niepełnosprawność intelektualna a kompetencje społeczne*. Toruń 2002.

Poglądy na temat seksualności podważające godność osób niepełnosprawnych intelektualnie

I choć zauważalny wzrost naturalnej empatii wobec osób niepełnosprawnych intelektualnie, przejawiający się w reakcji na inicjatywy instytucjonalne i działania zorganizowane. Pod wpływem których, zrozumienie, a wręcz społecznie „rozpowszechniona oczywistość” doprowadziła do coraz bardziej efektywnego wyrównywania standardów egzystencji ludzi pełnosprawnych i niepełnosprawnych¹¹. Stając się priorytetem zakładającym konieczność wzajemnej akceptacji dwóch stron dyskursu. Jako podstawy do coraz bardziej propagowanej idei pełnego włączania osób niepełnosprawnych intelektualnie do wspólnoty społecznej¹². Nadal istnieją obszary stanowiące nierozwiązany temat milczącego tabu.

Jednym z nich jest właśnie problem seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie. Niestety pomimo wielu szlachetnych i coraz bardziej odważnych działań prowadzonych na rzecz osób niepełnosprawnych intelektualnie, problem ich seksualności i związanych z nim zagadnień dotyczących: życia seksualnego, antykoncepcji, małżeństwa, czy posiadania potomstwa, nadal obciążone są społeczną hipokryzją. Obnażając przez to system, który nie jest gotowy na zmierzenie się z tym problemem. Brak koedukacyjności, segregacja fizyczna, (inne piętra, budynki, regulaminy), wskazują na intymną strefę tej grupy osób, która nierzadko przez wielu nadal i wciąż nie jest do zaakceptowania¹³. Dlatego też seksualność osób niepełnosprawnych intelektualnie

¹¹ Por. A. Krauze, *Teoretyczne i empiryczne problemy pedagogiki specjalnej. Zarys obszarów badawczych. Niepełnosprawność. „Półrocznik naukowy. Teoretyczne i metodologiczne konteksty pedagogiki specjalnej”*. Nr 1/2009., s. 10.

¹² Por. I. Chrzanowska, *Nauczanie inkluzyjne w doświadczeniach polskich – podstawy prawne i społeczne uwarunkowania. „Studia edukacyjne”*. Nr 30/2014.

¹³ A. Krauze, *Teoretyczne i empiryczne ...*, dz. cyt., s. 14.

bardzo często określana jako „niechciana”, a przez to i nieakceptowana, co podważa idee godności jako wartości będącej fundamentem powszechnych praw przysługujących każdemu człowiekowi.

Przyczyn takiego stanu jest wiele. Jednym z nich jest traktowanie seksualność osób niepełnoprawnych intelektualnie w **sposób deseksualizacyjno-unikający**. Pogląd ten sprawia, iż rodzice, nauczyciele, wychowawcy – opiekunowie negując seksualność swoich podopiecznych, zamykają temat społecznej dyskusji. Dlatego m. in. widok onanizującej się osoby niepełnosprawnej intelektualnie jest sprawą, której woli się nie zauważać, by nie musieć o niej rozmawiać. W konsekwencji zaprzeczanie istnieniu przejawów seksualności tej grupy osób, doprowadza do traktowania tego typu zachowań, jako całkowicie nienaturalnych a nawet szkodliwych, nierzadko podlegających napiętnowaniu czy wręcz karaniu. Wiąże się to z brakiem fachowej edukacji seksualnej, w rozwoju osób niepełnosprawnych intelektualnie, skazując ich tym samym na edukację „przypadkową”. Stąd też źródłem wiedzy na temat seksualności stają się nierzadko rówieśnicy, telewizja, oraz czasopisma, ukazujące nieprawdziwy lub wręcz patologiczny obraz ludzkiej seksualności, w postaci zwulgaryzowanej i niedostosowanej do możliwości poznawczych osób z niepełnosprawnością intelektualną. Podejście deseksualizacyjno-unikające może także prowadzić do swoistej infantylizacji osób niepełnosprawnych intelektualnie, traktowania ich jak „wieczne dzieci”, celowo oczekując, aby w tej serze dziećmi pozostali. Wygodniej dla wielu opiekunów jest bowiem traktowanie osób niepełnosprawnych intelektualnie jak „bezpłciowe aniołki”, nie doceniając istotnego dla ich psychofizycznego rozwoju czynnika seksualnego. Pozbawienie tej grupy osób seksualności i traktowanie ich jak dzieci (nawet słowo dziecko w języku polskim jest rodzaju nijakiego) stanowi sposób na poradzenie sobie z niechcianą seksualnością podopiecznych¹⁴.

¹⁴ B. Patrzyka-Owczarek. *Problemy seksualności...* dz. cyt. 165.

Kolejny pogląd wskazuje na **orientację seksualno-sublimacyjną**. Orientacja ta wywodząca się z filozofii chrześcijańskiej, uznaje fakt seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie, dążąc jednak do przekierowania jej ku celom wznioślejszym, takim jak rozwój sfery emocjonalnej, a zwłaszcza dążenie ku prawdziwej (czystej) miłości. Przedstawiciele tego nurtu uważają, że wszelkie zachowania seksualne osób z niepełnosprawnością intelektualną mają odmienny cel niż zachowania seksualne osób mieszczących się w normie intelektualnej. Są one głównie nastawione na rozładowanie napięć emocjonalnych wynikających z deprywacji uczuciowej. Osoby niepełnosprawne intelektualnie, w myśl tego założenia, nie powinny podejmować kontaktów seksualnych, albowiem prowadzą one do wytworzenia niebezpiecznego związku warunkowego, łączącego nasilenie wewnętrznego niepokoju z rozładowaniem go przez praktyki seksualne. Tym samym orientacja ta nie dopuszcza zawierania małżeństw przez osoby niepełnosprawne intelektualnie, wskazując na ich wznioślejsze powołanie takie jak „płodność duchowa” czy „czystość”. Zwolennicy podejścia seksualno-sublimacyjnego dowodzą, że chęć zawarcia małżeństwa, w przypadku tej grupy osób jest wynikiem naśladownictwa, z jednoczesnym brakiem niezrozumienia przysięgi małżeńskiej, oraz potencjalnych problemów z wywiązaniem się z rodzicielstwa. Orientacja ta ma silne inklinacje religijne, stąd też zwraca się w niej uwagę na rozwój duchowy osób niepełnosprawnych intelektualnie, bagatelizując przy tym biologiczny wymiar ich seksualności¹⁵.

Trzecia orientacja określona jako **seksualno-totalnie-akceptująca** podkreśla znaczenie cielesnej strony seksualności. Seksualność w tym rozumieniu utożsamiana jest z totalnym hedonizmem, którego celem jest dostarczenie osobom niepełnosprawnym intelektualnie przyjemności seksualnej. Jest ona w tym ujęciu akceptowana we wszelkich przejawach, zarówno autoseksualnych, heteroseksualnych jak i homoseksualnych. Przy czym całość tej sfery została odarta z aspektów psychicznych i sprowadzona jedynie do wymiaru

¹⁵ Tamże, s. 167.

cielesnego. Według założeń tego podejścia przyjemność seksualna rekompensuje niemożność przeżywania przyjemności związanych z wyższymi funkcjami psychicznymi. W myśl przyjętych założeń tejże koncepcji, edukacja seksualna powinna skupiać się na socjalizacji zachowań seksualnych, i ochronie przed negatywnymi reakcjami otoczenia, oraz na antykoncepcji, aby zminimalizować szanse posiadania potomstwa. Działania wypływające z tak przyjętego wzorca, według krytyków, mogą doprowadzać osoby niepełnosprawne intelektualnie do nadmiernego rozerotyzowania. Uważa się również, iż totalne przyzwolenie na wszelkie przejawy seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie może wynikać także z bezradności opiekunów wobec problemu¹⁶.

W imię ochrony godności – personalno-prorozwojowy koncept dotyczący seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie

Podłożem dla **presonalno-prorozwojowego konceptu**, jako pomysłu regulującego problematykę seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie był społeczny dialog zakorzeniony w problematyce filozoficzno-antropologicznej. Dialog, który jednoznacznie i w pełni wyjaśnia problemy osób (w tym przypadku) niepełnosprawnych intelektualnie w aspektach najgłębszych¹⁷. Bazując na ogólnej teorii bytu wskazuje, iż niepełnosprawność, (w tym przypadku intelektualna) może, co prawda, zakłócić funkcjonowanie intelektualne czy wolitywne człowieka, ale nie sięga głębi bytu osobowego, nie sięga istoty bytu osobowego człowieka, czyli tego wymiaru ludzkiego, który decyduje o jego godności osobowej¹⁸. Zakłada to, zatem konieczność traktowania osób

¹⁶ Por. Tamże, 168.

¹⁷ Por. W. Chudy, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*. W: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin: 1988., s. 71.

¹⁸ Tamże, s. 80.

niepełnosprawnych intelektualnie, jak wszystkich innych ludzi, w świetle ich potrzeb, oraz przysługujących im praw. Dlatego też godność tychże osób, a nie jakakolwiek inna cecha lub cel, stanowić winna wystarczający motyw społecznych zmian, dotyczących poprawy warunków ich życia i dalszego rozwoju, także w aspekcie ich seksualnego rozwoju¹⁹.

To właśnie stąd zrodziła się autorska, personalno-prorozwojowa wizja dotycząca seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie. Jako potrzeba znalezienia „złotego środka”, w odpowiedzi na polaryzację poglądów od zaprzeczenia istnienia seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie (podgląd deseksualizacyjno-unikający), przez pogląd akceptujący sferę seksualną osób niepełnosprawnych intelektualnie, który jednocześnie akcentuje potrzebę torowania popędu seksualnego ku wznioślejszym celom (pogląd seksualno-sublimacyjny), aż do całkowitej jej akceptacji, nastawianej na osiąganie cielesnej przyjemności (koncepcja seksualno-totalnie-akceptująca). Za wyznaczeniem owego „złotego środka”, przemawiała logika decyzji, która opiera się na umiejętnym wyważaniu skrajności i znalezieniu w tejże kwestii właściwego umiaru.

Stąd też zrodziła się potrzeba wskazania rozwiązania, które stanowić może fundament, oparty na racjonalnie uzasadnionych tezach, pozwalający na zajęcie stanowiska w tej kwestii. W tym miejscu autor opracowania nie uzurpuje sobie prawa ostatecznego wyjaśnienia omawianej kwestii, chce jedynie wskazać drogę, która w jego ocenie wydaje się być słuszna, i w sposób jednoznaczny regulująca kwestię seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie. Jej bazę stanowi opracowana autorska koncepcja, oparta na personalno-prorozwojowych założeniach odnoszących się do seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie.

Częścią składową tego fundamentu jest personalistyczna wizja człowieka, traktowana w niniejszym opracowaniu, jako z jedna form humanizmu (zakresowo pojęcie personalizm zawiera się w pojęciu

¹⁹ Por. K. Krakowiak, *Kim jest moje niesłyszące dziecko?* Lublin 2003, s. 7.

humanizm)²⁰. Jej istota z jednej strony podkreśla antropocentryczną postawę intelektualną i moralną, która wyraża się troską o spełnienie potrzeb i swobodny rozwój każdego człowieka. Z drugiej natomiast zabrania przedmiotowego traktowania osób na równi ze światem rzeczy, przeciwstawiając się przy tym gwałceniu praw, które przysługują osobie ludzkiej ze względu na nią samą. Ponadto personalizm i humanizm akcentują wartość dobra i rozwój każdej osoby ludzkiej, jako bytu wolnego i działającego w świecie. Uznając wartość każdej osoby, jako najdoskonalszego typu bytu, transcendującego zarówno relację gatunek – jednostka, jak i relację społeczeństwo – jednostka²¹. Bytu, któremu należny jest obowiązek afirmacji ponadrzeczowej i ponadkonsumpcyjnej, oraz uznania pełnej wartości osoby ludzkiej²². Wskazując jednocześnie na osobowe „ja” istniejące w każdym człowieku i jego godność²³.

Wartość ta, jako niestopniowalna, nieprzechodnia, niezbywalna, niezależna od tego kim człowiek jest, ani od jego zasług moralnych, pozycji społecznej, sytuacji prawnej, czy też aktualnej kondycji zdrowotnej jest wartością należną każdemu. Wartością wskazującą na wachlarz przysługujących praw, które są należne każdej, nawet najbardziej upośledzonej istocie ludzkiej. To właśnie jej człowieczeństwo implikuje bezwzględny wymóg traktowania osób niepełnosprawnych intelektualnie tak jak wszystkich innych ludzi²⁴. Co w przypadku przyjęcia tejże optyki oznacza całkowitą „zgodę” na seksualność osób niepełnosprawnych intelektualnie. Bowiem własnością każdego, bez wyjątku, człowieka jest m. in. jego prawo do równości seksualnej, które przeciwstawia się wszelkim formom dyskryminacji, także ze względu na niepełnosprawność²⁵.

²⁰ P. Magier, *Kategorie humanizmu w pedagogice*. W: Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością. Red. A. Rynio. Lublin 2007, s. 362.

²¹ W. Chudy, *Sens filozoficzny...*, dz. cyt., s. 75-81. Wyd.

²² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982, s. 15-25.

²³ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*. Lublin 2001,

²⁴ M. Środa, *Etyka dla myślących*. Warszawa 2010.

²⁵ Por. *Deklaracja Praw Seksualnych*.

W tym miejscu można by zadać pytanie, czym różni się proponowana personalno-prorozwojowa koncepcja definiująca seksualność osób niepełnosprawnych intelektualnie od scharakteryzowanej wyżej orientacji seksualno-sublimacyjnej? Otóż czynnikiem różnicującym jest zawarty w niej element <prorozwojowy>. Już sama nazwa tejże koncepcji i zawarty w niej przedrostek <pro>, sugeruje pozytywny stosunek, przemawianie za kimś lub za czymś, w tym wypadku wskazując na element <rozwoju>, „promocję rozwoju”. Jawiący się jako przeciwstawny degradacji, cofaniu się, marazmu czy stagnacji, stanowiący przez to istotę tejże koncepcji. Traktuje ona bowiem problematykę seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie patrząc właśnie przez pryzmat omawianego <prorozwojowego> elementu. Odnoszącego się w tym przypadku zarówno do hedonistycznej jak i więziotwórczej seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie. Ma to niebagatelne znaczenie zarówno dla budowania poglądu dotyczącego seksualności tej grupy osób, jak i praktycznego wymiaru proponowanej koncepcji. Reguluje ona bowiem trudne kwestie związane z zachowaniami seksualnymi osób niepełnosprawnych intelektualnie, traktując wspomniany wyżej element prorozwojowy jako probierz pozwalający na ocenę tychże zachowań pod kątem normy i patologii seksualnej (wymagającej terapii lub leczenia). Dając przez to rodzicom, nauczycielom/wychowawcom narzędzie, które poprzez „przyłożenie” do jakiegokolwiek zachowania seksualnego osoby niepełnosprawnej intelektualnie w sposób niezwykle łatwy pozwoli dokonać jego oceny.

Bowiem w myśl omawianej personalno-prorozwojowej koncepcji, każde zachowanie seksualne osoby niepełnosprawnej intelektualnie winno koncentrować się na uzyskaniu zgodnym z normą satysfakcji seksualnej, która nie może ograniczać jego rozwoju osobowego, nie może zdominować całej jego aktywności, ani też szkodzić jego zdrowiu, jak i zdrowiu partnera. Element personalno-prorozwojowy dotyczący koncepcji seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie akcentuje bowiem: uzyskanie rozkoszy seksualnej w sposób społecznie aprobowany, kładąc nacisk

na właściwy wybór partnera zachowań seksualnych, umiejętność nawiązania, podtrzymania i rozwijania z nim interakcji seksualnej, oraz zdolność do stworzenia trwałego związku erotycznego²⁶.

Refleksja zamiast zakończenia

Nie ulega wątpliwości, że osoby niepełnosprawne intelektualnie jak wszyscy inni ludzie powinni cieszyć się możliwością korzystania z przysługujących im praw, także w aspekcie ich seksualnych regulacji. Jednakże z uwagi na niepełnosprawność intelektualną tej grupy osób osiągnięcie niezależności (wolności) w tymże aspekcie jest procesem bardzo zróżnicowanym, niejednoznacznym, możliwym do realizacji przy odpowiednio ukierunkowanej pomocy²⁷. W tym znaczeniu personalno-prorozwojowa koncepcja dotycząca seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie, akcentująca godność człowieka, jako podstawy wszelkich praw, stanowi główny motyw wsparcia ofiarowany dla tej grupy osób. Stanowiąc propozycję biorącą w obronę możliwości realizowania i wyrażania siebie jako istot seksualnych, zdolnych do czerpania przyjemności seksualnej, jako źródła ich fizycznego, psychologicznego, intelektualnego, czy też duchowego dobrostanu. Przyczyniając się do rozwoju w imię obowiązującej etyki społecznej, bez względu na intelektualną niesprawność tej grupy osób²⁸.

BIBLIOGRAFIA

D. Baczała, *Niepełnosprawność intelektualna a kompetencje społeczne*. Toruń 2002.

²⁶ Por. L. Gapik, *Funkcjonowanie seksualne w normie i patologii*. Wyd. UAM, Poznań 2006, s. 3.

²⁷ L. Bakiera, Ż. Steler, *Wspomaganie rozwoju osób niepełnosprawnych intelektualnie*. Warszawa 2010.

²⁸ Por. Deklaracja Powszechnych Praw Seksualnych.

- L. Bakiera, Ż. Steler, *Wspomaganie rozwoju osób niepełnosprawnych intelektualnie*. Warszawa 2010.
- L. Gapik, *Funkcjonowanie seksualne w normie i patologii*. Wyd. UAM, Poznań 2006.
- I. Chrzanowska, *Nauczanie inkluzyjne w doświadczeniach polskich – podstawy prawne i społeczne uwarunkowania*. „Studia edukacyjne”. Nr 30/2014.
- W. Chudy, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*. W: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin: 1988.
- K. Krakowiak, *Kim jest moje nieśtyszące dziecko?* Lublin 2003.
- A. Krauze, *Teoretyczne i empiryczne problemy pedagogiki specjalnej. Zarys obszarów badawczych. Niepełnosprawność*. „Półrocznik naukowy. Teoretyczne i metodologiczne konteksty pedagogiki specjalnej”. Nr 1/2009.
- P. Magier, *Kategorie humanizmu w pedagogice*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Rynio. Lublin 2007.
- F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Wyd. TN KUL, Lublin 2001.
- M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*. Lublin 2001.
- B. Patrzyka-Owczarek, *Problemy seksualności osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*. W: *Tabu seksuologii*. Red. A. Jodko. Wyd. SWPS, Warszawa 2008.
- M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka: prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Wyd. TN KUL, Lublin 1999.
- M. Środa, *Etyka dla myślących*. Warszawa 2010.
- K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982.

MIEJSCE GODNOŚCI W HIERARCHII REALIZOWANYCH WARTOŚCI SZKOŁY W OPINIACH NAUCZYCIELI SZKÓŁ DLA MNIEJSZOŚCI I WIĘKSZOŚCI ZE ŚRODOWISK WIELOKULTUROWYCH KRAJÓW GRUPY WYSZEHRADZKIEJ

Janina URBAN

Abstract: *Contemporary societies assign an important place to the value of dignity. Referring to human dignity has become a frequent practice nowadays. The notion of dignity has also permeated conversational language, hence the way it is understood is ambiguous. Regardless what has been stated, it is important to place dignity in the hierarchy of values.*

In the article the place of dignity in the hierarchy of values in school reality is considered. Assuming that school as an educational institution shapes the process of creating student's identity and the way the student perceives social world, the hierarchy of values which is transferred there and the place of dignity in this hierarchy are essential.

The article presents hierarchies of values in the opinions of teachers from upper-secondary schools for minorities and majorities from multicultural environments in Visegrad countries. The environments include: German minority in Poland, Polish minority in Czech Republic, Hungarian minority in Slovakia and Slovak minority in Hungary. The hierarchies determined by the teachers concern identity and social bonds. The values included in the hierarchy are: dignity – tolerance – freedom – responsibility - justice - trust – respect – self-realization.

The article shows teachers opinions concerning the place of dignity in the hierarchy of values at schools. It has been found that the place accorded to dignity among values varies, depending on country and whether the school is for minority or majority. The place of other values in the hierarchy is also presented, depending on the kind of school and country. Correspondence and contradictions between obtained hierarchies are also

emphasized. When interpreting the results it must be remembered that the place of dignity and other values in the hierarchy is dependent on the way in which multiculturalism is understood. This is especially true in multicultural environments.

Wprowadzenie: Wychowanie do wartości a godność

Wśród wartości społeczeństw współczesnych ważne znaczenia przypisuje się wartościom godnościowym: „Nie jest obojętne, jakie miejsce zajmuje godność w hierarchii innych wartości, w jakim kontekście aksjologicznym umieszcza się wartości godnościowe”¹. Godność jako wartość człowieka należy do ważnych pojęć społecznych i politycznych i jest potwierdzana w wielu dokumentach międzynarodowych – pisze Janusz Mariański – zarazem też omawia zawarte w nich znaczenia godności². Jednak – jak cytuje Jana Pawła II – przestrzeganie praw nie wystarcza: „Poszanowanie praw człowieka nie oznacza jedynie ich ochrony na płaszczyźnie prawnej, ale musi obejmować wszystkie aspekty wynikające z pojęcia ludzkiej godności, która jest podstawą wszelkich praw. W tej perspektywie można rzec, jak wielkie znaczenie ma należyta troska o sferę wychowania” (Jan Paweł II)³. Umiejętność wyborów wartości przez młodzież przywoływana jest też jako przygotowanie do obywatelstwa w demokratycznym społeczeństwie „Demokracja wymaga od absolwentów szkół nie tylko społecznej, ale także politycznej dojrzałości, toteż niezmiernie

¹ J. Mariański: *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne*. Toruń 2016, Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 12.

² Przykładowe omawiane dokumenty (Tamże, s. 14–19): *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Konwencja o prawach dziecka, Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej, Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, ostatnie konstytucje Polski.

³ Podaję za motto wprowadzającym do rozprawy Janusza Mariańskiego (J. Mariański: cyt.dz., s 9).

ważne jest przygotowywanie młodego pokolenia do odpowiedzialnego wyboru wartości i podejmowania zgodnie z nimi decyzji⁴.

Badania socjologiczne dotyczące wartości Europejczyków w współczesnym świecie potwierdzają wyczulenie na wartości godnościowe, a młodzież jest czułym i dobrym barometrem diagnozy moralnej społeczeństwa⁵. Należy jednak podkreślić, że nieobojętne jest rozumienie wartości i – jak już wskazano – jej miejsce w hierarchii innych wartości oraz w jakim kontekście aksjologicznym jest umieszczona. Zatem nieobojętne są – jak będzie wskazane – sposób przekazu i umiejscowienie wartości w hierarchiach określanych przez szkołę, czy też najważniejsze miejsce godności w hierarchicznym układzie wartości wyznaczane m.in. w dyskusjach dotyczących postaci Konstytucji dla Europy.

„Historycznie rzecz biorąc, pierwsze poglądy, koncepcje i teorie odnoszące się do godności człowieka sięgają czasów filozofii i kultury greckiej. (...) Współcześnie odwoływanie się do godności człowieka stało się dość częstą praktyką⁶ i przeniknęło do języka potocznego. Godność jest pojęciem, do którego odwołują się politycy i wielu uczestników życia społecznego nawet, jeśli nie potrafią zdefiniować czy wyjaśnić tego pojęcia⁷. Może właśnie z powodu popularności „godność” jest pojęciem wieloznacznym i nieostrym, a pojęcie to zawiera „ogromny ładunek emocjonalny, który pozwala na używanie go w wielu kontekstach, nadających mu różne, często wzajemnie sprzeczne znaczenia. Godność jest wartością-racją, wartością-hasłem, wartością nadrzędną, odświętną (...)”⁸ pisze Magdalena Środa i wskazuje, że „rewolucję godnościową”, której

⁴ B. Śliwerski: *Diagnoza uspołecznienia publicznego szkolnictwa III RP w gorsze centralizmu*. Kraków 2013, Impuls, s. 18.

⁵ J. Mariański: cyt.dz., s. 12, 191.

⁶ Tamże, s. 11. W Polsce stało się tak za sprawą pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny i odwoływania się do wartości godnościowych „Solidarności” (tamże, s. 12).

⁷ Tamże, s. 12.

⁸ M. Środa: *Idea godności w kulturze i etyce*. Warszawa 1993, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 5.

istota sprowadza się do powszechnej i nieograniczonej rewindykacji praw człowieka i praw obywatelskich, rozpoczęła proklamowana w 1948 roku Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, a w rzeczywistości polskiej *ethos* „Solidarności” lat 80. był zbudowany właśnie wokół postulatu godności⁹.

Zaprezentowanie w niniejszym artykule hierarchie realizowanych wartości szkoły w opiniach nauczycieli szkół dla mniejszości i większości ze środowisk wielokulturowych krajów Grupy Wyszehradzkiej sytuuje się we wskazanej konwencji oczekiwania roli szkoły w przygotowaniu do wyboru wartości w demokracji. Wskazanie w dalszym ciągu realizowanych hierarchii wartości w szkołach, ujawnia zależności tych wyborów od typu szkoły i jej rodzaju¹⁰, a w szczególności miejsca „godności” w tych hierarchiach.

⁹ Tamże, s. 5.

¹⁰ „Szkoła” – chodzi o licea dla mniejszości i dla większości w środowiskach z mniejszością autochtoniczną – w niniejszym artykule występuje tu w dwu znaczeniach. Po pierwsze – opisywana jako „typ szkoły” – „szkoła” określana jest ze względu na umiejscowienie w państwie i w tym znaczeniu „typ szkoły” – zarówno dla mniejszości, jak i większości – pokazuje ją jako szkołę danego państwa. Po drugie – opisywana jako „rodzaj szkoły” – „szkoła” określana jest ze względu na szkołę dla mniejszości vs szkołę dla większości w danym środowisku. W badaniach – przeprowadzonych w 2011 i 2013 roku w środowiskach z mniejszością autochtoniczną – wyróżnione zostały szkoły dla grup mniejszości i szkoły dla współżyjących z nimi większości – grup odniesienia porównawczego. Hierarchie (wyznaczone jako obowiązujące dla roku 2010) to oceny nauczycieli liceów ogólnokształcących dla mniejszości narodowych („licea dla mniejszości” w Polsce w dalszym ciągu oznaczają licea z klasami dla mniejszości – w czasie badań brak było tego rodzaju szkół) i sąsiednich szkół dla większości (łącznie 568 nauczycieli) ze środowisk z mniejszością: niemiecką w Polsce; polską w Republice Czeskiej; węgierską na Słowacji; słowacką na Węgrzech. Dokładny opis konceptualizacji badań „szkoły” dotyczący ocen dla roku 2004 (i łącznie przeprowadzonych dla roku 2010), tj. wyróżnienia „typu” i „rodzaju” szkoły, ich doboru i doboru grup nauczycieli patrz w: J. Urban: *Mniejszości narodowe krajów Grupy Wyszehradzkiej w procesach integracyjnych Europy* –

Tożsamość szkoły a wartości¹¹

Wizja szkoły jest „bagażem” i „wizytówką” ucznia do przyszłego życia¹². Szkoła jako instytucja edukacyjna kształtuje proces budowania własnej tożsamości ucznia i „posiadaną przez siebie pewną tożsamością wpisuje człowieka w życie społeczne i nadaje mu swoim autorytetem pewnej jakości jego własnej tożsamości”¹³. Zatem nieobojętna jest postać szkoły i jej zewnętrzny przekaz o sobie: „*Tożsamość szkoły* możemy interpretować najpierw jako pewien zarys konturów instytucji, w którym to zarysie dana instytucja się odnajduje i wyraża. Tego rodzaju zarys konturów instytucji pozwala na utworzenie jej wewnętrznej treści, jak również orientować się w percepcji instytucji przez innych”¹⁴. Szkoła odgrywa też decydującą rolę w alokacji jednostek w hierarchii społecznej¹⁵, a w trudnych warunkach pogranicza jej odpowiedzialność jest zwielokrotniona, zaś odpowiedzialność jest tym większa, że w szkole na pograniczach zwielokrotnione są i trudniej uchwytne uwarunkowania.

Szkoła jest niebagatelnym wyznacznikiem postrzegania świata społecznego – poprzez własną wizję kształtującym możliwe jego rozumienia zarówno przez aktywność, jak i przez zaniechanie działań. Bowiem oswoić można różne postawy – powtórzmy: „zarówno to, co wspiera szkołę i uczące się w niej podmioty, jak

tożsamość młodzieży mniejszości autochtonicznych. Toruń 2014, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, s. 295, 307–319.

¹¹ Dalszy ciąg artykułu to nieco zmieniona i uzupełniona część podrozdziału 6.3. (lecz w niniejszym artykule z uwzględnieniem wyników badań dla roku 2010) i częściowo 1.2.2. cytowanej rozprawy autorki: J. Urban: cyt.dz.

¹² Patrz podrozdział 1.2.2. w: tamże, s. 122.

¹³ M. Nowak: *Pedagogika personalistyczna a tożsamość szkoły*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. Lublin 2009, Wydawnictwo KUL, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ H. Domański: *Struktura społeczna*. Warszawa 2004, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 201.

i z dobrym skutkiem wszystko, co dla niej krzywdzące. (...) Oba ujęcia w praktyce szkoły znaczą jej tożsamość”¹⁶. Szkoła może być ujmowana z różnych perspektyw¹⁷. Z punktu widzenia wychowania młodzieży w społecznościach wielokulturowych ważne jest, jakie – w kontekście kształtowania tożsamości, w tym wykorzystywania szans życiowych – hierarchie wartości szkoła proponuje.

Tożsamość szkoły określają zarówno treści, tj. „atrybuty jej elementu podstawowego, rzecz można konstytutywnego, a mianowicie pochodzenie i charakter treści składających się na tę tożsamość”¹⁸, jak i współdziałanie środowisk wychowawczych rodziny i szkoły. O tożsamości szkoły można sensownie mówić przede wszystkim wówczas, gdy mamy do czynienia z istnieniem tej instytucji jako wspólnoty edukacyjnej, którą konstytuuje i odgrywa w niej kluczową rolę wspólnota uznawanych i odczuwanych wartości jej podmiotów¹⁹ – „tożsamość (identyczność) etosu tych głównych rodzimych wartości w obu wychowawczych środowiskach”²⁰. Wtedy dopiero mogą być realizowane najważniejsze edukacyjne cele, które dotyczą „kreowania godnej osobowości (pytanie o to, jakim człowiekiem być?), przygotowania do odpowiedzialnej pracy dla społeczeństwa (pytanie o to, kim być?) oraz do prawidłowego funkcjonowania w lokalnie i globalnie

¹⁶ L. Preuss-Kuchta: *Oswajanie pedagogiki jako jeden z warunków konstytuowania się tożsamości szkoły*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1., cyt. wyd., s. 19.

¹⁷ Bogusław Śliwerski wymienia perspektywę polityczną, prawną, filozoficzną, pedagogiczną, socjologiczną, wskazując jednocześnie potrzebę uwzględniania ich przenikania się: B. Śliwerski: *Diagnoza uspołecznienia publicznego szkolnictwa III RP w gorsecie centralizmu*. cyt. wyd., s. 11.

¹⁸ M. Szymański: *Tożsamość szkoły jako edukacyjnej wspólnoty*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. cyt. wyd., s. 52.

¹⁹ Tamże, s. 47–48

²⁰ J. Niemiec: *Tożsamość szkoły – dekalog przeobrażeń*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. cyt. wyd., s. 54.

otaczającej ludzi rzeczywistości (pytanie o to, jak szlachetnie oraz twórczo funkcjonować?)”²¹.

Hierarchie wartości wskazują cele i zadania szkół, a zarazem powinny zapewniać edukacyjne wsparcie dojrzałości aksjologicznej jako podstawowego warunku „podmiotowości zarówno jednostek, jak i społeczeństw”²², a także wsparcie dla tolerancji²³ jako wartości warunkującej najważniejsze wymiary moralności sfery publicznej. Jedne z najważniejszych to szacunek i zaufanie. Zostały one podjęte w roku 2007 jednocześnie i niezależnie przez przedstawicieli pedagogiki i socjologii: „W artykule pt. *Pedagogika wobec (nie)moralności sfery publicznej* (Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogów PTP w Lublinie) Tadeusz Lewowicki wskazał najważniejsze związki łączące pojęcia hasła i zarazem tytułu Zjazdu: *Edukacja – moralność – sfera publiczna*. Zjazd w Lublinie odbył się w tym samym, 2007 roku, co II Ogólnopolski Kongres Obywatelski w Warszawie, na którym Piotr Sztompka wygłosił referat na temat *Zaufanie i współpraca: fundament rozwoju Polski*, by na przełomie dziesięciolecia na stronach Zmowy Obywatelskiej zamieścić autorski skrót eseju pt. *Szacunek: studium erozji*. Dobór tematyki – jak wskazują Autorzy – jest reakcją na anomalia, czy wręcz anomię sfery publicznej”²⁴.

²¹ Tamże.

²² K. Olbrycht: *Rola kształcenia aksjologicznego w działaniach pedagogicznych w społecznościach wielokulturowych*. (W:) T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Gajdzica (red.): *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*. Cieszyn–Warszawa 2003, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie–Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP w Warszawie, s. 218.

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ J. Urban: cyt.dz., s. 84. Szersze omówienie patrz podrozdział 1.1.2. w cytowanej rozprawie autorki (tamże), a zamieszczone w cytacie prace odnoszą się do: T. Lewowicki: *Pedagogika wobec (nie)moralności sfery publicznej*. (W:) J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.): *Edukacja – moralność – sfera publiczna: materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*. Lublin 2007, Oficyna Wydawnicza „Verba”, s. 38; P. Sztompka: *Szacunek: studium erozji*. Autorski skrót eseju, który ukazał się w „Kulturze Liberalnej” 2011, nr

Potrzeba edukacyjnych oddziaływań w zakresie przygotowania do wartości uzyskała w Polsce wsparcie w postaci przewodnika wspomagającego pracę nauczyciela w rzeczywistości szkolnej²⁵. Hierarchie wartości w pracy szkoły wyznaczają nauczyciele, a te z kolei są wyznacznikiem planów życiowych młodzieży. Wartości są ważnymi regulatorami wyznaczającymi kształt życia społecznego, zatem uznawane przez ludzi hierarchie wartości, dążenia i plany życiowe stanowiły i stanowią przedmiot badań wielu nauk, a refleksja podejmowana przez filozofów ma najdłuższą tradycję²⁶: „Trudności i niedoskonałości zgłębiania złożonych spraw aksjologii, indywidualnych i społecznych celów życiowych i motywacji, obrazu i uwarunkowań dążeń – i wielu innych zagadnień dotyczących świata idei i wartości oraz zachowań człowieka – nie odwołują jednak (i słusznie) ani profesjonalnych badaczy, ani też ludzi pozazawodowo zainteresowanych wspomnianymi kwestiami od prób poznawania tego, co wyznacza sens życia, dążenia i postępowania człowieka (jednostki, małych i dużych grup)”²⁷. O realizacji celów na lekcji decyduje nauczyciel. To on swoją postawą przekazuje najważniejsze hierarchie wartości²⁸ i realizuje je w procesie dydaktycznym: „Szkołę przypisuje się znaczącą rolę w przekazie wartości funkcjonujących w społeczeństwie oraz w przygotowaniu

108 (5) z 1 lutego 2011 r. <http://zmowaobywatelska.pl/?p=448>, 20.11.2011; P. Sztompka: *Zaufanie i współpraca: fundament rozwoju Polski*. Wystąpienie na II Ogólnopolskim Kongresie Obywatelskim w Warszawie. http://www.pfo.net.pl/images/stories/kongres_obywatelski/ii/pdf/P._Sztompka.pdf, 15.09.2011.

²⁵ K. Chałas: *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. T. 1. *Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja*. T. 1. Lublin–Kielce, „Jedność”.

²⁶ T. Lewowicki (red.): *Hierarchia wartości i plany życiowe dzieci z Zaolzia*. Cieszyń 1992, Uniwersytet Śląski, s. 122.

²⁷ Tamże, s. 122.

²⁸ Przyjmując definicję postawy za Florianem Znanieckim („jednostkowy przeciwzłon wartości społecznej”) jak cytuje Stefan Nowak: S. Nowak: *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*. (W:) S. Nowak (red.): *Teorie postaw*. Warszawa 1973, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 17.

do rozwiązania problemów w przeszłości. Ważnym zadaniem staje się kształtowanie umiejętności określania właściwego systemu i poszukiwanie sensownych i satysfakcjonujących wzorców życia w perspektywie poszanowania godności, wolności, odpowiedzialności, miłości. (...) Nauczyciele nie potrafią wymienić szerokiego spektrum wartości, posiadają znikomą wiedzę o istocie poszczególnych wartości, a koncepcje programów obarczone są subiektywnym podejściem autorów”²⁹.

Nawiązując do (nie)rozumienia przez nauczycieli wartości, przywołajmy pewne fakty z dyskusji towarzyszących pracom nad Konstytucją dla Europy, a mogącym wskazać źródło tego problemu: „Konstytucja dla Europy jest wyrazem aksjologicznego kompromisu. Zawiera zarówno wartości «liberalne», wyrażone w wartości wolności, jak i wartości «komunitarystyczne», skonceptualizowane w wartość solidarności”³⁰, co powoduje brak spójności aksjologicznej. Swoistym dopełnieniem postulowanej Preambuły do Konstytucji, a tym samym wzmocnieniem jej aksjologii jest Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej: „Można przyjąć, że systematyka Karty determinuje hierarchię wartości, wśród których na czoło wysuwa się godność, wolność, równość i solidarność, a nie np. własność”³¹. Pierwszą z powszechnych wartości, o których mówi Preambuła do Karty, jest godność. Kolejno zatem są wymieniane godność³² jako esencja humanizmu, wolność jako

²⁹ K. Chałas: *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. T. 1. *Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja*. cyt. wyd., s. 8–9.

³⁰ D. Bunikowski: *Podstawy aksjologiczne Konstytucji dla Europy*. www.racjonalista.pl/kk.php/s,4576, 25.02.2011. „Brak pełnej spójności aksjologicznej stanowi konsekwencję kompromisu aksjologicznego. Kompromis aksjologiczny wskazuje na różnorodność światopoglądową i złożone korzenie Europy. Porozumienie w przedmiocie wartości Konstytucji, stanowiących jej aksjologię, nie oznacza porozumienia co do ontologii tych wartości” (tamże).

³¹ Tamże.

³² Wymieniam i określám za: tamże. Godność poddana jest aprecjacji (art. II-61), jest nienaruszalna, musi być szanowana i chroniona (tamże).

respektowanie idei liberalnych oraz równość i solidarność jako gwarancja tendencji integracji społecznej. Do tych ostatnich nawiązuje pojęcie sprawiedliwości: „Pojęcie sprawiedliwości społecznej budzi niegasnące kontrowersje. W jakim stopniu wiąże się z redystrybucją bogactwa i dochodów, a w jakim – ze zwiększaniem równości w dostępie do możliwości?”³³

Pozostając na zasygnalizowaniu nierozwiązalności spraw związanych ze zrozumieniem nasycenia aksjologicznego pojęć dotyczących zarówno tożsamości, jak i więzi społecznych, przyjrzyjmy się hierarchiom wskazywanym przez nauczycieli.

Hierarchie realizowanych wartości w szkole – spojrzenie nauczycieli

Pytanie o preferowane hierarchie wartości w szkole na pograniczach dotyczy różnych kulturowo szkół: Czy nauczyciele szkół dla mniejszości i szkół dla większości postrzegają realizowane hierarchie wartości w szkole w ten sam sposób? W artykule wyszczególnione zostały – wskazywane ze względu na ich ważność – wartości³⁴: godność, wolność, sprawiedliwość, szacunek i zaufanie. Ponadto dodane są wartości wyróżnione przez Krystynę Chałas, jako proponowane do włączenia w programy wychowania do wartości w szkole³⁵: wolność, odpowiedzialność i tolerancja. Do wyznaczenia hierarchii została dodana wartość wymieniana w pedagogice – samorealizacja. Jest to wartość niewątpliwie zobowiązująca do oddziaływań pedagogicznych, tj. wspomagania jej odkrywania, bowiem właśnie w typowych „humanistycznych” ujęciach pojęcie „ja” bywa traktowane jako symbol samookreślenia

³³ A. Giddens: *Europa w epoce globalnej*. Przekł. M. Klimowicz, M. Habura. Redakcja naukowa polskiego wydania T. Żyto. Warszawa 2009, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 92.

³⁴ Wprowadzone skrótowo w artykule, a rozwinięte w części teoretycznej przywoływanej rozprawy autorki (J. Urban: cyt.dz.).

³⁵ K. Chałas: *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. T. 1. *Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja*. cyt. wyd.

i samorealizacji³⁶. Także w ujęciach filozoficznych ujmuje się tożsamość jako należącą do sfery samorealizacji człowieka³⁷, a zatem tak sformułowane zadanie pedagogiki wytycza jej wymogi aksjologiczne³⁸. To przede wszystkim zakotwiczenie wolności w doktrynie samorealizacji³⁹ uzasadnia traktowanie samorealizacji jako kategorii aksjologicznej także dla edukacji, a poczucie wolności wewnętrznej młodzieży jest warunkiem dokonania właściwej samooceny⁴⁰, a w konsekwencji możliwości samorealizacji.

Sformułowane zostało pytanie, jak w poszczególnych krajach, a także w zależności od szkoły mniejszości–większości widzą nauczyciele cele i zadania szkoły w zakresie wdrażania wartości i przygotowania do ich realizacji. Ustanowione w zakresie *Spraw tożsamości i więzi społecznych*⁴¹ hierarchie w istocie – przy wymienianiu tak istotnych wartości – miały na celu wyłonienie najważniejszych i specyficznych zgodności i „odstępstw” – w obrębie szkół dla mniejszości oraz w obrębie szkół dla większości, a ponadto dla szkół w obrębie poszczególnych środowisk (państw).

³⁶ T. Lewowicki: *Podmiotowość w edukacji*. (W:) W. Pomykało (red.): *Encyklopedia pedagogiczna*. Warszawa 1993, Fundacja Innowacja, s. 596.

³⁷ P. Dybel, S. Wróbel: *Granice polityczności: od polityki emancypacji do polityki życia*. Warszawa 2008, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Fundacja Aletheia, s. 186–187; „tego, co należy do sfery samorealizacji (tożsamość), i tego, co należy do sfery sprawiedliwości (uniwersalne i równe prawo)” (tamże, s. 186–187).

³⁸ J. Górniewicz: *Kategorie pedagogiczne. Odpowiedzialność, podmiotowość, samorealizacja, tolerancja, twórczość, wyobraźnia*. Olsztyn 1997, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, s. 59.

³⁹ I. Berlin: *Cztery eseje o wolności*. Przekł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński. Poznań 2000, Wydawnictwo Zysk i S-ka, s. 57–58, 61.

⁴⁰ U. Morszczyńska: *Normy w pedagogice. Aksjologiczne i metodologiczne wyznaczniki statusu zdań o powinnościach*. Kraków 2009, Księgarnia Akademicka, s. 326–327.

⁴¹ Określane hierarchie ujmują (patrz tabela1.) wartości: godność – tolerancja – wolność – odpowiedzialność – sprawiedliwość – zaufanie – szacunek – samorealizacja.

W niniejszym artykule na podstawie uzyskanych wyników (Tabela 1.), jednak bez odniesień do zróżnicowanych możliwości rozumienia pojęć (sposób badań na nie nie pozwala) wskazane są: najwyższe uzyskane rangi, wskazując także konsekwentnie najniższą, a ze względu na pedagogiczne postulaty i oczekiwania bardzo ważną. Ponadto wskazane są zgodności i rozbieżności według państw i szkół powyżej określonych kryteriów, by na tym tle można zobaczyć miejsce godności w ustanawianych hierarchiach.

Pierwsze miejsce w szkołach dla mniejszości (w Polsce szkoły z klasami dla mniejszości) zajmują: w Polsce – godność, wolność, odpowiedzialność, sprawiedliwość i szacunek; w Czechach – odpowiedzialność, sprawiedliwość i zaufanie; na Słowacji – wolność; na Węgrzech – tolerancja. Pierwsze miejsce w szkołach dla większości zajmują: w Polsce – tolerancja; w Czechach – odpowiedzialność; na Słowacji – godność; na Węgrzech wolność i tolerancja.

Tabela 1: Hierarchia realizowanych w szkole wartości Spraw tożsamości i więzi społecznych w ocenach nauczycieli ze szkół dla mniejszości i szkół dla większości

Wartości hierarchii: <i>Spraw tożsamości i więzi społecznych</i>	M				W			
	PL	CZ	SK	HU	PL	CZ	SK	HU
A – godność	1	5	6	8	4	4	1	3
B – tolerancja	6	7	5	1	1	3	3	1
C – wolność	1	5	1	3	7	2	2	1
D – odpowiedzialność	1	1	3	2	3	1	5	4
E – sprawiedliwość	1	1	2	4	4	4	4	5
F – zaufanie	7	1	4	5	4	8	5	7
G – szacunek	1	4	7	6	2	6	7	5
H – samorealizacja	8	8	8	7	8	7	8	8

Legenda: W tabeli podane są rangi przyznane przez nauczycieli dla wymienionych w tabeli wartości nazwanych hierarchią *Spraw tożsamości i więzi społecznych*. Miejsce w hierarchii dla wymienionych wartości określane jest osobno w szkołach M (W) – licea ogólnokształcące z wykładowym językiem nauczania mniejszości (większości), a w kolumnach wyznaczona są rangi przyznane przez nauczycieli: PL – licea w Polsce; CZ – licea (gimnazja*) w Republice Czeskiej; SK – licea (gimnazja*) na Słowacji; HU – licea (gimnazja*) na Węgrzech; * gimnazjum w CZ, SK, HU to odpowiednik liceum w PL. Określane przez nauczycieli hierarchie dla realizacji wartości w szkołach w badaniach (patrz przypis 10) ujęte były porównawczo jako rangi przyznawane dla lat 2004 i 2010, a chociaż średnie ocen nieznacznie się różnią, to uzyskane rangi ocen dla tych lat są takie same. W niniejszym artykule rangi dotyczą ocen nauczycieli dla roku 2010 (dla roku 2004 opracowanie w J. Urban: cyt. dz., s. 460–467).

W szkołach dla mniejszości na uwagę zasługuje wielkie różnicowanie usytuowania w hierarchiach godności (PL – 1; HU – 8), tolerancji (HU – 1; PL/CZ – 6/7), zaufania (CZ – 1; PL – 7) i szacunku (PL – 1; SK – 7) w hierarchiach zadań szkoły w opiniach nauczycieli. W szkołach dla większości tego typu różnice dotyczą wolności (PL – 7; HU – 1).

Zgodność według krajów pokazuje inną perspektywę. W tym kontekście można wskazać: w Czechach odpowiedzialność (M/W: 1/1), w Polsce szacunek (M/W: 1/2), na Słowacji wolność (M/W: 1/2), na Węgrzech tolerancję (M/W: 1/1).

Należy jednak podkreślić zgodność deklarowaną w jednym wymiarze w sposób negatywny – umieszczanie na końcu samorealizacji, wartości bardzo ważnej z punktu widzenia zadań szkoły w stosunku do ucznia. Samorealizacja jest konsekwentnie umieszczana na ostatnich miejscach (7–8) we wszystkich krajach.

Zwrócenie w tym miejscu uwagi na usytuowanie przez nauczycieli „godności”, uzupełni jeszcze prawne ujęcie tego pojęcia.

„Godność człowieka” wskazywana jest jako źródło prawa natury⁴² – teorie dynamiczne wiążą ostatecznie prawo natury z istotą człowieka, a nawet z ustaleniami religijnymi w zamiarze uchronienia przed relatywizmem⁴³. Prawa natury inaczej są pojmowane przez etyków, filozofów prawa, teologów i antropologię filozoficzną i zamien z istotą⁴⁴: „natura” – zbiór charakteryzujących człowieka cech; „istota” – przedmiot dociekań ontologicznych. Prawo natury nie ocenia stosunków społeczno-kulturowych, a – obowiązujący w nim system prawny⁴⁵: „Prawo natury w nowym ujęciu staje się systemem najogólniejszych zasad, wedle których ocenia się prawo obowiązujące”⁴⁶.

Uznawanie godności jako wartości naczelnej – na co wskazują m. in. dyskusje nad Konstytucją dla Europy oraz wymienianie jej w konstytucjach wszystkich krajów Grupy Wyszehradzkiej – wzbudza zdziwienie dosyć niskie jej usytuowania w hierarchii realizacji wartości szkół, oprócz szkół dla większości na Słowacji i dla mniejszości w Polsce, zaś szczególnie niskie w szkołach dla mniejszości.

Uwagi końcowe

Edukacyjny wymiar zmiany społecznej jest wymieniany na równi z socjologicznym i psychologicznym jako podstawa trafnej diagnozy skutków przemian na poziomie makro i mikro⁴⁷, zaś szkołę jako instytucję społeczną określa się jako pochodną sposobu

⁴² M. Szyszkowska: *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*. Przedm. G. L. Seidler, Warszawa 1982, Państwowe Wydaw. Naukowe, s. 38,39.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 36.

⁴⁵ Tamże, s. 38.

⁴⁶ Tamże, s. 37.

⁴⁷ 10 J. Brzeziński, Z. Kwieciński: *Uwagi wprowadzające*. (W:) J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.): *Psychologiczno-edukacyjne aspekty przesilenia systemowego*. Toruń 2000, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 5.

patrzenia na życie społeczne⁴⁸. Jego zasady w Unii były i są jednoznacznie określone – akceptacja wolności, godności oraz podmiotowego uczestnictwa człowieka w życiu społecznym. Z nich właśnie wyrasta istota zasady pomocniczości, a tego typu organizacji uczestnictwa na poziomie życia społecznego odpowiadają⁴⁹: pluralizm, demokracja i decentralizacja. W tym kontekście należy w społecznościach wielokulturowych wskazać rolę interpretatorów promowania własnej wielokulturowości jako kapitału społecznego – pojawienie się lokalnej wiedzy o takich możliwościach interpretowania i rozpoznanie przez lokalne elity ich wykorzystania⁵⁰. Wśród czterech kategorii elit lokalnych wskazani zostali nauczyciele, a ich rola w tym zakresie w szkole na pograniczach jest zwielokrotniona⁵¹.

O uznaniu godności osób, zwłaszcza w środowisku wielokulturowym, stanowi rozumienie wielokulturowości. Podsumujmy je refleksją Patricka Savidana: „Na ogół celem polityki wielokulturowości jest walka z wykluczeniem i walka o równość w uznaniu godności osób; znajduje to wyraz zwłaszcza w zapewnianiu możliwości zachowywania własnej tożsamości etniczno-kulturowej. Może to prowadzić do przyznania mniejszości prawa do ochrony swojego języka, pielęgnowania własnej kultury, prawa do

⁴⁸ M. Szymański: *Tożsamość szkoły jako edukacyjnej wspólnoty*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. cyt. wyd., s. 45

⁴⁹ Podaję za: W. Świątkiewicz: *Więzi sąsiedzkie i życie publiczne*. (W:) M. S. Szczepański, A. Śliz (red.): *Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*. Opole–Tychy 2004, Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach, Uniwersytet Opolski, Śląskie Wydawnictwa Naukowe WSZiNS, s. 40.

⁵⁰ H. Bojar: *Wprowadzenie*. (W:) J. Kurczewska, H. Bojar (red.): *Wyciskanie Brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach*. Warszawa 2010, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 14.

⁵¹ W tym kontekście mówi się nawet o swego rodzaju laboratorium edukacji na pograniczu dla wszelkiej edukacji – np. w pracach cytowanej już w artykule autorki – Katarzyny Olbrycht.

korzystania z ulg, niekiedy także do przyznania autonomii w niektórych dziedzinach życia społecznego (edukacja, arbitraż itp.)”⁵²; „Koncepcja wielokulturowości, jak każda doktryna polityczna, nie jest pozbawiona wieloznaczności czy problematyczności. Polityczne i społeczne konsekwencje wielokulturowości zależą głównie od tego, czy jej przesłanki mają, czy też nie mają charakteru liberalno-demokratycznego; inaczej mówiąc, zależą od zdolności wielokulturowości różnych odcieni do zwiększania sfery wolności, a nie do jej redukowania”⁵³.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin I.: *Cztery eseje o wolności*. Przekł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński. Poznań 2000, Wydawnictwo Zysk i S-ka U.
- Bojar H.: *Wprowadzenie*. (W:) J. Kurczewska, H. Bojar (red.): *Wyciskanie Brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach*. Warszawa 2010, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Brzeziński J., Kwieciński Z.: *Uwagi wprowadzające*. (W:) J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.): *Psychologiczno-edukacyjne aspekty przesilenia systemowego*. Toruń 2000, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bunikowski D.: *Podstawy aksjologiczne Konstytucji dla Europy*. www.racjonalista.pl/kk.php/s,4576, 25.02.2011.
- Chąłas K.: *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*. T. 1. *Godność wolność, odpowiedzialność, tolerancja*. T. 1. Lublin–Kielce, „Jedność”.
- Domański H.: *Struktura społeczna*. Warszawa 2004, Wydawnictwo Naukowe Schola

⁵² P. Savidan: *Wielokulturowość*. Przeł. Ewa Kozłowska. Warszawa 2012, Oficyna Naukowa, s. 1–2.

⁵³ Tamże, s. 1–2.

- Dybel P., Wróbel S.: *Granice polityczności: od polityki emancypacji do polityki życia*. Warszawa 2008, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Fundacja Aletheia,
- Giddens A.: *Europa w epoce globalnej*. Przekł. M. Klimowicz, M. Habura. Redakcja naukowa polskiego wydania T. Żyto. Warszawa 2009, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 92.
- Górniewicz J.: *Kategorie pedagogiczne. Odpowiedzialność, podmiotowość, samorealizacja, tolerancja, twórczość, wyobraźnia*. Olsztyn 1997, Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Lewowicki T.: *Podmiotowość w edukacji*. (W:) W. Pomykało (red.): *Encyklopedia pedagogiczna*. Warszawa 1993, Fundacja Innowacja, s. 596.
- Lewowicki T. (red.): *Hierarchia wartości i plany życiowe dzieci z Zaolzia*. Cieszyn 1992, Uniwersytet Śląski.
- Mariański J.: *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne*. Toruń 2016, Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Morszczyńska U.: *Normy w pedagogice. Aksjologiczne i metodologiczne wyznaczniki statusu zdań o powinnościach*. Kraków 2009, Księgarnia Akademicka.
- Niemiec J.: *Tożsamość szkoły – dekalog przeobrażeń*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Nowak M.: *Pedagogika personalistyczna a tożsamość szkoły*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Nowak S.: *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*. (W:) S. Nowak (red.): *Teorie postaw*. Warszawa 1973, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Olbrycht K.: *Rola kształcenia aksjologicznego w działaniach pedagogicznych w społecznościach wielokulturowych*. (W:) T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Gajdzica (red.): *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*. Cieszyn–Warszawa 2003, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie–Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP w Warszawie.

- Preuss-Kuchta L.: *Oswajanie pedagogiki jako jeden z warunków konstytuowania się tożsamości szkoły*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Savidan P.: *Wielokulturowość*. Przeł. Ewa Kozłowska. Warszawa 2012, Oficyna Naukowa.
- Szymański M.: *Tożsamość szkoły jako edukacyjnej wspólnoty*. (W:) K. Chałas (red.): *Kreowanie tożsamości szkoły. Konteksty teoretyczne, poglądy, wyniki badań*. T. 1. Lublin 2009, Wydawnictwo KUL.
- Szyszkowska M.: *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*. Przedm. G. L. Seidler, Warszawa 1982, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Śliwerski B.: *Diagnoza społeczeństwa publicznego szkolnictwa III RP w gorsecie centralizmu*. Kraków 2013, Impuls.
- Środa M.: *Idea godności w kulturze i etyce*. Warszawa 1993, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Świątkiewicz W.: *Więzi sąsiedzkie i życie publiczne*. (W:) M. S. Szczepański, A. Śliz (red.): *Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*. Opole–Tychy 2004, Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach, Uniwersytet Opolski, Śląskie Wydawnictwa Naukowe WSZiNS.
- Urban J.: *Mniejszości narodowe krajów Grupy Wyszehradzkiej w procesach integracyjnych Europy – tożsamość młodzieży mniejszości autochtonicznych*. Toruń 2014, Wydawnictwo Adam Marszałek.

DIMENZIA PERSONÁLNEJ OBNOVY HUMANITY

Štefan ŠROBÁR

Abstract: *Dimension of personal renewal of humanity. We have various anthropologies, but we do not have a unique idea of a human. Humanism wants to make the human really humanistic and to show his/her original greatness. A person is a real entity with high ontological autonomy, which demonstrates a being of the human in qualitatively higher and new manner. Person is a dynamic entity of spiritual and psychical life of human related on the one hand to individual "I" and on the other hand to its biological and social surroundings. Spirituality of person is critical. Relation between person and personality is achieved in coincidence of person and personality. The result of this mutual identification is the personality. Personal renewal of humanity means increasing of sensibility towards the world of personalities, as well as the effort to develop personable world. Transhumanism is based on the idea that human can improve oneself to the extent of crossing beyond the borders of humanity. Depersonalisation of human and demoralisation of society can be solved by assuming new moral maxim of humankind.*

Úvod

Dvadsiate storočie ako dejinná epocha vynieslo na svetlo skutočnosť, že človek sa *intelektuálne* a *morálne* oddelil od síl, ktorými *disponuje*. Intelektuálne, pretože už týmito silám nerozumie. Morálne, pretože nedovídi celú šírku ich dôsledkov, nie je na ne takpovediac „pripravený“ a reflexia spätného pohľadu, ako sa o ňu snažili staré filozofické školy, už pre vysokú akceleráciu planetárnych procesov prakticky nie je možná. A tak zatiaľčo prevratné vedecko – technické objavy na mikrokozmickej a makrokozmickej úrovni stačili doslova obrátiť celým univerzom, náš priemerný *antropologický* obzor, či „svetonázor“, pohľad na človeka a jeho postavenie v rámci poriadku,

pohľad na *seba samého*, akoby zostal zafixovaný hlboko v devätnástom storočí so všetkým jeho materializujúcim konzervativizmom. A čo je možno ešte horšie nepochopiteľnou namyslenosťou práve na tento *konzervativizmus*. Medzi silami, ktoré človek používa (nie ktorým vládne) a vnútornými hodnotami, ktoré orientujú jeho konanie a vytvárajú spoločenský priestor sa nachádza *bezodná priepasť*. Rigidita nášho všeobecného vedomia sa dnes možno najvýrečnejšie ukazuje na stave tých bádateľských oborov, ktoré majú tento priestor popisovať – na *humanitných vedách*. Vznikajú stále nové a nové disciplíny tam, kde všetko volá po *integrácii*, ale akoby nestačili s dychom, chýba im istá dávka fantázie, schopnosť zamerať sa na podstatu vecí a povedať niečo nové. Ich hlavný predmet – *človek* sa stráca so zreteľa.¹ Filozofia si nemôže dovoliť vytvárať umelého človeka, musí opisovať človeka *takého aký je*. Všetky takzvané definície človeka zostanú iba špekulatívnymi, pokiaľ ich nezaložíme na *svojej skúsenosti s človekom* a nepotvrdíme ich ňou. Človeka možno pochopiť jedine vtedy, ak pochopíme jeho život a správanie.² Jedným z prvých predstaviteľov súčasného filozofického myslenia, ktorý si uvedomil a vyzdvihol toto nebezpečenstvo bol Max Scheler. „V nijakom historickom období“ vyhlasuje Scheler „*sa človek nestal takým problematickým ako v súčasnosti (...) Máme prírodovednú, filozofickú a teologickú antropológiu, ktoré sa o seba navzájom nestarajú, avšak nemáme jednotnú ideu človeka. Stále sa rozrastajúci počet špeciálnych vied, ktoré sa zaoberajú človekom (...) omnoho viac podstatu človeka zakrýva, než aby ju objasňoval.*“³ Teda v takejto nezvyklej situácii sa ocitla novoveká filozofia. Nijaké predchádzajúce obdobie nebolo v takom výhodnom postavení, pokiaľ ide o zdroje našich poznatkov o *podstate človeka*. Psychológia, etnológia, antropológia a história nazhromaždili nesmierne bohatú

¹ VIK. D.: *Vyjádřit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emanuela Lévinase*. In: VOGEL, J. KUČERA, Z. VIK, D(et al.): *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou*. Chomutov, 2012, s. 188-189.

² CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava, 1977, s. 59.

³ SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, 1968, s. 74.

a ustavične sa rozrastajúcu zásobu faktov. Technické prístroje, ktoré používame pri pozorovaniach a pokusoch sa nesmierne zdokonalili a naše analýzy sa stali presnejšími a prenikavejšími. Nezdá sa však, že by sme už objavili aj spôsob ako tento materiál zvládnuť a pretvoriť na *systém*. V porovnaní s našim nadbytkom sa možno minulosť zdá príliš chudobnou. No bohatstvo našich faktov ešte nemusí nevyhnutne znamenať aj bohatstvo myšlienok. Pokiaľ sa nám nepodarí zachytiť *Adrianinu niť*, ktorá by nás vyviedla z tohto labyrintu, vôbec nepochopíme *všeobecný charakter ľudskej kultúry*. Stále sa budeme topiť v záplave nesúvislých a rozdrobených údajov, ktorým zdanlivo chýba akákoľvek *pojmová jednota*.⁴ Snahy nerešpektovať význam a zmysel *humanity* sú podporované *pozitivisticko – empirickým* pohľadom vedy. Týmto spôsobom prístupu sa niektorí vedci pokúšajú nielen likvidovať človeka ako *subjekt*, ale zároveň sa snažia jeho konanie charakterizovať iba ako *správanie*, to znamená, že sa ho pokúšajú zaradiť medzi ostatné nižšie dokonalostne postavené súcna. „Bez celostného pohľadu totiž veda nie je schopná pomôcť človeku hľadať zmysel jeho existencie. Nie je v jej moci dostatočne odpovedať ani na jednu otázku, ktorá sa dotýka jeho bytia.“⁵

Čo je humanizmus

Ak chceme hovoriť o obnove *humanity* osobnosti, ako aj medziosobných vzťahov musíme si uvedomiť čo je *humanizmus*. Iniciátorom povahy humanizmu a jeho ponímania *humanity* človeka (*homo humanus*) je Platón a potom výslovne stoicizmus a jeho obsahom je humanita človeka – *animal rationale*. V priebehu stáročí sa však humanizmus výrazne *pokresťančil*. Platónov princíp všeobecného vzdelania *paideia* tým však nezanikol, ale zostal v rôzne modifikovaných podobách prostriedkom na prekonanie cesty od „skutočného“ človeka k „pravému“ človeku, alebo k idei *dokonalého*

⁴ CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Bratislava, 1977, s. 74.

⁵ KONDRLA, P.: *Legitimizácia humanity*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*, Nitra, 200, s. 155.

človeka. Avšak na miesto anonymnej ideí vstúpila osoba Ježiša Krista, ktorá mala *stelesňovať* prekonanie tohto protikladu oboch ľudských podôb.⁶ Úlohou humanizmu je odkrytie a transformovanie nášho prežívania *ľudského* alebo obrazne povedané - dorastanie k možnosťam, ktoré toto *ľudské* ponúka. Lévinas túto úlohu popisuje heslom „*dire l'humain de l'homme*“, „vyjadriť to ľudské v človeku“, alebo ešte výstižnejšie „*vyjadriť to ľudské*“. Tým nie je myslená výzva pre náš intelekt, ale pre každodenné „vyjadrovanie ľudského“, konania ľudského, ktoré je pre Lévinasa synonymom *etického*.⁷ Jacques Maritain (1967) hovorí, že *humanizmus smeruje svojou podstatou k tomu, aby urobil človeka skutočne ľudským a ukázal jeho pôvodnú veľkosť*. Poskytuje mu účasť na všetkom, čo ho môže obohatiť v prírode a v dejinách. Žiada zároveň, aby človek rozvíjal možnosti obsiahnuté v sebe, svoje tvorivé sily, rozumový život a aby sa usiloval urobiť si zo síl fyzického sveta nástroje svojej slobody.⁸ Smerodajné normy ľudského života vychádzali až do novoveku z predstavy človeka „*humánneho*“. Toto slovo tu však neznamená žiadne mravné hodnotenie, ale určitú *štruktúru života*, ktorá môže mať kladné aj záporné predznačenie. V priebehu dejín sa táto predstava realizuje v rozmanitých podobách človeka antického, stredovekého, novovekého – tu siaha až k ťažko vymedziteľnej hranici na začiatku 20. storočia. Tieto jednotlivé podoby človeka sa vzájomne markantne líšia. Predsa však majú jedno spoločné – a to práve vyjadruje pojem „*humánny*“. Azda je možné ho vystihnúť odkazom na skutočnosť, že činnosť človeka tu bola totožná s jeho *prežívaním*. Pri svojej činnosti využíval prírodné energie, využíval prírodné látky, rozvíjal prírodné tvary, ale podstatnejšie *do prírody*

⁶ MICHŇÁK, K.: *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha, 1969, s. 129.

⁷ VIK, D.: *Vyjádřit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emanuela Lévinase*. In: VOGEL, J. KUČERA, Z. VIK, D(et al.): *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou*. Chomutov, 2012, s. 191.

⁸ MICHALOV, J.: *Obnova humanity osobnosti a interpersonálních vztahov*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 11.

nezasahoval. Ovládal ju tým, že sa do nej *včleňoval*. Tento normatívny – aj keď veľmi pružne ponímaný – vzťah k prírode; tento súlad chceného a možného s tým, čo je bezprostredne dané; táto možnosť zároveň *prežívať* svoje poznatky a výsledky svojich činov charakterizuje pojem „humánny“ v zmysle, v ktorom ho používa Guardini. To všetko sa však neskôr mení. Ľudské poznanie, túžby a praktická činnosť prekračujú stále častejšie a napokon všeobecne sféru telesne – duševnej uspôsobenosti človeka. Človek teraz intelektuálne a vedecky vie viac, než môže zmyslami postihnúť alebo si predstaviť. Je schopný plánovať a dosahovať účinky, ktoré už sám *nemôže citovo prežiť*. Spomeňme napríklad na technické možnosti, ktoré objavila moderná fyzika. Tým sa mení aj pomer človeka *k prírode*. Stráca svoju *bezprostrednosť*, stáva sa nepriamym, sprostredkovaným výpočtami a prístrojmi. Stráca názornosť. Stáva sa abstraktným a počtárskym. Už *nemôže byť prežívaným*, stáva sa vecným a technickým. To však mení aj *pomer* človeka *k jeho vlastnému dielu*. Aj ten sa stáva do značnej miery nepriamym, abstraktným a zvecneným. Nedokáže ho väčšinou už *ľudsky prežívať*, ale len prepočítavať a kontrolovať. Z toho vznikajú závažné problémy. Lebo človek je predsa tým, čo *prežíva*. Čím sa však stane, keď svoje konanie už nebude môcť plne *prežiť*? Zodpovednosť predsa znamená, že človek stojí za tým, čo robí; že si príslušnú vecnú činnosť *eticky osvojuje*. Čím však bude jeho zodpovednosť, keď táto činnosť už nemá konkrétnu podobu a prebieha vo vzorcoch a aparaturách? Človeka, ktorý takto žije nazýva Guardini „*nehumánnym*“. Rovnako ako slovo „humánny“ nechce ani tento výraz vyslovovať žiadny hodnotiaci súd. „*Má na mysli určitú v histórii vzniknutú a stále výraznejšie sa uplatňujúcu štruktúru ľudskej existencie, kde poznatky a činy podstatne presahujú možnosti ich prežívania.*“ Tým sa však mení aj obraz samej prírody. Čím ďalej, tým menej sa človeku darí *prírodu* obsiahnuť, urobiť si o nej predstavu a *prežívať* ju. Príroda sa mení v zložitý systém relácií a funkcií zachytiteľných výhradne matematickými symbolmi a je nesená čímsi, čo už nemožno jednoznačne pomenovať. Táto príroda už nie je, vyjadrené antropomorfne „*prirodzenou prírodou*“, ale je to príroda „*ne-*

prirodená“, pričom tu toto slovo nemá hodnotiaci význam, ale sa len snaží o jej charakteristiku. Každý, kto sa týmto problémom vážne venoval, určite pocíti, že v nich ide o rozhodnutie, či tieto snahy budú chápané romanticky, ako návrat k takému vzťahu k prírode, ktorý už nie je možný. Alebo realisticky v súvislosti s *budúcimi úlohami ľudstva*. Tu potom už nepôjde len o záchranu prirodzených hodnôt, ako to praktizujú rozmanité neplodné pokusy o „reformu životosprávy“, ale o vyvinutie *nových foriem prirodzenosti* priamym vyvodením z *nových pomerov*. Sú to úlohy, ktoré úzko súvisia s nevyhnutným rozvojom *personality človeka*. „Oba tieto fenomény, *nehumánnny človek a ne-prirodená príroda*, tvoria základ, z ktorého bude *vyrastať budúca forma ľudskej existencie*.“⁹ Humanizmus uvoľnený pre seba samého a uvedomelý, vedie človeka *k obeti* a k veľkosti skutočne *nadľudskej*. Lebo vtedy bolesť precituje, otvára oči a znáša ju *s láskou*. Nie v odvrátení sa od radosti, ale ešte väčšom smäde po nej a v priamo prekypujúcej *radosti*.¹⁰ Gesto Františka z Assisi, ktorý si zamiluje chudobu a preto vráti otcovi svoje šaty, je *neopakovateľné*, a predsa vydáva svedectvo o niečom, čo je univerzálne. Podobne krok kňaza Kolbeho, ktorý odchádza do cely smrti namiesto priateľa z koncentračného tábora. Nadarmo by sme sa snažili ich činy odvodzovať zo „všeobecných zásad“. Zbytočne by sme sa usilovali „zdôvodniť“ ich „rozumovými pravdami“. Sú *slobodným* a odhaľujúcim svedectvom niečoho, čo je *hodnotou samo pre seba*. Človek, ktorý je oddaný etickému zákonu *praxis*, sa stará predovšetkým o to, aby spôsob jeho existencie podliehal *étosu konkrétneho dobra*, keď mu rozum a najmä jednoduchá bezprostredná intuícia hovorí, že je tu „nedostatok príslušného dobra“. *Blahoslavenstvá*, ktoré vyhlásil Ježiš v reči na vrchu otvárajú novú epochu v dejinách *ľudskej morálnej citlivosti*. Nie sú zostavením príkazov a zákazov, akým bol kedysi dekalóg. „*Sú výzvou k otvorenej mravnosti*, pozývajú človeka, aby uskutočnil zásadnú zmenu spôsobu svojej

⁹ GUARDINI, R.: *Konec novoveku. Pokus o orientaci*. Praha, 1992, s. 55-59.

¹⁰ MICHALOV, J.: *Obnova humanity osobnosti a interpersonálnych vzťahov*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 11.

existencie (...) Výzva nehovorí, čo musí byť a čo nemusí, čo treba robiť a čo netreba, hovorí o tom, čo skutočne je (...) Človek sa sám formuje, keď vytvára vôkol seba dobro. Ako by sa delil na dve časti: tú, ktorá jestvuje zdanlivo a tú, ktorá jestvuje skutočne. Utrpenie nešťastných ľudí je zdaním existencie. Pravda existencie je, že trpiaci sú blahoslavení a nešťastní sa stanú šťastnými. Blahoslavenstvá odкрývajú nový priestor ľudského sveta (...)“¹¹ V súčasnosti možno pozorovať prebúdzanie pozornosti k jedincovi a jeho dôstojnosti. Zdá sa, že je to v protiklade s narastaním nehumánnosti, s ktorou sa stretávame všade okolo seba. V protiklade k tomu sa však prebúdzá aj hlboký cit pre dôstojnosť človeka. Ľudia chcú, aby sa s nimi zachádzalo „ľudsky“. Rodí sa pranie uniknúť náhodilostiam neprehľadného sveta a tlakom výlučne ekonomicky zmyslajúceho okolia. Stretávame sa s ľuďmi, ktorí sa zriekajú majetku a pôžitkov, žijú „jednoducho“ a svojou oddanosťou a službou druhým prekračujú samých seba. Žijú tak v praxi blahoslavenstiev „reči na vrchu“ dokonca aj mimo rámec cirkvi.¹² Na legitimizovanie humanity nestačia iba vedy schopné čo aj najdokonalejšieho opisu človeka a jeho konania. Vždy to bude iba opis a výpočet prvkov v množine možností. Ak chceme realitu uchopiť celú, musíme sa u človeka zamerať aj na spôsob výberu jednotlivých možností konania a potvrdenie správnosti tohto výberu pomocou etických hodnôt a noriem, ktoré sú súčasťou humanity. Nestačí iba vypočítať všetky druhy ľudských činov, ktoré považujeme za dobré, ale musíme povedať aj prečo sú dobré. K tomu nám nestačí iba psychológia, sociológia alebo ekonómia. „Pre celostné pochopenie človeka potrebujeme aj ontológiu a antropológiu, ktoré sa dotýkajú existenčných sfér človeka.“¹³

¹¹ TISCHNER, J.: *Ako žiť? Uvedenie do kresťanskej etiky*. Bratislava, 2005, s. 100-102.

¹² WANKE, J.: *Obtíže a šance církve v dnešním světě*. Kostelní Vydří, 2006, s. 32.

¹³ KONDRLA, P.: *Legitimizácia humanity*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*, Nitra, 2000, s. 157.

Vymedzenie základných pojmov: osoba, osobnosť, personalita

Slovo osoba môže bežne znamenať to, čo *človek*. Dávne kmeňové spoločnosti nepremýšľali o žiadnych osobách a preto nemali ani príslušné slovo. Samostatné rozhodovanie patrilo náčelníkovi a ostatní sa cítili skôr členmi, súčasťami kmeňa než „osobami“. Skôr než sa začalo hovoriť o osobách, hovorí náboženstvo aj antická filozofia o „duši“ (*psyché, anima*) a „duchu“ (*pneuma, spiritus*). Obe súvisia s dychom a dýchaním, a znamená teda pôvodne to, čím sa živý líši od zomrelého, zatiaľ ešte bez dôrazu na *individualitu a jedinečnosť*. Nasledujúci rozvoj presného, záväzného pojmového myslenia v stále *individualizovanejších* mestských spoločnostiach viedol k objavu *duše* ako jedinečnej, nehmotnej a teda aj nesmrteľnej stránky človeka, ktorá *vedie a riadi* jeho rozumné konanie a nesie za neho aj *zodpovednosť*, ako to vyjadruje Sokratov program „starostlivosť o dušu“. Latinské slovo *persona* pochádza z etrustiny a pôvodne znamenalo „masku“, najskôr rituálnu a neskôr aj divadelnú a spoločenskú, to znamená „rolu“, ktorú určitý človek hrá. Ako grécke *prosôpon*, tak latinské *persona* označujú už v antike osoby gramatické, čiže *tri role v rozhovore*, podľa Varrona „kto ku komu a o čom hovorí“. Už v klasickej rímskej dobe môže označovať jednotlivú *osobu*, zvlášť v právnom zmysle *subjektu*, nositeľa práv, kde postupne nahradzuje starší pojem *caput* (doslova „hlava“). Cicero vysvetľuje, že človek je od prírody vybavený dvoma maskami či rolami (*personae*). Jedna je nám všetkým ako ľuďom *spoločná*, druhú máme každý svoju *vlastnú*. Tretiu nám vtlačajú rôzne *životné osudy a náhody*, zatiaľčo štvrtá je to, ako na tieto okolnosti *reagujeme*.¹⁴ Až keď kresťanskí teológovia v treťom a štvrtom storočí hľadali výraz pre jedinečnú bytosť *božskú osobu*, dali tomuto slovu nový obsah. Je to bytosť, ktorá je schopná *jedinečného a trvalého vzťahu* –

¹⁴ BRASSER, M. (ed.): *Person. Philosophische Texte*. Stuttgart, 1999, s. 31. In: SOKOL, J.: *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie*. Praha, 2016, s. 22.

v tomto význame ho prevzali západné, európske jazyky.¹⁵ Predovšetkým musíme vylúčiť filozoficky nenáležité významy termínov „osoba“ a „osobnosť“, ktoré sa často používajú v bežnej reči. Pod **osobou** nerozumieme ľudské individuum ani jednotlivca, ktorý má nejakú funkciu alebo úrad, ani postavu s určitou rolou (napríklad literárnu postavu), ale chápeme ju prísne filozoficky ako *bytosťno* – *bytnostné jadro človeka*, ktoré je človeku dané a vo svojej osobitosti ničím nesprostredkované. „Osoba vo filozofickom chápaní, je teda jedinečný neodcudziteľný bytosťný základ človeka, vďaka ktorému je človeku vlastná jeho dôstojnosť a vďaka čomu človek vôbec môže slobodne voliť a rozhodovať sa. Osoba je účelom v sebe. Je reálnou entitou s vysokou ontologickou autonómiou, v ktorej sa kvalitatívne vyšším spôsobom prejavuje bytie človeka v jeho bytnosti (esencii).“¹⁶ Osoba teda nie je tým, čím sa človek vo svojej jedinečnosti javí a prejavuje. Toto je takzvaná *aktuálna podoba človeka* či jeho *aktuálna čo-osť* a *kto-osť* (die Washeit a die Werheit).¹⁷ Kto vlastne som a ako sa stane, že som tým kým som? Kto to určí? Je to dôležité? Ako to ovplyvní môj život? Tieto otázky sú v dnešnej dobe *klúčové* aj preto, že väčšina *konfliktov*, ktoré v súčasnosti zažívame nejako *súvisia* s niektorými časťami našej identity, etnickou, národnostnou, náboženskou, sociálnou, genderovou, generačnou a ďalšími. Práve preto, že *identita* vzniká postupne, tým že do nej vrastáme, je pre jej utváranie *klúčový dialóg* s ostatnými ľuďmi v našom okolí. Nejde totiž len o to za koho sa považujem ja sám, ale tiež o to, za koho ma považujú ostatní. „Je to akýsi prienik sebaponímania a reakcií môjho okolia na mňa samotného.“ Z toho vyplýva, že identita je predovšetkým *dynamická*.¹⁸ Keď človek je bytosťou otvorenosťou *v dejinách*, je takouto predovšetkým jeho osoba. Osoba teda nie je dajakou vopred danou ontologickou

¹⁵ SOKOL, J.: *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie*. Praha, 2016, s. 22.

¹⁶ LETZ, J. *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava, 1993, s. 246-248.

¹⁷ LETZ, J.: *Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu humanity*. In: MICHALOV, J (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 182.

¹⁸ MOREE, D.: *Základy interkulturního soužití*. Praha, 2015, s. 25, 27.

konštantou, ale je *bytosným základom* jeho stávania v dejinách. Je jej vlastný status stavu i jedinečnej udalosti. Ako ontologický stav sa vzťahuje na vždy osobitú *individuálnu ľudskú podstatu*, no ako stávanie a udalosť je aktuálne sa uskutočňujúcim a duchovne sa naplňujúcim *vzťahom* k druhým osobám, ako aj k božskej Osobe, ktorá ľudské osoby nekonečne presahuje. V analogickom zmysle **osobnosť** filozoficky nechápeme ako človeka s vyhranenými duševnými vlastnosťami a kvalitami, ani ako individualitu, ani ako človeka, ktorý v určitom smere vyniká v spoločnosti. „*Osobnosť je taký dynamický systémový celok uskutočňovaný v ontogenéze človeka, ktorý nemá len systémové psycho-sociálne prostredie a negravituje len k biologicko - genetickému východisku, ale má aj transsystémové okolie svojej duchovnosti, tzv. duchovnú osobnosť, ktorá je určujúcou pre formovanie autentickkej osobnosti.*“ Preto osobnosť s kvalitou duchovnej osobnosti spĺňa všetky predpoklady, aby sa stala **mravnou osobnosťou**. Len vďaka duchovnej osobnosti je osobnosť schopná slobody, lásky a sebaodovzdania. Kde tieto najvyššie prejavy osobnosti nenachádzame, tam už nejde o **autentickú osobnosť**, ale o osobnosť buď nerozvinutú, buď infantilnú, alebo z rôznych dôvodov rozštiepenú. S takouto **neautentickou osobnosťou** korešpondujú psychologické prototypy **rudimentárnej a adjustovanej osobnosti**. Osobnosti sformovanej duchovnou osobnosťou zodpovedá psychologicky prototyp celostnej a **kultivovanej osobnosti**. Pri dosiahnutí určitej duchovnej zrelosti človeka je možná *koincidencia medzi osobou a osobnosťou*, prejavujúca sa v tom, že osobnosť sa uplatňuje *navonok* ako výsostne personálne – duchovná a *dovnútra* postihuje svoj základ ako personálne – bytosný. „*Takúto koincidenciu v osobnom, to znamená obojstranne dosiahnutú zhodu osoby a osobnosti vyjadrujeme pomocou základnej kvality spoločnej osobe i osobnosti a nazveme ju personalita (....) Koincidencia sa dosahuje len na základe ústretového rozvojovo – evolučného pohybu, a to zo strany osoby ako jej odkrývanie individuality a zo strany osobnosti ako jej stávanie sa autentickou.*“¹⁹

¹⁹ LETZ, J.: Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu

Dôsledky porozumenia vzťahu medzi osobou a osobnosťou pre personálnu obnovu humanity

Osobnosť sa rodí vo vnútornom sebauvedomení človeka „*v tom, že je v niečom podstatne iný ako tí druhí*“. Človek dospieva k poznaniu, že je nositeľom svojho tajomstva pre iných a pociťuje aj potrebu a výzvu zveriť sa s ním druhým, prípadne odovzdať im ho. Osobnosť sa teda *formuje* tajomstvom a vzápätí sa *sebaopotvrdzuje* zdieľaním tohto tajomstva s druhými. No tak jedno, ako aj druhé vyžaduje *slobodnú voľbu*. Vidíme, že „*kým individuum len asociuje, osobnosť komunikuje v dialógu*“. Skutočný dialóg je teda nielen cestou k osobnosti, ale aj cestou k utváraniu osobnosti. Má *premieňajúcu úlohu*, pretvára ľudí na *bytostne* si navzájom blízkych. V dialógu vystupuje *moment transparenencie*. V ňom človek nielen priamo reflektuje svoju osobu a druhé osoby v ich nezastupiteľnej hodnote, ale *premieňa* aj *celkovú atmosféru* svojho vzťahu k druhým ľuďom.²⁰ Mieru dialogičnosti charakterizuje predovšetkým stupeň celkovej, teda aj vnútornej spoluúčasti – stupeň *bytostnej vzájomnej otvorenosti*. Dialóg je vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácií alebo vytváraním konsenzu. Týka sa ľudí nie ako *spredmetniteľných* a *zastupiteľných* jednotiek, ale ako *jedinečných osôb* s vlastnou slobodou a zodpovednosťou. Ich vzájomné porozumenie je cieľom dialógu.²¹ Personálna obnova humanity je *zvyšovanie senzibility pre svet osobností* v bežnom živote zastieraná svetom vecí, ako aj cieľavedomé úsilie o rozmáhanie sveta osobností, alebo všeobecnejšie *osobnostného sveta* tak, aby tento svet sa stal transparentným aj pre mladých a neskúsených. V takomto novo odkrytom osobnostnom svete nadobudnú *všetky vzťahy* –

humanity. In: MICHALOV, J (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 182, 184 - 185.

²⁰ Tamže, s. 187.

²¹ POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha, 2008, s. 8.

medzi ľuďmi, medzi ľuďmi a svetom aj medzi ľuďmi a Bohom – *novú* pre náš život *rozhodujúcu kvalitu*. Sú presýtené radosťou, ľahkosťou a elánom. V nich sa zbavujeme farchy z plnenia úloh a povinností. Túto radikálne novú a oslobodzujúcu úlohu osobnostného sveta môžeme dobre demonštrovať na príklade vzťahu medzi učiteľom a žiakom či pedagógom a študentom. Preto sa treba usilovať o takto porozumenú *osobnostnú pedagogiku*, ale aj o *osobnostnú medicínu*, alebo aj širšie, o *osobnostnú vedu a techniku* a v neposlednom rade *osobnostnú filozofiu a teológiu*. V takomto osobnostnom poznaní sa komplex vedomostí o svete, človeku a Bohu začlení do už vopred utváraného sveta *osobných vzťahov*. K osobnosti nedospějeme samotným sebapoznávaním, ale je k tomu nevyhnutná aj *základná seba voľba*, „ktorá je rozvrhnutím *personálneho bytia človeka v dejinách*“ (M. Heidegger). Osobnosť sa musí znova a znova oživotvorovať novými a novými, dovtedy ničím nepodmienenými *aktmi voľby*. V opačnom prípade jej hrozí, že sa spreneverí permanentnej výzve k slobode a „*upadne do ubíjajúcich návykov a automatizmov*“. Osobnosť sa má znovu a znovu prejavovať v sebaodovzdaní a v sebadarúvaní. Najmä človek dnešnej civilizácie je stále ohrozený tým, že sa dostane do osídél rozličných automatizmov a štruktúr, ktoré uväznia jeho osobnosť, a to až natoľko, že aj to, čo je na nej pozitívne, hodnotné a duchovné sa zastrie a stratí pozitívnu účinnosť. „*Preto proti sile vôle a všetko zdôvodňujúcej racionálnosti treba postaviť dôveryplné osobnostné stretnutia, v ktorých sa kultivuje láska.*“²²

Kam kráčaš človek rozumný

Kresťanstvo sa stalo priestorom, v ktorom sa pohybujú súradnice nášho myslenia, či si to chceme alebo nechceme uvedomiť. Európska kultúra má však okrem kresťanstva a antiky ešte svoju tretiu

²² LETZ, J.: Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu humanity. In: MICHALOV, J (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 188-190.

dimenziu, ktorú tvorí kultúra a civilizácia budovaná výhradne *na človeku*, na moci ľudského rozumu, citu a vôle. Na základoch novovekého obratu *k subjektu* sa moderná doba formovaná najrôznejšími osvieteneckými projektmi dobyvateľskej ľudskej vôle, premenila na epochu *sekularizácie* a *desakralizácie*.²³

Transpersonalita

Postmoderné hľadania *relatívnej transcencie* je hľadaním možností, či *imanencia* moderného človeka a moderného sveta je vôbec nejako s úžitkom *prekročitelná*. Hľadanie transcencie osobným prežívaním, jej hľadanie *v sebe a skrze seba*, sa zdá byť najtypickejšie pre našu dobu. Bolo podmienené dvoma činiteľmi: nespokojnosťou s *odosobneným* pôsobením oficiálnych náboženských inštitúcií a potrebou kompenzovať negatívne vplyvy *odľudšteného komplexu modernej civilizácie*. Človek cítiaci sa zbavený seba samého a podrobený systémami, ktoré mu mali pôvodne slúžiť, ale namiesto toho zaťažujú celý jeho život, človek vykorenený prácou, ktorú nerobí z vnútornej nutnosti, a rovnako vykorenený zábavou, v ktorej sa snaží na čokoľvek významné zabudnúť, žije všetko iné len nie svoj *vlastný život*. Podriaďuje sa všetkým iným autoritám, len nie autorite, ktorá by oslovila jeho *vnútornú identitu*. Vedľa pozitivistického behaviorizmu a biologizujúceho freudizmu vznikla v minulom storočí najprv *humanistická psychológia* a v náväznosti na ňu v polovici šesťdesiatych rokov v Spojených štátoch takzvaná „štvrtá mocnosť“ – transpersonálna psychológia. Cieľom ňou koncipovanej psychológie nie je už len rozvinutie celostnej, spontánnej osobnosti a jej humanisticky vymedzenej sebarealizácie, jej vôle k zmyslu, jej slobody, lásky, rastu a tvorenia, ale navyše aj „*dosiahnutie vnútorného kontaktu s tým, čo takto chápanú osobnosť presahuje: pravda, dobro, krása, dokonalosť, poriadok, večnosť, jednota a podobne.*“ Až na transpersonálnom stupni svojho vývoja teda začína byť psychológia schopná

²³ MINÁROVÁ, A.: *Hľadanie novej mravnej maximy ľudstva (Filozofická úvaha)*. In: MICHALOV, J (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 203-204.

pochopiť ľudský motivačný horizont v jeho úplnosti a vyhlásiť aj *legimititu jeho presahu* voči obvyklému hodnotovému svetu bežného moderného človeka. Ujíma sa jeho nerozvinutej schopnosti *seba-prekročenia* a ponúka mu *odblokovanie* jeho najhlbšieho duchovného potenciálu. „*Jej terapeutické metódy smerujú k rozšíreniu vedomia klienta až k prežívaniu nad-osobných dimenzií jeho bytosti.*“ Univerzalizmus transpersonálnej psychológie, vyplývajúci z jej východiskovej vedeckej báze a motivovaný snahou otvoriť prístup k duchovným hodnotám všetkým ľuďom bez rozdielu sa vzhľadom k náboženstvám ako doterajším výhradným správcom týchto hodnôt konštituoval ako určitý sekularizujúci synkretizmus.²⁴

Transhumanizmus

Transhumanisti sa našli v tradícii *humanizmu*. Ten sa rozvíjal v renesancii, hlavný dôraz kládol na *slobodu* a *kreativitu* individua. Niektoré prúdy v humanizme *odstránili* koncepciu existencie Boha. Títo humanisti verili, že človek je počiatkom a koncom všetkých vecí, ktoré majú význam. Zaujímavé je, že dnes sa možno prostredníctvom *transhumanizmu* zameraného výrazne na *nadzmyslovú realitu*, vracia koncepcia Boha zadnými dvierkami. Je za tým predstava, že „*človek sa môže vylepšovať do tej miery až prekročí hranice ľudskosti*“. Ďalej tiež viera v nekonečnú dokonalosť našej zmyslovej skúsenosti, motorických možností, duševného rozpoloženia, vegetatívnych funkcií a kognitívnych schopností. Transhumanistický mysliteľia túžia *prekročiť* všetko ľudské a opustiť *conditio humana* so všetkými problémami, ktoré sú s ním spojené. Keď budeme transhumánni staneme sa *bohmi*. Sem patrí tiež predstava *singularity*. Je to určitý typ modernej predstavy o apokalypse. Všetko v budúcnosti *smeruje k tomuto bodu* a keď nastane bude všetko iné. V mnohých náboženstvách sa vyskytuje podobná myšlienka. „*Možno povedať, že humanizmus Boha odstránil, ale teraz sa staneme bohmi my sami.*“ Toto je sama o sebe veľmi náboženská myšlienka, apoteóza gréckej antiky.

²⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha, 1995, s. 35-37.

Z tohto pohľadu je transhumanizmus hlboko zakotvený v západnej tradícii, ale teraz v spojení s nazeraním na *technológie* ako nášho Vykupiteľa. V tom je *nový*. Nikdy predtým sme nemali ideológiu s tak silným náboženským záujmom, ktorá by sa zamerala *len na technológie*.²⁵

Záver

Človek konca 20. storočia sa stal bohatším, ale šťastnejším sa nestal on, ani ostatní. Dnešný človek, *technologický človek* sa naučil vládnuť objektom, ale zabudol na *jestvovanie*. Východisko z tejto situácie treba hľadať vo *filozofii a etike*. Masové uplatňovanie vedy a techniky, stále väčšie požiadavky efektívnosti v praxi, stále väčší stupeň organizovanosti spoločenského života, akoby vytváralo stále viac ľudí vysoko špecializovaných v odbore, ale aj odcudzených všetkému ostatnému a *bezcitných* v najbežnejších *ľudských vzťahoch*. Je preto povinnosťou etiky vymaniť spoločnosť z „etického vákua“ a vymedziť novú *mravnú maximu* ľudstva v duchu rešpektovania *ľudskej dôstojnosti a humanity*.²⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BRASSER, M. (ed.): *Person. Philosophische Texte*. Stuttgart, 1999. In: SOKOL, J.: *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie*. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-682-6.
- CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda, 1977, ISBN nemá.
- GORDIJN, B.: *Dobrý život*. (Rozhovor s etikem Bertom Gordijnom). In: HÜLSWITT, T. – BRINZANIK, P.: *Budeme žít věčně? Rozhovory*

²⁵ GORDIJN, B.: *Dobrý život*. Zlín, 2012, s. 153-154.

²⁶ MINÁROVÁ, A.: *Hľadanie novej mravnej maximy ľudstva (Filozofická úvaha)*. In: MICHALOV, J (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra, 2000, s. 205.

- o budúcnosti človeka a technológií*. Zlín: Kniha Zlín, 2012. ISBN 978-80-87497-37-1.
- GUARDINI, R.: *Konec novověku. Pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad, 1992. ISBN 80-7021-055-9.
- KONDRLA, P.: *Legitimizácia humanity*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Filozofická fakulta, 2000, ISBN 80-8050-334-6.
- LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava: Ústredie slovenskej kresťanskej inteligencie, 1993. ISBN 80-85293-02-1.
- LETZ, J.: *Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu humanity*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Filozofická fakulta, 2000, ISBN 80-8050-334-6.
- MICHALOV, J.: *Obnova humanity osobnosti a interpersonálnych vzťahov*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Filozofická fakulta, 2000, ISBN 80-8050-334-6.
- MICHŇÁK, K.: *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Svoboda, 1969. ISBN nemá.
- MINÁROVÁ, A.: *Hľadanie novej mravnej maximy ľudstva (Filozofická úvaha)*. In: MICHALOV, J. (a kol.): *Personálna obnova humanity*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Filozofická fakulta, 2000, ISBN 80-8050-334-6.
- MOREE, D.: *Základy interkulturního soužití*. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0915-7.
- POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-150-4.
- SOKOL, J.: *Člověk jako osoba. Filozofická antropologie*. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-682-6.
- TISCHNER, J.: *Ako žiť? Uvedenie do kresťanskej etiky*. Bratislava: Serafín, 2005. ISBN 80-8081-033-8.

- VIK, D.: *Vyjádřit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emanuela Lévinase*. In: VOGEL, J. KUČERA, Z. VIK, D(et al.): *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou*. Chomutov: L. Marek, 2012. ISBN 978-80-87127-39-1.
- WANKE, J.: *Obtíže a šance církve v dnešním světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. ISBN 80-7192-898-4.

DÔSTOJNOSŤ ČLOVEKA AKO PRESAH BIOLOGICKÉHO

Vladimír JUHÁS

Abstract: *The basic question of this article is a limitation of life. Is man limited and determined by biology, or he carries in himself an overlap to the transcendent? Individual statements in this paper are not definitive answers, as they only want to contribute to a discussion on the nature of human being. The argument developed here is a short confrontation of two different understandings, which set out their positions on the issue of human finitude and infinitude of the human living.*

Konečnosť alebo nekonečnosť

Pri konfrontácii konečnosti a nekonečnosti ľudského bytia vstupujeme do myšlienkovej arény teizmu a ateizmu. Môžeme pri tom reprezentovať ľudí z protiľahlých myšlienkových brehov. Aj keby naše spoločné dialogizovanie malo iba populárnu formu, otázky, na ktoré hľadáme odpovede sú pre každého základové a existenciálne. Keďže ja sám ako autor som kresťanským teológom, čitateľovi sa môže zdať, že text má miestami miernu tendenciu byť stranný. Nepovažoval by som však za správne, aby som si osvojil jednoduchú úlohu štatistu, ktorý neutrálne a nezúčastnene predkladá názory jednej a druhej strany. Konfrontujúc sa s oboma myšlienkovými svetmi, zároveň formulujem vlastné smerovanie.

Aký je počiatok a koniec človeka? Vráti sa po poslednom výdychu do zeme „z ktorej bol vzatý“ a stane sa súčasťou veľkého plynutia bytia? Alebo je tu po smrti aj iná dimenzia ako len prach? Je definitívnou pravdou našej osobnosti večné absolútne, čiže boh interpretovaný v náboženstvách rôznymi spôsobmi? Alebo sa smrťou jestvovanie človeka ako také končí? Je človek uzavreté bytie, ktorého začiatok a koniec ohraničuje biológia? Alebo nesie v sebe

presah do transcendentného¹? Rôznosť antropologických pohľadov v súvislosti s (ne-)konečnosťou človeka spôsobuje aj rozdielne spoločenské postoje. Preto si kladiem otázku, či si môžu byť náboženský a nenáboženský založený človek navzájom motiváciou. Čo viac, bytostne presvedčivejšie a s väčším zmyslom ponúka veriaci človek neveriacemu práve v momente končiacej sa ľudskej existencie tu na zemi? Je vlastníkom skutočnej nádejnej správy o zmŕtvychvstaní pri ľudskom odchádzaní? Alebo sa má nechať premôcť realnosťou neveriaceho človeka a prispôbiť celé svoje jestvovanie tomu, čo je maximálne ľudsky dosiahnuteľné a uchopiteľné?

Za najväčšiu absurdnosť svojho života označila jedna z mojich známych, ktorá nie je nábožensky založená, smrť. Predovšetkým preto, že sa jej iba pár týždňov predtým narodilo prvé dieťa. Nevie si predstaviť, že ona raz *nebude* a jej dcéra *bude*. V tomto prepojení *matka – dieťa* sa jej pominuteľnosť ľudského bytia, definitívny koniec a nenávratnosť ľudského vzťahu zdá byť skutočnou absurdnosťou. Najprv prežijú spolu bytostnú vzťahovú závislosť, a potom sa už nikdy neuvidia. Spomenuté „nikdy“ však nie je pre ňu len relatívny psychologický pojem, ktorý v sebe nenápadne vždy prechováva malé „možno“. To „nikdy“ je v tomto prípade bytostne pravdivé. A práve táto skutočnosť je jej existenciálnou bolesťou, na ktorú beznádejne neexistuje liek. Stáť pred prahom smrti a nevedieť, čo je za tým, je v istom zmysle situáciou každého človeka – veriaceho i neveriaceho. Pretože aj veriaci človek síce túži premôcť hranicu smrti, ale evanjeliové posolstvo o zmŕtvychvstaní mu často pripadá nemožné, nepochopiteľné, protirečiacie racionalite a prevyšujúce jeho schopnosť vôbec pojať takúto nádej² do svojej žitej situácie.

¹ Pokladám za dôležité poznamenať, že používaný pojem „transcendentný“ nie je v texte špecifickejšie rozlišovaný. Je všeobecným označením toho, čo presahuje človeka a patrí Bohu. Je jednoducho protipólom imanentného.

² Udalosť Kristovho zmŕtvychvstania je v Biblii podaná spôsobom, ktorý dnešný človek automaticky posúva do roviny tajomných zázrakov, obrazov a metafor. Zázrak a tajomstvo síce obľubuje, ale iba ako ľahkú kompenzáciu ťažkej každodennej reality - prežíva ho ako relax, dobrodružstvo alebo zážitok (prípadne duchovný zážitok). So zázrakom však skutočne neráta.

Prekročenie hranice smrti Ježišom Kristom vníma ako biblickú udalosť, ako náboženské posolstvo, ale nie ako skutočnosť, ktorá sa môže naozaj dotknúť aj jeho života a zomierania. Iba v ťažkých alebo oduševnených chvíľach možno človek vykrikuje spolu s jedným z hrdinov Dostojevského románu: „Karamazov!...naozaj je pravda, čo tvrdí náboženstvo, že všetci vstaneme z mŕtvych a ožijeme, že znova uvidíme každý každého...?“³ Veriť v túto posmrtnú nádej by nutne znamenalo schopnosť veriaceho človeka relativizovať akúkoľvek životnú tragédiu. Keďže však tú, naopak, európsky kresťan absolutizuje a svoju pozíciu často interpretuje ako bezvýchodiskovú, je zrejmé, že s niečím podobným asi už vôbec neráta.

Vyjsť z bludného kruhu

Aké vízie ponúkajú človekovi staré i súčasné kultúry, aby ten neostal zúfalo stáť na prahu smrti? Antické orientálne a grécke kultúry vychádzajúc z rytmu striedania nocí a dní, ročných období a kolobehu rodenia a umierania v prírode vytvorili koncept cyklického času. Ten síce pomohol stabilizovať ľudskú spoločnosť a udržiavať v nej stály poriadok, ale nedal odpoveď na ľudskú túžbu prekročiť hranice opakujúceho sa. Cyklickosť poukazuje na opätovné obnovovanie prírody, ale človeka vracia do toho istého bodu, na ktorom ostáva stáť s tou istou otázkou ako predtým. On však netúži po návrate, ale po pokračovaní⁴. Na jednej strane vníma kolobeh života, ale na strane druhej chápe, že táto cyklická koncepcia nedokáže uspokojiť jeho túžbu po nekonečnom bytí. Človek cíti, že tu môže byť aj iná dimenzia ako iba cyklická. Už jeho starnutie mu našepkáva lineárnosť, ktorá cyklickosť nielen dopĺňa, ale prekonáva. Narodenie, dospievanie a smrť reprezentujú časové veličiny

Nepatrí do jeho realnosti a nestotožňuje ho s možnou skutočnosťou. V tejto logike vníma paradoxne často aj veriaci človek udalosť Kristovho zmŕtvychvstania, ktorá preto iba veľmi málo ovplyvní a poznačí jeho reálny život.

³ DOSTOJEVSKIJ, F.M. *Bratia Karamazovci*. Bratislava: Európa, 2009, 905.

⁴ Porov. SOKOL, J. *Filosofická antropologie*. Praha: Portál, 2008², 131.

minulosti, prítomnosti a budúcnosti, ktoré mu garantujú, že sa už nemôže vrátiť do počiatočného bodu. V človeku sa silne prebúdzajú túžba vyjsť von z bludného kruhu a mať pred sebou priestor, ktorý by presiahol limity cyklického a ponúkol by mu skutočné lineárne napredovanie k budúcemu naplneniu.

Po prvýkrát sa kategória (lineárnej) dejinnosti (Geschichtlichkeit) dostáva k slovu v židovskej Biblii. Historické knihy Starého zákona prezrádzajú, že Izrael má k dejinám špecifický vzťah. Boh Izraela sa zjavuje iba v nich⁵. Naplnenie daného prísľubu musí mať lineárne smerovanie k budúcnosti. Logicky nie je možné, aby fungoval v cyklickom modeli chápania času. Lineárnosť dejín si neskôr osvojuje aj kresťanstvo. Podľa kresťanskej viery konečné naplnenie Božieho prísľubu stojí vždy *pred* človekom a nikdy sa nemôže dostať *za* neho. Svoje „áno“, teda svoje naplnenie, môže mať iba v absolútnej budúcnosti (adventus), pre kresťanov v Príchádzajúcom Kristovi (1Kor 1,20). Tento presah do transcendentného (do absolútnej budúcnosti) oslobodzuje veriaceho človeka od zacyklenia sa v limitovanom čase a obmedzenom bytí. Zoči-voči jestvovaniu v biologickom ohraničení kresťanstvo hovorí o jeho prekročení. Kristovo prekonanie smrti pretrháva cyklický koncept bytia a snaží sa ukázať, že človek patrí do iného poriadku ako iba do opakujúceho sa rytmu prírody. Človek je tak v kresťanskom antropologickom ponímaní „viac“. Participuje na Božom duchu. Dokáže však kresťanstvo presvedčiť dnešného človeka, aby uveril príbehu boho-človeka (udalosti Kristovho zmŕtvychvstania) a sám seba chápal ako participáciu na jeho bytí (a teda participáciu na prekonaní biologickkej smrti)? Je vôbec možné veriť dnes Kristovmu

⁵ Porov. ZENGER, E. „Die Bücher der Geschichte“ in Einleitung in das Alte Testament, Zenger, E. (eds.), Stuttgart, 1995, 125. K téme hebrejského chápania dejín porov. BOMAN, T. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952; RAD, G. von, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, München, 1960, 112-125; BULTMANN, R. Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1964, 19-23.

zmŕtvychvstaniu⁶, ktoré je pre kresťanov jedinou zárukou ľudského presahu? Pre naliehavosť tejto otázky teológia dodnes rozhodne ohlasuje telesné (ešte lepšie: celistvé) zmŕtvychvstanie Ježiša Krista ako najpodstatnejší moment kresťanskej viery. Aj keď je potrebné poznamenať, že rovnako smrť na kríži nie je protirečením Kristovmu poslaniu, ale jeho naplnením. Toto absurdné *poníženie* je paradoxne *najvyššou* formou zjavenia sa Boha v dejinách⁷.

Naplnenie prichádza z presahu

Človek sa definuje vo vzťahu k nedosiahnutému. Je motivovaný, ak pred ním ešte leží nejaké „tam“⁸. Vyššie som práve uviedol, že židovsko-kresťanská tradícia pretrháva logiku neustálych návratov a vydáva sa na lineárnu cestu smerom dopredu. Zatiaľ čo grécky človek stojí v „epifánii prítomnosti“, židovsko-kresťanský človek stojí v „apokalypse budúceho“⁹. V starozákonnom ponímaní sa človek vždy nachádza medzi Božím prisľubom a očakávaním naplnenia tohto prisľubu. Je pútnikom medzi prítomnosťou

⁶ V tomto príspevku sa nebudem venovať konkrétnejšie skutočnosti Kristovho zmŕtvychvstania (a vzkriesenia človeka) z biblického a teologického hľadiska. K otázke smrti, integrácie a transformácie človeka pozri napr. SCHÄRTL, T. „Auferstehung denken“ in Concilium 42 (2006) 551-562.

⁷ Porov. VERWEYEN, H. Gottes letztes Wort, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2000, 345. Svoje tvrdenie podporuje Verweyen aj menami teológov ako H. Fries, W. Kern a H.U. von Balthasar. Dôležitosť skutočnosti (vykupiteľskej) smrti Krista zoči-voči udalosti zmŕtvychvstania podčiarkuje aj v inej štúdii, keď udalosť Veľkej noci posúva na kríž („Ostern“ am Kreuz?). Porov. VERWEYEN, H. Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt: WBG, 2008, 148. Hľadanie historického základu udalosti zmŕtvychvstania považuje Verweyen dokonca za nerelevantné pre teológiu. Veľkonočnú vieru chce založiť výlučne na Ježišovom živote a smrti. Napätiu názorov protichodných strán (Kristova smrť alebo Kristovo zmŕtvychvstanie) sa vo svojej štúdii venuje D. Bouma. Porov. BOUMA, D. Provokatér Klaus Berger. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, 142-148.

⁸ Porov. SOKOL, J. Filosofická antropologie. Praha: Portál, 2008², 134-135.

⁹ Porov. MOLTMANN, J. Perspektiven der Theologie. München, 1968, 152.

a budúcnosťou, ktorá predstavuje niečo nové, neopakovateľné a zároveň presahujúce ľudskú dejinnosť. Prísľub biblického Boha pre človeka je taký veľký, že prevyšuje každý ľudský moment, a preto sa nemôže naplniť v žiadnej ľudskej udalosti. Každý moment nesúci v sebe Boží príslub poukazuje na absolútnu budúcnosť, v ktorej sa príslub naplní. Akýkoľvek ľudský moment je však iba provizórnou udalosťou¹⁰. Aj keď život človeka po smrti zdanlivo predstavuje hotový, celistvý príbeh¹¹, napriek tomu podľa Biblie to nie je celkom tak. Smrť prináša iba uzavretie ľudského príbehu, ale nie jeho naplnenie. Z biblického pohľadu sa ľudský život smrťou síce končí, ale nie naplňa. Keďže naplnenie prichádza z *presahu*, človek ho nemôže dosiahnuť v tomto jestvovaní. Túžba po nesmrteľnosti sa jednoducho nemôže zrodiť v izolovanej bytosti, v uzavretej existencii, ktorá je uzatvorená do seba¹². V izolovanosti sa podľa biblického presvedčenia nemôže zrodiť nič, čo izolovanosť presahuje. Ak teda človek túži po „viac“, zrejme to bude tým, tvrdí Biblia, že nie je izolovaným bytím, ktoré by bolo determinované výlučne biológiou.

Túžba ísť za prah biologického

„Som presvedčený, že posledným výdychom človeka všetko skončí a to, čo bolo prachom sa vráti do prachu“¹³. Takto lakonicky, vecne a bez akýchkoľvek emócií opísal osud ľudského bytia taliansky novinár a spisovateľ Corrado Augias. Na otázku vzkriesenia odpovedá presvedčením, že je to záležitosť čisto metaforická¹⁴. Zároveň si kladie otázku, či náboženstvá nevznikli práve z potreby utiecť načas pred strachom zo smrti, po ktorej nasleduje už len frustrujúce a studené „nič“. Vychádza pritom z darwinizmu, ktorý

¹⁰ Porov. MOLTSMANN, J. *Theologie der Hoffnung*. München, 1965, 98-99.

¹¹ Porov. SOKOL, J. *Filosofická antropologie*. Praha: Portál, 2008², 137.

¹² Porov. RATZINGER, J. *Eschatologie*. Brno: Barrister a Principal, 2004, 64.

¹³ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 9.

¹⁴ Porov. AUGIAS, C. *Inchiesta su Gesù*. Milano: Mondadori, 2006, 185.

neverí v pokračovanie ľudského bytia po smrti. Človek je iba obyvateľom zeme s malým „o“. Je iba zvyškom pochádzajúcim z kozmickej explózie a neprislúcha mu nijaká finalita (naplnenie) jeho evolúcie. Ľudský život teda nemá nasmerovanie k akémukoľvek transcendentnu. Absurdnou je pre Augiasa skúsenosť z každého kresťanského pohrebu, kde kňaz jednoznačne vyjadruje presvedčenie, že zomrelý sa práve zrodil pre nový večný život. Ako je vôbec možné, stojac zoči-voči rozkladajúcej sa mŕtvole hovoriť o živote¹⁵. Isto nie je jednoduché pre samých kresťanov vyvrátiť túto námietku, keď sa k nej môže pokojne pridať ešte mnoho ďalších relevantných vedeckých konkrétností. Ľudský mozog sa dokáže, napríklad veľmi jednoducho zmeniť. Múdre a šikovné dieťa sa pri chýbajúcom jóde môže stať ľahko idiotom. Je teda mozog či nervová sústava (kde sa rodí každé sebauvedomovanie) skutočnou „dušou“ človeka, ozajstnou garanciou pokračovania jeho bytia, keď tak málo stačí na jeho premenu? Teda ľudská myseľ, tak závislá od chémie, logicky nemôže prežiť totálnu deštrukciu tela, čiže smrť¹⁶.

Naproti tomu kresťanská teológia neuvažuje takto vecne, a preto nechápe človeka ako „šťastnú chemickú náhodu¹⁷“, ale predovšetkým ako bytie s orientáciou a zmyslom do budúcnosti¹⁸.

¹⁵ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 9-10.

¹⁶ Porov. RUSSELL, B. *Why I am not a Christian*. New York: Touchstone, 1957, 90.

¹⁷ Na tomto mieste podopiera Mancuso svoje tvrdenie uvedeným príkladom, ktorý je síce silným, ale zároveň zjednodušeným a rovnako silno populárnym: Pre vznik života sú potrebné štyri základné biochemické komponenty: proteíny, cukry, tuky a dna. Ich náhodné usporiadanie tak, aby vznikol život je podľa Freda Hoyle podobné analógii, kde by víchor zdvihol a rozmetal depozit odpadkov, pričom by sa poskladal perfektne funkčný Boeing 747. Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 24-25.

¹⁸ Porov. C. AUGIAS - V. MANCUSO, *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 11-14. K stretu naturalizmu a teizmu porov. aj SCHÄRTL, T. „Auferstehung denken“ in *Concilium* 42 (2006) 551-553.

Nasmerovanie k transcendentnu, ktoré v sebe tuší a po ktorom túži, je prekonaním biologického. Podľa aristotelovsko-tomistického vnímania má v sebe človek dimenziu, ktorá nemôže byť ohraničená biologickým. Práve jeho prekonanie dáva životu zmysel. Ak by ľudské žitie nešlo za túto hranicu, v kontexte kresťanského chápania by jeho túžby ostali nezmyselne nenaplnené. Ak by človek neniesol v sebe skutočný presah do transcendentného, zároveň by nemalo zmysel bojovať za spravodlivosť alebo nezištne milovať. Židovská¹⁹ a kresťanská tradícia si kladú vo svojej antropologickej vízii práve tieto otázky.

Aj keď kresťanská teológia priznáva, že v mnohých aspektoch je ľudská bytosť ako každá iná bytosť biologickým fenoménom. Aguje a reaguje vo funkcii biologickej a sociálnej štruktúry (v logike stáda). Zároveň však v mnohom prevyšuje zákon biologického. Dokonca koná proti tomuto zákonu a neguje ho. Prečo to robí? Pretože človeka, tvrdí a vysvetľuje Mancuso, priťahuje vyššia realita, ako je iba biologický život. Niekedy je ochotný práve pre túto realitu svoj biologický život aj riskovať. Ľudstvo rôznych epoch, kultúr a geografických priestorov sa snažilo vyjadriť, uchopiť a zadefinovať tento partikulárny fenomén nezávislosti ľudského bytia od biologických ohraničení a nazvalo ho spoločne „duch“. Je to najvyšší koncept, ktorým sa ľudské spája s božským²⁰. Hebrejský pojem *rûah* podľa starozákonnej antropológie otvára širšiu dimenziu ľudského bytia. Tento pojem aplikuje biblický autor rovnako na človeka ako aj na Boha. Tým naznačuje presah ľudského do transcendentného, otvorenosť človeka k božskému a konanie Boha v človeku²¹. Aj podľa antickej predstavy to skutočné duchovné nemôže byť chápané individuálne a osobne, ale ako podiel človeka na božskom princípe,

¹⁹ Predovšetkým kniha Genezis, ktorá je najsilnejším vyjadrením biblickej antropológie a sapienciálna literatúra Starého zákona posledných storočí pred Kristom.

²⁰ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 108.

²¹ Porov. LADARIA, L.F. *Antropologia teologica*. Casale Monferrato: Piemme, 2002³, 114.

ktorý ho prekračuje²². Francúzsky antropológ René Girard sa vo svojej štúdii o pôvode kultúry snaží dokázať prítomnosť religiózneho tušenia²³ v človeku ako niečo bytostné. Náboženské inštinktívne mechanizmy vníma ako primárne pocity hominidov. Skutočnosť, že jediným spoločným bodom všetkých kultúr je jazyk, obrad a boh, privádza Girarda k presvedčeniu, že náboženstvo je jadrom ľudskej bytosti. To, čo z človeka robí človeka, je náboženstvo. Sama kultúra je podľa Girarda plodom náboženských okolností. Nie naopak²⁴.

Zmysel z budúcnosti

Za tragiku kresťanstva môžeme považovať jeho neschopnosť obsiahnuť aktuálne problémy západného človeka. Katechizmové koncepty a príhovory kňazov nedokážu dať odpoveď na mnohé existenciálne otázky ľudí. V minulosti mala cirkev v rukách celú spoločnosť. Nemusela veľa hovoriť. Stačilo jedno gesto a tzv. *societas christiana* okamžite vedela, ako sa má zachovať. Oficiálne sa cirkev vyjadrovala veľmi málo. Napriek tomu náboženstvo bolo inšpiráciou pre celý vtedajší spoločenský život, filozofiu, umenie, literatúru i politiku. Dnes sa cirkev, naopak, hlási k slovu veľmi často. Organizuje veľké svetové udalosti, vstupuje do mediálneho diania, vydáva noviny, publikuje jeden dokument za druhým. V atmosfére

²² Porov. RATZINGER, J. Eschatologie. Brno: Barrister a Principal, 2004, 94.

²³ Girardovo širšie vyjadrenie religiózneho tušenia teologickejším spôsobom predstavuje Rahnerov koncept „nadprirodzeného existenciálu“. Je to dar, vďaka ktorému človek má schopnosť túžiť po Bohu. Nie je to jeho vlastná potencia, ale je to súčasť jeho prirodzenosti. A preto človek sám seba zakusuje ako otvorenosť, ako neohraničený dynamizmus. Porov. RAHNER, K. Grunkurs des Glaubens. Freiburg: Herder, 1977, 132-139. Podobne ako Rahner, avšak platonsko-augustinovským spôsobom to vysvetľuje Ratzinger takto: „Anima“ patrí materiálnemu svetu, a predsa ho presahuje, pretože túži po Bohu. Porov. RATZINGER, J. Eschatologie. Brno: Barrister a Principal 2004, 99.

²⁴ Porov. GIRARD, R. O pôvodu kultury. Brno: CDK, 2008, 107-137.

inflácie povedaného slova jej vyjadrenia však strácajú na sile. Náboženstvo je zredukované na fakultatívnu matériu. Nie je prirodzenou súčasťou života ľudí.²⁵ Môžeme obviňovať teológiu z nedostatočného podčiarkovania dobra. Ľudia sú mediálne nasycovaní hororom, kriminálnymi deliktami, atrakciou akčnej, násilnej a agresívnej sily, ale tradičné kresťanstvo ako keby už nevedelo presvedčivo hovoriť o hypostáze dobra, ktorým je pre kresťanov biblický Boh. Oslabovanie konceptu dobra dáva väčší priestor konceptu zla, ktorý sa v tomto nepomere zdá byť silnejší, a preto pre mnohých podmaňujúcejší, fascinujúcejší a nepochopiteľne príťažlivejší²⁶. Osobne som však presvedčený, že kresťanstvo by mohlo mať v sebe obrovský obsahový potenciál pre vyjadrenie zmyslu a orientácie človeka, ale často mu chýbajú správne interpretácie. Kresťanstvo ako vízia sa dnes redukuje na tzv. praktickú teológiu. Rieši krátkodobé momenty. Hľadá právne a etické modely pre ľudské situácie *ad hoc*²⁷. Teológia chce byť síce *okamžitou pomocou*, ale prestáva byť *perspektívou* (eschatológiou). Prítomné nespája s budúcim. Človeka však často trápi dnešok práve preto, lebo nemá budúcnosť. Z toho dôvodu by kresťanstvo malo byť eschatológiou od začiatku až do konca²⁸. Lebo náboženstvo

²⁵ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 98.

²⁶ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 109.

²⁷ V súčasnosti stúpa počet katolíckych kňazov a laikov študujúcich cirkevné právo, morálku a psychológiu. Je to dôkaz narastajúcej potreby uchopiť moment, ale nie celistvosť, ktorá sa dosahuje skôr štúdiom dejín teológie. Iba kontextuálne chápanie širších súvislostí môže odkryť a ukázať víziu. Preto mám obavu, že sa kresťanstvo (katolicizmus) síce chce stať pánom momentu, ale týmto prístupom smeruje k nebezpečenstvu, že ostane bez pochopenia celku, a následne aj bez vízie.

²⁸ A. Nitrola predstavuje eschatológiu ako perspektívu celej teológie. Porov. NITROLA, A. *Trattato di escatologia*. Milano: San Paolo, 2001, 26-28.

znamená prepojenosť na komplexnosť²⁹. Vnímam to ako podčiarknutie presahu transcendentna do našej prítomnosti. Komplexnosť nie ako uzavretie tohto života, ani ako snahu o celistvosť zo strany človeka. Práve naopak. Komplexnosť prichádza z absolútnej budúcnosti. Preto nie smrť, ale premoženie smrti je podľa kresťanskej viery odpoveďou na bezvýchodiskovosť ľudskej prítomnosti. Kristovo zmŕtvychvstanie je udalosť, ktorá ide za hranice ľudského a dáva mu spätne božský zmysel. Celkom jednoducho – prítomnosť človeka dostáva svoj zmysel z budúcnosti. Tým je prekonaná každá ľudská tragika. Božia budúcnosť presahujúca do našej prítomnosti relativizuje každé utrpenie človeka. Vyjadrené očami kresťanského mysliteľa Romana Guardiniho: Život človeka síce prebieha v čase, ale už v sebe nesie večnosť³⁰. Z pohľadu teológie preto ľudské žitie už nemusí byť determinované prítomnosťou, ale vždy nádejne poznačené božskou absolútnou budúcnosťou.

Zoči-voči týmto tvrdeniam kresťanských teológov vníma druhá strana snahu prekročiť prah ľudského smerom k božskému ako banálnu predstavu. Neverí, žeby zmysel vecí stál mimo vecí samých. Ak sa niečo s človekom deje, tak len v ňom, z neho a pre neho. Vychádzajúc z vlastného prežívania uznáva síce potrebu akéhosi silného napojenia na komplexnosť, ale zároveň neverí, že táto celistvosť má nejaký zmysel alebo cieľ. Sme tu len náhodou, tvrdí Augias, odsúdení jestvovať pre to *trocha* (nie komplexnosť), ktoré nám bolo dané, a potom sa vrátiť do nedefinovateľného nič, z ktorého sme aj vyšli. Nejestvuje nič predtým a nebude ani nič

²⁹ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 99. Iba to, čo je celistvé (komplexné), je pravdivé. Týmto vyjadrením Hegla potvrdzuje Mancuso ďalej v texte svoj predchádzajúci výrok. Ľudský život je podľa presvedčenia Mancusa pravdivý až za hranicou smrti, kde sa stáva komplexným (a teda pravdivým).

³⁰ Porov. GUARDINI, R. *Nedeľa včera, dnes a navždy*. Trnava: Dobrá kniha, 1999, 24. Citujúc Nietzscheho k tomu Ratzinger pridáva: Každá ľudská túžba chce trvať večne. Porov. RATZINGER, J. *Eschatologie*. Brno: Barrister a Principal, 2004, 63.

potom. Preto sa mu zdá byť logické, že človek všetku svoju snahu vkladá do *tu a teraz* najlepšie ako sa len dá³¹. Toto presvedčenie môže byť čiastočne inšpirujúce pre tú skupinu kresťanov, ktorí strácajú vyváženosť prítomnosti a budúcnosti a rýchlo smerujúc k „večnému“ prestávajú mať zmysel pre svoje *tu a teraz* (nekladú dôraz na súčasnosť, a preto potierajú a následne zanedbávajú kultúrne a estetické potreby bežnej každodennosti).

Vzťah ako možný presah do „večného“

Chcel by som sa vrátiť na začiatok môjho príspevku. Spomenul som jednu z mojich známych, ktorá vníma nenávratné rozbitie ľudského vzťahu smrťou ako absurditu. Smrť a potom už nič. A chcem aj teraz zopakovať – nie relatívne, psychologické „nič“, ale skutočné, definitívne „nič“. Je pozoruhodné, že absurdum nenávratnosti života prepadlo spomínanú známu práve v súvislosti so vzťahom a vo vzťahu (so svojou dcérou) a nie ako izolovane stojacu, premýšľajúcu o svojom vlastnom bytí a nebytí. Zdá sa, že človek je zo svojej podstaty určený pre *relatio*, ktoré v sebe zahrňuje nezničiteľnosť. Vzťahom a vždy novým vytváraním vzťahu sa človek chráni pred zánikom. Ľudskú bytosť tak nerobí nesmrteľnou egoistická existencia bez väzieb, ale práve jeho relationálnosť. „Nesmrteľnosť“ sa nedá vysvetliť z izolovanej existencie jednotlivca. V túžbe po ďalšom jestvovaní vytvára človek vždy nové vzťahy (biologicky i sociologicky). Táto otvorenosť k existencii nie je však iba jeho prídavkom, ale je tým najhlbším v podstate človeka, čo kresťanstvo zvykne nazývať „dušou“³². Podľa tohto presvedčenia je to otvorenosť presahujúca obyčajný ľudský vzťah. V napojení na transcendentno je človek dotknutý absolútnom, a preto túži po nekonečnom trvaní, ktoré mu sčasti síce nahrádza vzťah s človekom,

³¹ Porov. AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondadori, 2009, 102-106.

³² Porov. RATZINGER, J. *Eschatologie*. Brno: Barrister a Principal, 2004, 100-101. Na tom istom mieste Ratzinger tvrdí, že aj Boh je nesmrteľnosť ako uskutočňovanie vzťahu (v trojici).

ale pre naplnenosť jeho jestvovania musí stáť vo vzťahu s niečím, čo presahuje ľudské. Vychádzajúc z viery Biblie: človek nenaplní človeka. Musí ho preniknúť to, čo ide za túto hranicu. V každom ľudskom vzťahu je skryté volanie po „večnosti“, volanie nedokonalého po dokonalom, volanie relatívneho po absolútnom, volanie provizórneho po trvácnom.

Či sa postavíme na stranu teistov alebo ateistov, každý zrejme rovnako túži po tom istom: po nekonečnom trvaní. Kresťanstvo síce ponúka nádejnú odpoveď, ale štatistická skutočnosť, že z desiatich ľudí sú tomu schopní uveriť dvaja, nám dáva tušiť, ako je táto odpoveď málo jednoznačná. Pravdepodobne každý človek je túžiaci po viac ako je, ale zároveň nie všetci sú pripravení pre prijatie (možno zjednodušeného) náboženského riešenia. V túžbe sa asi všetci zhodneme, v jej naplnení už zrejme nie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AUGIAS, C. - MANCUSO, V. *Disputa su Dio e dintorni*. Milano: Mondatori, 2009.
- AUGIAS, C. *Inchiesta su Gesù*. Milano: Mondatori, 2006.
- BOMAN, T. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952;
- BOUMA, D. *Provokatér Klaus Berger*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.
- BULTMANN, R. *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1964.
- DOSTOJEVSKIJ, F.M. *Bratia Karamazovovci*. Bratislava: Európa, 2009.
- GIRARD, R. *O pôvodu kultury*. Brno: CDK, 2008.
- GUARDINI, R. *Nedeľa včera, dnes a navždy*. Trnava: Dobrá kniha, 1999.
- LADARIA, L.F. *Antropologia teologica*. Casale Monferrato: Piemme, 2002³.
- MOLTMANN, J. *Perspektiven der Theologie*. München, 1968.
- MOLTMANN, J. *Theologie der Hoffnung*. München, 1965.
- NITROLA, A. *Trattato di escatologia*. Milano: San Paolo, 2001.

- RAD, G. von, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, München, 1960.
- RAHNER, K. Grunkurs des Glaubens. Freiburg: Herder, 1977.
- RATZINGER, J. Eschatologie. Brno: Barrister a Principal, 2004.
- RUSSELL, B. Why I am not a Christian. New York: Touchstone, 1957.
- SCHÄRTL, T. „Auferstehung denken“ in Concilium 42 (2006) 551-562.
- SOKOL, J. Filosofická antropologie. Praha: Portál, 2008².
- VERWEYEN, H. Gottes letztes Wort, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2000.
- VERWEYEN, H. Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt: WBG, 2008.
- ZENGER, E. „Die Bücher der Geschichte“ in Einleitung in das Alte Testament, Zenger, E. (eds.), Stuttgart, 1995, 121-135.

DÔSTOJNOSŤ ĽUDSKEJ OSOBY V SOCIÁLNEJ NÁUKE CIRKVI

Peter VANSÁČ

Abstract: *The church explains the idea of human life and doctrine of human character by individual documents of II. Vatican's council, Catechism of Catholic Church and by encyclics of each Holy Father. Human life is blessed, because from the beginning God acts and he is directed to God as his endless mission. Saint John Paul the Great in encyclical the gospel of life writes that all people who somehow destroy human life offend the Maker. Human is also character, which means, that he has soul. The picture of ourselves and relationship to ourselves are made in social relationships. Dignity of character does not depend on quality of human's life, but it results from the fact, that it belongs to human origin and for the faithful also from their belief, that God created his immortal soul.*

Úvod

Cirkev sa na tému ľudského života a dôstojnosti ľudskej osoby vyjadruje cez jednotlivé dokumenty. Ľudský život je posvätný, pretože od samého počiatku v ňom pôsobí Boh a smeruje k Bohu ako k svojmu konečnému cieľu.

Svätý Ján Pavol II. v encyklike Evanjelium života píše, že všetci ľudia, ktorí ľudský život nejakým spôsobom ničia ťažko urážajú Stvoriteľa.

Úcta k ľudskému životu

Katechizmus Katolíckej cirkvi sa na tému úcty k životu vyjadruje takto: „Ľudský život je posvätný, pretože už od svojho začiatku vyžaduje stvoriteľské pôsobenie Boha a navždy zostáva v osobitnom vzťahu

k Stvoriteľovi, svojmu jedinému cieľu".¹ Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae* hodnotu života vidí v povolani človeka k plnosti života, ktorý presahuje jeho pozemskú existenciu, pretože istým spôsobom svojím životom participuje na živote Boha. Vznešenosť tohto povolania ukazuje veľkosť a nesmiernu hodnotu aj v jeho pozemskej fáze. Život v čase je skutočnosťou, že je nám zverený, aby sme ho chránili so zmyslom pre zodpovednosť a prežili ho v darovaní Bohu a svojim blízkym.²

Sväté písmo vyzdvihuje úctu k ľudskému životu, kde sa uznáva jeho veľká hodnota od okamihu počatia. V Starom zákone sa hneď v úvode Knihy Genezis oslavuje nový ľudský život, kde Eva vyhlasuje dieťa za Boží dar: „*Získala som človeka od Pána!*“ (Gn 4, 1). V Novom zákone je to vyjadrené slovami radosti, ktoré povedala Alžbeta, keď ostala v požehnanom stave: „*Toto mi urobil Pán v čase, keď zhliadol na mňa, aby ma zbavil hanby pred ľuďmi*“ (Lk 1, 25). Počiatok života je veľkým tajomstvom. Jedným zo spôsobov, ako prejaviť vďačnosť za dar života, je dať mu patričnú hodnotu a úctu.³

Biblický pohľad na človeka poukazuje naňho predovšetkým ako na korunu tvorstva a jediného partnera pre dialóg s Bohom (porov. Gn 1 – 3). Boh stvoril človeka a udržuje ho v bytí, jeho životodarná iniciatíva je pre život človeka nevyhnutná (porov. Lk 6, 9).⁴

O úcte k životu sa dá hovoriť z rôznych hľadísk, je to predovšetkým úcta k vlastnému životu, k jeho dôstojnosti, hodnote, zmyslu a poslaniu, úcta k vlastnému telu, ale aj úcta k druhému človeku,

¹ *Katechizmus katolíckej cirkvi*, čl. 2258.

² JÁN PAVOL II. 1995. *Evangelium vitae*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1995, čl. 2.

³ PETRO, M. 2008. *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov 2008, s. 12-13.

⁴ KOŠČ, S. 2007. *Človek – tvor Boží, spoločenský*, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2007, s. 5.

blízkemu či cudziemu.⁵ Patrí sem aj úcta k životu ohrozenému, postihnutému a bezbrannému, k životu počatému ako aj k životu, ktorý dohasína.⁶

Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae* hovorí o najčastejších ohrozeniach ľudského života, a pritom cituje II. vatikánsky koncil, konkrétne Pastoralnú konštitúciu o Cirkvi v súčasnom svete: „Všetko, čo je proti samému životu, ako vražda každého druhu, genocída, potrat, eutanázia, ako aj samovražda, všetko, čo porušuje celistvosť ľudskej osoby, ako okypťovanie, fyzické a duševné trýznenie, snaha znásilniť človeka v jeho vnútri, všetko, čo uráža ľudskú dôstojnosť, ako sú neľudské životné podmienky, svojvoľné väzenia, deportácie, otroctvo, prostitúcia, obchod so ženami a s mladistvými a tiež potupné pracovné podmienky, v ktorých sa s pracujúcimi zaobchádza ako s obyčajnými nástrojmi zisku, a nie ako so slobodnými a zodpovednými osobami: všetky tieto a im podobné veci sú naozaj hanebné, ničia civilizáciu, pričom viac poškvrňujú tých, ktorí ich páchajú, než tých, ktorí týmto bezprávím trpia a ťažko urážajú Stvoriteľa“. Pápež hovorí, že sú to znepokojujúce úkazy a vzbudzujú hlboký nepokoj, pretože značná časť verejnej mienky ospravedlňuje skutky proti životu. V mene práva na slobodu jednotlivca a na tomto predpoklade slobody žiada od štátu nielen beztrestnosť konať takéto skutky, ale konať ich s využitím bezplatnej zdravotníckej starostlivosti.⁷

Úcta k ľudskému životu vyviera z jeho zvláštnej dôstojnosti, ktorá trvá od začiatku ľudského života. Ľudská bytosť je totiž

⁵ PETRO, M. 2008. *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2008, s. 15.

⁶ CHISTYAKOVA, O. 2016. The “Other” Culture Formation in Russia. The View Through the Informational Society Theory and Actual Process of External Migration. In: *Proceedings of the 2016 3rd International Conference on Education, Language, Arts and Inter-cultural Communication. Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Volume 40. Atlantis Press, Paris 2016, s. 626-631.

⁷ JÁN PAVOL II. 1995. *Evangelium vitae*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1995, čl. 3, 4.

„jediným tvorom na zemi, ktorého Boh chcel pre neho samého“ (porov. GS 24). Všetko je stvorené pre človeka, len človek je stvorený na obraz a podobu Boha (porov. Gn 1, 26-27), je nasmerovaný k Bohu, kvôli ktorému a pre ktorého existuje.⁸

Sociálna osoba

Človek nie je len jednotou duše a tela, ale od chvíle počatia je tiež „osobou“ a skrze osobu stojí na vrchole hierarchie v stvorenom svete. Podľa II. vatikánskeho koncilu jestvuje istá podobnosť medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí. Táto skutočnosť ukazuje, že „človek je jediný tvor na zemi, čo Boh chcel kvôli nemu samému.“⁹ Katechizmus katolíckej cirkvi píše, že: „Ludská osoba, stvorená na Boží obraz, je bytosť zároveň telesná i duchovná.“ Biblický opis vyjadruje túto skutočnosť symbolickou rečou, keď tvrdí, že: „Pán Boh utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života, tak sa stal človek živou bytosťou“ (Gn 2, 7).¹⁰

Vedomie, že človek je osobou, je určite staré ako sám človek¹¹, ale z vedeckej sa vyvíjalo postupne. Znakom osoby bolo telo, jazyk, živá reč, písané slovo.

⁸ PETRO, M. 2008. *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2008, s. 13.

⁹ DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU. 2008. *Gaudium et spes*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, čl. 24.

¹⁰ *Katechizmus katolíckej cirkvi*, čl. 362.

¹¹ Podľa Sokola (2002) dávne kmeňové spoločnosti o žiadnych osobách nepremýšľali a pravdepodobne ani nemali príslušné slovo na osobu. Samostatné rozhodovanie patrilo náčelníkovi a ostatní sa cítili skôr členmi a súčasťou kmeňa ako osobami. Skôr, ako sa začalo hovoriť o osobách, hovorili náboženstvá a antická filozofia o duši (psyche anima) a duchu (pneuma spiritus). Všetky tieto slová súvisia s dychom, dýchaním a znamenali pôvodne to, čím sa živý líši od zomrelého, bez dôrazu na individualitu a jedinečnosť. Následný rozvoj viedol k objavu duše ako jedinečnej, nehmotnej a teda nesmrteľnej stránky človeka, ktorá riadi priamo jeho

Nakoniec sa pre označenie osoby začali objavovať špeciálne termíny:

- a) *Prosopon* – tento termín sa objavil v II. storočí pred Kristom v helénskej kultúre. Etymologický „Pros – open“ (open – výzor, videnie) okolo očí vzhľadom na tvár, alebo líce. *Prosopon* znamenal teda líce, tvár, pohľad vyjadrujúci „ja“ človeka, masku v divadle.
- b) *Persona* – tento latinský termín, podobne ako *prosopon*, označoval masku, ktorá poukazovala u herca na nejakú známú postavu, či typ ľudského charakteru alebo typickú činnosť. *Persona* znamenala teda hranu rolu v divadle.
- c) *Osoba* – slovenský termín pochádza od zvrätneho zámena „sa“ (seba, sebe, o sebe). *Osoba* teda vyrástla na pôde seba, má vzťah k „sebe“, čiže k vlastnému subjektu „ja“, k vnútornému „ja.“¹²

Vedomé spredmetnenie vlastného ja prináša so sebou rozdelenie sociálneho priestoru na „ja“ a „iný/á“ „iní“, rozlíšenie, ktoré usku-točňujú deti, ako náhle si začínajú postupne uvedomovať, že telo matky je oddelené od ich vlastného tela. Bez ohľadu na to, ako „ja“ vyjadruje ten ktorý jazyk, pramení prenikavé oddelenie vlastného „ja“ z jednoduchého predpokladu, že keď človeka niečo bolí, iný to necíti, a keď niekto iný zomrie, on žije ďalej. Táto radikálna odlúčenosť vlastného ja je zdrojom ľudskej sociability, lebo ľudia na celom svete sa snažia o prekonanie samoty vyhľadávaním kontaktov s ostatnými ľuďmi.¹³

Človek je samozrejme taktiež biologickým stvorením s istými potrebami (potrebuje napr. jesť a spať), ale spôsoby uspokojovania týchto potrieb sa utvárajú sociálnym spôsobom. Je biologickou skutočnosťou, že ľudia potrebujú jedlo, aby sa vyvíjali a prežili. Na

rozumové jednanie a nesie zodpovednosť za svoje konanie. (Porov. SOKOL, J.: *Filosofická antropológie: člověk jako osoba*, Praha, Portál 2002, s. 18-20).

¹² GÓŹDŹ K.. 1997. *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 15.

¹³ MURPHY, R., F. 2006. *Úvod do kulturní a sociální antropológie*, Sociologické nakladatelství Praha 2006, s. 42.

druhej strane, je pravda, že potrava sa pripravuje kultúrne determinovaným spôsobom a zvyky prípravy potravy sa odlišujú. Spôsoby prípravy potravy, korenie, miešanie zložiek jedla, ktoré sú prirodzené pre danú spoločnosť, pre inú môžu byť odpudivé. Biologickou danosťou je, že ľuďom rastú na hlave vlasy, ale náš postoj k tejto skutočnosti je daný sociálnymi a kultúrnymi zvyklosťami. Podľa pravidiel uznávaných v našej spoločnosti si vlasy nechávame rásť, striháme, farbíme, narovnávame, natáčame, myjeme a češeme ich. Ľudia sa spoliehajú na celý rád spoločenských konvencií alebo nepísaných pravidiel. Väčšina týchto pravidiel považujeme za samozrejmú a vnímame ich ako prirodzené.¹⁴

Psychologický rozmer poznania seba

Človek prežíva seba, ako nositeľa určitých vlastností, ktoré sú predmetom jeho hodnotenia. Súbor predstav človeka o svojich osobných charakteristikách a schopnostiach, predstavy o možnostiach vzájomných vzťahov s inými ľuďmi a prostredím vôbec, hodnotenie objektov, činností a cieľov, sa nazýva seba koncepcia.

Sebakoncepcia má kognitívnu, citovo hodnotiacu a vôľovú alebo akčnú zložku.

Skladá sa z:

1. presvedčenia o sebe, ktoré môže byť reálne alebo aj celkom nereálne; to je kognitívny aspekt sebakoncepcie. Kognitívna zložka sebakoncepcie sa skladá z množstva prívlastkov, ktorými môžeme opísať seba samého. Tieto prívlastky nazývame atribúcie (napr. výrazy: silný, slabý, smelý, plachý, rozumný atď., ktoré nás podľa našej mienky najlepšie vystihujú),
2. citového vzťahu k tomuto presvedčeniu (emocionálnohodnotiaci aspekt). Niekedy rozlišujeme medzi sebakoncepciou a obrazom seba. Obrazom seba rozumieme predstavu, ktorá je konkrétna a viazaná na určitú situáciu. Napríklad, keď

¹⁴ ERIKSEN, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*, Portál, Praha 2008, s. 58.

v škole dostaneme pätku, začneme o sebe uvažovať ako o hlúpom, lenivom či o smoliarovi. Sebakoncepcia je už ustálenejšia a abstrahuje jednotlivosť. Presahuje prítomný čas, jej neoddeliteľnou súčasťou je aj minulosť a aspirácie,

3. tendencie konať v duchu svojej sebakoncepcie (akčný aspekt). Tieto aspekty môžeme inými slovami opísať aj ako *obraz seba* (predstava o sebe samom), *sebahodnotenie* a *správanie ovplyvnené seba koncepciou*. Seba koncepcia má vo vzťahu k seba obrazu korigujúcu funkciu. Napríklad mládenec vyšetrovaný pre vraždu sa bráni predstave seba ako vraha, a preto tento obraz bude považovať za náhodný, taký, ktorý k nemu nepatrí, ktorý vznikol ako následok nešťastnej zhody okolností, opitosti, navedenia zlými kamarátmi a pod. Obraz seba ako vraha nie je súčasťou jeho sebakoncepcie. Žiak, ktorý na strednej škole zlyháva, sa odmieta stotožniť s takýmto obrazom seba a poukazuje na to, že na základnej škole mal jednotky.

V priebehu života si utvárame množstvo obrazov seba, ktoré sa zväčša ukladajú v nevedomí, sú v latencii. Aktivujú sa až určitými spúšťacími mechanizmami, najčastejšie psychickými stavmi. Keď prežívame smútok, je pravdepodobné, že sa začnú aktivovať obrazy seba ako neúspešného, bezcenného, neschopného, chorého človeka, ktorý sa niečím previnil. Naopak, keď prežívame radosť, aktivujú sa skôr obrazy seba ako zdravého, zdatného, schopného a obľúbeného.¹⁵

Obrazy seba môžeme deliť na:

1. vnímané - sú poplatné momentálnej situácii,
2. reálne - vyjadrujú aktuálny stav,
3. ideálne - obsahujú ciele a želanie toho, aký by som chcel byť, prezentované - sú výsledkom zámernej štylizácie, akou sa chcem svojmu okoliu javiť.

Obraz seba a sebakoncepcia sa utvárajú v sociálnych vzťahoch. Predstava, ako nás vníma a hodnotí iný človek, zakladá špecifické

¹⁵ SEDLÁČEK, J. 2015. *Otcovské rany*. DON BOSCO Bratislava 2015, s. 30 – 31.

city - hrdosť alebo poníženie. Predstava seba sa utvára pod vplyvom toho, ako si myslím, že sa javím, a ako ma hodnotia členovia mojej primárnej skupiny (rodina, kamaráti). Je to tzv. zrkadlové alebo sociálne ja.¹⁶

Spirituálna stránka poznania seba

Na človeka jestvuje celé spektrum pohľadov, a to od krajne materialistického chápania, ako vysoko vyvinutého živočícha, až po jeho idealizáciu a zduchovnenie. Človek nie je úplne ani živočích, ani anjel.¹⁷ Grécka filozofia analyzovala človeka, ktorý je mikrokosmos a spája viditeľný svet s neviditeľným. Chápanie Biblie je iné, človek sa nechápe ako zložený z dvoch častí, ale ako jeden celok, ktorý sa prejavuje podľa rôznych hľadísk.¹⁸ Jeho duša, pretože je živou bytosťou, má v sebe dych života. Človek je telo, ktoré poukazuje, že je to tvor pominuteľný a Duch v ňom znamená otvorenosť na Boha. Okrem toho sa jeho postoj stále mení. V dejinách spásy sa prejavuje v dvoch základných kategóriách ako hriešnik a ako človek obnovený, ako človek pozemský a ako človek nebeský.¹⁹

Grécka filozofia rozlišovala v človekovi tri zložky: soma (telo), psyché (duša), nous (rozum), je to takzvaná filozofická trichotómia. Toto rozlíšenie pochádza od Possidonia, ale prijal ho i Aristoteles. Známa je i trichotómia od sv. Pavla: „*Sám Boh pokoja nech Vás celých posväťí, aby sa zachoval váš duch (pneuma) neporušený a duša (psyché) i telo (soma) bez úhony, keď príde náš Pán Ježiš Kristus.*“ (1 Sol 5, 23). Ide

¹⁶ ŠUTOVEC, J. a kol. 1994. *Psychológia a Pedagogika*, OSVETA Martin 1994, s. 60 – 62.

¹⁷ Porov.: MRÁZ, M. 2000. *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*, Trnava 2000, s. 61.

¹⁸ Porov.: ZBROJA B. 2016. Marginalizowany człowiek ubogi (πτωχός) w Ewangelii św. Marka, [w:] P. Beño, A. Sabová, M. Šramka (Eds.), *Social problems of marginalized groups*, Prešov 2016, s. 255-263.

¹⁹ Podľa sv. Pavla prvý Adam je pôvodcom telesného potomstva. Posledný Adam čiže Kristus, Boh a človek je pôvodcom duchovného potomstva, pretože ľuďom dáva Boží život. (Porov. Poznámku k 1. Kor. 15, 45, s. 2414)

tu o inú trichotómiu, než akú používali grécky filozofi a môžeme vidieť, že pre sv. Pavla pneuma nie je len časť duše, ako to vyjadrovali filozofi, ale je to spojenie s Bohom. Tento špecifický výraz pneuma inšpiruje rozlíšenie medzi človekom, ktorý je psychikos a ktorý je pneumatikos. Podľa Origenesa sa duša stáva skutočne duchovnou, iba keď je pod vplyvom svätého Ducha. Zátvorník pri výklade listu sv. Pavla Rimanom potvrdzuje túto myšlienku, keď píše: „Všetko sa dokončí skrze Ducha Svätého... Bez duše je telo bez života, bez Ducha Svätého je duša bez duchovného života.“²⁰

Duchovní otcovia v starokresťanskej dobe sa radi odvolávali na jeden text evanjelia: „Veď to už nie vy budete hovoriť, ale Duch vášho Otca bude hovoriť vo vás“ (Mt 10, 20). Slovo duchovný tu však nadobúda zvláštny zmysel a duchovný je ten, v ktorom je prítomný Svätý Duch lebo podľa sv. Pavla „Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Svätého Ducha, ktorého sme dostali.“ (Rim 5, 5).²¹

Duchovný život ma rozhodný vplyv na náš vzťah k druhým ľuďom, ale i k nerozumnej prírode. Z toho vyplýva, že posledným cieľom človeka je zduchovnenie, ktoré sa u rozumných bytostí prejavuje mravným poriadkom. V trichotómii, ako vysvetľuje sv. Irenej, sa Duch spája s dušou a skrze dušu aj s telom, aby vytvorili dokonalého človeka.²²

Spirituálnu stránku osobnosti má každý človek, hoci niektorí sa domnievajú, že spirituálne potreby majú len veriaci. Každý sa musí vysporiadať s pocitmi viny, potrebou odpustenia a zmysluplnosťou svojho života.²³ Preto si každý človek raz za svojho života musí

²⁰ ŠPIDLÍK, T. 1983. *Spiritualita kresťanského východu, Řím* – Křesťanská akademie Velehrad 1983, s. 112 – 115.

²¹ ŠPIDLÍK, T. 2000. *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 12.

²² Porov.: ŠPIDLÍK, T. 1983. *Spiritualita kresťanského východu, Řím* – Křesťanská akademie Velehrad 1983, s. 44 - 45.

²³ Porov.: HARDY, M., VRANKOVÁ, E., BACHYNCOVÁ GIERTLIOVÁ, D. 2012. Komunikácia a hodnota ľudskej dôstojnosti v paliatívnej starostlivosti, In: HANOBIK, F. a kol. (eds.): *Zborník z medzinárodnej vedeckej*

položiť otázku: Kto som? Odkiaľ prichádzam? Aký ma zmysel môj život a kam smeruje? Človek je bytosťou, ktorá je zodpovedná za svoje skutky.²⁴

Dôstojnosť ľudskej osoby

Podľa Druhého vatikánskeho koncilu, pastorálnej konštitúcie *Gaudium et spes*, dôstojnosť ľudskej osoby spočíva v tom, že:

1. Človek je stvorený „na obraz Boží“, je schopný poznať a milovať svojho stvoriteľa, ktorý ho ustanovil za pána všetkého pozemského stvorenstva. Boh človeka nestvoril samotného, ale od počiatku ako „muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). Ich zväzok je prvotnou formou ľudského spoločenstva. Človek je vo svojej podstate spoločenským tvorom a bez stykov s inými nemôže žiť a rozvíjať svoje vlohy.
2. Človek je jeden telom a dušou a svojou telesnou sústavou zahŕňa prvky hmotného sveta. Človek nesmie pohŕdať svojím telesným životom, pretože je stvorený od Boha a má byť vzkriesený v posledný deň. Sama dôstojnosť si vyžaduje, aby oslavoval Boha vo svojom tele. Človek sa nemýli, keď uznáva svoju nadradenosť nad fyzickým svetom a nepovažuje sa za časticu prírody alebo anonym-nú zložku ľudského spoločenstva. Svojím vnútrom presahuje vesmír. Človek má duchovnú a nesmrteľnú dušu a nie je obeťou klamnej vidiny, vytvorenej fyzickými a spoločenskými podmienkami.
3. Človek prevyšuje vesmír svojím umom, ktorý je účastný Božieho svetla. Rozumná prirodzenosť ľudskej osoby dosahuje a má dosiahnuť svoju dokonalosť v múdrosti, ktorá pobáda človeka milovať pravdu a dobro.

konferencie Quovadis hospic..., Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Bratislava, Bardejov 2012, s. 150 - 151.

²⁴ Porov.: MRÁZ, M. 2000. *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*, Trnava 2000, s. 61 - 62.

4. Človek v hĺbkach svedomia odokrýva zákon, ktorý si on nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho vyzýva milovať a konať dobro a chrániť sa zlého.
5. Človeku Boh „ponechal možnosť rozhodnúť sa, aby dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne sa ho pridŕžajúc dosiahol blaženosť. Dôstojnosť človeka si vyžaduje, aby konal na základe vedomej a slobodnej voľby a to podľa svojich vnútorných pohnútok a rozhodnutí a nie zo slepej impulzivnosti alebo len z vonkajšieho donútenia. Dôstojnosť si človek nadobudne, keď sa oslobodí z područia vášní, idúc za svojím cieľom, slobodne si volí dobro.“²⁵

Dôstojnosť človeka a jeho hodnota nezávisí od kvality jeho života alebo od akýchkoľvek vlastností, ktoré možno u človeka pozorovať.²⁶ Vyplýva priamo zo skutočnosti jeho príslušnosti k ľudskému rodu a pre kresťanov aj z viery v stvorenie každého človeka Bohom. Človek nie je darcom, ani zvrchovaným pánom svojho života, je len jeho správcom.²⁷

Záver

Dôstojnosť ľudskej osoby vychádza z Biblie, kde od počiatku vyzdvihuje človeka, ktorý v sebe má telesnú a duchovnú zložku, ktorej pôvodcom je Boh. Vykúpenie človeka Ježišom Kristom svedčí o jeho hodnote a dôstojnosti pred Bohom. Slová sv. Jána evanjelistu „Ved’ Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby

²⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil. 1989. *Gaudium et spes*, pastoraľna konštitúcia, in: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989, s. 160-164.

²⁶ WĘGRZYN, B. 2014. Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Z perspektywy kapelana szpitala i hospicjum. In: STALA, J. (ed.): *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2014, s. 279-285.

²⁷ PETRO, M. 2008. *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2008, s. 13.

nezahynul nik, kto v neho verí. ale aby mal večný život“ (Jn 3, 16). Svedčia o nekonečnej Božej láske k človekovi ale aj o veľkosti človeka v Božích očiach. Dokumenty cirkvi a dokumenty pápežov nesú sa v línii svätého Písma a cirkevnej tradície v náuke o dôstojnosti človeka.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ERIKSEN, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*, Portál, Praha 2008, ISBN 978-807367-456-6
- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. 1989. *Gaudium et spes*, pastorálna konštitúcia, in: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989.
- GÓŹDŹ K. 1997. *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997.
- HARDY, M., VRANKOVÁ, E., BACHYNCOVÁ GIERTLIOVÁ, D. 2012. Komunikácia a hodnota ľudskej dôstojnosti v paliatívnej starostlivosti, In: HANOBIK, F. a kol. (eds.): *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Quovadis hospic...*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Bratislava, Bardejov 2012, s. 148-165, ISBN 978-80-8132-068-2
- CHISTYAKOVA, O., 2016. The “Other” Culture Formation in Russia. The View Through the Informational Society Theory and Actual Process of External Migration. In: *Proceedings of the 2016 3rd International Conference on Education, Language, Arts and Intercultural Communication. Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Volume 40. Atlantis Press, Paris 2016, s. 626-631. DOI: 10.2991/ICELAIC16.2017.153
- JÁN PAVOL II. 1995. *Evangelium vitae*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1995, ISBN 80-7162-097-1
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. 1999. Trnava, 1999, s. 918, ISBN 80-7162-259-12007.
- KOŠČ, S. 2007. *Človek – tvor Boží spoločenský*, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Ružomberok 2007, ISBN 978-808084-227-7

- MRÁZ, M. 2000. Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike, Dobrá kniha, Trnava 2000, s. 133, ISBN 80-7141-301-1
- MURPHY, R., F. 2006. Úvod do kultúrni a sociální antropologie, Sociologické nakladatelství Praha 2006, ISBN 80-86429-25-3
- PETRO, M. 2008. *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2008, ISBN 978-80-8068-737-3
- SEDLÁČEK, J. 2015. *Otcovské rany*. Bratislava: Don Bosco 2015, ISBN 978-80-8074-302-4.
- SOKOL, J. 2002. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, Praha: Portal 2002, ISBN 80-7178-627-6
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. 1998. Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, ISBN 80-7162-236-2
- ŠPIDLÍK, T. 2000. *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 558, ISBN 807162-323-7
- ŠPIDLÍK, T. 1983. *Spiritualita kresťanského východu*, Řím – Křesťanská akademie Velehrad 1983, s. 437.
- ŠTEFKO, A. 2003. *Důstojnost člověka v starobe, chorobe a zomieraní*, Bratislava 2003, s. 145, ISBN 80-7141-429-8
- ŠUTOVEC, J. a kol.: *Psychológia a Pedagogika*, OSVETA Martin 1994, s. 58, ISBN 80-217-0575-2
- WĘGRZYN, B. 2014. Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Z perspektywy kapelana szpitala i hospicjum. In: STALA, J. (ed.): *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2014, s. 279-285. ISBN 978-83-7438-408-7.
- ZBROJA B. 2014. Marginalizovaný člověk ubogi (πτωχός) w Ewangelií św. Marka, [w:] P. Beňo, A. Sabová, M. Šramka (Eds.), *Social problems of marginalized groups*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety Prešov, 2016, s. 255-263. ISBN 978-86-80092-19-5.

DÔSTOJNOSŤ ČLOVEKA V KONTEXTE PROBLÉMU UTRPENIA A ZMYSLU ŽIVOTA

Ivan ONDRÁŠIK

Abstract: *In this article we reflect on the issue of human dignity in the context of suffering and the meaning of life. We start from the ontological personalism and points to the possible meaning of suffering such trials, sacrifice, performance and growth. We offer the christian view of the phenomenon of human suffering and pain too.*

Úvod

V príspevku sa pokúsime reflektovať problematiku ľudskej dôstojnosti v kontexte problému utrpenia a zmyslu života človeka. Najskôr budeme reflektovať vzťah medzi dôstojnosťou a ľudskou osobou, pokúsime sa ďalej vymedziť fenomény utrpenia a bolesti a takisto sa pokúsime interpretovať možný zmysel utrpenia človeka. V závere sa pokúsime podať istú syntézu.

1 Dôstojnosť ľudskej osoby v kontexte ontologického personalizmu

Ontologický personalizmus, ktorý človeku zaručuje v súvislosti s jeho dôstojnosťou najvyššiu ochranu a úctu (dôstojnosť je možné azda najlepšie definovať ako úctu vyžadujúcu hodnotu prináležiacu ľudskej bytosti) od počiatku až do prirodzeného konca ľudského života. Tento prístup považuje i zygotu celkom v súlade s vedeckým poznaním v odbore embryológie a molekulárnej biológie za počiatkové štádium človeka. Zygota predstavuje kombinovaný systém (jednotku), ktorá nemôže byť redukovaná na kvantitatívny súčet dvoch subsystémov (oocyty a spermie). Jej ďalší vývoj sleduje

k dosiahnutiu vzniku kompletného ľudského organizmu. Preto i zygota si zaslúži rešpekt a ochranu. Je zbytočné rozlišovať medzi ľudskou bytosťou na jednej strane a osobou na druhej strane. Embryo je osobou už len preto, že je ľudské. Hoci nie je doposiaľ schopné prejavovať určité vlastnosti (vnímavosť, rozumnosť, vôľu), má už všetko vložené vo forme biogenetickej informácie vo svojej prirodzenosti a pomocou kontinuálneho teleologicky zameraného procesu dosiahne plnosť uskutočnenia týchto možností. To isté platí i na priebeh celého života, napriek rôznym chorobám a handicapom, ktoré každého môžu stretnúť. I človek v bezvedomí a človek umierajúci zostáva osobou do posledného vydýchnutia. Z pohľadu ontologického personalizmu má dôstojnosť ľudskej osoby pôvod v stvorení človeka na Boží obraz a podobu. Ľudská osoba je obdarená duchovnou a nesmrteľnou dušou, svojím rozumom je schopná pochopiť poriadok vecí stanovený Stvoriteľom. Vďaka svojej duši a svojim duchovným schopnostiam rozumu a vôle je človek obdarený slobodou.

Protikladom ontologického personalizmu je v bioetike tzv. empirický funkcionalizmus. Jeho rôzni predstavitelia tvrdia, že rozvíjajúce sa embryo postupne získava stále väčšiu a väčšiu hodnotu a že sa postupne stáva ľudskou bytosťou. Ďalej tvrdia, že hoci sa jedná o ľudské embryo, nie je nutné priznávať mu status osoby, a to ani v potencionálnom zmysle. Osoba sa z neho možno po určitom čase vyvinie. Podľa niektorých ani novonarodené dieťa ešte nie je osobou. Zástancovia takéhoto poňatia sú redukcionisti. Priznávajú ľudskej bytosti status osoby len na základe určitých vlastností alebo funkcií. Potom však i dospelí ľudia s ťažkým handicapom alebo umierajúci bez vnímavosti, rozumnosti alebo vôle môžu prestať byť osobami. Dosah aplikácie tohto myslenia z hľadiska mravnosti a práva je evidentný.²⁸ Práve niektorí zástancovia empirického funkcionalizmu v bioetike (ktorého korene tkvejú v hedonizme a utilitarizme) považujú utrpenie a bolesť za ohrozenie

²⁸ Porov. Munzarová, M.: *Zdravotnícká etika od A do Z*. Praha: Grada Publishing, 2005. s. 70-71.

dôstojnosti človeka a preto mnohí argumentujú v prospech eutanázie. Podľa ontologického personalizmu, ktorý aj my zastávame utrpenie a bolesť nijako neohrozujú dôstojnosť ľudskej osoby. Skôr možno povedať, že trpiaci človek má za všetkých okolností najvyššiu možnú dôstojnosť.

2 Pokus o vymedzenie zmyslu života, utrpenia a bolesti

Zmysel života môžeme vymedziť ako najvyšší cieľ, najvyššie uskutočňované dobro a hodnotu. Je najhlbším dôvodom našej existencie, je celostným rozpoložením nášho bytia a otvoreným horizontom odkazujúcim k jeho transcendentným potencialitám. Celostný zmysel života sa vteľuje do každodenného života, do činov, udalostí a situácií. Z nášho pohľadu najvyšším zmyslom života je Boh, v kresťanskej tradícii myslenia chápaný personálne a dialogicky, ktorý je zároveň najhlbším Tajomstvom nášho života.

Teraz sa pokúsime vymedziť fenomény utrpenia a bolesti a oprieme sa o poznatky z oblasti filozofie, psychológie a medicíny. S utrpením súvisí bolesť. Utrpenie a bolesť sa však často zamieňajú – chceme preto poukázať na vzťah medzi nimi. Najprv sa budeme zaoberať odpoveďami na otázky: *Čo je utrpenie? Čo je bolesť? Aký je vzťah medzi týmito dvoma fenoménmi? Ako utrpenie a bolesť súvisia so zmyslom života človeka a dôstojnosťou človeka?* Utrpenie a bolesť sú rozdielne, ale zároveň úzko previazané fenomény, ktoré podstatným spôsobom súvisia s fenoménom zmyslu života i s našou personálnou existenciou a jej dôstojnosťou.

Najskôr sa pokúsime o analýzu fenoménu utrpenia. Pre komplikovanosť problematiky treba konštatovať, že je ťažko striktné definovateľný, no napriek tomu sa pokúsime zreteľnejšie ho priblížiť. E. Cassel píše, že utrpenie je špecifický stav človeka, v perspektíve ktorého dochádza k obsiahlemu narušeniu niekoľkých funkcií: ide o výraznú stratu integrity, neporušenosti, súdržnosti

a celistvosti osobnosti.²⁹ Na inom mieste poznamenáva: „...utrpenie je stav tiesne (distresu)...telá netrpia, osoby áno...“³⁰ Podľa M. Nemčekovej príčiny, prejavy a formy utrpenia človeka možno charakterizovať z dvoch fundamentálnych aspektov. Z hľadiska *objektívneho* aspektu možno utrpenie vnímať ako posun k horšiemu, ako úbytok nejakého dobra (priaznivých podmienok, hodnôt, lásky, priateľstva či nádeje). Pre nedostatočné podmienky na uspokojovanie je pri utrpení nutné odložiť i saturáciu potrieb. Pri utrpení môže ísť o prežívanie frustrácie, deprivácie a dyskomfortu. Pre charakter utrpenia je však podstatnejší jeho druhý aspekt – *subjektívny*, bytostne spätý s našim individuálnym prežívaním.³¹

Fenomén utrpenia sa spája predovšetkým s individuálnym a jedinečným prežívaním, ktoré je pre jeho pochopenie dôležitejšie ako jeho objektívne aspekty. Celkom dobre si môžeme predstaviť situáciu, keď človek má objektívne zabezpečené relatívne priaznivé podmienky a okolnosti, a on paradoxne subjektívne prežíva ťaživé individuálne utrpenie. Fenoménom utrpenia rozumieme *celostný antropologicko-existenciálny stav človeka*, v ktorom dochádza k narušeniu integrity našej personálnej existencie v jej bio-psycho-sociálno-spirituálnej štrukturovanosti. Subjektívny aspekt utrpenia spočívajúci v individuálnom prežívaní pokladáme za najvlastnejšiu podstatu utrpenia ako takého. Utrpenie sa v subjektívnej sfére prejavuje prežívaním výrazne negatívnych emocionálnych rozpoložení, ktoré nabúravajú zmyslupnosť v živote človeka. S ohľadom na problematizáciu vzťahu človeka k zmyslupnosti vlastného života sa domnievame, že sú to predovšetkým tieto rozpoloženia: *zúfalstvo, strach, úzkosť, previnilosť, osamelosť, nuda, smútok a absurdno*.

²⁹ CASSEL, E.: Pain and Suffering. In *Encyclopedia of Bioethics*, Vol.2., New York: MacMillan Library Reference, 1995, s.1899.

³⁰ CASSEL, E.: The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social and Spiritual Aspects. In *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. New York: National League for Nursing Press, 1992, s.3.

³¹ Porov. NEMČEKOVÁ, M. et al.: *Práva pacientov: Medicínske, ošetrovateľské a filozoficko-etické súvislosti*. Martin: Osveta, 2004, s.31.

Utrpenie je vo všeobecnosti ľudským fenoménom. K ľudskému údely okrem iných ontologicko-existenciálnych charakteristík (to, že sme bytím k smrti) patrí i byť trpiacim v hĺbke našej personálnej existencie. Utrpeniu sa nemožno vyhnúť, nevyhnutne nás zasahuje a my sa s ním musíme konfrontovať. To, že utrpenie je *existenciálom*, potvrdzuje i V. E. Frankl: „Stojac nad priepasťou človek pozerá do hĺbky a na dne priepasti vidí tragickú štruktúru ľudského bytia. Ukazuje sa mu, že ľudské bytie je v konečnom dôsledku a v najhlbšom rozmere utrpením, že zásadným určením človeka je trpieť, byť homo patiens.“³²

Nie každé utrpenie je rozpoložením, nie každé utrpenie nevyhnutne rozkladá náš zmysel života. Existuje krátkodobé utrpenie, utrpenie menšej intenzity, napríklad spojené s fyzickou prácou, ktoré môže byť spojené aj s bolesťou. Po ukončení práce utrpenie pomínie. Ak je však utrpenie dlhodobé a s väčšou intenzitou, vtedy ho môžeme považovať za existenciálne rozpoloženie, ktoré narúša náš spôsob realizácie a objavovania zmyslu v živote.

Od pokusu priblížiť utrpenie prejdeme k vymedzeniu *bolesti*, ktorá s ním súvisí. IASP (Medzinárodná asociácia pre štúdium bolesti) definuje bolesť takto: „Bolesť je nepríjemná senzorická (zmyslová) a emocionálna skúsenosť (zážitok), ktorá sa vzťahuje na aktuálne (skutočné) alebo potenciálne (možné) poškodenie tkanív, alebo skutočnosť opísaná v termínoch takéhoto poškodenia.“³³ Táto definícia bolesti bola koncipovaná tak, aby v sebe zahŕňala všetky tri jej dimenzie: *senzoricko-diskriminačný rozmer*, *motivačno-afektívny aspekt*, *kognitívno-evaluatívny rozmer*.³⁴

Cecilie Saundersová, zakladateľka a významná predstaviteľka komplexnej paliatívnej a hospicovej starostlivosti hovorí o celkovej bolesti. Bolesť je zložená z viacerých zložiek, ktoré odrážajú štruktúru ľudskej osoby:

³² FRANKL, V. E. 2007. *Trpiaci človek*. Bratislava: Lúč, 2007, s. 93.

³³ Porov. NEMČEKOVÁ, M. et al.: *Práva pacientov: Medicínske, ošetrovateľské a filozoficko-etické súvislosti*. Martin: Osveta, 2004, s.164.

³⁴ MELZACK, R.: *Záhada bolesti*. Praha: Avicenum, 1978. s.77.

- fyzická bolesť, ktorú možno rozpoznať a do určitej miery definovať ľahšie ako ostatné zložky
- sociálna bolesť je utrpením spojeným s predtuchou straty alebo s reálnym odlúčením od rodiny a priateľov a stratou sociálnej roly. Stredom týchto problémov je teda strata.
- emocionálna bolesť (duševná) je pocitový komplex, ktorý zahŕňa duševný otras, otupenie, hnev, smútok, vyjednávanie, úzkosť, depresiu. Je to akási dynamika zármutku, ktorý je stredobodom konečného štádia choroby. Elisabeth Kübler-Rossová popisuje určité fázy, ktorými nevyliciteľne chorý prechádza na ceste prijatia svojho údely vo vedomí blížiaceho sa konca života. Radí, ako chorého sprevádzať v obdobiach popierania, agresie, vyjednávania, depresie až k zmiereniu.
- spirituálna (duchovná) bolesť možno definovať s najväčšími ťažkosťami. Možno súhlasiť s tým, že je to utrpenie spojené s odcudzením od svojho najhlbšieho ja, ktoré je často prežívané ako strach z neznáma a ako pocit straty zmyslu.³⁵ Toto vymedzenie bolesti sa výrazným spôsobom prelína s naším chápaním fenoménu utrpenia.

Utrpenie môžeme odlíšiť od bolesti tým, že je širším existenciálnym a duchovným fenoménom. Je celostným existenciálno-antropologickým stavom osoby. Fenomén utrpenia je fundamentálnym existenciálom, ktorý bytostne prináleží našej existencii. Najhlbšou podstatou utrpenia človeka je jeho subjektívny rozmer, prežívaný v individuálnom živote v ťaživých existenciálnych rozpoloženiach. Utrpenie môže byť vyvolané bolesťou, ale môže byť i nezávislé od nej. Vo vzťahu k problematizácii zmyslu života vnímame ako zásadný presah medzi utrpením a bolesťou, ktorá má chronický – dlhotrvajúci charakter bez zrejmej etiológie. Ďalším významným presahom je psychogénna bolesť, ktorou trpia pacienti s rôznymi psychickými ochoreniami. Tá hlboko súvisí

³⁵ Porov. MUNZAROVÁ, M.: *Zdravotnícká etika od A do Z*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 78-79.

s prežívaním zmysluplnosti života a naliehavo vystupuje najmä po jej strate (s následkom depresívnych alebo úzkostných porúch).

3 Pokus o priblíženie zmyslu utrpenia

Pokúsime sa interpretovať skúsenosť utrpenia ako *apofatickú skúsenosť*. Výraz *apophasis* má dva základné významy: znamená *negáciu* a zároveň *zjavenie*. Etymologický význam tohto výrazu výstižne dokumentuje to, čo chceme vyjadriť.

Ako sme už spomínali, pri prežívaní utrpenia a existenciálnej krízy zmyslu života je človek často bezmocný, prežíva beznádej, upadá do depresívnych stavov, ktoré môžu vyústiť až k samovražde - je konfrontovaný s negativitou.³⁶ Podľa nášho názoru je v skúsenosti utrpenia podstatne prítomná i istá pozitivita. Ak skúsenosť utrpenia interpretujeme ako apofatickú skúsenosť, má v sebe zahrnutý, napriek zdanlivej paradoxnosti, možný zjavujúci (a teda pozitívny) charakter. A. Mokrejš upozorňuje na dialektický charakter našej existenciálnej skúsenosti so svetom, reflektujúc ju v jej hermeneutickom kontexte. Spolu s ním chceme zdôrazniť: „Pozornosť si zasluhuje už zmienená negativita skúsenosti vo vlastnom zmysle slova. Práve ona totiž otvára výhľad na dialektický charakter skúsenosti. Skúsenosť, ktorú uskutočňujeme, nám hovorí, že sme istú vec doposiaľ správne nevideli, totiž že vieme lepšie, ako to s ňou je. Táto negativita má zvláštny produktívny zmysel, to znamená nie je to jednoducho klam alebo prelud...”³⁷ I výrazne negatívna skúsenosť so svetom, akou je skúsenosť utrpenia, nám môže vrhnúť nové svetlo na celok zmyslu života. Možno si všimnúť aj hermeneuticko-epistemologický aspekt skúmaného problému zmyslu života človeka.

Na prvý pohľad sa zdá, že utrpenie je čisto negatívnym fenoménom, ktorý v sebe zahŕňa ťaživé rozporenia v subjektívnom

³⁶ Porov. WESELUCHA, P.: Nerwice. In *Sens choroby, sens śmiercy, sens zycia*. Krakow: Znak, 1984, s. 193.

³⁷ MOKREJŠ, A.: *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofia, 1998, s. 7.

prežívaní. Človeku sa zdá, že ho uvrhujú do radikálnej neistoty a zvýrazňujú pocity nezmyselnosti života. Napriek tomu sme sa podujali interpretovať skúsenosť *utrpenia* ako *apofatickú skúsenosť*, v perspektíve ktorej je zahrnutá nielen negativita, ale i to, že sa nám v nej môže niečo zjaviť.

Cez skúsenosť utrpenia môžeme potenciálne získať úplne nový pohľad na vzťah človeka k zmyslu života. Tento nový *postoj* tvorí akési jadro zlomu. Je *bodom obratu*, v ktorom sa negativita tajomne transformuje. Je to niečo pozitívne vzhľadom k transcendentným možnostiam zmysluplnosti života. Táto existenciálna sebaapremena môže, ale aj nemusí byť náhla, môže trvať i dlhší čas. Pred človekom sa môžu vynoriť úplne nové prístupy k vlastnému zmyslu života, v súvislosti so skúsenosťou utrpenia môže nahliadnuť faktickú neautenticitu, nepravdivosť vlastného života spojenú s realizovaním pseudozmysluplnosti (moc, majetok, zisk, kariéra, úspech, slasť). V skúsenosti utrpenia môže prežiť vytrhnutie z ambivalentného, ba až narkotizujúceho sebauspokojenia, v ktorom jestvuje v zabudnutosti na celostný zmysel života a na vlastnú dôstojnosť. Tento postoj získaný v utrpení môže byť zdrojom hlbšieho sebapoznania. Človek v ňom smeruje od akcidentálnych a parciálnych zmysluplností, od negatívnej existenciálnej modality „mať“, od ponorenosti v neautenticite (prekrývajúcim našu dôstojnosť) k celostnému zmyslu života, k životu autentickému a k pozitívnej existenciálnej modalite „byť“. Takýmto spôsobom chápaná skúsenosť utrpenia vedie k reorientácii človeka k novým transcendentným potencialitám vzťahu človeka k zmyslu života. Jej výrazom je katarzia, ktorú približuje i R. Kearney a reflektuje ju ako pomenovanie bolestivých právd človeka o sebe samom.³⁸ Prostredníctvom takto chápaného utrpenia dochádza u človeka k existenciálnej sebaapremene a k objaveniu nového zmyslu života.

Nájdenie novej podoby zmyslu života získané v skúsenosti utrpenia môžeme ilustrovať na príkladoch. Vrcholový manažér vkladal celú svoju životnú aktivitu do dosiahnutia moci a kariérneho

³⁸ Porov. KEARNEY, R.: *On stories*. London: Routledge, 2002, s. 142.

postupu. Vo svojom zaneprázdnení rodinu a priateľov odsunul nabok. Pod tlakom povinností i spôsobu života sa náhle zrútil od vyčerpania, trpel úzkosťou a depresívnou náladou. V skúsenosti utrpenia si uvedomil, že sa venoval dosiahnutiu pseudo-zmysluplnosti, utrpenie však jeho život preorientovalo do nových perspektív. Prestal sa zháňať za mocou a kariérou, začal venovať viac pozornosti manželke, deťom, priateľom a oveľa viac prejavoval lásku v každodennom živote. Iným príkladom môže byť človek, ktorý v závislosti na drogách padol na úplné dno, rozpadol sa mu život, opustili ho najbližší a ocitol sa v psychiatrickej liečebni. Cez radikálne utrpenie si uvedomil nezmyselnosť svojej závislosti. Rozhodol sa abstinovať, podstúpil odvykaciu kúru a znovu nadviazal vzťahy s najbližšími. Začal pomáhať iným ľuďom závislým od drog. Dobrým príkladom znovunájdenej zmyslu života v skúsenosti utrpenia môže byť náboženská konverzia, keď človek nahliadne svoj hriešny život, pocíti hlbokú ľútosť, obnoví vzťah k Bohu a blíznym tým, že ho naplní autentickou láskou. Aj človek trpiaci chronickou alebo nevyliciteľnou nádorovou chorobou, napriek radikálnej skúsenosti utrpenia, tiež môže vo svojom živote objaviť nový zmysel. Každodenný život je bohatý na príklady takéhoto nájdania celostného zmyslu života získaného v skúsenosti utrpenia.

V radikálnej skúsenosti utrpenia môžeme získať potenciálne nový postoj k zmyslu života, novú jednotu, transcenciu. V skúsenosti utrpenia (chápanej ako apofatická skúsenosť) do popredia vystupuje moment novej integrovanosti, súdržnosti a koherencie vo vzťahu človeka k zmyslu života. V pohľade na vlastný zmysel života získanému cez skúsenosť utrpenia možno hovoriť o tom, čo Frankl nazýva postojovými hodnotami.³⁹ V nich sa v spojitosti s utrpením aktivizuje i nádej, láska a viera, pričom sa človek učí prijímať utrpenie do svojho života.

³⁹ Porov.FRANKL, V. E.: *A přesto říci životu ano. Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 62.

Utrpenie možno chápať aj ako *skúšku*. Stavia nás pred možnosť voľby, v ktorej môžeme zaujať len dva navzájom nezlúčiteľné postoje. Negatívnou voľbou je to, že sa utrpeniu poddáme, resignujeme a zatekneme si vyhliadky na zmysluplný život (čo môže v hraničných prípadoch vyústiť až do samovraždy), alebo uskutočníme druhú voľbu: začneme v utrpení zápasieť o jeho zmysel pre celok nášho života. Prvá voľba je primárne nezmyselná, druhá umožňuje utrpenie účinnejšie integrovať do celku zmysluplnosti života. Tento podľa nás podstatný význam utrpenia chápaného ako skúšky potvrdzuje i E. Farkašová: „Bytie v bolesti je skúškou a ako také otvára pred človekom nové možnosti voľby – prinajmenšom alternatívne: vzdať sa alebo obstáť – vydržať. Aj my, ktorí sa bojíme a unikáme pred ňou na tisícoraké spôsoby, vieme, že skúška, akej nás vystavuje, ponúka možnosť slobodného rozhodovania. Je to primálo?“⁴⁰ V chápaní utrpenia ako skúšky môžeme vidieť jeho vnútornú hodnotu, v ktorej nás privádza k autentickému existenciálne významnému dialógu so sebou samým i s druhými. Kierkegaard o tom hovorí: „Utrpenie obracia človeka dovnútra.“⁴¹

Vnútornú hodnotu, integrovanosť a zmysluplnosť utrpenia možno vyjadriť aj jeho chápaním ako *obety*. Aby však človek svoje utrpenie bol schopný integrovať do zmysluplnosti vlastného života, treba spoznať *dôvod*, prečo znášať jeho neznesiteľné príkoria. Môžeme ho potom účinnejšie začleniť do celostného zmysluplného prežívania života. Nájdenný dôvod utrpenia úzko koreluje s tým, že ho môžeme chápať i ako *obetu*. Môžeme ho obetovať za seba, za druhých. Chápanie utrpenia ako obety má podstatný význam pre jeho integrovanosť a koherentnosť pre vzťah človeka k zmyslu života. V sebaobetovaní môže človek účinnejšie transcendovať ťaživé príkoria utrpenia.

Utrpenie človeka je prísne individuálne a ťažko komunikovateľné druhému. Každý človek musí sám vynaložiť úsilie, vstúpiť

⁴⁰ FARKAŠOVÁ, E.: *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 1998, s. 68.

⁴¹ KIERKEGAARD, S.: *Evangelium utrpení*. Brno: CDK, 2006, s. 33.

do vnútorného existenciálneho zápasu, v ktorom bojuje o tento nový postoj nielen k vlastnému utrpeniu, ale i k celku zmyslu života. Ukazuje sa, že človek postihnutý utrpením ho nemusí len pasívne znášať, ale ono ho môže potenciálne priviesť k aktívnemu postoju, k životu v spomínanom existenciálnom zápase. Zmyslom utrpenia môže byť chápanie utrpenia ako *výkonu*. Frankl píše: „Sme presvedčení, že skutočné – opravdivé utrpenie je výkon.“⁴²

Zároveň sa ukazuje, že v utrpení chápanom ako skúška, sebaobetovanie a výkon, môžeme existenciálne dozrievať a vnútorne *rásť*. V tomto význame má utrpenie i akýsi prirodzený charakter v našom živote. Na existenciálne dozrievanie a rast a prirodzenosť utrpenia pre náš život upozorňuje i Teilhard de Chardin vo svojej metafore žijúceho a rastúceho stromu. Ukazuje sa jeho evolučný aspekt: rast stromu je dôkazom, že je schopný odolávať a žiť. Nepohoda, búrky, nečas lámu vetvy, listy na ňom uschnú a kvety zvädnú. Strom však napriek tomu rastie ďalej a zostáva na svojom prirodzenom mieste.⁴³ Utrpenie (prenesúc túto metaforu na náš život) má zmysel rastu, prostredníctvom ktorého môžeme vnútorne existenciálne dozrievať do plnosti nášho personálneho bytia a zároveň ho môžeme ešte účinnejšie integrovať do kontextu spôsobu realizácie a objavovania zmysluplnosti v našom živote.

V kresťanskom kontexte popísal zmysel ľudského utrpenia sv. Ján Pavol II v apoštolskom liste *Salvifici doloris*: „Možno tvrdiť, že spolu s Kristovým utrpením sa každé ľudské utrpenie ocitá v novej situácii a akoby ju bol Jób tušil, povedal: „Som presvedčený, že môj Obranca žije.“ (Jób, 19,25), a akoby k tejto perspektíve zameral svoje utrpenie, ktoré by mu bez vykúpenia nemohlo naplno vyjaviť svoju účinnosť. V Kristovom kríži sa prostredníctvom utrpenia nielen zavrášilo vykúpenie, ale bolo vykúpené aj samo ľudské utrpenie. Kristus bez akejkoľvek vlastnej viny vzal na seba všetku zlobu

⁴² FRANKL, V. E.: *A přesto říci životu ano. Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 88.

⁴³ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Smysl a pozitivní hodnota utrpení*. In *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 256.

hriechu. Kristovo Zmŕtvychvstanie odhalilo slávu budúcich vekov a zároveň dovŕšilo slávu kríža. Tú slávu, ktorá väzí v samotnom Kristovom utrpení a často sa odzrkadlila a odzrkadľuje v utrpení človeka ako prejav duchovnej veľkosti. Túto slávu treba vidieť nielen u mučeníkov za vieru, ale i u mnohých iných ľudí, ktorí i keď neveria v Krista, trpia a dávajú život za pravdu alebo za inú spravodlivú vec. V utrpeniach všetkých týchto ľudí sa zvláštnym spôsobom osvedčuje veľká dôstojnosť človeka.“⁴⁴

Záver

Utrpenie ani bolesť nemožno glorifikovať. Sú to ťaživé následky prvotného hriechu a môžu niekedy viac, inokedy menej problematizovať naše objavovanie a realizovanie zmyslu v živote. Je prvoradou povinnosťou lekárov a zdravotníckych pracovníkov všade, kde je to len možné, utrpenie a bolesť odstraňovať alebo aspoň snažiť sa ich zmierniť všetkými dostupnými prostriedkami. Každý človek má svoju inherentnú dôstojnosť, pretože je človekom. Človek preto nemôže stratiť svoju dôstojnosť pre chorobu, utrpenie či bolesť. To potvrdzuje i Viktor Emanuel Frankl, životný príbeh ktorého isto všetci poznáme. Ak má život nejaký zmysel, potom ho musí mať i utrpenie. Utrpenie prináleží k životu, tak ako mu prináleží ľudský údel a smrť. Hodnoty postoja považuje Frankl za vyššie ako hodnoty tvorby a zážitkové hodnoty. Je presvedčený, že statočné znášanie vlastného osudu je samo osebe výkonom. Je to najvyšší výkon, ktorý je človeku dopriaty a ktorý svedčí o tom, že najvyššou dôstojnosťou človeka a jeho najväčším hrdinstvom tkvie v postoji, ktorý zaujmeme voči utrpeniu. V tomto kontexte je dobrým príkladom život a utrpenie Jána Pavla II, ktorý do bodky naplnil filozofickú maximu: Filozof koná tak, ako hovorí.

Veľmi otáznym sa však v tejto súvislosti ukazuje súčasné myslenie a životné trendy a štýly zamerané na výkon, úspech, úžitok, rast a zisk ktoré prevládajú nielen v našej spoločnosti, ale

⁴⁴ <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117277163>

i v medicíne a pomaly, ale isto sa pretvárajúcej na ohromný biznis. Práve v tomto vidíme vážne ohrozenie ľudskosti človeka a jeho dôstojnosti, ktorá je takto pošliapovaná. Človek stráca z očí vyššie hodnoty i celkový zmysel života a súčasne sa stráca v anonymných mechanizmoch, technikách, silách a organizáciách tohto systému, ako poznamenáva Hans Küng⁴⁵. Domnievame sa preto, že ak má človek naďalej žiť dôstojný život, musí sa vzoprieť diktatúre relativizmu, o ktorej hovoril Benedikt XVI, a globálnej ľahostajnosti, o ktorej hovorí pápež František.

Utrpenie a bolesť nás robia pokornými pred životom a jeho zmyslom, ako o tom píše teológ a filozof T. Halík, v dialogickom kontexte. Problém utrpenia nás všetkých spája: „Ježiš tým, že vzkriesil Tomášovu vieru dotykom rán, chcel mu povedať: tam, kde sa dotkneš ľudského utrpenia, - a možno len tam! – spoznáš, že ja som živý, že „ja som to“. Stretnieš ma všade tam, kde ľudia trpia. Ak nemôže niekto nájsť Krista v tradičnom prostredí ponúkanom cirkvami, má ešte vždy otvorenú túto možnosť: stretnúť sa s ním v otvorených ranách nášho sveta.“⁴⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CASSEL, E. 1995. Pain and Suffering. In *Encyclopedia of Bioethics*, Vol.2. New York: MacMillan Library Reference, 1995. ISBN 0-02-897355-0. 1899 s.
- CASSEL, E. 1992. The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social and Spiritual Aspects. In *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*. New York: National League for Nursing Press, 1992. ISBN 0-88737-543-X, s. 1-10.

⁴⁵ Porov. KÜNG, H.: Víra jako důvěra. In: *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 437.

⁴⁶ HALÍK, T.: *Dotkni se ran*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 186.

- FARKAŠOVÁ, E. 1998. *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 1998. 131 s. ISBN 80-887-357-93.
- FRANKL, V. E. 2006. *A pľesto říci životu ano. Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. 175 s. ISBN 978-80-7192-866-9.
- FRANKL, V. E. 2007. *Trpiaci človek*. Bratislava: Lúč, 2007. 155 s. ISBN 978-80-7114-638-4.
- HALÍK, T. 2008. *Dotkni se ran*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. 221 s. ISBN 978-80-7106-979-9.
- JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117277163>, [cit.22.10.2016]
- KEARNEY, R. 2002. *On stories*. London: Routledge, 2002. 251 s. ISBN 0-238-88-2461.
- KIERKEGAARD, S. 2006. *Evangelium utrpení*. Brno: CDK, 2006. 239 s. ISBN 80-7325-103-5.
- KÜNG, H. 2007. Víra jako důvěra. In: *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-887-7. s. 437-445.
- MELZACK, R. 1978. *Záhada bolesti*. Praha: Avicenum, 1978. 192 s.
- MOKREJŠ, A. 1998. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofia, 1998. 56 s. ISBN 80-7007-107-9.
- MUNZAROVÁ, M. 2005. *Zdravotnická etika od A do Z*. Praha: Grada Publishing, 2005. 153 s. ISBN 80-247-1024-2.
- NEMČEKOVÁ, M. et al. 2004. *Práva pacientov: Medicínske, ošetrovateľské a filozoficko-etické súvislosti*. Martin: Osveta, 2004. 213 s. ISBN 80-8063-162-X.
- NOBLE, I. 2004. *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004. 367 s. ISBN 80-7325-053-5.
- NOVOTNÝ, K. 2007. Epoché jako událost ztráty smyslu života. In *Reflexe. Filosofický časopis*, ISSN 0862-6901, 2007, č. 33, s. 21-32.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. 1971. Smysl a pozitivní hodnota utrpení. In *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 255-258.
- WESELUCHA, P. 1984. Nerwice. In *Sens choroby, sens śmiercy, sens zycia*. Krakow: Znak, 1984. ISBN 83-7006-065-X, s. 182-197.

BISKUP JÁN HIRKA – SLOBODNÝ V NESLOBODE ODKAZ PRE BUDÚCNOSŤ

Marek PETRO

Abstract: *Greek Catholic priest Ján Hirka was appointed by Pope Bl. Paul VI. as the head of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia from December 20th, 1968. He administered the Greek Catholic Church in this position and the difficult circumstances not only until 1989 but also after the Velvet revolution, when Pope St. John Paul II appointed him as residential bishop of Presov on December 21st, 1989. His service as the priest, ordinary and partly the bishop was accompanied by oppression of the regime since the very early fifties, but in spite of these external influences, he remained free inside. The witness of his life in fidelity to the Catholic Church and its head Supreme Pontiff is a permanent heritage for the future.*

Expozícia

V predhovore *Dlhodobého zámeru GBF PU v Prešove na obdobie rokov 2003 – 2008 s výhľadom do roku 2010* vtedajší dekan fakulty doc. ThDr. Vojtech Boháč, PhD. napísal: „Prítomnosť teologickej fakulty na necirkevnej univerzite signifikantným spôsobom prezentuje naliehavosť pri hľadaní syntézy vedomostí v rýchlo rozvíjajúcej sa spoločnosti a prináša svoj vklad do ostatných disciplín pri hľadaní ich zmyslu zdôrazňovaním prvenstva človeka pred vecou a etiky pred technikou. Moderné trendy v nadobúdaní poznania môžu výrazne prispieť k rozvoju ľudských záležitostí, lebo sprostredkú-

vajú »gaudium de veritate«, totiž onú radosť z hľadania, objavovania a odovzdávania pravdy.“⁴⁷

Na základe spomínaného »gaudium de veritate«, sa v tomto príspevku pokúsime hľadať a objavovať pravdu o »slobode i neslobode« biskupa Jána Hirku, veľkej osobnosti Gréckokatolíckej cirkvi na našom území ale aj v širšom územnom diapazóne.

Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, zavŕšená dňa 28. apríla 1950 zmenila život každému jej členovi, nevynímajúc ani mladého novokňaza Jána Hirku. Ani nie deväť mesiacov po kňazskej vysviacke pocítil razantné obmedzenie svojej slobody. Tvrdá ruka komunistického molocha ho v rokoch 1950 – 1968 dvakrát odsúdila a zavrela; taktiež ho poslala na nútené práce do hlbinných baní, kde zázrakom prežil zával; dvakrát po päť rokov mu zakázala pobyt v košickom a prešovskom kraji. Počas celého obdobia rokov 1950 – 1989 bol pod drobnohľadom štátnej bezpečnosti, a to nie len vtedy keď si odpykával nezákonný trest vo väzení, či na nútených prácach, ale aj vtedy keď bol na slobode. Aj keď hovoriť o skutočnej slobode v inkriminovaných rokoch 1950 – 1989 je zjavne zavádzajúce.⁴⁸

Predkladaný príspevok chce hlbšie nazrieť do života gréckokatolíckeho kňaza Jána Hirku v čase jeho druhého nespravodlivého zatknutia a väzenia.

Druhé zatknutie⁴⁹

⁴⁷ Dlhodobý zámer Gréckokatolíckej Bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity na obdobie rokov 2003 – 2008 s výhľadom do roku 2010. Prešov : GTF PU v Prešove, 2003, s. 5-6.

⁴⁸ Porov. PETRO, M.: Represie komunistickej moci voči prešovskému emeritnému biskupovi Jánovi Hirkovi v rokoch 1950-1968. In: CORANIČ, J. - ŠTURÁK, P. - KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 143.

⁴⁹ Poznámka autor: »Prvé zatknutie: 25.10.1952 v Prešove; rozsudok Ludového súdu v Prešove: 28.04.1953; rozsudok Krajského súdu v Prešove

V »Návrhu na zatknutie« z 11. septembra 1955 sa môžeme dočítať⁵⁰, že Ján Hirka: „(...) prevádzal podkopnú činnosť proti ČSR“ a „(...) sa zúčastňoval ilegálnych schôdzok s Ljavincem“. „Na základe uvedeného a preto, že Ján Hirka by mohol uprchnúť, alebo ovlivňovať vyšetrovanie navrhujem zatknúť Jána Hirku, previesť u neho domovú prehliadku, zabaviť u neho písací stroj ktorý mu dal Ljavinec a po dopravení do väznice tun.KS-MV zahájiť proti nemu vyšetrovanie.“⁵¹

Dňa 20. septembra 1955 kňaza Jána Hirku zatkli na základe »Rozkazu na zatknutie«⁵² traja príslušníci ŠTB priamo v práci v Brezne⁵³ a previezli ho do košickej väznice. Dátum a dokonca i čas jeho uväznenia zaznamenal veliteľ smeny, starší seržant Štefaňák: „Zatknutého Hirko Ján. som dňa 20. 9,1955 v 18.45 hodín prijal do väznice v KS-MV-v Košiciach.“⁵⁴

Prvé vypočúvanie sa uskutočnilo hneď večer o 20:00 hod. a skončilo o 02:00 hod. v noci, či nad ránom.⁵⁵ Vyšetrovateľ sa snažil kňaza Jána Hirku vystrašiť, že je zatknutý a vypočúvaný pre trestný čin velezrady u ktorých je dolná hranica trestu najmenej desať rokov. Druhý výsluch začal hneď na druhý deň o 10:15 hod. dopoludnia

(odvolacie pojednávanie): 02.07.1953; prepustenie z ilavskej väznice na základe amnestie prezidenta republiky: 04.07.1953.«

⁵⁰ Poznámka autor: »Materiály z úradných dokumentov sú citované doslovne, aj s prípadnými gramatickými chybami a preklepmi, tak ako je to uvedené v origináli.«

⁵¹ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Návrh na zatknutie*. /11.09.1955/.

⁵² ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Rozkaz na zatknutie č. A/6-02198/50-55*. /19.09.1955/.

⁵³ Poznámka autor: »Po prepustení z prvého výkonu trestu v ilavskej väznici na základe amnestie prezidenta republiky dňa 04.07.1953, aj naďalej platil pre kňaza Jána Hirku trest zákazu pobytu v Košickom a Prešovskom kraji, ktorý dostal na dobu piatich rokov. Tak sa vydal hľadať prácu na stredné Slovensko. Za pomoci kňaza Antona Minčíka, ktorý bol zamestnaný v Mostárni Brezno i Ján Hirka získal prácu v tom istom závode ako pomocný robotník.«

⁵⁴ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *KS-MV-väznica v Košiciach*. /20.09.1955/.

⁵⁵ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výslechu*. /20.09.1955/.

a skončil o 19:15 hod. večer.⁵⁶ Ďalší, v poradí tretí výsluch nasledoval nasledujúci deň o 08:45 hod. a trval do 20:00 hod.⁵⁷ Aby toho nebolo málo, vypočúvania pokračovali aj v ďalšie dni. Z pramenných dokumentov »Ústavu pamäti národa«, ktoré sme mali pri písaní príspevku k dispozícii vieme dokumentovať tieto dni: 23.09., 24.09., 26.09., 27.09., 29.09., 03.10., 06.10. a 18.10.1955.⁵⁸ No biskup Ján Hirka v osobnom svedectve, ktoré pretavil do knihy *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* spomína: „Keď vyšetrovateľ postupne vyrukoval s menami Ljavinec, And'al, Bačinský, Mydlíková a ďalší, bolo mi jasné, že sa tu asi chystá proces s väčšou skupinou gréckokatolíckych kňazov, ktorí nepodpísali pravoslávie a ich pomocníkov, ktorí sa usilujú, aby Gréckokatolícka cirkev aj po jej zakázaní naďalej slúžila veriacim aspoň v ilegality. (...) Vypočúvania, ktoré nasledovali po našom zatknutí boli na dennom programe a trvali do júna 1956.“⁵⁹

Podľa priameho svedectva biskupa Jána Hirku sa teda dozvedáme, že vypočúvania pokračovali na dennom poriadku až do júna 1956. Vyšetrovanie napokon skončilo tak, ako to na začiatku povedal vyšetrovateľ. Proste, činnosť kňaza Jána Hirku i ďalších deviatich kňazov bola krajským prokurátorom Petrom Turokom kvalifikovaná ako velezrada, čo znamenalo, že súdny proces mohol byť vedený len najvyšším súdom v Prahe.⁶⁰

Vyšetrovaní väzni boli v júni 1956, väzenským autobusom s tesnými plechovými kabínkami na prepravu väzňov, prevezení do Prahy. Po strastiplnej ceste sa kňaz Ján Hirka spolu s ostatnými väzňami dostal do pražskej väznice v Ruzyni. Po prijímacích procedúrach sa dostal na samotku. Bola to úzka, chladná miestnosť s betónovou podlahou. Vysoko hore malé okienko, v kúte šliapacie

⁵⁶ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výpovedi*. 21.09.1955.

⁵⁷ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výpovedi*. 22.09.1955.

⁵⁸ ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výpovedi*. 23.09.1955; 24.09.1955; 26.09.1955; 27.09.1955; 29.09.1955; 03.10.1955; 06.10.1955; 18.10.1955.

⁵⁹ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 46-47.

⁶⁰ KRAJSKÁ PROKURATÚRA V KOŠICIACH: *Žaloba*. SKPť. 55/55-1, 5. marca 1956, s. 24-25.

WC a vodovodný kohútik. Zariadenie cely bolo mechanizované. Vo dne bol zo steny sklopený malý stolík a sedadlo. Na noc to všetko priklopili k stene a spustili ležadlo, na ktorom bol tenký, tvrdý matrac a jedna deka. Tu prežil kňaz Ján Hirka takmer tri mesiace vyšetrovacej väzby. V knihe *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* na to spomína takto: „Výsluchy boli vyčerpávajúce, (...) no pre vyšetrovaných bol nesmierne skľučujúci pobyt na samotke. V cele bolo cez deň možné len sedieť alebo chodiť. Na vlastnej koži som pocítil, čo pre človeka znamená viera v Boha. Chodil som po miestnosti osem krokov tam a späť a šeptom som sa modlil. Tiché pohybovanie perami vytváralo vo mne pocit, že nie som sám. Okrem toho som si spomínal na knihy, ktoré som niekedy čítal alebo učil sa z nich a snažil som sa oživiť ich v pamäti. Prišli tiež na rad bohoslužby i piesne, ale nemohol som si spievať nahlas, iba pošecky. (...) Samotné vyšetrovanie pokračovalo s rôznou intenzitou. Niekedy boli výsluchy každý deň, inokedy bola medzi nimi dlhšia prestávka. (...) Pochopil som, že podstatou mojej »viny« bola činnosť v súvislosti s tajnými smernicami pre kňazov, ktorí podpísali pravoslávie a chceli sa zbaviť exkomunikácie, ako aj pastoračná činnosť. Tieto činy považoval vtedajší režim za velezradu. Môže to teraz pripadať aj smiešne a malicherné, ale vtedy za trestný čin velezrady bola sadzba od desať rokov po trest smrti.“⁶¹

Súdny proces na Najvyššom súde ČSR sa konal na Pankráci. Začal 28. augusta 1956 a bol ukončený 6. septembra 1956. Na návrh prokurátora bola verejnosť z konania súdu vylúčená. Prokurátor Dr. Jaroslav Duška predniesol obžalobu. Dominoval v nej obsiahly politický úvod, ktorý mal všetkých obžalovaných postaviť do svetla prisluhovačov kapitalizmu a Vatikánu. Po úvode nasledovala obžaloba: „V apríli r. 1950 došlo k zrušeniu tzv. «Unie» t.j. k zrušeniu býv. gr. kat. cirkvi. Reakčná časť gr. kat. kléru, riadiaca sa pokynmi Vatikánu prešla do ilegality a dala sa na rozhodný odpor proti nášmu zriadeniu, ako aj proti duchovným a veriaciim, ktorí s našim zriadením súhlasia. Túto cestu otvorenej rozvratníckej činnosti volili aj obvinení, keď

⁶¹ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 48.

*vytvorili ilegálne vedenie bývalej gr. kat. cirkvi, na čelo ktorého si stal už vopred pripravený a cirkevnou hierarchiou vyzbrojený bývalý tajomník biskupa Gojdiča, Ján Ljavinec.*⁶²

Následne na to nadväzovala obžaloba jednotlivých obvinených. Na osobu kňaza Jána Hirku bolo vznesené: „Obvinený Ján Hirka (...) Ako bývalý gr. kat. kňaz hneď po zrušení Únie v roku 1950 sa spojil s Ljavincem, s ktorým až do jesene 1952 prevádzal nepriateľskú činnosť. V lete 1951 na pokyn Ljavinca za pomoci obvinenej Fuskovej rozmnožil v liečebnom ústave v Petrovanoch, okr. Prešov smernice pre ilegálne vedenie gr. kat cirkvi. Takto rozmnožené smernice odovzdal Ljavincovi a znovu na jeho pokyn za pomoci Fuskovej doručil po jednom exemplári týchto smerníc farárovi Bačinskému, Ďurišinovi, Štimovi a ďalším, aby podľa nich prevádzali rozvratnícku činnosť proti ľudovedemokratickému zriadeniu. Sám s obsahom týchto smerníc oboznámil ďalej farára Levického, Siku a ďalších. V lete 1951 za pomoci obvinenej Fuskovej prišiel v Košiciach do styku s ukrývajúcim sa protištátnym zločincom Jánom Krivým, ktorý páchal na Východnom Slovensku velezradnú činnosť a oboznámil ho s ilegálnym vedením a činnosťou bývalej gr. kat cirkvi. Sám na základe pokynov Ljavinca v roku 1952 získal pre ilegálnu činnosť pravoslávneho farára Levického z Ľubovca, okres Prešov a v roku 1953 pravoslávneho farára Andála zo Švermova, ktorých exkomunikoval⁶³. Ján Hirka hoci bol v jeseni 1952 zatknutý, no i napriek tomu po prepustení z väzenia v trestnej činnosti neprestával, ale znovu vyhľadal ukrývajúceho sa Ljavinca, s ktorým v roku 1954 a 1955 v Lučivnej bol viackrát v styku. Na jednej z týchto schôdzok sa podujal, že za pomoci svojich známych v Prahe nadviaže styk s niektorým pražským biskupom za účelom tajnej vysviacky kňazov z radov bývalých bohoslovcov. Okrem toho vykonával v rokoch 1954 až 1955 na rôznych miestach Východného Slovenska ilegálne náboženské obrady.⁶⁴

⁶² KRAJSKÝ SÚD V KOŠICIACH: Spis SKPt. 55/55-1, archívne č. 1T 6/56, „Krajská prokuratúra v Košiciach Krajskému súdu v Košiciach; Krajský prokurátor v Košiciach žaluje“ z 5. marca 1956.

⁶³ Poznámka autor: »Nie exkomunikoval, ale zbavil exkomunikácie.«

⁶⁴ KRAJSKÁ PROKURATÚRA V KOŠICIACH: Žaloba. SKPt. 55/55-1, 5. marca 1956, s. 9-10.

Analogicky bola vznesená obžaloba aj na ostatných obžalovaných⁶⁵. Záverečné slová prokurátora zneli: „Na základe prevedeného vyšetrovania je teda dokázané a právom žalované: že obvinení Ján Ljavinec, Mikuláš Sigeti, Ján Hirka, Emil Zorvan, Štefan Havrila, Jozef Breza, Michal Májovský, Ján Zakopal, Irenej Bačinský a Vladimír Molčányi v čase od roku 1950 až do ich zatknutia na rôznych miestach ČSR spolčili sa navzájom a tiež s ďalšími osobami k pokusu rozvrátiť ľudovodemokratické štátne zriadenie a spoločenský poriadok Republiky, ktoré sú zaručené Ústavou, (...) čím spáchali trestný čin velezrady podľa §u 78/I. lit.c./ ods.2 lit.a./ tr. z.“⁶⁶

Po prednesení obžaloby všetkých obžalovaných vyviedli zo súdnej siene. V tejto časti procesu urobili dobrú prácu obhajcovia, ktorým sa pomerne účinne darilo narušovať obžalobu v tých miestach, ktoré neboli dokázané, alebo už boli amnestované. Napríklad v prípade kňaza Jána Hirku obhajca dokázal, že za niektoré skutky už bol raz právoplatne odsúdený a trest si odpykal.⁶⁷ Najvyšší súd nikoho z obžalovaných neodsúdil pre velezradu, ale »iba« pre trestný čin združovania sa proti republike a trestný čin marenia dozoru nad cirkvami a náboženskými spoločnosťami.⁶⁸ Rozsudok pre kňaza Jána Hirku znel: „Gréckokatolícky kňaz Ján Hirka dva a pol roka.“⁶⁹ Okrem toho mu súd vyslovil zákaz pobytu v košickom

⁶⁵ Poznámka autor: »Išlo o tieto osoby: I. Ljavinec, M. Sigeti, E. Zorvan, Š. Havrila, J. Breza, M. Majovský, J. Zakopal, I. Bačinský, V. Molčányi, T. Kaminský, E. Dutková, A. Fusková, G. Kollárik, MUDr. O. Mydliková, vd. M. Mydliková.«

⁶⁶ KRAJSKÁ PROKURATÚRA V KOŠICIACH: *Žaloba*. SKPt. 55/55-1, 5. marca 1956, s. 23-25.

⁶⁷ NEJvyšší SOUD V PRAZE: *Usnesení*. 1 T 32/56, (202), 6. září 1956, s. 1.

⁶⁸ NEJvyšší SOUD V PRAZE: *Protokol o hlavním líčení*. 1 T 31/56, 1 T 32/56, (017), 28. srpna - 6. září 1956, s. 180-183.

⁶⁹ NEJvyšší SOUD V PRAZE: *Rozsudek. Jménem republiky!* 1 T 32/56, (112), 6. září 1956, s. 74.

a prešovskom kraji na dobu päť rokov a povinnosť nahradiť náklady, vzniknuté trestným konaním v pomere, ktorý im určil súd.⁷⁰

Výkon trestu

Tmavý dŕľ Rtyň v Podkrkonoší bol cieľovou stanicou pre kňazov Jána Hirku a Ivana Ljavinca po vynesení rozsudkov Najvyššieho súdu v Prahe, dňa 6. septembra 1956.⁷¹ Tu trestancov nenazývali väzeň ale *MUKL*.⁷² Po dvojdnovom školení sa *MUKLi* dostali do hlbinskej bane, kde sa ťaží uhlie, do hĺbky tisícsto metrov. Potvrdenie prívlastku: »*Tmavý dŕľ – dŕľ hrúzy a smrti*« zažil kňaz Ján Hirka na vlastnej koži. Pri vŕtaní otvorov pre výbušné nálože na ťažnej stene zacítil, že sa v stene niečo deje. Upozornil na to spolupracovníka, no ten pokračoval v práci ďalej. Zrazu sa stena uvoľnila a obaja boli zavalení. Zo zásypu záchranári vytiahli živého iba kňaza Jána Hirku, jeho spolupracovník pri závale zahynul.

Aj keď práca v bani bola náročná a riskantná, biskup Ján Hirka si v knihe *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* spomína i na veselú príhodu: »*Za pomoci spoľahlivých civilných baníkov sa nám podarilo do bane prepašovať aj náboženskú literatúru. Tú sme ukrývali na rozličných miestach. Medzi touto literatúrou bola aj kniha »Nasledovanie Krista«.* Pri prestávkach v práci, alebo pri inej vhodnej príležitosti sme aj z tejto knižky čerpali povzbudenie i poučenie. Tak sa stalo, že sme spolu s otcom Ivanom Ljavincom na jednej ťažkej zmene využili pracovnú prestávku a dosť vyčerpaní sme sa dostali k miestu, kde bola knižka ukrytá. Tak ako už niekoľkokrát predtým sme ju naslepo otvorili a na otvorenej stránke okrem iného stálo: »*Prečo vyhľadávaš odpočinok, keď si sa narodil pre prácu?*«⁷³ V prvej chvíli sme sa cítili zaskočení, či to môže byť aj o nás, ťažko pracujúcich v hĺbke vyše tisíc metrov pod zemou. Nakoniec sme to

⁷⁰ NEJVVYŠŠÍ SOUD V PRAZE: *Rozsudek. Jménem republiky!* 1 T 32/56, (112), 6. září 1956, s. 77.

⁷¹ Porov. HANUS, L.: *Pamäti svedka storočia*. Bratislava : LÚČ, 2006, s. 563.

⁷² Poznámka autor: »Muž určený k likvidácii.«

⁷³ KEMPENSKÝ, T.: *Nasledovanie Krista*. Trnava : SSV, 2010, II. kniha, 10. kapitola, ods. 1.

prijali ako upozornenie, aby sme s pokorou prijali každý kríž a odovzdane ho niesli.“⁷⁴

Po smrti prezidenta republiky Antonína Zápotockého bol na základe amnestie niektorým trestancom skrátенý výkon trestu a v januári 1958 boli prepustení. Kňaz Ján Hirka sa však medzi nimi nenachádzal a svoj uložený trest dva a pol roka väzenia si odpracoval v »*Tmavom dôle – dôle hrůzy a smrti*« do posledného dňa. Trest mu vypršal 20. marca 1958.

Po prepustení

Hneď po prepustení z výkonu trestu kňaz Ján Hirka odišiel do Prahy, kde sa stretol s Jánom Gajdošom⁷⁵, ktorý tam pracoval na stavbách ako tesár. Na druhý deň nasadol do vlaku, ktorým sa dostal na stredné Slovensko. Na východ Slovenska nesmel, nakoľko zákaz platil na dobu piatich rokov, ako už bolo vyššie uvedené. Prichádzal do prostredia, ktoré už nebolo pre neho celkom cudzie⁷⁶, no hľadanie zamestnania nebolo napriek tomu jednoduché. Bol už dvakrát súdne trestaný politický väzeň, teda recidivista. Našiel si krátkodobú brigádnickú prácu v lese na Štiavničke pri Podbrezovej. Neskôr nastúpil ako pomocný robotník v podbrezovskej nemocnici, kde upratoval nádvorie nemocnice. Robil aj iné pomocné práce v nemocničnej spaľovni biologického odpadu. Bola to práca, ktorú nechcel robiť nikto. Dôležité bolo, že mal nejakú prácu a v porovnaní s predchádzajúcou prácou v bani to nebolo až tak zlé. Po absolvovaní kurzu bol od 1. marca 1959 preradený za kuriča pre

⁷⁴ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 54.

⁷⁵ Poznámka autor: »Teologické štúdiá začal v roku 1949 v Prešove, ale dokončiť ich mohol až v roku 1970 v Litoměřiciach. Kňazskú vysviacku mu udelil biskup bl. Vasiľ Hopko 29. júna 1970 v prešovskej katedrále.«

⁷⁶ Poznámka autor: »Vid' poznámka pod čiarou č. 7.«

nízkotlakové kotly.⁷⁷ Neskôr pracoval ako pomocná zdravotná sila na operačnom sále. Aj keď mal záujem študovať na zdravotníckej škole, jeho žiadosť o štúdium bola zamietnutá Závodným výborom ROH pri OÚNZ⁷⁸ v Brezne dňa 28. marca 1961. Členovia predsedníctva ROH konštatovali, že: „ZV ROH *nemôže s plnou zodpovednosťou podpísať prehlásenie, ktoré je napísané na žiadosti, kde sa hovorí, že menovaný má predpoklady, ktoré sa kladú na príslušníka socialistickej inteligencie.*“⁷⁹ Nezavážila nič ani doterajšia prax ani potvrdenie o odporúčaní primára chirurgie,⁸⁰ dokonca ani dobrozdanie z rodnej obce. Podľa ZV ROH by nebol Ján Hirka dobrý socialistický inteligent. Keďže podbrezovská nemocnica trpela v tom čase nedostatkom údržbárov – elektrikárov, prihlásil sa kňaz Ján Hirka na kurz elektrikára, po ukončení ktorého získal výučný list.⁸¹ Túto žiadosť vedenie nemocnice prijalo a kňaz Ján Hirka sa stal kvalifikovaným robotníkom – elektrikárom.

Napriek úspechom v zamestnaní bolo jeho túžbou dostať sa späť domov k rodičom a blízkym. Po vypršaní zákazu pobytu na východnom Slovensku, ktorý vypršal v marci 1963, sa vracal aspoň v čase voľna k rodičom do rodnej obce a od 1. októbra 1965 nastúpil do práce v prešovskej nemocnici ako mechanik zdravotníckeho zariadenia.

⁷⁷ Okresný ústav národného zdravia v Brezne. Zn.: I/1-1/322-1959. /28.02.1959/.

⁷⁸ Poznámka autor: »ROH - Revolučné odborové hnutie; OÚNZ - Okresný ústav národného zdravia.«

⁷⁹ FIALA, V.: *ZV ROH pri OÚNZ Banská Bystrica nemocnica s poliklinikou v Brezne.* /18.04.1961/.

⁸⁰ MOLČÁNYI, A.: *Potvrdenie.* (Pečiatka primára a nečitateľný podpis). /17.03.1961/.

⁸¹ Okresný ústav národného zdravia v Banskej Bystrici. *Výučný list.* /20.11.1962/.

Epilóg

Pobyt kňaza Jána Hirku vo väzeniach i vo vyhnanstve mimo rodného kraja trval od prvého uväznenia v októbri 1952 do 30. septembra 1965, teda trinásť rokov.⁸² Pracovníci štátnej bezpečnosti ho mali pod drobnohľadom minimálne od Prešovského soboru v r. 1950, po nežnú revolúciu v novembri 1989.

Celé obdobie »mŕtveje« gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1950 – 1968 prežíval kňaz Ján Hirka v nádeji, že raz príde deň vzkriesenia.⁸³ V knihe *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* píše: „Pocit blízkosti spolubratov v kňazskej službe i spoločné slávenie liturgie aj keď v utajení, obyčajne v byte alebo dome niektorého z kňazov ma posilňoval v nádeji, že raz príde deň znovuzrodenia gréckokatolíckej cirkvi.“⁸⁴

Z filozoficko-teologického skúmania vieme, že každý človek je jedinečný, neopakovateľný. Má svoju individualitu a rozhoduje o sebe – môže slobodne konať. Dokonca i vtedy, keď ho akákoľvek iregulárna sila zbaví vonkajšej slobody, tú vnútornú mu nikto nevezme. Preto aj kňaz Ján Hirka, aj keď vonkajším fórom komunistického molocha prenasledovaný a väznený, mohol vo svojom vnútri, vo svojej vnútornej slobode, dúfať v deň znovuzrodenia gréckokatolíckej cirkvi.

Z časti sa to podarilo už v roku 1968. Biskup Ján Hirka v knihe *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* k tejto téme píše: „Rok 1968 bol pre našu cirkev naozaj rokom Božieho požehnania. Nič na tom nemení ani skutočnosť, že do skutočnej slobody bolo treba ešte veľa pretrpieť. Dôležité bolo, že my kňazi sme mohli opäť slúžiť Božiemu ľudu bez skrývania, aj keď s určitou opatrnosťou, prameniaccou jednak z nedávno minulých skúsenosti, ako aj z podmienok daných vyvíjajúcou sa situáciou v štáte po invázii vojsk Varšavskej zmluvy. Povolením činnosti

⁸² ARCHÍV ZBORU VÄZENSKEJ A JUSTIČNEJ STRÁŽE: AZVJS – ORE – 1060/03, 16.10.2003.

⁸³ Porov. MURÍN, J.: *Radostné obnovenie činnosti gr.-kat. Cirkvi*. In: Katolícke noviny. Trnava : SSV, 1968, roč. 83, č. 16, s. 5.

⁸⁴ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 64.

Gréckokatolíckej cirkvi sa potvrdilo, že naša cirkev stále žila a nezvoľfázilo nad ňou nijaké násilie ani intrigy, pretože jej hlavou je Kristus.⁸⁵

Ďalej biskup Ján Hirka pokračuje: „Kondák k Presvätej Bohorodičke »Ne imamy inija pomošči – Nemáme inej pomoci, nemáme inej nádeje, okrem teba, Bohorodička, ty nám pomáhaj, lebo v teba dúfame a tebou sa chválime, tvoji sme služobníci, nedopusť, aby sme boli zahanbení« sa rozšíril po našich farnostiach, stal sa našou hymnickou piesňou a zároveň i prosbou celého spoločenstva veriacich o pomoc a ochranu našej Nebeskej Matky. Spieval sa pravidelne po každej sv. liturgii (...) až do »nežnej revolúcie«. Ešte však muselo ubehnúť dosť rokov, ešte sme museli veľa pretrpieť, aby sme sa mohli tešiť zo slobody. Zatiaľ sme boli v područí totalitného režimu, ktorý sa usiloval o postupnú likvidáciu cirkvi a veľmi sa snažil o vymazanie náboženského citenia i viery. Že to myslel vážne, je vidno z dokumentu »Návrh dlhodobého postupu v oblasti cirkevnej politiky a svetonázorovej výchovy na Slovensku«. Tento dokument bol schválený Predsedníctvom ÚV KSS 31. augusta 1971. O politike voči Gréckokatolíckej cirkvi sa v dokumente uvádzalo: »Vzhľadom na celkovú orientáciu Gréckokatolíckej cirkvi je potrebné jej venovať zvýšenú pozornosť a politicky vhodnými formami ovplyvňovať jej činnosť.«⁸⁶

„Boh, ktorý sa otcovsky stará o všetkých, chce, aby všetci ľudia tvorili jednu rodinu a správali sa k sebe ako bratia. Veď Boh, ktorý stvoril všetkých na svoj obraz «z jedného urobil celé ľudské pokolenie, aby obývalo celý povrch zeme» (Sk 17, 26), a tak všetci sú povolani mať jeden cieľ, ktorým je sám Boh. Preto láska k Bohu a blížnemu je prvým a najväčším prikázaním. Sväté písmo nás učí, že nemožno oddeliť lásku k Bohu od lásky k blížnemu. «Lebo (...) ktorékoľvek iné prikázanie je zahrnuté v tomto slove: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého. Teda naplnením zákona je láska» (Rim 13, 9 – 10; porov. 1 Jn 4, 20). Ďalekosiahly význam tohto prikázania sa potvrdzuje v dňoch, keď ľudia čoraz viac závisia jeden

⁸⁵ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 76.

⁸⁶ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 129.

od druhého a keď sa svet čím ďalej tým väčšími zjednocuje.⁸⁷ Dokonca keď sa Pán Ježiš modlí k Otcovi, «aby všetci boli jedno (...), ako sme my jedno» (Jn 17, 21 – 22), otvára obzory nedostupné ľudskému rozumu, pričom naznačuje, že jestvuje istá podobnosť medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí v pravde a láske. Toto podobenstvo ukazuje, že človek – jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel pre neho samého – nemôže nájsť sám seba v plnej miere, iba ak v nezištnom sebaobetovaní.“ (GeS 24).

Aj keď vidíme, že náuka Druhého vatikánskeho koncilu v pastoraálnej konštitúcii *Gaudium et spes* predstavuje víziu »človek človeku bratom«, čo je vlastne evanjeliovým, teda Kristovým posolstvom, predsa len komunistický režim to nijako voči gréckokatolíckej cirkvi nerešpektoval. Môžeme bez zveličenia povedať, že »komunizmus bol voči cirkvi vlkom«. Prečo sa to dialo? A prečo sa to deje aj dnes, že už síce iné »-izmy« ako komunizmus, nezmenili túto stratégiu zla?

Pápež svätý Ján Pavol II. v knihe *Pamäť a identita* potvrdzuje, že zlo je vždy chýbajúce dobro, no nikdy nie je úplnou neprítomnosťou dobra. Dejiny ľudstva sú dejiskom koexistencie dobra a zla, čo znamená, že zlo existuje vedľa dobra, no aj dobro pretrváva vedľa zla v tej istej ľudskej prirodzenosti (v Božom obraze), lebo tá nebola úplne zničená aj napriek prvotnému hriechu.⁸⁸

Svätý Augustín charakterizoval prirodzenosť prvotného hriechu ako: „Lásku k sebe až po negáciu Boha“. Práve láska k sebe priviedla prarodičov k prvotnej neposlušnosti a tá sa stala začiatkom expanzie hriechu v celých dejinách ľudstva. Prvotný rozmer hriechu nenašiel rovnakú kompenzáciu v inej podobe: „Láska k Bohu až po negáciu seba“. Ak Cirkev mocou Svätého Ducha pomenúva zlo, tak len preto, aby poukázala na možnosť víťazstva nad ním. A práve „Láska k Bohu až po negáciu seba“ má takéto rozmery. Človek totiž nedokáže vstať vlastnými silami, potrebuje pomoc Svätého Ducha. Ak

⁸⁷ SEDLÁČEK, J.: *Otcovské rany*. Bratislava : Don Bosco, 2015, s. 34.

⁸⁸ JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, s. 11-12.

pomoc odmieta, dopúšťa sa hriechu, ktorý Kristus nazval »rúhanie proti Duchu« a zároveň potvrdil, že sa nedá odpustiť (porov. Mt 12, 31). Prečo sa nedá odpustiť? Preto, lebo z človeka vypudzuje túžbu po odpustení.

Sv. Ján Pavol II. sa pre lepšie pochopenie ideológií zla vracia k filozofickému mysleniu, ktoré vniesol René Descartes: „Cogito, ergo sum“ znamenalo prevrátenie poriadku vo filozofii. Došlo k zmene smeru filozofického myslenia, lebo esse, ktoré bolo pred tým primárne a cogito či skôr cognosco bolo k nemu priradené, sa stalo sekundárnym. Za primárne sa začalo považovať cogito. Boh ako nezávislé Bytie predstavoval nenahraditeľnú oporu pre všetky stvorené bytia, teda aj pre človeka. No „Cogito, ergo sum“ prinieslo zvrhnutie tejto tradície myslenia. Od Descarta sa filozofia stala vedou čistého myslenia: všetko bytie esse – teda stvorený svet ale aj Stvoriteľ – ostáva na poli cogito ako obsah ľudského vedomia.

Otázka, ktorá zostáva spochybnená, je samotná možnosť poznania Boha. V logike „Cogito, ergo sum“ Boh mohol ostať jedine ako obsah ľudského vedomia a nemohol sa stať tým, kto definitívne objasňuje ľudské sum. Nemohol ostať ako nezávislé bytie. Boh zjavenia prestal existovať ako Boh filozofov. Ostala iba idea Boha ako téma na voľné spracovanie v ľudskej mysli. Tým však padli i základy filozofie zla. Pretože zlo v realistickom význame môže existovať iba vo vzťahu k dobru, a teda najmä vo vzťahu k Bohu, najvyššiemu Dobru.

Toto zlo vykúpil Kristus na kríži. No celá dráma dejín spásy v osvietenskom intelektu zanikla. Človek zostal sám. Sám, ako ten, kto rozhoduje o tom, čo je dobré a čo zlé, ako ten, kto musí existovať a konať aj keby Boh neexistoval.⁸⁹ Keďže človek zostáva sám, bez Boha, môže rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Môže tiež rozhodnúť, že človeka alebo aj skupinu osôb treba zlikvidovať (okrem iného, to potvrdzujú zloby *nacizmu* a *komunizmu*). Likvidácia človeka nemusí byť len fyzická ale aj psychická. Psychickou

⁸⁹ Porov.: ZBROJA B., Sv. Pavol – mystik i apoštol. In: J. DRONZEK (ed.), *Apoštol Pavol a dialóg kultúr*. Košice : TFKU, 2008, s. 292-301.

elimináciou bola osoba viac, či menej drasticky pozbavená práv, ktoré jej prislúchali.

Prečo k tomu dochádza? Odpoveď je podľa sv. Jána Pavla II. jednoznačná: „Lebo Boh bol odvrhnutý ako Stvoriteľ a tým aj ako prameň rozhodovania o tom, čo je dobré a čo zlé“.⁹⁰ Stredobodom všetkého sa stal človek.

Príchod nových »-izmov« veľmi dobre vystihol biskup Ján Hirka v knihe *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi* v kapitole, kde píše o prvej návšteve pápeža sv. Jána Pavla II. na Slovensku v roku 1990: „Pápežova návšteva bola pre veriacich celého Slovenska veľkým povzbudením do ďalších dní, ktoré sme si predstavovali dosť idealisticky, ale ako nasledujúce udalosti ukázali, z nášho života sa iba odstránilo jedno zlo totalitného režimu, ale takmer nebadane prichádzalo zlo oveľa rafinovanejšie a na prvý pohľad oblečené do ovčieho rúcha slobody a rovnosti, ale bez akýchkoľvek morálnych hraníc.“⁹¹

Napriek týmto prorockým slovám biskupa Jána Hirku o rafinovaných formách zla, sme sa predsa len dočkali eliminácie aspoň tej formy zla – komunizmu – ktorý dlhé štyri desaťročia ničil cirkev a ľudí v nej. Znovu sa nám núkajú výstižné slová z kapitoly knihy *Pod ochranou Márie – Pastier v službe Cirkvi*, kde biskup Ján Hirka opisuje priebeh svojej biskupskej vysviacky: „Toto je deň, ktorý učinil Pán, plesajme a radujme sa z neho“ (Ž 117, 24). Slová žalmu hádam najlepšie vystihujú atmosféru, v ktorej sa niesla celá slávnosť mojej biskupskej vysviacky. Pittsburský arcibiskup Ján Štefan Kočiško to charakterizoval slovami: »Nastal deň nášho vzkriesenia.« Teda táto slávnosť sa nechápala len ako obrad vysviacky biskupa, ale ako deň návratu slobody pre našu, tak ťažko skúšanú Gréckokatolícku cirkev a jej Boží ľud. A náš veriaci ľud to jasne dával najavo svojou mimoriadne hojnou účasťou a prejavovaným nadšením. V nadšení bolo cítiť prejav vďaky Bohu za silu,

⁹⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, s. 14-20.

⁹¹ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 214.

ktorou obdaril našu cirkev, že v dobe útlaku a prenasledovania vydržala a z neho vyšla víťazne.“⁹²

A tak sa, Bohu vďaka, nenaplnila vízia komunizmu v Československu, ktorého posluhovači mali povinnosť cez Najvyšší súd v Prahe „zlikvidovať (...) »poslednú hierarchiu« Gréckokatolíckej cirkvi.“ Vtedajšia vládna moc predpokladala, že sa im tak podarí definitívne zlikvidovať Gréckokatolícku cirkev v Československu. Zabudli však na to, že Cirkev je Božím dielom a ani brány pekelné ju nepremôžu (porov. Mt 16, 18).⁹³

Je radno, aby sme si tento odkaz biskupa Jána Hirku zachovali a odovzdávali aj ďalším generáciám. Každá doba má svoje radosti i starosti, dobrá i zlá, no svedectvo biskupa Jána Hirku nám ukazuje, že skutočná nádej, ktorá pramení z viery a žitia v Pravde, nám vždycky dá silu zvíťaziť nad akýmkoľvek zlom.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Archívne pramene

ARCHÍV ZBORU VÄZENSKEJ A JUSTIČNEJ STRÁŽE: AZVJS – ORE – 1060/03, 16.10.2003.

FIALA, V.: *ZV ROH pri OÚNZ Banská Bystrica nemocnica s poliklinikou v Brezne.* /18.04.1961/.

KRAJSKÁ PROKURATÚRA V KOŠICIACH: *Žaloba.* SKPt. 55/55-1, 5. marca 1956, 25 s.

KRAJSKÝ SÚD V KOŠICIACH: Spis SKPt. 55/55-1, archívne č. 1T 6/56, „Krajská prokuratúra v Košiciach Krajskému súdu

⁹² HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 205.

⁹³ Porov. HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, s. 51.

- v Košiciach; Krajský prokurátor v Košiciach žaluje“ z 5. marca 1956.
- MOLČANYI, A.: *Potvrdenie*. (Pečiatka primára a nečitateľný podpis). /17.03.1961/.
- NEJVYŠŠÍ SOUD V PRAZE: *Protokol o hlavním líčení*. 1 T 31/56, 1 T 32/56, (017), 28. srpna - 6. září 1956, 183 s.
- NEJVYŠŠÍ SOUD V PRAZE: *Rozsudek. Jménem republiky!* 1 T 32/56, (112), 6. září 1956, 77 s.
- NEJVYŠŠÍ SOUD V PRAZE: *Usnesení*. 1 T 32/56, (202), 6. září 1956, 1 s.
- Okresný ústav národného zdravia v Banskej Bystrici. *Výučný list*. /20.11.1962/.
- Okresný ústav národného zdravia v Brezne. Zn.: I/1-1/322-1959. /28.02.1959/.
- ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *KS-MV-väznica v Košiciach*. /20.09.1955/.
- ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Návrh na zatknutie*. /11.09.1955/.
- ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výpovedi*. 21.09.1955; 22.09.1955; 23.09.1955; 24.09.1955; 26.09.1955; 27.09.1955; 29.09.1955; 03.10.1955; 06.10.1955; 18.10.1955.
- ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Protokol o výslechu*. /20.09.1955/.
- ÚSTAV PAMÄTI NÁRODA: *Rozkaz na zatknutie č. A/6-02198/50-55*. /19.09.1955/.

Použitá literatúra

- Dlhodobý zámer Gréckokatolíckej Bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity na obdobie rokov 2003 – 2008 s výhľadom do roku 2010*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2003. In: http://www.unipo.sk/PU/GBF/dlhodoby_zamer.doc.
- HANUS, L.: *Pamäti svedka storočia*. Bratislava : LÚČ, 2006, 719 s. ISBN 80-7114-595-5.
- HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2013, 568 s. ISBN 978-80-555-0866-5.
- JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, 168 s. ISBN 80-7162-537-X.

- KEMPENSKÝ, T.: *Nasledovanie Krista*. Trnava : SSV, 2010, 371 s. ISBN 978-80-7162-809-5.
- MURÍN, J.: *Radostné obnovenie činnosti gr.-kat. Cirkvi*. In: Katolícke noviny. Trnava : SSV, 1968, roč. 83, č. 16, s. 5.
- Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES (GeS). In: Polčín S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968, s. 225-340.
- PETRO, M.: Represie komunistickej moci voči prešovskému emeritnému biskupovi Jánovi Hirkovi v rokoch 1950-1968. In: CORANIČ, J. - ŠTURÁK, P. - KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 143-156. ISBN 978-80-555-0215-1.
- SEDLÁČEK, J.: *Otcovské rany*. Bratislava : Don Bosco, 2015, 357 s. ISBN 978-80-8074-302-4.
- SVÄTÉ PÍSMO. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- ZBROJA B., Sv. Pavol – mystik i apoštol. In: J. DRONZEK (ed.): *Apoštol Pavol a dialóg kultúr*. Košice : TFKU, 2008, s. 292-301. ISBN 978-80-89412-01-3.

KRÍŽO-CENTRIZMUS V DIELE P. A. FLORENSKÉHO

Daniel PORUBEC

Abstract: *A Russian philosopher of religion Pavel Alexandovič Florenskij (1882-1937) in his article The Fear of God analyses an interesting anthropological and theological topic, namely that man is created in the image of the cross. The perfection of a Christian consists in reaching the likeness of the cross, the cross which Jesus Christ blessed by His death. This applies not only to man, but even to the whole creation where the image of the cross is imprinted as a form of being.*

Svätý Kríž je bezpochyby jedným z predmetov kultu. Našej pozornosti však neunikne fakt, že v liturgických textoch modlitieb sa k nemu veriaci neobracajú iba k akémusi kúsku dreva, ktorý si ctia, bozkajú ho, klaňajú sa pred ním, ale je pre nich živým obrazom - nebeským bytím, ktoré nás chráni a môže nám pomáhať. Práve spomínaná skutočnosť sa stala predmetom záujmu ruského náboženského filozofa Pavla Alexandroviča Florenského. V jednej zo svojich prednášok s názvom *Strach Boží* autor vysvetľuje, že kríž nie je iba beztváre *ono*, ale kríž je *Ty*. „A to, čo pre druhého môže byť *Ty* je v sebe a pre seba *Ja*, t.j. osoba, rozumné a duchovné bytie.“¹ V tomto zmysle Čestný Kríž možno stotožniť s Pánom Ježišom Kristom. Kríž je zjavením, svetlom tváre Ježiša Krista, alebo inak povedané obraz Pána zjavený celému svetu. Z tohto presvedčenia podľa Florenského pramenil aj prvokresťanský zvyk zobrazovať na ikonách tvár Pána jednoducho Krížom. „Človek je podľa obrazu Krista a preto Kríž je obraz Boží v človeku, jeho typ, vtedy ak typ Kríža, prototyp Človeka, je Samotná Presvätá Trojica. ... Človek je stvorený ako noumenálny Kríž.“

¹ FLORENSKIJ, P. A. *Strach Boží*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobraniye sočinenij, Moskva : Mysl', 2004, s. 31.

Πρωτότυπος – τύπος – έκτυπος

Presvätá Trojica – Kríž – Človek²

1 Kríž - obraz boží v človeku

Pripodobnenie sa Bohu spočíva v zjavení a uskutočnení sa (noumenálneho) kríža v nás. Florenský sa v jednom zo svojich zamyslení nad termínom *noumenálny*, odhliadnuc nateraz od filozofie Immanuela Kanta, vyjadruje takto: „*Noumen pochádza zo slova vouč. Obyčajne prekladáme slovo vouč ako um. Ale ani vouč, ani jemu zodpovedajúce slovanské um, nie sú dostatočne nevyjadrené ruským termínom um. Nouč vlastne znamená: duchovné centrum nášho bytia, stredisko, centrum, primárne jadro duchovného života, vouč – to je duchovné Ja, duch – oproti vonkajším, náhodným, roztriešteným zmyslovým vnemom. Preto voovúμενov označuje to, čo je duchovné, čo je duchovne pochopiteľné, duchovne postihnuteľné, dostupné iba duchu, a nie zmyslovému vnemu, zmyslom. Noumenálny – znamená rozumom postihnuteľný, t.j. duchovne poznávaný a duchovne jestvujúci, ale zmyslovo nepoznatelný a nejestvujúci.*“³ Kríž je podľa autora *entelechia*⁴ každého človeka

² FLORENSKIJ, P. A. *Strach Božíj*, s. 34.

³ FLORENSKIJ, P. A. *Priloženije 3, Filosojskaja terminologija*, in: *Filosofia kul'ta, Sobranije sočineniji*, Moskva : Mysl', 2004, s. 124.

⁴ „*Entelechia* je činná podstata veci; životný tvorivý princíp, životný činiteľ. Prvý filozof, ktorý systematicky tematizoval enelechiu, bol Aristoteles: entelechia je v látke sa uskutočňujúca forma, účelná, dovršujúca sa činnosť alebo sila, ktorá ako princíp podmieňuje a určuje každý vyvoj, najmä vývoj živočíchov. Podľa Aristotela je *entelechia* imanentný, vnútorný formujúci princíp, ktorý je vlastný každej látke, každému živočíchovi, a ktorý spôsobuje prejavovanie sa ich podstatného jadra. Entelechia je skutočnosť, že niečo sa stáva účinným, pôsobiacim vzhľadom k prostej možnosti; entelechia je ďalej stav úplnosti, završenessi, resp. (imanentný) cieľ (telos), ku ktorému niečo smeruje. Pojem entelechie pochádza z Aristotelovho učenia o dynamis a energei a má podobný význam ako „energeia“. Novoveká filozofia vytvára pojem entelechie vychádzajúc z organického chápania prírody: svoj pojem zameriava najmä proti čisto mechanickým, kauzálnym koncepciám prírody, ktoré vychádzajú z anorganickej látky.“ Uvedené in: FILIT, *Otvorená filozofická*

a dokonca i celého stvoreného sveta, t.j. je typom vesmíru ako celku. Ešte skôr než drevený kríž, bol pred celým svetom pozdvižený duchovný (rozumný) Kríž (*intelligibilis imago ac figura in toto mundo*⁵), v centre ktorého sa stretávajú štyri svetové strany a sila ktorého pôsobí v prostredí tak, že preniká do štyroch strán. Nejedná sa iba o jednoduchú hru analógií, pretože *sub specie crucis* v kategóriách kríža je sformovaná, každá čiastočka sveta a jej zjavenie sa. Krížo - centrizmus nadchýnal aj apologétov, či mysliteľov v prvokresťanských časoch. Svätý Justín Filozof je toho neklamným svedectvom: „Križ (...) je najväčším symbolom moci Krista, ako je to vidieť z predmetov nachádzajúcich sa okolo nás. Naozaj všimnite si všetky veci vo svete, či existuje niečo bez tejto formy, a či môže existovať bez nej vzájomná súvislosť? Ani more sa nerozdelí (nie je možné plávať), ak tento znak, v tvare plachty, neostane zachovaný na lodi; zem nemožno orať bez formy na obraz kríža; tí ktorí kopú zem tak isto ako aj remeselníci, nemôžu pracovať inak, ako vďaka nástrojom, ktoré majú túto formu. Vonkajší vzhľad človeka sa odlišuje od vzhľadu nerozumných bytí iba tým, že je vzpriamený a je schopný rozťahnuť ruky a tým, že nesie na tvári vyčnievajúci spod čela takzvaný nos, vďaka ktorému živé bytie dýcha; toto neukazuje na nič iné než na formu kríža. Takto to komentoval prorok: „Dych našich nozdier, je Kristus Pán (pomazaný Pánov)“⁶

O tom ako zodpovedá ľudská postava tvaru kríža hovorí aj apologéta Tertulián.⁷ Tertulián polemizuje s pohanmi, u ktorých jestvovala náboženská úcta k vlastným vojenským znakom (*vexilla*). Ironickým spôsobom sa vyjadruje na ich adresu, že aj oni adorujú

encyklopédia <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit>, heslá: entelecheia, entelecheia (Aristoteles), entelecheia (filozofia novoveká).

⁵ BASILIUS MAGNUS, *Enarratio in Isaiam Profetam*, PG 30, 557B.

⁶ IUSTINUS PHILOSOPHUS ET MARTYR, *Apolgia prima pro Christianis*, PG 6, 411C.

⁷ Porov. TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, PL 1, 649B.

istý kríž s tým rozdielom, že ho zakrývajú odevom, lebo sa hanbia uctievať ho „nahý“.⁸

A tak nielen priečne trámy lodného sťažňa v sebe nesú figúru nášho kríža, ale aj samotné vtáky, keď vzlietajú hore a nesú sa vo vzduchu rozprestretými krídlami, zodpovedajú forme kríža. Aj samotné trofeje a znaky víťazstva sú okrášlené krížmi, ktoré by sme mali mať nielen pred našimi zrakmi, ale i v našich dušiach.⁹ Ján Zlatoústý ešte viac prízvukuje: „*Nech sa nikto nehanbí vznešeného symbolu našej spásy, najvyššieho dobra, vďaka ktorému žijeme a jestvujeme, ohradíme sa krížom Krista sľaby korunou, z ktorej skutočne všetko nami pozorované bolo vytvorené. Ak je potrebné znovuzrodenie, je tu kríž, keď sa sýtime mystickým telom, ak sa svätí (ordinuje), ak sa čokoľvek iné robí, všade je tu prítomný symbol nášho víťazstva.*“¹⁰

Vytrhnuté z kontextu sa nám všetky svedectvá Florenským spomínaných apologetov môžu zdať nanajvýš rétorickým umením. Sám autor im však pripisuje nie obraznú, či opisnú úlohu pri hlásaní právd viery. Nepredstavujú jednoduchú apologetiku *ad hominem*, ale sú potvrdením konkrétnej teda pravdivej formy bytia. Našu zosekularizovanú myseľ totiž nemôže prebudiť nič, žiadna analógia, ale iba konkrétnosť. V opačnom prípade sa bude naša myseľ nenásytne vracaf k predmetom poznania ako pes ku svojim zvratkom. Autor neraz vyzýva: „*Skúsme byť konkrétny, nakoľko je to tu možné.*“¹¹

Florenský pochopiteľne apeloval nielen na pozornosť poslucháčov ku ktorým sa obracia, ale hlavne na prebudenie ducha - mysle ako takej. Následne upresňuje, že „*hovoriac o Kríži, sme ho*

⁸ „*Sic etiam in cantabris atque vexillis, quae non minore sanctitate militia custodit, siphara illa vestes crucum sunt. Erubescitis, opinor, incultas et nudas cruces colere.*“ Tamtiež. PL 1, 650A. Podobným argumentom sa zaoberá aj Marcus Minucius Felix. „*Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum, quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae?*“ MINUCIUS FELIX, *Octavius*, PL 3, 332B.

⁹ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Strach Božij*, s. 38.

¹⁰ JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam*, PG 48, 537.

¹¹ FLORENSKIJ, P. A. *Strach Božij*, s. 33.

použili ako príklad. Na príkladoch tajomná oblasť kultu môže byť vyjasnená čo najviac. Našou záležitosťou nie je (iba) Kríž, ale schopnosť a poslanie kultu, ktorý nás vo všeobecnosti privádza ku kontaktu s inými svetmi, pocitu prítomnosti, prítomnosti tajomných bytí okolo seba, pred sebou - tajomných bytí, činov a síl, ktorý nemôže nebyť strašným - áno musí byť strašným.¹²

2 Modlitba - prototyp slovesnosti

Ak sa zamyslíme nad kultom, právom sa môžeme pýtať, čo je všeobecnou podmienkou toho, čo v obrade posväcuje? Je to azda samotný obrad, to znamená kult? Zvykneme jasne odpovedať, že je to sám Boh, sám Svätý, Silný, Nesmrteľný. Naša otázka sa však netýka Konečnej príčiny posvätenia, o Tej niet pochyb (teda o Bohu samom), ale o spolu – príčine, z dôvodu ktorej sa uskutoční posvätenie.

Je nepochybné, že obrady sami o sebe neposväcujú ak sa nestali predmetom nášho vedomia. Je teda potrebné nájsť isté médium, ktoré ho učiní zjavným, teda je potrebné ohraničiť ho *slovom*, nazvať obradový úkon tým čím je – *pomenovať ho*. Kult teda jestvuje objektívne iba vďaka spolu – príčine, ktorou je **slovesná služba**, teda **modlitba**. „Ponoriť niekoho do vody ešte neznamená krstiť, vyrezať časť prosfory (kvaseného chleba), nie iba nerozprávajúc, ale nemať úmysel spojený s modlitebnými formulami, ešte neznamená urobiť proskomídiu (prípravu obetných darov), ako aj dať niekomu na hlavu vence ešte neznamená zosobašiť.“¹³ Iba slovom sa rad skutočností stáva posvätenou - skutočnosťou, rad vonkajších procesov obradom, zjavené sviatosťou (tajomstvom), každodenné sa slovom premieňa na sviatosť. Naopak, bez slova ostáva všetko iba na empirickej, nerozumnej, vonkajšej, pocitovej, spodnej úrovni. Slovo zdvíha všetko nahor.

¹² Tamtiež., s. 41.

¹³ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 381.

V prípade slovesnej služby – modlitby, ktorá tvorí základ každého kultu tak pochopiteľne, v čisto chronologickom poriadku, „pôsobíme“ my, my sa modlíme, my vyriekneme slová, ale na druhej strane z opačnej perspektívy už nie my samy, ale s Bohom, v pravom zmysle slova, v boho-pôsobení, v službe slovu, podriadení sa slovu človek vyriekne slová ako dar.¹⁴

Modlitba je Boho-ludské synergické pôsobenie nevyhnutné pre posvätenie a premenu sveta. Láskavé poníženie sa človeka pre etické povýšenie a zrodenie nového človeka v Bohu a s ním všetkého čo jestvuje. Florenskij využíval na to, aby objavil modlitbu ako etickú nevyhnutnosť, pohľad zdola. Ako sa „modlil“ pohanský svet k svojim božstvám? Nech človek sám je dôkazom majstrovstva toho Majstra, ktorý ho stvoril.

Florenskij z dôvodu objektívnosti najprv analyzoval pohanskú – nekresťanskú modlitbu. Vybral si preň arabského spisovateľa z desiateho storočia Ibn-Dasta. Ten totiž opísal modlitbu dávnych slovanských pohanských národov takto:

„Všetci (Slovania) sú modloslužobníci. ... V čase žatvy zoberú preosiate zrno vo vedre, pozdvihnú ho k nebu a hovoria: „Pane, Ty, ktorý si nás zásobil potravou (doposiaľ), zásob nás ňou aj teraz v hojnosti.“¹⁵

Z tejto krátkej modlitby autor poukázal na jej jasnú schému. 1. „Pane“ – oslovenie. 2. „Ty, ktorý si nás zásobil potravou“ – odvolanie sa na minulosť, ktorá charakterizuje Osobu, ku ktorej sa obracajú, ktorá môže byť ontologickým motívom ďalšej prosby. 3. „Zásob nás ňou aj teraz v hojnosti“- samotná prosba, teda obsah modlitby. Podobná schéma je charakteristická aj pre iné pohanské modlitby (i keď bývajú po už spomínanej druhej časti) charakterizujúcej Osobu, ku ktorej sa modliaci obracia, neraz rozšírené o rétorické odvolanie sa na zásluhy prosiaceho, ktoré sú akousi jeho subjektívnou motiváciou s právom byť vypočutý, ako je tomu napr. v „Iliade“ v modlitbe žreca Chrisa k Apolónovi.¹⁶

¹⁴ Porov. Tamtiež., s. 382.

¹⁵ Tamtiež., s. 383.

¹⁶ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 383.

3 Modlitba v kresťanskej tradícii

Autor si všímal, že podobnosť týchto modlitieb so súčasnými liturgickými modlitbami je nepopierateľná, avšak s podstatnými rozdielmi, ktoré v prípade opravdivej modlitby nikdy nemôžu chýbať.

Z *Trebníka*, z bohoslužobnej liturgickej knihy poriadku obradov sviatostí a svätenín v byzantskom obrade, Florenskij citoval viacero modlitieb. Uvedieme napr. modlitbu z obradu korunovania manželov, v ktorej môžeme rozpoznať tieto časti:

1. „*Svätý Bože*“ – oslovenie, obrátenie sa k Bohu,
2. „*z prachu si stvárnil Adama, z jeho rebra si utvoril ženu a manželským zväzkom si mu pridal pomocníčku jemu podobnú, lebo tvojej velebnosti sa páčilo, aby človek nebol na zemi sám.*“ – odvolanie sa na minulosť ako na typ, ontologicky charakterizujúcu silu a vôľu Božiu,
3. „*Aj teraz, Vládca, vystri svoju ruku z tvojho svätého príbytku a zjednoť svojho služobníka povie meno a svoju služobníčku povie meno, lebo práve ty zjednocuješ muža so ženou. Spoj ich v jednomyselnosti, korunuj ich láskou, urob z nich jedno telo a daruj im plod lona i ochotu prijať mnoho detí.*“ Samotná prosba, podriaďujúc sa už existujúcemu typu, Bohom daného ľudstvu a následne uskutočňovaného prostredníctvom kultu, ktorý sa nám neprotiví a nepodkopáva našu vieru, ale na prvom mieste, v cirkevnej modlitbe, zvyrazňuje duchovné posvätenie, teda vnútorné, duchovné kvality oproti vonkajším kvantitám, charakteristických pre pohanský naturalizmus¹⁷.

¹⁷ „Naturalizmus je filozofický názor, ktorý tvrdí, že príroda (lat. *natura*) je jediná skutočnosť, jediné bytie, že teda neexistuje nijaký duchovný princíp odlišný od prírody a jej nadradený. Neexistuje nijaký Boh stvoriteľ, nijaká platónska ríša ideí, nijaké Kantovo transcendentno.“ Uvedené in: FILIT, *Otvorená filozofická encyklopédia*, <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>, heslo: naturalizmus.

4. „*Lebo ty vládneš a tvoje je kráľovstvo a moc i sláva, Otca i Syna i Svätého Ducha, teraz i vždycky i na veky vekov.*“ – tajomne pôsobiaci impulz pravdivého Mena Božieho, odkrývajúci a potvrdzujúci existenciu Boha v troch Osobách, ako Boha Pravého. Touto oslavou /slavoslovím/ sa kresťanská modlitba bytostne odlišuje od pohanskej, pretože dokazuje, že pôsobí nie smutným vedomím akýchsi božích síl, ale zjaveným, Boho – zjaveným, pravdivým, zhora – logickým, nepochádzajúcim od človeka, MENOM PRAVÉHO BOHA.
5. „*Amen*“¹⁸ – utvrdenie, „pravdivo“, teda vyjadrenie vôle človeka, ktorá vovádza do činnosti božskú energiu, nakoľko Boh očakáva naše slobodné rozhodnutie a spoluprácu – synergiu s Ním.

Vidíme, že kresťanská modlitba má päť častí, pričom prvé tri sú analogické s pohanskou modlitbou, hoci sa rozvíjajú už na inej platforme. Posledné dva však zásadne charakterizujú kresťanskú modlitbu, pretože sú zjavením sa Pravého Boha a zároveň odovzdaním seba Bohu.¹⁹ Tú istú schému modlitby je možné spozorovať i v ďalších liturgických modlitbách napr. v modlitbe vchodu z liturgie svätého Jána Zlatoústeho.²⁰

Autor kladie dôraz predovšetkým na Trojičnú formulu, teda oslavu Najsvätejšej trojice, ktorá je vyjadrením plnosti kresťanského poznania o Bohu, ako aj organizmu všetkých kresťanských dogiem.

¹⁸ Malý Trebník, I. časť, Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2006, s. 68.

¹⁹ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenieje (Molitva)*, s. 384, 385.

²⁰ „*Vládca, Pane a Bože náš* (1. oslovenie, obrátenie sa na Boha), *ty si na nebesiach ustanovil zbory anjelov i archanjelov, aby slúžili tvojej sláve* (2. odvolanie sa na typ, charakterizujúci Božiu moc). *Pripoj k nášmu vchodu sprievod svätých anjelov, aby sme ti spolu s nimi slúžili a velebili tvoju dobrotu* (3. samotná prosba). *Lebo tebe patrí všetka sláva, česť i poklona, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov* (4. Meno Presvätej Trojice ako svedectvo o Prameni všetkej stvoriteľskej energie). *Amen* (5. mystické utvrdenie, nech sa tak stane).“ *Svätá Božská Liturgia Nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*, Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 24.

Celá byzantská liturgia je poprerastaná vzývaním Presvätej Trojice, či už sú to časti čítané, alebo spievané, kaftizmy, rôzne stychiry, kánon, vozhlasy kňaza... Všetko sa v kresťanskom kulte odohráva v rytme Trojičnej formuly, ktorá je centrom nášho myslenia, cítenia a túžob. „Najvyššia Pravda sa vteľuje v konkrétnom vedomí a sebou naplňa celý jeho obsah.“²¹ Florenský pre potvrdenie päť – členného rozdelenia modlitby z hľadiska jej formy uvádza i príklad zaklínania – exorcizmu, z obradu Sviatosti Krstu, ktorá je v skutočnosti zápornou, negatívnou modlitbou. Tá sa od modlitby líši iba v dvoch častiach, konkrétne v prvej časti - oslovení adresovanom diablovei a v tretej časti - samotnom zakliatí, t.j. našom želaní negatívneho charakteru.²²

²¹ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 386.

²² Porov. Tamtiež., s. 388.

Teba, diabol (1.), trestá Pán, ktorý prišiel na svet a prebýval medzi ľuďmi, aby zorhol tvoju tyranii a vyslobodil ľudí. On premohol na dreve nepriateľské mocnosti, pričom sa slnko zatmelo a zem sa zatriasla, hroby sa otvorili a telá svätých vstali. On smrťou zničil smrť a odstránil panovanie toho, ktorý mal moc nad smrťou, teda teba, diabol (2.). Zaprisahávam ťa skrze Boha, ktorý ukázal strom života a postavil k nemu cherubínov a vytasený ohnivý meč, aby ho strážil: Bud' potrestaný! Zaprisahávam ťa skrze toho, ktorý kráčal po morskej hladine ako po súši a rozkazoval vetrom búrky, ktorého pohľad vysušuje priepasti a hrozba roztápa vrchy. Ved' aj teraz ti skrze nás prikazuje on sám: Plný strachu vyjdi z tohto stvorenia a vzdial' sa od neho. Nevráť sa doňho, neutaj sa v ňom, nezaútoč naňho a neúčinkuj v ňom ani v noci, ani vo dne, ani napoludnie, ani v inom čase, ale odíď do svojej priepasti až do pripraveného veľkého súdneho dňa. Maj strach z Boha, ktorý sedí na cherubínoch a hľadá do hlbín. Pred ním sa chvejú anjeli, archanjeli, tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnosti, sily, mnohoolí cherubíni a šestorokridlí serafíni. Pred ním sa chvejú nebo i zem, more a všetko, čo je v nich. Vyjdi a vzdial' sa od nového Kristovho vojaka, ktorého si on, náš Boh, vyvolil a označil pečat'ou. Zaprisahávam ťa skrze toho, ktorý chodí na krídlach vetra a robí zo svojich anjelov spaľujúci oheň: Vyjdi a vzdial' sa od tohto stvorenia so všetkou svojou mocou a so svojimi poslami (3.).

Lebo je oslávené meno Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov (4.). Amen (5.). Modlitba na ustanovenie ohláseného, Malý Trebník, I. časť, s. 23-24

4 Päť častí modlitby

Zamyslíme sa trochu nad jednotlivými časťami modlitby. Začneme **štvrtou časťou** teda **Trojičnou formulou**. „Trojičná formula je dosvedčenie Pravdy a preto prehlásenie, že vieme o absolútnosti Božej a preto ho poznáme ako Prameň sily. Čo ďalej znamená pripísanie Bohu slávy, sily, moci, kráľovstva, cti, poklony atď. a pritom teraz i vždy večného na veky vekov? Jedná sa o analytické rozvinutie absolútnosti Presvätej Trojice, to je dôkaz skutočnosti nášho poznania o tom, čomu sa klaníme, pretože i Absolútnemu je možné klaňať sa nie v duchu a pravde, ako konečnému a podmienenčnému, Večnému ako časnému.“²³

Otec, Syn a Svätý Duch, v ich trojjednosti sú absolútne bytie-reálnosť, absolútny zmysel-pravda. Trojičné slávoslovie je analytický súd. Boh je Boh, pravdivý Boh. Je vlastne rozvinutím jak subjektu - podmetu tak i predikátu - prísudku vyjadrenia „Som, ktorý som (Ex 3, 14).“ Modliaci sa opiera o vyznanie tejto vrcholnej Pravdy, vedia, že on sám je pravdivý a silný jedine vtedy, ak sa duchovne zjednocuje s Pravdou a Silou. Vyzývanie Svätej Trojice - pravdivého mena Božieho, podopiera všetky prosby, alebo negatívnej prosby teda preklatia v predchádzajúcej tretej časti.

Zamysliac sa nad **treťou časťou teda prosbou**, zistíme, že sama o sebe nie je kultovou skutočnosťou, hoci je ňou daný psychologický impulz, subjektívna snaha, túžba, či odmietnutie, jednoducho motív modlitby. To sú naše perspektívy, aby sa stalo, alebo nestalo to, o čo prosíme. Ani hodnoty-pravdivosti a ani sily-reálnosti našich prosieb, by nebolo možné dokázať, keby neboli existovali ďalšie časti modlitby. Je veľmi málo toho, čo dokáže moje subjektívne ja, čisto moja snaha. Ako pristúpiť so svojím chatrným ja k samej Pravde?

Môže sa to uskutočniť jedine vtedy, ak sa moja túžba privedie k typu, vovedie do Pravdy a vysloví sa už nie ako subjektívne želanie, ale ako objektívna pravda. Moje ja nástojí na svojom prianí už nie ako na svojom, ale ako na večnej všeobecnej Pravde. Psychologickým impulzom bolo síce moje želanie, ale v základe subjektívneho sa ukázalo objektívne, už v základoch môjho chcem,

²³ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 390.

mojich túžob, bola sústredená Božia tvorivá idea osoby, prehlásenie subjektívneho za subjekt.²⁴ „Naša prosba je, z filozofického hľadiska povedané, matéria modlitby, empirické „je“, ktoré však potrebuje metafyzickú formu. Touto formou je typ mystickej skutočnosti, spomínanej v druhej časti. No ak chceme priviesť náš beztvorý život k božej forme, k **typu**, je potrebný Činiteľ sformovania – Boh, v ktorom sú obsiahnuté všetky formy, všetky typy bytia. Štortá časť modlitby, ak by sme mali použiť filozofickú terminológiu, je pôsobiaca príčina modlitby, pôsobiaca príčina posvätenia.“²⁵

Zamyslíme sa nad **prvou časťou** modlitby teda oslovením. „Oslovenie je to isté čo meno. Ak meno Svätej Trojice je menom zjaveným ľudom, teda idúcim od Boha k človeku, oslovenie je predbežné meno, „aperceptívna masa“, meno vychádzajúce od človeka k Bohu. Je to (z)volanie. Obrátiac sa na niekoho menom, aktom svojej vôle odkrývame svoju uzamknutosť Menovanému, pokladáme seba za bytie sekundárne, vidíme pred sebou vyššieho od seba, odmietame izolovanosť svojej subjektívnosti. Zvolanie znamená moje vyznanie, že neexistujem iba ja sám, a že ja nie som základom všetkého bytia. Vo zvolaní, následne, bytostne vychádzame zo seba a Menovaný bytostne vchádza do nás, tak, že sa uskutoční vzájomný vzťah.“ V momente nášho súhlasu, aktom odkrytia našej vôle, „v tom istom momente sa pre nás Boh stáva „Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba - nie Bohom filozofov a učencov.“ Vstúpili sme do vzťahu s živým Bytím, s Ním Samým, a nie s tým, o ktorom sme „mali pojem““. ... „teraz už vieme, že to nie je naša vôľa, ale niečo nezničiteľné, čoho sa môžeme zbaviť iba ak zakrytím si tváre, alebo obrátiac sa (mu) chrbtom... „Boh je pri nás, vedľa nás, okolo nás „Lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme. (Sk 17,28) ... Je v našej moci otvoriť svoje srdce Prameňu bytia, aby sa do nás vliali prúdy života, alebo, naopak uzatvoriť sa v svojej subjektívnosti, ujsť do ilegality, utiecť z bytia. Vtedy uschýnajú naše vzťahy so svetom a odumiera naše bytie. Zvolanie /vzývanie/ je uskutočnením našej slobody. Zvolanie je postavenie seba samého tvárou v tvár

²⁴ Porov. Tamtiež., s. 391.

²⁵ Tamtiež., s. 391-392.

*Zvolávanému, a preto aj Zvolávaného pred sebou samým. Zvolanie je cieľ, nami určený, alebo presnejšie nami v sebe a nám pre seba zjavovaný.*²⁶

Je pravdou, že už vzývanie, ako také, je buď duchovným nasmerovaním vzývajúceho k láske, alebo k nenávisti, teda nastoľuje ontologické zjednotenie sa, alebo rozkol. Inými slovami povedané zvolanie dáva nášmu „dotyku so skutočnosťou“, jeden, alebo druhý zmysel, tak, „že vzývajúci sa buď obohacuje životom, alebo stráca to čo mal. „Boháci sa nabiedia a nahladujú, ale tým, čo hľadajú Pána, nijaké dobro chýbať nebude. (Ž 33, 11)“²⁷

Cieľom našich túžob je predsa nadviazať duchovný kontakt s nejakou reálnosťou existujúcou vo všeobecnosti a urobiť ju predmetom bezprostredného vzťahu. „Zvolanie je uskutočnenie tohto cieľa, tak, že v ňom spočíva jeho podstata; zvolanie je duchovný akt, urobiaci z on, alebo presnejšie z ono – ty.“ Uskutočnením bezprostredného vzťahu ja a ty vo zvolaní sa nielenže skonzentruje naša pozornosť na zvolávanom, „ale sústreďuje na ňom všetky silové nite nášho ontologického vzťahu k bytiu: rozptýlené, ochabnuté, naše zblúdené vzťahy so všetkým, čo je mimo nás, sa tu sústreďujú, napínajú, definujú; náš vzťah k svetu sa stal zreteľným a aktívnym.“²⁸

Záver

Nielen sám človek je stvorený na obraz kríža, ale aj modlitba, ktorá je Božsko-ludskou synergiou, pozostáva z častí zodpovedajúcich štyrom aristotelovým príčinám, teda **materiálnej** a **formálnej pôsobiacej** a **účelovej** /konečnej/²⁹ rozmiestnených na obraz kríža. Ich zjednotenie v modlitbe ako celku sa uskutočňuje osobitným

²⁶ Tamtiež., s. 392-393.

²⁷ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 392-393.

²⁸ Tamtiež., s. 394.

²⁹ ARISTOTELES, *Fyzika*, 198A, taktiež *Metafyzika*, 1013A. in: *Od Aristotela po Plotina*, Antológia z diel filozofov, Iris, 2006, s. 101. 282.

aktom potvrdenia, teda slovom **Amen**, ktoré znamená „*moje slovo je záväzné, čo som povedal potvrdzujem*“.³⁰

A tak modlitba je možná prostredníctvom nadviazania vzťahu (materiálna príčina - naša prosba) pred tvárou Božou (formálna príčina - typ bytia) silou mena Božieho k našej potrebe (účelová, alebo konečná príčina - zvolanie, oslovenie) a Božieho pôsobenia (pôsobiaca príčina - Svätá Trojica). Naša subjektivnosť sa nachádza medzi našou snahou, naším cítením, našou túžbou a z druhej strany Božou silou, ktorá sa už pravdivo zjavila v konkrétnom prípade, teda v type. Sme zaliati svetlom, už je len potrebné otvoriť oči. Všetko čo je nám dané je nevyhnutné aktívne prijať, aby sme vstúpili do živého organizmu modlitby.

Nič sa do nás totiž nedostáva nasilu, bez nášho súhlasu. Namiesto uzatvorenia sa do seba je potrebné skoncentrovať sa s menom Božím a naplniť sa silou Božou - objektívne pôsobiacou príčinou, **vertikálou kríža**. Vertikála kríža teda synergia nášho zvolania mena Božieho a nakoniec moci Svätej Trojice je podmienkou existencie modlitby, ale aj podmienkou akéhokoľvek posvätenia nejakého procesu, nejakej činnosti.

Vertikálna časť (ako prejavenie duchovnej aktivity) je logicky vždy prvá vzhľadom ku horizontále. Boh ako primárny činiteľ je pochopiteľne počiatkom všetkého jestvujúceho.

Naproti tomu Jeho pôsobenie v priestore a čase je vyjadrené **horizontálou kríža**, teda synergiou našich prosieb, nášho snaženia ako matérie modlitby a zjaveného typu modlitby. Vo svojich prosbách totiž nemôžeme ani len pomyslieť na skutočnú premenu sveta, ak nie podľa typu večnej Pravdy. Inak povedané, modlitba je ľudská spolupráca so všemohúcim Bohom v procese posvätenia sveta, aby na zemi bolo všetko podľa obrazu nebies, buď vôľa tvoja, ako v nebi, tak i na zemi. Materiálna a formálna príčina sa tak v modlitbe stávajú jedným procesom. Pominuteľné je privedené k typu večnej Pravdy, a typ sa vteli do pominuteľného.

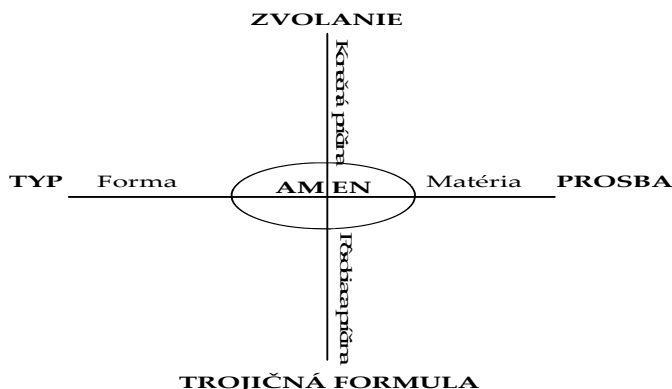
³⁰ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 395.

Nakoniec našim „**Amen**“ dochádza k zjednoteniu dvoch línií kríža, teda vertikálnej, ako nevyhnutnej podmienky zmeny a horizontálnej línie pohybu t.j. toho „čo sa má zmeniť“. Tieto dve línie v spomínanom „Amen“ tak už predstavujú jeden kríž, jeden duchovný akt.³¹ Završenie modlitby sa uskutoční spomínaným *Amen*, ktoré je *entelechia* modlitby, teda imanentný cieľ modlitby τέλος, ku ktorému smeruje naše snaženie. Naše prosby sa potvrdením *Amen* stávajú tu a teraz účinné, reálne pôsobiace vzhľadom k jednoduchej možnosti. Obrazne povedané dobehli sme do cieľa, ktorý je vrcholom nášho predchádzajúceho snaženia, ale i cieľa, ktorý nás motivoval k tomu, aby sme sa snažili. Túžba po završení bola motívom našich začiatkov. Celá naša modlitba je vlastne rozšírené a prepracované „Amen“.³² Florenský na potvrdenie už spomínaných tvrdení cituje modlitby z Trebníka, ktoré sú rozpracovaním záverečného „Amen“. Napríklad uskutočňujúca formula sviatosti Krstu: „*Krstí sa Boží služobník (alebo Božia služobníčka) povie meno v mene Otca. I Syna. I Svätého Ducha. Amen.*“ Pri Myropomazaní: „*Pečať daru Svätého Ducha. Amen,*“ alebo formula Sviatosti Zmierenia: „*Pán a Boh náš Ježiš Kristus milosťou a zľutovaním svojej lásky k človeku nech tebe, dieťa povie meno, odpustí všetky tvoje prehršenia. A ja, nehodný kňaz, jeho mocou, ktorú mi dal, odpúšťam a rozväzujem ňa z pút všetkých tvojich hriechov v mene Otca i Syna i Svätého Ducha. Amen.*“³³ Pre lepšie pochopenie duchovného (noumenálneho) krížo-centrizmu modlitby Florenský využíva aj názorné vyobrazenie.

³¹ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 396.

³² Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 397.

³³ Malý Trebník, I. časť, s. 40. 47. 54.



ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARISTOTELES, *Fyzika, Metafyzika*, in: *Od Aristotela po Plotina*, Antológia z diel filozofov, Iris, 2006.
- BASILIIUS MAGNUS, *Enarratio in Isaiam Prophetam*, PG 30, 557B.
- FILIT, *Otvorená filozofická encyklopédia* <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit>
- FLORENSKIJ, P. A. *Strach Božij*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A. *Priloženije 3, Filosofskaja terminologija*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenije (Molitva)*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- IUSTINUS PHILOSOPHUS ET MARTYR, *Apolgia prima pro Christianis*, PG 6, 411C.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in S. Matthaum Evangelistam*, PG 48, 537.
- Malý Trebník, I. časť, Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2006.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, PL 3, 332B.
- Svätá Božská Liturgia Nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*, Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
- TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, PL 1, 649B.

BUDÚCNOSŤ ČLOVEKA V KONTEXTE POSTMETAFYZICKEJ FILOZOFIE

Katarína MAYEROVÁ

Abstract: *This article based on concrete work named The Future of Religion and it tries to show on permanent recency the question of future of religion or justness, force and limitations of metaphysics and its relation to religion. Questions which we need to keep in our view in this context aren't only about religion and about its possibility or impossibility to be through or its delimited understanding in the future, but we must take notice to other themes they bear relation to politics, history, philosophy, history of philosophy. At first this article offers neopragmatistic point of view on the future of religion and the main positions are presented by its most famous (american) neopragmatistic philosopher Richard Rorty. His reflections are more important and worthier in connection with the philosophical reflections to his disputant and friend Gianni Vattimo. The crucial point of their discussions that connect their positions is conception of weak thought.*

Stret dvoch súčasných filozofov¹ priniesol zaujímavé odpovede a závery na otázku budúcnosti náboženstva či opodstatnenosť, vplyv a nedostatky metafyziky a jej vzťah k nemu. Publikácia *Budúcnosť náboženstva*, o ktorú sa budem vo svojom krátkom náčrte problému opierať na malom priestore sprostredkúva množstvo závažných tém, netýkajúcich sa len náboženstva a jeho možnosti či nemožnosti prežiť alebo obmedzeného chápania a fungovania v budúcnosti, ale vzniká v nej priestor pre ďalšie témy zasadené do širšieho

¹ Richarda Rortyho a Gianniho Vattima. Avšak nie menej závažné a pre danú tému dôležité sú aj myšlienky samotného editora publikácie spomínanej v príspevku, Santiaga Zabalu, o ktoré sa budem tiež, v nemalej miere, opierať.

kultúrneho kontextu, týkajúce sa politiky, histórie, filozofie – čo v konečnom dôsledku s náboženstvom a jeho vnímaním predsa len súvisí.

Santiago Zabala, editor spomínanej publikácie, v úvode poukazuje na rozdelenie spoločnosti na dva celky, na dva svety, kde na jednej strane stojí veda a na druhej strane, ako jej opozitum, náboženstvo. V jednej sfére vládne ratio a v tej druhej viera. Táto dualita bola podľa Zabalu podmienená existenciou metafyziky chápanej v nesprávnom zmysle, a práve preto je potrebná dekonštrukcia metafyziky, ktorá môže priniesť nové chápanie náboženstva a možno skorigovať priestor pre jeho ďalšiu existenciu. Hlásanie smrti Boha a sekularizácia posvätného rozmáhajúca sa najmä na Západe, tiahnuc sa do všetkých oblastí kresťanského sveta, je príčinou znovuoživenia náboženstva v treťom tisícročí. *Smrť Boha*² je symbolom smrti alebo umlčania predošlého jeho vnímania a zároveň je symbolom spomínanej dekonštrukcie metafyziky a znovuoživenia náboženstva. Ako však môže existovať náboženstvo bez Boha? Ako je možné rozvrátiť alebo jednoducho zotrieť všetky tradičné spôsoby vnímania náboženstva a očakávať od ľudí hlásanie pokroku bez historickej súvislosti, bez napojenia na tradíciu?

Zabalovo vnímanie smrti Boha nie je antikresťanským postojom (s tým súvisí aj príznačný názov jeho štúdie: *Náboženstvo bez teistov a ateistov*) – je to vyjadrenie, resp. situovanie sa v postkresťanskom svete. Zabala zohľadňuje súčasné pozície, z ktorých čerpá a vychádza filozofia, vníma svet so všetkými možnými protirečeniami, do ktorých sa môžeme dostať a nezabúda ani na tradicionalizmus, ktorý, ako sa obáva, môže zhynúť po spomínanej dekonštrukcii metafyziky. Poukazuje na súčasnú dobu ako *vek interpretácie*, ktorému predchádzali *vek viery* a *vek rozumu*. Vyslovuje presvedčenie, že vek interpretácie je tou správnou cestou, kde je možné

² Pozri bližšie: HRUŠKA, D.: Smrť Boha ako završenie deštrukcie morálneho výkladu sveta. In: Hruška, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta 2013, s. 87–99.

vytvoriť rovnaké možnosti a rovnaké pole pôsobnosti aj pre vedu, aj pre náboženstvo. Vek viery a vek rozumu sú plné dogmatických stanovísk nezohľadňujúcich pragmatické hľadisko ľudského života.

„Nová postreligiózna kultúra, vlastne teda budúcnosť náboženstva po dekonštrukcii západnej ontológie sa formuje v slabom myslení Richarda Rortyho a Gianniho Vattima.“³ Inováciou v rámci súčasného filozofického spôsobu uvažovania sa stáva práve spomínané *slabé myslenie*.⁴ V prvom rade sa tento termín (slabé myslenie) pripisuje P. A. Rovattimu, ale v kontexte nášho premýšľania predovšetkým Rortymu a Vattimovi (aj keď s jemnými odlišnosťami) a je poznačené ako prvkami novopragmatizmu, tak aj prvkami hermeneutiky, ktorú do tohto spôsobu uvažovania vkladá Vattimo odvolávaním sa na H. – G. Gadamera. Nepochybne, základným postojom oboch autorov, ktorý sa prejavuje v slabom myslení, je antimetafyzický – z čoho vyplýva aj ich vlastné chápanie možného fungovania dekonštruovaného náboženstva v budúcnosti pre ľudí, kde základným ideálom nebude absolútna idea Boha, ale základom bude hlásanie solidarity, kresťanskej lásky a irónie. Slabé myslenie je alternatívnym spôsobom uvažovania o svete, kde sa do popredia dostáva inovácia a pokrok, je možnosťou ako dospieť ku kompromisom.

Slabé myslenie si kladie za úlohu dekonštruovať metafyziku. Dekonštrukciu, hermeneutiku a novopragmatizmus stavia Zabala na jednu úroveň, ale rozdiel medzi nimi je len v spôsobe, prostriedkoch a pomôckach, ktoré využívajú na prekonanie metafyziky. Úlohou všetkých troch spôsobov uvažovania je prekonať tvrdenia s nádychom jedinej existujúcej a jedinej novej objektívnej pravdy – či sa to už týka výrokov o bytí, jestvujúcne, jazyku a skutočnosti – výrokov o jedinej prapodstate všetkých vecí, z ktorých vzniká

³ RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Ed. S. Zabala. Prel. L. Johnová. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007, s. 9.

⁴ Pozri bližšie: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o slabom myslení. In: *Filozofia*, r. 68, 2013, č. 3, s. 248–254. Rozhovor viedol: Dušan Hruška, Strasbourg, apríl 2012. Z angličtiny preložili: D. Hruška – K. Mayerová.

a vychádza všetko ostatné bytie. Dekonstrukcia v Rortyho a Vattimovom uvažovaní smerujú k poukázaniu na neopodstatnenosť tvrdení o existencii niečoho mimo nás, pretože podľa nich je dôležité upriamiť pozornosť filozofov a teológov, ba aj vedcov na človeka a jeho intersubjektívny svet, na jeho potreby.

Tento typ dekonštrukcie zasahuje do všetkých sfér spoločenského života – je to akási všeobecná dekonštrukcia. Základom životaschopnej spoločnosti je existencia dialógu, odstup od dogiem a vedeckého spôsobu vysvetľovania sveta. Vedenie dialógu, na ktorý poukazuje aj Gadamer, zmierňuje dogmatizmus náboženstva, a zároveň mu dáva ľudskejšiu podobu s novými postojmi a s novými hodnotami – čo je základom nielen neopragmatizmu a hermeneutiky, ale aj spoločnosti fungujúcej v demokratickom duchu. Náboženstvo sa v takomto duchu vzdáva nárokov na absolutizáciu a jeho fungovanie v súčinnosti s filozofiou, vedou, ba aj politikou je teda zjavnejšie, skutočnejšie a efektívne.

Slabé myslenie nespôsobuje len oslabenie tradičnej ontológie, ale stavia filozofa do úlohy, keď je spájacím prvkom pri návrate vnímania dejinnosti a definitívneho odstránenia vzťahu nemennosti, večnosti. „Vyzerá to tak, že filozofia sa venuje skôr progresívnemu vzdelávaniu ľudstva, než rozvoju poznania... Filozofia si nekladie za cieľ demonštrovať akúsi pravdu, je len priaznivo naklonená možnosti konsenzu, ktorý by mohol byť chápaný ako pravda (dopl. K. M. ako pravdivý).⁵“ V dôsledku odstránenia metafyziky v kruhu intelektuálov sa základným nástrojom úvah stáva dialóg a interpretácia, nie autoritatívne postoje a pripisovanie objektívnej pravdy rôznym výrokom aj faktom.

Slabé myslenie je možné chápať ako alternatívne najmä preto, že čo sa týka otázky existencie Boha nekladie dôraz ani na jeho existenciu, ani na jeho neexistenciu, ba ani nehľadá fakty a dôkazy bytia takejto entity, ale opäť sa obracia na možnosti a rozsah samotnej interpretácie, v dôsledku ktorej nevieme presne zadefinovať, čo to znamená.

⁵ RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnosť náboženstvá*, s. 15.

Ciele človeka sa v pluralitnom svete menia, možno už natoľko nehľadá absolútne pravdy, ba sa ani nesnaží pripisovať nepochopiteľné Božej nevyspytateľnosti, ani náboženským výkladom sveta odvolávajúcim sa na základ všetkého jestvujúceho – Boha. Cieľom väčšiny ľudí v postmetafyzickej kultúre by malo byť nie dosiahnutie absolútnej pravdy, ale solidarity, kresťanskej lásky a irónie. Ak sa hovorí o kresťanskej láske, tá je chápaná v zmysle kresťanstva bez metafyziky.

Zabala poukazuje na potrebu „privatizácie“ náboženstva, vstup človeka do priestoru slobody a jeho zodpovednosť za seba samého, svoje činy jedine v rámci vlastného ja, vlastného bytia. Jedinou možnosťou uspieť vo svete interpretácie je držať sa princípov demokracie, odvolávať sa na hermeneutiku, zaujať pragmatický postoj a postupne sa vzdŕaľovať od hľadania metód dosahovania pravdy.

Rortyho⁶ prístup k danému problému sa nesie v apelácii na progres v kladení otázok vo filozofii. Dúfa, že sa zmení vnímanie úlohy filozofie ako hľadania objektívnej pravdy, prvých príčin a akéhokoľvek jestvujúcna a bytia vo svete. Poukazuje na nesprávne chápanie a smerovanie fundacionalisticky aj esencialisticky zamieraného učenia Aristotela a Platona a potrebný odklon od objektivistickej metafyziky, na dôsledky a správne pôsobenie antiesencializmu, ktorý práve v 20. storočí začína uplatňovať svoj vplyv. Okrem dôležitosti antiesencializmu v štúdiu dominuje aj presvedčenie o potrebe historizmu, ktorý je taktiež potrebný pre dôsledné odbúravanie metafyzických absolútnych právd.

Rortyho prístup k náboženstvu je skutočne pragmatický a opäť sa uplatňuje jeho liberálne a individuálne vnímanie ľudských záujmov, potrieb každodenného bytia a spôsobov, akými sa ľudia snažia dosahovať vytýčené ciele a šťastie. Poukazuje na to, že nie je potrebné odsudzovať žiadnu skupinu ľudí – či už tých, ktorí sú ortodoxnými kresťanmi, tých, ktorí sú ateistami alebo tých, ktorí

⁶ Pozri bližšie: MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Truth and Religion*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2015, s. 43–54.

nepotrebnú dokazovať ani popierať existenciu Boha – tých, ktorí sú „nábožensky nemuzikálni“ (termín prevzatý od M. Webera). Poslednej kategórii ľudí pripadajú akékoľvek spory v oblasti náboženských otázok zbytočné a pritom ich ani nemusíme označovať za ateistov. V podstate, vo veku interpretácie pojem ateizmu stráca na význame.

Rorty vníma spoločnosť ako kultúrny celok, v ktorom sú jednotlivé jej súčasti vzájomne späté a prelínajú sa, kde nie je potrebné nadradovať politiku nad filozofiu, náboženstvo nad vedu a naopak. Je to súbor, ktorý pre svoje účinné fungovanie potrebuje čerpať zo všetkých týchto častí aj z pohľadu kritiky či čerpania poznatkov v pozitívnom zmysle. Rorty poukazuje na odlišné chápanie náboženstva zo strany filozofov, ktorí sa pre každý prípad označujú za ateistov a dokladajú to tvrdením, že veda sa opiera o fakty a ešte je tu aj iná skupina ľudí, do ktorej patrí aj on, a to tých, ktorí náboženstvo považujú za politicky nebezpečné. Prečo? Často sa predstavitelia jednotlivých náboženstiev snažia vytvárať zoskupenia ľudí s totožným presvedčením (ktoré im ponúkajú sami) a využívajú ich integritu na dosiahnutie určitých politických cieľov. Práve preto je potrebné hlásať nutnosť privatizácie náboženstva.

Často vzniká domnienka, že ak je nejaká viera pravá, mala by fungovať tak, že by ju uznávali všetci a verili v jedno a to isté. Práve takéto tvrdenia a predpojatosť náboženstva (jej predstaviteľov) často degradujú vieru a veľa ľudí tento spôsob myslenia odrádza.

V štúdií vyvstáva diskutabilná otázka, či je viera to isté ako zbožnosť? „Jedine vtedy, keď človek zároveň prijme humovsko-kantovskú kritiku prirodzenej teológie a odmietne pozitivistické tvrdenie, že úspechy modernej vedy v oblasti vysvetľovania rôznych javov urobili z viery v Boha niečo iracionálne, bude sa prikláňať k názoru, že zbožnosť nie je slovom „viera“ vyjadrená práve najšťastnejšie.“⁷ Práve pokusy postaviť vieru v Boha na piedestál v rozumovom chápaní viery – náboženstva a oddelenie od empirickej skúsenosti umožnili vznik rôznych teórií o Bohu – počnúc Kantom, Schleiermacherom a rôznymi inými. Ani existencialistická

⁷ Tamže, s. 39.

teológia, ktorú odmieta aj Vattimo nie je tou správnou cestou odlíšenia viery od zbožnosti, pretože sa snaží použiť zbožnosť vo forme záchrany človeka a je zneužitá ľuďmi, ktorí si z náboženskej viery robia príležitostný akt.

Odlúčenie od metafyziky a od toho, že celé naše dejiny spejú do epistemického absolútneho stavu poznania spôsobili nové chápanie náboženstva a prijateľnosť ako teizmu, tak aj ateizmu. Na jednej strane stojí Hegel, ktorý nepripúšťa nahradenie pravdy láskou a na strane druhej Vattimo, ktorý je presvedčený o prioritě kresťanskej lásky pred mocou, pravdou a dogmami. Náboženstvo v post-metafyzickej kultúre by si malo prestať nárokovať na miesto v epistemickom priestore, pretože si naň nemôže nárokovať, a tým pádom by sa zotrel akýkoľvek rozpor medzi ním a vedou. Ak naozaj náboženstvo stratí právo a možnosť dožadovať sa chápania a zaobchádza sa s ním v rovine v akej sa pohybuje veda, môže sa vnímať ako neúspešný konkurent empirického bádania alebo ako zadosťučinenie v oblasti emócií. Je potrebné prestať ho vnímať súčasne s pojmom onto-teológia a dožadovať sa marginálneho priestoru pre jeho uplatnenie, nehľadať intersubjektívnu zhodu, ale vnímať ho ako súčasť skutočných ľudských potrieb, možnosť dosahovania niektorých ľudských cieľov a nedopustiť, aby nadobudlo obľudnú hodnotu prevyšujúcu všetko ostatné.

Ak neprekročíme (aspoň čiastočne a v istom ohľade) presvedčenie, že prvou filozofiou bola metafyzika a epistemológia, nedostaneme sa z kruhu von a všetky naše snahy budú aj naďalej smerovať k dosahovaniu absolútnych právd. Rorty súhlasí s Vattimovou snahou privatizovať náboženstvo a dostať ho tak do novej pozície a taktiež uchrániť od mnohých nepríjemností. Títo dvaja autori majú podobné názory na konflikty, ktoré vznikli medzi vedou a náboženstvom a zdôrazňujú zdravý rozum pri vnímaní primárnej pozície a opodstatnenosti vedy. Aj keď Rorty na rozdiel od Vattima nebol vychovávaný v duchu katolíckej viery, pripúšťa existenciu a aj potrebu nájsť pre náboženstvo miesto v súčasnom svete, v spoločnosti, avšak bez nároku na akúkoľvek univerzálnosť, dogmatickosť, či všeobecnú (nutnú) platnosť. Rozdielnosť myslenia

tejto dvojice filozofov je podmienená Vattimovými návratmi a dovoľávaním sa na minulosť a Rortyho záujmom o lepšiu a prijateľnú budúcnosť, „...v ktorej bude do značnej miery jediným zákonom láska.“⁸

Otázka budúcnosti náboženstva stále rezonuje v myšlienkach nielen teológov, ale aj filozofov, ktorí aj napriek svojim náboženským pozíciám nevylučujú, že môžu byť skutočnými a dobrými filozofmi. Každá časť spoločenského a kultúrneho života nám ponúka nespočetné množstvo možností, z ktorých si môžeme vybrať tie, ktoré nám najviac vyhovujú a hlavne tie, ktoré nám najskôr umožnia čo najlepší výber spôsobov dosahovania vlastného uspokojenia, rozšíria priestor našej slobody a možnosti voľby a privedú nás k šťastnému alebo aspoň spokojnému životu. Môžeme sa tešiť z možností, ktoré sa nám postupne vo „veku interpretácie“ otvárajú a nie sme spútaní len jednými pravidlami, či univerzálnosťou jednotlivých tvrdení, ktorým sa musíme bezvýhradne podriaďiť. Preto by sme mali vytvoriť, alebo ponechať priestor tým, ktorým náboženstvo v tradičnom slova zmysle prináša pokoj a vieru (napr. v strastiplných dňoch), ale aj tým, pre ktorých náboženské vysvetlenie a chápanie sveta nič nehovorí, ale aj pre tých, ktorí sú voči týmto otázkam (často sporom) „nemuzikálni“.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Truth and Religion*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2015.
- HRUŠKA, D.: Smrť Boha ako zavŕšenie deštrukcie morálneho výkladu sveta. In: Hruška, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta 2013.
- RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Ed. S. Zabala. Prel. L. Johnová. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007.

⁸ Tamže, s. 44.

Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o slabom myslení.
In: *Filozofia*, r. 68, 2013, č. 3, s. 248–254. Rozhovor viedol: Dušan
Hruška, Strasbourg, apríl 2012. Z angličtiny preložili: D. Hruška
– K. Mayerová.

*Táto štúdia vznikla vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA
v rámci projektu VEGA 1/0963/16 „Slabé myslenie a postmetafyzická
filozofia“.*

TOLERANCIA A ZNÁŠANLIVOSŤ V OTVORENEJ SPOLOČNOSTI

Štefan DENEŠ

Abstract: *What future is waiting for a man ? This problem can be solve from different aspects. One of them is the question of future social configuration. Popper criticized predictions, but from his works we can understand that future social configuration which is waiting for a man will be the open society. The open society is not just a political draft, it is something that relates with the way of existence.*

The main aim of this contribution is to refer which way of existence is relates with open society. This contribution consists of two parts. The first part focuses on problem of rise of open society. Already in ancient Athens a man stand in front of a open way of existence. In the second part I'am talking about importance of tolerance and toleration between people. Thanks to tolerance every man can live dignified life in the open society.

Pre problém budúcnosti človeka je veľmi dôležitým aspektom aj to v akom spoločenskom usporiadaní bude prežívať svoju existenciu. Z takto nastaveného uhla pohľadu vidí Popper budúnosť človeka v sociálnom modeli známom ako *otvorená spoločnosť*. Tento model spoločnosti je pre Popperove politické myslenie zásadným. Tejto problematike sa venuje vo viacerých prácach, no najzásadnejším je dielo *Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia*.¹ V otvorenej spoločnosti by sa mal uplatňovať princíp *kritickosti*, ktorého tradíciu Popper sleduje už od Sokratových rozhovorov s občanmi Atén. Táto kritickosť by nás mala v prípade správneho uplatňovania naladiť k *tolerantnému*

¹ POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Prel. J. Moural. Praha: Oikúmené 2011; POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Prel. J. Moural. Praha: Oikúmené 2015.

spolunaživaníu so všetkými v obci, ktorá bude príznačná pre svoju otvorenosť.

V tomto príspevku budem sledovať dve hlavné línie. Po prvé to bude počiatkové obdobie otvorenej spoločnosti, ktoré so svojimi hlavnými predstaviteľmi do dejín človeka výraznými písmenami vpísalo koncept otvorenosti. Pochopiť tento problém je dôležité, pretože vďaka tomu budeme schopní uvažovať o tom, čo človeka v budúcnosti môže čakať skrz to, čo bolo pre neho prichystané už v minulosti. Po druhé poukážem na to, ako Popper pracuje s problémom tolerancie a znášanlivosti a na to, akú dôležitú úlohu tieto dva prístupy človeka v spoločenskom živote zohrávajú.

Otvorená spoločnosť

Pri sledovaní vývoja otvorenej spoločnosti odhaľuje Popper jej počiatky v období antického Grécka, približne okolo 6.stor. p. n. l. Prechod od uzavretej, kmeňovej spoločnosti k otvorenej vníma ako jednu z najväčších spoločenských revolúcií aké ľudstvo zažilo. V súvislosti s témou počiatkového prechodu od uzatvorenej spoločnosti k otvorenej upozorňuje na to, že Gréci „vôbec ako prví vykonali krok od kmeňového systému k humanizmu“.²

Ďalej Popper zdôrazňuje, že ľudia túto revolúciu nevykonali cieľavedome. Stojí za tým niekoľko udalostí, ktoré sa v tej dobe udiali. Patria medzi ne hlavne nárast populácie a stret kultúr medzi gréckou kultúrou a kultúrami východnými. Ďalej za veľmi dôležité pokladá Popper vynájdenie *kritickej diskusie*, vďaka ktorej sa umožnilo myslieť oslobodeným spôsobom od rôznych mýtických tabu. Tabu výrazne zasahuje do ľudského konania tým, že ho obmedzuje. Pod vplyvom tabu človek nemôže niektoré veci vykonať a ani sa nepýta prečo to tak vôbec je. Toto sa začalo prelamovať po rozšírení kritického prístupu, s ktorým súvisí vznik filozofie.

² POPPER, K. R.: *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé I*, s. 175.

Vznik filozofie je dodnes otvoreným dejinno-filozofickým problémom,³ no Popper vychádza z najčastejšie prijímaných pozícií, ktoré hovoria o tom, že v Grécku boli viaceré vhodné podmienky na to, aby mohol v západnom svete vzniknúť špecifický spôsob myslenia, ktorý dostal pomenovanie filozofia. Podobne to vidí napr. Tretera: „Najpríhodnejším miestom pre vznik tohto nového, nemytologického pohľadu na svet boli predovšetkým miesta na západnom pobreží Malej Ázie (súčasný Turecko), ktoré boli kolonizované gréckym kmeňom Iónov. Malo ázijské iónske mestá boli nielen prirodzenou obchodnou križovatkou medzi Gréckom Áziou a severnou Afrikou, t.j. medzi vtedajším Západom a Východom, ale zároveň aj miestom, ktoré bolo najviac otvorené kultúrnym vplyvom východnej civilizácie.“⁴ Popper zdôrazňuje hlavne, že je to „pokús o nahradenie stratenej magickej viery vierou racionálnou; ide o modifikáciu tradície predávania teórie či mýtu založením novej tradície, ktorá napadá teórie a mýty a pojednáva o nich kriticky“.⁵

Je dôležité pochopiť Popperom akcentovaný význam filozofie v kontexte otvorenej spoločnosti, pretože tým zdôrazňuje, že samotná filozofia je so svojím kritickým prístupom podmienkou toho, aby sme mohli spoločenské usporiadanie označovať za otvorené. Takéto spoločenské usporiadanie je s filozofickým prístupom previazané. Samotná miera otvorenosti sa dá merať tým, koľko kritickosti je prípustnej a vďaka tomuto môžeme hovoriť o otvorenej spoločnosti ako o spoločnosti filozofickej.

No toto všetko pre človeka znamená aj novú formu nepokoja. Začína pociťovať civilizačnú záťaž. Táto záťaž je sprievodným faktorom spoločenskej zmeny, v tomto prípade prechodu od uzavretej spoločnosti k otvorenej. Túto záťaž spôsobuje úsilie, ktoré človek vynakladá spôsobom života v otvorenej spoločnosti. Je to

³ Pozri napr. JASPERS, K.: Co je to filosofie? In.: JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 1996, s. 9 – 28; PATOČKA, J.: Vznik filozofie. In: PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad 1996, s. 23 – 34.

⁴ TRETERA, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: PASEKA 2006, s. 29.

⁵ POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 192.

úsilie o to byť racionálny, vzdať sa aspoň niektorých emocionálnych sociálnych potrieb, starať sa sám o seba a prijať za seba zodpovednosť. V uzatvorenej spoločnosti sa človek cítil bezpečne, podľa Poppera podobne ako dieťa vo svojej rodine.

V počiatkoch otvorenej spoločnosti si Popper všíma dôležitý zápas medzi dvoma mestskými štátmi Grécka a to medzi Aténami a Spartou. Tieto dve obce patria k akýmsi archetypom spoločností otvorenej a uzavretej. Atény predstavovali obec, ktorá vykonala dôležité kroky pre uplatnenie otvorenej spoločnosti, naopak Sparta predstavovala obec s tendenciami zadržať zmenu, udržať starý poriadok. V Aténach sa udial pohyb, ktorý dovolil prepuknutie spoločenskej revolúcie, ktorá do usporiadania sociálnych štruktúr vniesla otvorenosť. Popper sa pri hodnotení týchto udalostí často opiera o Thukydidove *Dejiny peleponézskej vojny*.⁶

Atény boli v tej dobe silným obchodným mestským štátom s demokratickým zriadením, ktoré sa vďaka moreplavbe stali imperiálnou mocnosťou, čím boli často v kontakte s inými kultúrami. Aténska oligarchia, ktorá nebola demokraticky naladená pocítila, že dochádza k niečomu, čo môže byť veľmi nebezpečné. Tak došlo k tomu, že začali konšpirovať so Spartou. Mnoho historikov prijalo Thukydidov názor na Atény, a tak predkladajú, „že Atény boli bezohľadnou demokraciou, miestom ovládaným nevzdelanými, ktorí nenávideli a potlačovali vzdelaných, a ktorí boli naopak nenávidení nimi“.⁷ No s tým Popper vôbec nesúhlasí a podľa neho takýto jednostranný pohľad nijakým spôsobom neberie do úvahy „známe fakty, predovšetkým ohromnú duchovnú produktivitu Atén práve v tomto období“.⁸

Poppera dôrazne pripomína, že v tomto období žila v Aténach generácia, o ktorej hovorí ako o *veľkej generácii*, ktorá presadzovala a formulovala novú vieru, podľa Poppera jedinou možnú vieru

⁶ THUKYDIDES: *Dejiny peleponézskej vojny*. Prel. P. Kuklica. Bratislava: Thetis 2010.

⁷ POPPER, K. R.: *Otvorená spoločnosť a její nepřátelé I*, s. 184.

⁸ Tamže, s. 184 – 185.

v otvorenej spoločnosti, a to *humanizmus*.⁹ Táto generácia ako prvá v dejinách formulovala princípy humanizmu, ktorými sú: ...viera v rozum, slobodu a bratstvo všetkých ľudí“. ¹⁰ Medzi týchto *veľkých duchov* patrili napríklad Perikles, Protagoras, Demokritos a hlavne Sokrates.

Perikles ako veľký vodca demokracie sformuloval princípy rovnosti ľudí pred zákonom a princípy individualizmu. Chápal, že demokracia sa nevyčerpáva prázdny princípom, podľa ktorého «by mal vládnuť ľud», ale že musí byť založená na viere v rozum a na humanizme. Demokritos vo svojich zlomkoch kládol dôraz na humanizmus. Tvrdil, že základom cnosti je rešpekt k druhým, a že by sme mali pomáhať obetiam nespravodlivosti.

Sokrates podľa Poppera prispel k humanizmu najväčšou mierou. Sokratom sa ukázal raz a navždy význam kritiky pre demokraciu.¹¹ Sokrates veril v to, že človek je cieľom sám osebe. Požadoval, aby individualizmus nepriniesol iba rozklad kmeňového systému (v ktorom na jednotlivcovi nezáleží), ale aby sa jednotlivec preukázal hodným svojho oslobodenia. Ako Popper hovorí: „Sokrates zdôrazňoval, že človek nie je len telo. V človeku je viac – božská iskra, rozum; láska k pravde, láskavosti, ľudskosti, láska ku kráse a k dobru. Práve tieto vlastnosti dávajú ľudskému životu hodnotu“. ¹² Najviac zo všetkého Sokrates vyzdvihuje rozum, ten podľa neho človeka robí ľudským, ten mu umožňuje aby bol viac

⁹ Popper hovorí o humanizme netradične ako o viere a pre otvorenú spoločnosť je to podľa neho najpriateľnejší spôsob viery. Toto je jeden z možných spôsobov ako pristupovať k otázke budúcnosti viery v spoločnosti, ďalší zaujímavý spôsob v 20. storočí k tejto problematike predstavili filozofi Rorty a Vattimo, bližšie pozri: RORTY, R., VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007.; MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Truth and Religion*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2015.

¹⁰ POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 188.

¹¹ Demokracia a otvorená spoločnosť nie sú synonymá. Otvorená spoločnosť ako koncept je chápaný širšie, na čo poukazuje aj tento článok, ako len politické usporiadanie obce.

¹² Tamže, s. 194.

ako len zväzok túžob a prianí a ten oprávňuje človeka tvrdiť, že on sám je cieľom. Sokrates pristupoval ku všetkému kriticky a je zosobením takéhoto prístupu.

V kritickosti, v problematizácii sa ukazuje úzka spojitosť medzi otvorenou spoločnosťou a filozofiou. Otvorená spoločnosť je spoločenské vymenenie sa z uzavretých sociálnych štruktúr, podobne ako filozofia vymanila ľudskú existenciu z uzavretosti, ktorú predstavoval mýtus, ktorý neobsahoval kritický prístup, a práve filozofia sa vyznačuje problematizáciou, ktorou kriticky pristupuje k svetu.

Sokratova výzva k *starostlivosti o dušu* je do značnej miery výzvou k rozumovej poctivosti a krédo *spoznaj sám seba* pripomína obmedzenia nášho rozumu. Predstaviteľov demokratickej vlády kritizoval práve za to, že si tieto skutočnosti nedostatočne uvedomujú. Snažil sa s nimi diskutovať, pretože veril, že v človeku sa môže udiť premena, ktorá by v ňom prebudila humanizmus, čo by bolo prospešné nie len pre jednotlivca, ale aj pre celú obec. Podľa Poppera bolo celoživotným dielom Sokrata to, že dal otvorenej spoločnosti vieru, ktorú potrebovala a to humanizmus.

Tolerancia a znášanlivosť

V otvorenej spoločnosti by podľa Poppera mali patriť k hlavným prístupom k človeku tolerancia a znášanlivosť. Oba patria do jadra humanizmu, ktorý je pre Poppera základným naladením a východiskom pre človeka v otvorenej spoločnosti. Rovnako ako pri počiatkoch otvorenej spoločnosti, tak aj pri problematike tolerancie a znášanlivosti vyzdvihuje úlohu niekoľkých osobností dejín filozofie.

Pri probléme tolerancie sa odvoláva na Voltaira, ktorý sa zamýšľal nad tým, čo je to tolerancia. Popper hovorí o tom, ako Voltaire pri jeho úvahách vyjadril nasledovné: „Tolerancia je nevyhnutným následkom poznania, že sme ľudia omylní: mylíť sa je ľudské a všetci sa neprestajne dopúšťame chýb. *Odpusťme si preto*

navzájom svoju hlúposť “. ¹³ Pre Poppera sa táto Voltairova úvaha stáva jedným z východiskových bodov pre uvažovanie o tolerancii. Chcel by aj pre našu súčasnosť znova artikulovať túto výzvu. Je to výzva na našu intelektuálnu zodpovednosť. Máme si priznať svoje chyby, svoju omylnosť, svoju nevedomosť.

No rovnako ako Voltaire aj Popper uvažoval o tom, že sú veci, ktoré sa ťažko tolerujú, resp. uvažoval o tom, kde sa nachádzajú hranice tolerancie. Medzi to, čo sa určite ťažko toleruje patri samotná netolerancia. Práve netolerancia podľa Poppera určuje hranice tolerancie samotnej, podľa neho ak netolerancii priznáme právny nárok byť tolerovaná, tak potom zničíme toleranciu a právny štát.

Popper si myslí, že okrem netolerancie existujú aj iné, ako on hovorí «prejavy hlúposti», ktoré by nemali byť tolerované. Radí sem napr. to, že mnohí intelektuáli podľahnú trendom a to ich dovedie k tomu, že začnú písať temným, pre niekoho pôsobivým štýlom. Popper to nazýva veštecká, či prorocká filozofia. Podľa neho by mali intelektuáli proti tomuto trendu rázne vystúpiť. Je to podľa neho intelektuálne nezodpovedný spôsob filozofovania so špecifickým, často veľmi náročným spôsobom vyjadrovania sa. „Tento spôsob písania je intelektuálne nezodpovedný. Ničí zdravý ľudský rozum, rozum vôbec. Umožňuje postoj, ktorý sa označil ako *relativizmus*.“ ¹⁴

Popper vníma relativizmus negatívne a to, čo na ňom kritizuje je to, že podľa neho sa všetky tézy dajú viac, alebo menej obhájiť. Proti relativizmu chce postaviť stanovisko, ktoré sa s ním často zamieňa, no v skutočnosti je odlišné. Jedná sa o *pluralizmus*. Konkrétne chce Popper hovoriť o *kritickom pluralizme*.

Pri konfrontácii týchto postojov má dôležitú úlohu *idea pravdy*. „Relativizmus vyjadruje stanovisko, že tvrdiť možno všetko alebo takmer všetko, a preto nič. Všetko je pravdivé, alebo nič. Pravda je teda bezvýznamná. Kritický pluralizmus vyjadruje, že v *záujme hľadania pravdy* treba pripustiť každú teóriu – čím viac teórií, tým

¹³ POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Prel. A. Münzová. Bratislava: Archa 1995, s. 176.

¹⁴ Tamže, s. 177.

lepšie –, a to kvôli súťaži medzi teóriami. Táto súťaž spočíva na racionálnej diskusii medzi teóriami a na ich kritickom vylučovaní...“¹⁵ Ako lepšia sa ukáže tá teória, ktorá sa v kritickej diskusii ukazuje ako približujúca sa k pravde. Teda pre relativizmus je pravda bezvýznamná, no pre Popperov postoj¹⁶ je idea objektívnej pravdy dôležitá, pretože pomáha ľuďom v pokroku vo vedení a v zlepšovaní sociálnej situácie.

V tomto momente sa Popper dostáva k postave Xenofana, ktorý podľa neho ako prvý vyvinul určitú teóriu pravdy, ideu objektívnej pravdy, spojenú s ideou našej zásadnej ľudskej omylnosti. Na základe ľudskej omylnosti možno vyvodzovať našu nevedomosť. Z čoho ďalej možno vyvodzovať dôležité etické dôsledky. Podobne ako pri tolerancii, sa tak môžeme dostať ku znášanlivosti, no je potrebné pripomenúť, že rovnako ako pri tolerancii sa nejedná o znášanie neznášanlivosti, krutosti a násilia.

Xenofanes bol pre Poppera zosobnením skeptika. Pôvodne bol rapsód a jeho učiteľmi boli Homér a Hesiod, ktorí sa výrazne podieľali na tvorení Gréckeho mýtického pohľadu na svet. No po čase sa od nich kriticky vymedzil a oboch kritizoval. Jeho kritika však bola etická, ako zdôrazňuje Popper. Na Homérovi kritizoval jeho videnie a popis bohov. „Významným výsledkom tejto kritiky bolo objasnenie toho, čo dnes označujeme ako antropomorfizmus: objav, že históriu gréckych bohov netreba brať vážne, lebo bohov zobrazujú ako ľudí.“¹⁷

Xenofanes nám zanechal svoj pohľad na boha, a to, čo si Popper na tom hlavne cení je, že Xenofanes svoj popis stále bral, ako domnienku, ako predpoklad. Podľa Poppera je to dôkaz, že v Xenofanovi vyhrala sebakritika a intelektuálna zodpovednosť. Xenofanes bol toho názoru, že všetky teórie sú len domnienkami. Svoju kritiku poznania zhrnul do týchto veršov: „Nijaký človek

¹⁵ Tamže.

¹⁶ Pre viac k Popperovmu postoju k poznávaniu a metodológii pozri PARUSNIKOVÁ, Z.: *Rozum, kritika, otvorenosť: Živý odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 2007.

¹⁷ POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*, s. 178.

nevie, ani nikto nebude vedieť pravdu o bohoch a o všetkom, čo tu ja vykladám; keby raz náhodou aj povedal úplnú pravdu, predsa by o tom sám nevedel; na všetkom spočíva zdanie“.¹⁸

V týchto Xenofanových veršoch Popper identifikuje viac, ako len teóriu neistoty ľudského poznania. Upozorňuje na to, že sa v nich nachádza aj teória objektívnej pravdy. Xenofanes vo veršoch hlása, „že niečo, čo hovorím môže byť pravdivé a pritom ani ja, ani nik iný nemusí *vedieť*, že to pravdivé je. To však znamená, že pravda je *objektívna*. Pravda je zhoda toho, čo hovorím, s faktami; či už *viem*, alebo *neviem*, že táto zhoda existuje“.¹⁹

Popperovi teda z toho vyplýva rozdiel medzi pravdou a istotou vedenia. Lebo aj keď hlásam najdokonalejšiu pravdu, nikdy ju nemôžem vedieť s istotou. Človek môže byť hľadačom pravdy a za svoj život môže mnoho zo svojich domnienok zlepšiť, tak ako sa to podarilo aj Xenofanovi

Popper pripomína, že aj dnes si mnohí filozofi myslia, že pravda môže mať pre nás význam len vtedy, keď ju máme, keď ju teda vieme s istotou. „Ale veľký význam má práve vedenie o fakte, že existuje hypotetické vedenie. Existujú pravdy, ku ktorým sa môžeme priblížiť iba úporným hľadaním. Naša cesta vedie takmer vždy cez omyl; a bez pravdy nemôže existovať omyl.“²⁰ Sokratovské *viem, že nič neviem*, ktorým Sokrates upozorňoval podobne ako Xenofanes, Voltaire a iní na hranice nášho poznania, je tak aj dnes nanajvýš aktuálnou výzvou. Na obhajobu tolerancie máme dôvod vyvodiť z nej etické dôsledky.

Tolerancia a znášanlivosť by mali patriť podľa Poppera medzi hlavné prístupy človeka k človeku v otvorenej spoločnosti. Obidva stoja na rozumovom si uvedomení našej vlastnej nevedomosti. No odvaha používať svoj rozum znamenala pre človeka veľké zmeny.

¹⁸ XENOFANES. In: Antológia z diel filozofov Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 89.

¹⁹ POPPER. K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*, s. 180.

²⁰ Tamže, s. 181.

Tou najväčšou je budovanie otvorenej spoločnosti a nemožnosť vrátiť sa do spoločnosti uzavretej.

Podľa Poppera „akonáhle sa začneme spoliehať na svoj rozum a používať svoje kritické schopnosti, akonáhle pocítíme volanie osobnej zodpovednosti a s ňou aj zodpovednosť za pomoc pokroku poznania, tak už sa nemôžeme vrátiť do stavu bezvýhradného podriadenia sa kmeňovému kúzlu. Pre toho, ktorý okúsil zo stromu poznania je raj stratený. Čím viac sa snažíme vrátiť do kmeňového spoločenstva, tým viac dospejeme k inkvizícii, tajnej polícii a romantizovanému gangsterstvu. Ak začneme potlačovať rozum a pravdu, nutne skončíme u brutálneho a násilného potlačovania ľudskosti. *Neexistuje návrat k harmonickému stavu prírody. Návrat znamená nutne návrat až na začiatok – návrat k zvierackosti*“.²¹

Popper vo svojom obsiahlom diele upozorňuje, že viacerí významní predstavitelia dejín filozofie od staroveku, až po 20. stor. sa snažili myslieť a presadzovať niečo, čo sa dá súhrnne nazvať «staré zlaté časy». No pri tomto spôsobe myslenia automaticky dochádza k idealizácii minulosti, a často sa volá po technikách, ktoré naozaj môžu byť násilne k ľudskosti. Podľa Poppera, ak chceme ostať ľuďmi, potom je pred nami iba jedna cesta do budúcnosti, a to do budúcnosti, ktorá je otvorená.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 1996.
- MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Truth and Religion*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2015.
- PARUSNIKOVÁ, Z.: *Rozum, kritika, otvorenosť: Živý odkaz filozofie K. R. Poppera*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 2007.
- PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie*. Praha: Vyšehrad 1996.
- POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Prel. A. Münzová. Bratislava: Archa 1995.

²¹ POPPER, K. R.: *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé I*, s. 203 – 204.

- POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Prel. J. Moural. Praha: Oikúmené 2011.
- POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Prel. J. Moural. Praha: Oikúmené 2015.
- RORTY, R., VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007.
- THUKYDIDES: *Dejiny peloponézskej vojny*. Prel. P. Kuklica. Bratislava: Thetis 2010.
- TRETERA, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: PASEKA 2006.
- XENOFANES. In: *Antológia z diel filozofov Predsokratovci a Platón*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.

Táto štúdia vznikla vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA v rámci projektu VEGA 1/0963/16 „Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia“.

FILOZOFICKO-PRÁVNÝ POJEM ĽUDSKEJ DÔSTOJNOSTI A SÚČASNOSŤ

Mária MARINICOVÁ

Abstract: *Respect for human dignity is an essential prerequisite for the emergence and development of society, as well as the world-wide population without wars and crises. A milestone in this issue in modern history was the adoption of one of the most important documents of the 20th century, the UN Universal Declaration of Human Rights and its associated documents, the content and importance of which we are addressing in this paper. We can state that the respectfulness and regard can be shown to a person by ensuring their social and individual rights in equivalence with the requirements and duties imposed upon them, creating the conditions for their implementation, and sanctioning their non-observance at all levels of an individual's life. Individual attributes of dignity overlap each other, their separation being possible only in the theoretical-analytical abstraction plane. We point to the importance of respecting the principle of human dignity, even today.*

Ľudská dôstojnosť je pojem, s ktorým sa môžeme stretnúť vo filozofickej a teologickej literatúre ako aj, hoci zriedkavejšie, v biomedicínskych, právnických alebo politologických prácach. Jedným z najdôležitejších takýchto dokumentov je aj Všeobecná deklarácia ľudských práv, prijatá 10. decembra 1948, pričom hneď v článku 1 je uvedené základné tvrdenie, že „všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti a právach“.

Domnievame sa, že pre tento príspevok bude užitočná aj krátka analýza základných pojmov, ktoré vymedzujú problematiku, ktorou sa chceme zaoberať. Ľudská dôstojnosť – dôstojnosť človeka, sú kľúčové pojmy aj v 21. storočí. Veď pojmy ľud, ľudskosť, ľudský a z nich odvodené termíny ľudský život, ľudské práva a iné sú

východiskové nielen pre základnú komunikáciu, ale aj pre porozumenie takým vedám, ako sú bioetika, psychológia, sociológia,, právo, ale aj politika. Pojem dôstojnosť je priamo odvodený od človeka ako slobodnej bytosti.

To, že slovo dôstojnosť, latinsky „dignitas,-atis“, súvisí so spoločensky rolovou dôstojnosťou, ktorá fixuje vzťah pána a otroka, možno zistiť práve porovnaním s jeho latinským koreňom. Slovo „digero,-ere znamená tiež deliť, rozdeľovať, usporiadať a talianske slovo „diga“ označuje hrádzu, priehradu, prekážku. V slove „dignitas“ je teda zafixovaný spoločenský vzťah s takými jeho vlastnosťami, ktorý medzi subjekty kladie vedomý odstup. Sloveso „dignor,-ari“ už naznačuje smer spoločensky nerovného vzťahu dvoch subjektov : jeden z nich pokladá druhého za hodného. Dokonca slovo dignor v neklasickom význame znamená aj znížiť sa.¹

Poukazuje na kompetencie a schopnosť“ dostať niečomu, stačiť na niečo, byť schopný zvládnuť nejakú úlohu“.² Vyjadruje teda status, schopnosti a kompetencie človeka ako osoby. Dôstojnosť vyjadruje predstavy o hodnote každého človeka ako slobodnej, svojprávnej a autonómnej ľudskej bytosti. Vedomie dôstojnosti je črtou komplexnej, integrovanej bytosti, ktorá je jednotou presahujúcou súhrn jej biologických, psychosociálnych a duchovných dimenzií, pričom každá z týchto dimenzií je reflexiou celostnej osobnosti. Základom utvárania vedomia osobnej dôstojnosti je úcta k sebe samému, ktorá je založená na uvedomovaní si seba v určitých sociálnych súvislostiach a vzťahoch, ako aj na sebapoznání a hodnotení svojich aspirácií a možností. Najdôležitejším predpokladom je však schopnosť realizovať svoje dlhodobé predstavy a ciele spojené so zmyslom života.³

¹ MORAVČÍK, L., 2010. Ľudské práva v USA. In: Slovo. Spoločensko-politický týždenník. Ročník XII., č. 12., s. 23.

² MACHEK, V., 1971. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, Academia, s. 135.

³ LISNÍK, A., 2007. Darovanie ľudských orgánov, právna norma a akceptácia u nás. Slza, Spišské Podhradie, s. 82.

Ľudskú dôstojnosť a z nej vyplývajúce ľudské práva nestačí iba deklarovať, ale musia sa stať integrálnou súčasťou zmýšľania jednotlivcov a obsahom étosu daného spoločnosti. Proces uznania ľudskej dôstojnosti trval celé tisícročia, dnes sa pokúšame (úspešne i neúspešne) toto uznanie realizovať v každodennom živote i v praktickej politike. Právo na dôstojnosť každej ľudskej bytosti sa predovšetkým musí stať záležitosťou svedomia jednotlivcov a základom každého osobného vzťahu. Hoci je princíp ľudskej dôstojnosti primárne odvodený najmä od prirodzenej rovnosti a slobody jednotlivcov a stojí na uznaní individuálnej morálnej integrity a jedinečnosti, dotýka sa aj sociálnych skupín, ktorých práva nemožno redukovať na práva jednotlivcov.⁴

Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti má všeobecnú platnosť. Kto spochybňuje alebo odmieta uznať ľudskú dôstojnosť iných, spochybňuje aj hodnotu vlastného života.⁵ Samozrejmosťou súčasťou takto chápaného práva každej osoby je úcta k nej, garancia rešpektu pred jej slobodou i povinnosť chrániť ju pred každou diskrimináciou.⁶ Prežívať svoj život ako zmysluplný patrí k základným podmienkam duševného zdravia. Takúto kvalitu života mu môže dávať len niečo, čo ho presahuje.⁷

V jednom z najvýznamnejších dokumentov po Druhom Vatikánskom koncile – v apoštolskom liste Jana Pavla II. *Christifideles laici* sa nielen kresťanom, ale aj všetkým ľuďom pripomína, že *osobná dôstojnosť je najcennejším bohatstvom, ktoré človek vlastní. Na základe*

⁴ LISNIK, A., GREŇOVÁ K., 2015. Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako predpoklad pokoja a mieru. *Kultura Bezpieczeństwa, Nauka-Praktyka-Releksje*, Nr 20. Krakov, s. 299.

⁵ ZBROJA, B., 2014. Jezus jako „przyjaciół” osób marginalizowanych i odrzuconych w jego epoce. In: BUGRI, Š., BEŇO, P., ŠRAMKA, M. (Eds.), *New Trends in Current Social Work*. Prešov: USVAZ bl. P. P. Gojdiča, 2014, s. 189-200.

⁶ SEDLÁČEK, J., 2015. Otcovské rany. Bratislava, Don Bosco, s. 29.

⁷ KLČOVSKÁ, E., 2000. Noetický rozmer osobnosti ako mravný fenomén vo výskumných analýzach. In zborník : Grác-Naništová : Psychická regulácia mravného konania a niektoré výsledky jej analýz. Trnava, FH TU, s. 77.

svojej dôstojnosti je človek sám o sebe a sám pre seba vždy hodnotou. Preto sa nesmie s ním zaobchádzať ako s použiteľným predmetom alebo vecou. Osobná dôstojnosť je základom rovnosti všetkých ľudí aj ich vzájomnej solidarity (ChFL, 38).

Dôstojnosť ako ľudskoprávna hodnota

Ľudská dôstojnosť nevyplýva z arbitrárneho rozhodnutia nejakej autority alebo zákona a ani sa nedá akýmkoľvek pozitívnym zákonom spochybniť alebo zrušiť, pretože vyplýva priamo z faktu byť človekom.⁸ Od dôb osvietenstva sa ochrana dôstojnosti človeka dostávala do popredia v mnohých dokumentoch týkajúcich sa ľudských práv a slobôd, a ešte väčší význam nadobudla po skončení 2. svetovej vojny, ktorá znamenala najväčšie poníženie dôstojnosti človeka v novodobej histórii. Hodnota dôstojnosti, ktorá je axiologickým východiskom všetkých koncepcií založených na individualistickom prístupe k ľudským právam, sa nachádza ústavnoprávných dokumentoch väčšiny krajín sveta.⁹

Ústavy súčasných európskych štátov, aj Ústava Slovenskej republiky, nadväzujú na pojmy a ustanovenia Všeobecnej deklarácie ľudských práv prijatej a vyhlásenej rezolúciou Valného zhromaždenia Organizácie spojených národov 10. decembra 1948 a tiež na nadväzujúce rezolúcie o ľudských právach Organizácie spojených národov. Lenže niektoré ustanovenia Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN sú z hľadiska interkulturálnych interpretácií problematické. Deklarácia totiž pokladá ľudské práva za univerzálne, všeobecne platné pre každého ľudského jedinca nezávisle od kultúrneho spoločenstva, v ktorom žije. Na druhej strane, jestvujú kultúrne spoločenstvá, ich hodnoty, spôsob života, ktoré nie sú

⁸ LISNIK, A., GREŇOVÁ K., 2015. Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako predpoklad pokoja a mieru. *Kultura Bezpieczństwa, Nauka-Praktyka-Refleksje*, Nr 20. Krakov, s. 300.

⁹ WEBER, O., 2004. Human Dignity and the Commercial Appropriation of Personality : Towards a Cosmopolitan Consensus in Publicity Rights? *Scripted*, vol. 1, no. 1.

kompatibilné s hodnotami Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN. Tieto interkulturálne protirečenia musia riešiť poprední politici európskych štátov, právnici Európskeho súdu pre ľudské práva a vôbec každý, kto akceptuje ľudské práva deklarácie, napr. slobodu prejavu a ďalšie. V rámci tohto protirečenia sa vedie intelektuálny diskurz.¹⁰

Kultúra spoločenstva, ktorého je človek príslušníkom, sa stáva integrálnou súčasťou jeho osobnosti, jeho vlastného Ja, teda subjektu, jeho ľudskej dôstojnosti. Preto "...zachovanie kultúrnej identity treba považovať za nevyhnutnú podmienku zachovania ľudskej dôstojnosti, ktorá si žiada zvláštnu ochranu, prekračujúcu hranice ochrany, poskytovanej individuálnymi ľudskými práva."¹¹ Toto poňatie teda predstavuje podľa nášho názoru aj podstatné obohatenie ľudskej dôstojnosti oproti prvogeneračnému vymedzeniu iných autorov a smerov.

I keď Všeobecná deklarácia ľudských práv OSN bola koncipovaná, vychádzala zo slobôd a práv občana euroatlantickej civilizácie, kultúrneho okruhu a z európskej duchovnej tradície (najmä z osvieteneckej), predsa len niektoré výdobytky tejto civilizácie, predovšetkým veda a technológie, si postupne osvojujú aj iné kultúrne spoločenstvá. K týmto vymoženostiam patria aj ľudské práva a slobody spomenutej deklarácie, ktoré signatári štátov podpísali s prísľubom, že ich budú aplikovať do svojich právnych noriem. Status univerzálnosti ľudských práv je totiž historický proces ich akceptácie všetkými kultúrnymi spoločenstvami súčasného ľudstva.¹²

Z hľadiska systému právneho vedomia sú právne normy odvodzované z ústavy štátov, kde sú zafixované najvšeobecnejšie pojmy právneho systému. Interpretácia takýchto pojmov však

¹⁰ SEILER, V., SEILEROVÁ, B., 2010. Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv. Bratislava, s. 7.

¹¹ BURGERS, J. H, 1990. The Right to Cultural Identity, In : Jan Berting et al., eds. Human Rights in a Pluralist World, London, s. 251 – 252.

¹² SEILER, V., SEILEROVÁ, B., 2010. Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv. Bratislava, s. 9.

prináleží už do sféry filozofie, resp. svetonázoru, a preto sa často stáva, že protirečí pozitívnemu právu. Na druhej strane, o tom, aký je obsah všeobecných pojmov proklamovaných v ústavách, sa môžeme dozvedieť zisťovaním ich aplikácie v konkrétnych zákonoch. Najvšeobecnejšie pojmy vôbec aj najvšeobecnejšie pojmy mravného a právneho vedomia, základné pojmy Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN, medzi nimi aj pojem ľudskej dôstojnosti, podliehajú teda filozofickému diskurzu. Tento diskurz je o to naliehavejší pri otázke napríklad z tábora pozitívnych právnikov (ale aj politických komentátorov ľudských práv v rôznych kultúrnych spoločenstvách), aký je konkrétny obsah pojmu prirodzená dôstojnosť ľudskej osobnosti. Ide totiž o to, že tento pojem je ústredný pojem, svetonázorová axióma Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN. Konkrétne v deklarácii sa uvádza, že „uznanie prirodzenej dôstojnosti a rovných a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru vo svete“. Podobne sa konštatuje aj v Deklarácii o odstránení všetkých foriem neznášanlivosti a diskriminácie zakladajúcich sa na náboženstve alebo viere z 25. novembra 1981, že „dôstojnosť a rovnosť sú vrodené všetkým ľuďom“. Z tridsiatich článkov Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN spomenieme iba niektoré týkajúce sa ľudskej osobnosti, ktoré tvoria ohnisko pojmu ľudská dôstojnosť. Sú to : každý má právo na život, slobodu a osobnú bezpečnosť; nikto nesmie byť podrobovaný mučeniu alebo krutému, neľudskému či ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu; nikto nesmie byť svojvoľne zatknutý, zadržaný alebo vyhostený; nikto nesmie byť svojvoľne zbavený vlastného majetku, každý má právo na vlastný majetok, na slobodu myslenia, svedomia, náboženstva, na slobodu presvedčenia a prejavu, má právo prijímať a rozširovať informácie; každý člen spoločnosti má právo na sociálne zabezpečenie a na to, aby prostriedkami štátu bola zabezpečená realizácia hospodárskych, kultúrnych, sociálnych práv nevyhnutných pre dôstojnosť a slobodný rozvoj jeho osobnosti; každý, kto pracuje má právo na spravodlivú a primeranú odmenu, ktorá zabezpečuje jemu samému i jeho rodine životnú úroveň zodpovedajúcu ľudskej dôstojnosti,

doplnenú v prípade potreby inými prostriedkami sociálnej ochrany. Každý má právo na vzdelanie. Vzdelanie musí byť bezplatné prinajmenšom v základných stupňoch. Konkrétny kultúrnohistorický kontext ľudských práv a slobôd je osobitne zrejmý pri niektorých právach. Ide najmä o sociálne práva. Napríklad citované právo rodiny pracujúceho človeka na životnú úroveň zodpovedajúcu ľudskej dôstojnosti.

Každé kultúrne spoločenstvo, jeho spôsob života, hodnotový systém si intuitívne utvára obsah svojho konkrétneho pojmu ľudskej dôstojnosti aj v spätosti s predstavou o svojej životnej úrovni.¹³ Z tohto pohľadu je tiež akceptovateľné úsilie sociológov a ekonómov určiť ekonomicky kvantifikovateľnú hranicu životného minima pre rodinu, pod ktorú by rodina nesmela klesnúť, čo by mal zabezpečiť štát. Prirodzene hranice životného minima sú pre rôzne štáty odlišné. Súvisí to s étosom občanov toho-ktorého štátu. No dôležité je, že takýto záväzok štátu existuje. Ako vidieť, výraz „životná úroveň zodpovedajúca ľudskej dôstojnosti“ súvisí s fenoménom chudoby. Známe je príslovie „chudoba cti netratí“, lenže česť a kolektívnu dôstojnosť stráca to ľudské spoločenstvo, ktoré, relatívne bohaté, je ľahostajné voči chudobe svojich občanov. Samozrejme, že ide o ľudskú dôstojnosť v intenciách ľudských práv a slobôd OSN. Práve chudoba aj v priemyselne rozvinutých krajinách môže sťažiť i znemožniť uplatniť niektoré právo, napríklad právo na vzdelanie, zdravotnú starostlivosť, právnu spravodlivosť. Neprekvapuje, keď štáty Európskej únie s tradíciou sociálneho štátu kladú dôraz na to, aby chudoba ich občanov nebola pre nich príčinou nedostupnosti ktoréhokoľvek ľudského práva.¹⁴

Ak existuje niečo ako európske tradície a hodnoty, tak pokus o právne záväzné vyjadrenie ich stavu predstavuje Charta základných práv Európskej únie. Na rozdiel od iných katalógov ľudských

¹³ WĘGRZYN, B.: *Godność człowieka a chrześcijański sens choroby i cierpienia*. In: GRZMIL-TYLUTKI, H., MIREK, Z. (eds.): *Godność w perspektywie nauk*. Kraków 2012, s. 155-160.

¹⁴ SEILER, V., SEILEROVÁ, B., 2010. Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv. Bratislava, s. 62 – 63.

práv postavila na prvé miesto ľudskú dôstojnosť, právo na život nasleduje až po nej. Jej prvá hlava má jednoduchý názov Dôstojnosť a prvý článok Ľudská dôstojnosť. Jej text znie „Ľudská dôstojnosť je nedotknuteľná. Musí sa rešpektovať a ochraňovať“.

Ochranu ľudskej dôstojnosti formálne zaručuje právny poriadok toho-ktorého štátu, ktorý konkretizuje základné ľudské práva a slobody. Okrem právnej ochrany ľudskej dôstojnosti jednotlivca štátom je to predovšetkým étos spoločnosti, ktorá svojimi mravnými vzťahmi a mravným vedomím upevňuje, ochraňuje alebo zraňuje ľudskú dôstojnosť človeka. Aj sám človek si kultivuje svoju dôstojnosť, keď ju odhodlane bráni proti znevažovaniu. Slovenský právny poriadok vo viacerých odvetviach súkromného i verejného práva akcentuje fenomén ľudskej dôstojnosti priamo i nepriamo. Sú to všetky spoločenské vzťahy upravené napríklad právom sociálneho zabezpečenia, pracovným právom, občianskym právom, rodinným právom, trestným právom, ale aj ďalšími všeobecne záväznými právnymi predpismi. Pre ilustráciu uvádzame, že s pojmom dôstojnosť osoby sa stretneme napr. aj v zákone o Policajnom zbore, konkrétne v tretej hlave – Povinnosti, oprávnenia a prostriedky policajta a Policajného zboru : „Pri vykonávaní služobnej činnosti je policajt povinný dať na česť, vážnosť a dôstojnosť osoby i svoju vlastnú a nepripustiť, aby v súvislosti s touto jeho činnosťou vznikla osobe bezdôvodná ujma a aby prípadný zásah do jej práv a slobôd prekročil mieru nevyhnutnú na dosiahnutie účelu sledovaného jeho služobnou činnosťou. Pri vykonávaní služobnej činnosti je policajt povinný dodržiavať etický kódex policajta, ktorý vydá minister. Policajt je pri vykonávaní služobnej činnosti spojený so zásahom do práv alebo slobôd osoby povinný túto osobu hneď, ako je to možné, poučiť o jej právach...“ (§8, ods. 1,2 zák. č. 171/1993 Z .z.).

Doteraz sme hovorili o tom, ako ľudská dôstojnosť osobnosti je garantovaná spoločnosťou, štátom prostredníctvom právnej a morálnej autority ľudských práv. Problematika ľudských práv má oveľa širší rozmer. Analýzu súvislosti niektorých etických pojmov pojmom ľudskej dôstojnosti evidujeme v štúdiách slovenského filozofa Vasila Gluchmana. V jednej z nich napríklad píše, že pojem ľudskej

dôstojnosti znamená chápať iného človeka minimálne ako morálne rovnocenného seba samému, pričom táto rovnosť je odvodená zo skutočnosti existencie ľudského bytia.¹⁵

Namiesto záveru : Zamyslenie na tému ľudská dôstojnosť pre všetkých a súčasnosť

Denne sa stretávame s realitou, že jestvujú kultúrne spoločenstvá, ich hodnoty, spôsob života, ktoré nie sú kompatibilné s hodnotami Všeobecnej deklarácie ľudských práv OSN. Toto interkulturálne protirečenie sa osobitne vyhrocuje spôsobením globalizovaných médií masovej komunikácie. Ako sme uviedli, v rámci tohto protirečenia sa vedie interkulturálny diskurz, ale tiež ideologická mobilizácia obyvateľstva najmä v islamských krajinách. Napríklad Európsky parlament prijal rezolúciu požadujúcu rešpektovanie slobody slova tak, aby neurážala náboženské cítenie a dbala na osobnú zodpovednosť.¹⁶ Renomované svetové agentúry každoročne vyhotovujú rebríček, resp. poradie krajín, na území ktorých dochádza k porušovaniu ľudských práv. Toto poradie je dostupné a verejnosti známe, pričom samozrejme, aj napriek rôznym tlakom a protestom na eliminovanie tohto negatívneho javu, to má nezanedbateľné následky na kvalitu života v týchto krajinách.

Finančná, dlhová, hospodárska, migračná, skrátka súčasná kríza zatlačila do úzadia ľudské práva aj ich vedúcu myšlienku, ľudskú dôstojnosť. Ústretovosť voči finančným trhom a ratingovým agentúram prekrýva otázku vplyvu reforiem na ľudskú dôstojnosť časti spoločnosti (aj na Slovensku). Zdá sa, že ľudská dôstojnosť musí ako zvyčajne ustúpiť moci, tentoraz moci finančných trhovníkov a ratingových agentúr. Ľudská dôstojnosť má aj sociálny rozmer. Ak napríklad dôchodca po tridsiatich odpracovaných rokoch šetrí na strave a kúrení, aby si zachoval byť alebo mladý človek po ukončení

¹⁵ GLUCHMAN, V., 1997. Človek a morálka. Brno, Nakladatelství Doplněk, s. 159.

¹⁶ ŠKOLKAY, A., 2009. Média a globalizácia. Bratislava. Škola komunikácie a médií, n. o.

štúdia v snahe založiť si vlastnú rodinu sa dostane k bytu len zadlžením sa na desaťročia, tak tu už ide o tlak na dôstojnosť. Časopisy, noviny, knihy, či kvalitná informačná technika sú pre mnohých, a to i pracujúcich za minimálnu mzdu, luxusným tovarom, ale bez nich je človek v informačnej spoločnosti vylúčený z plnohodnotného života a stráca možnosť rozvoja. Návšteva divadla, kina, koncertu, či jazykového kurzu je aj otázkou ekonomických možností. V centrách miest je stále viac tých, ktorí to vzdali a žobujú alebo len bezradne sedia na železničnej stanici. Mnohým už niet pomoci. Rozdávanie potravinových balíčkov predstavuje gesto zúfalstva verejnej moci, ktorá kapitulovala pred tlakom údajnej ekonomickej nutnosti. Tzv. sociálne balíčky sú najmä v čase pred voľbami vždy dobrým politickým marketingom. Pracujúci, čiže najčastejšie zamestnanec, stratil veľa zo svojej dôstojnosti, ktorú náhradne dostáva až ako spotrebiteľ mŕňajúci mzdu.

Uvedené nie je ani v Európe nijakou slovenskou zvláštnosťou. Podobné tieň obchádzajú v rôznej podobe skoro všetky štáty Európskej únie. Hrubý domáci produkt rastie, čiže vytvoríme z roka na rok viac hodnôt, ale veľkej časti spoločnosti sa žije stále ťažko. Problémom nie je ani tak priveľké bohatstvo niekoľkých ako logika ekonomickeho a spoločenského systému, podľa ktorej z hospodárskeho rastu nemajú aspoň nejaký prospech všetci. Nadradenie ekonomickej moci ľudským právam a ľudskej dôstojnosti znamená prevrátenie hodnôt. Človek sa stáva prostriedkom hospodárskeho rastu, hoci by mal byť jeho účelom. Nežijeme, aby sme vyrábali, ale vyrábame, aby sme dôstojne žili. Hospodárske, sociálne a kultúrne práva už nie sú samozrejme rešpektovaným limitom a kritériom hospodárskej, sociálnej a kultúrnej politiky. Táto stále menej zohľadňuje aj ľudskú dôstojnosť. Občan má k dispozícii náročné prostriedky a cesty ochrany svojich ľudských práv pred veľkou časťou ich porušení. Ústavný súd a verejný ochranca práv sú len vrcholmi ľadovca ich vnútroštátnej ochrany. Hospodárskych, sociálnych a kultúrnych práv sa však môže domáhať len v rozsahu, ako sa premietli do zákonov.

Resume

„Musíme vybudovať nový – omnoho lepší svet –, v ktorom bude rešpektovaná večná dôstojnosť človeka“ (Harry Truman, San Francisco, Kalifornia, USA, 25. apríla 1945). Slová bývalého amerického prezidenta sú vysoko aktuálne aj dnes. Zo všetkých dokumentov, v centre pozornosti ktorých je ľudská dôstojnosť, vyplýva, že nikto nesmie neľudské správanie podporovať a všetci ľudia majú povinnosť zasadiť sa za dôstojnosť a sebaúctu každého. Každá osoba je nekonečne vzácna a musí byť bezpodmienečne chránená. Každý je povinný chrániť vzduch, vodu, prírodné bohatstvo, a to v záujme súčasných obyvateľov Zeme a budúcich generácií. Ľudia, ktorým sú dané potrebné prostriedky, sú povinní rozvinúť vážne úsilie na prekonanie chudoby, nevedomosti a nerovnosti pred zákonom a podporou vývinu k lepšiemu zabezpečiť všetkým ľuďom dôstojnosť, slobodu a spravodlivosť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BURGERS, J. H, 1990. The Right to Cultural Identity, In : Jan Berting et al., eds. Human Rights in a Pluralist World, London, UNESCO.
- DEKLARÁCIA o odstránení všetkých foriem neznášanlivosti a diskriminácie zakladajúcich sa na náboženstve alebo viere vyhlásená rezolúciou Valného zhromaždenia OSN 36/55 z 25. 11. 1981. In Ľudské práva. Výber dokumentov OSN. Bratislava. Archa. 1995.
- GLUCHMAN, V., 1997. Človek a morálka. Brno, Nakladatelství Doplněk. 204 s. ISBN 80-85765-95-0
- CHARTA ZÁKLADNÝCH PRÁV EURÓPSKEJ ÚNIE. (2007/C 303/01). <http://eur-lex.europa>.
- JÁN PAVOL II. Christifideles laici. Apoštolská exhortácia.

- KLČOVSKÁ, E., 2000. Noetický rozmer osobnosti ako mravný fenomén vo výskumných analýzach. In zborník : Grác-Naništová : Psychická regulácia mravného konania a niektoré výsledky jej analýz. Trnava, FH TU, 2000.
- LISNIK, A., 2007. Darovanie ľudských orgánov, právna norma a akceptácia u nás. Slza, Spišské Podhradie.
- LISNIK, A., GREŇOVÁ K., 2015. Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako predpoklad pokoja a mieru. Kultura Bezpieczństwa, Nauka-Praktyka-Refleksje, Nr 20. Krakov, Polsko. ISSN 2299-4033
- MACHEK, V., 1971. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, Academia. Nakladatelství Československé akademie věd. 866 s.
- MRÁZ, M., 2001. Etika. Základné a špeciálne problémy. Trnava, FH TU. 143 s. ISBN 80-88774-66-7
- MORAVČÍK, L., 2010. Ľudské práva v USA. In: Slovo. Spoločensko-politický týždenník. Ročník XII., č. 12. ISSN 1336-2984
- SEDLÁČEK, J., 2015. Otcovské rany. Bratislava, Don Bosco, s. 29.
- SEILER, V., SEILEROVÁ, B., 2010. Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv. Bratislava, Tlačiareň Kežmarok, s.r.o. 97 s. ISBN 978-80-970403-5-2
- ŠKOLKAY, A., 2009. Média a globalizácia. Bratislava. Škola komunikácie a médií, n. o. 351 s. ISBN 9788097020279
- VŠEOBECNÁ DEKLARÁCIA ĽUDSKÝCH PRÁV prijatá a vyhlásená rezolúciou Valného zhromaždenia 217 A (III) z 10. decembra 1948. In Ľudské práva. Výber dokumentov OSN, Bratislava, Archa, 1995.
- WEBER, O., 2004. Human Dignity and the Commercial Appropriation of Personality : Towards a Cosmopolitan Consensus in Publicity Rights ? Scripted, vol. 1, no. 1, ISSN 1744-2567
- WĘGRZYN, B.: Godność człowieka a chrześcijański sens choroby i cierpienia. In: GRZMIL-TYLUTKI, H., MIREK, Z. (eds.): *Godność w perspektywie nauk*. Kraków 2012.
- ÚSTAVA Slovenskej republiky, 2017. Žilina, PORADCA, s.r.o., 71 s. ISBN 978-80-8162-028-7
- Zákon č. 171/1993 Z. z. o Policajnom zbore.

VÝZNAM ĽUDSKEJ DÔSTOJNOSTI PRE UDRŽATEĽNOSŤ FINANČNÉHO SYSTÉMU Z PERSPEKTÍVY ŽIDOVSKÉJ FILOZOFIE

Barbara BALOGHOVÁ

Abstract: *The aim of the paper is to analyse the importance of human dignity for sustainability financial system from the perspective of Jewish philosophy. A sustainable financial system from a Jewish faith perspective is one that values the other as an end and not as a means. In the terminology of one of the most important Jewish philosopher of twenty century, Martin Buber, "I–thou" relationships is not just more ethical but it is also more sound and sustainable. Financial institutions should embed a culture that seeks to build and maintain long term and meaningful relationships with its clients, investors and employees and a commitment to putting their needs first.*

Úvod

Otázka udržateľnosti finančného systému sa objavila v roku 2008 ako vedľajší produkt ekonomickej krízy a až do súčasných dní sa drží na popredných priečkach rebríčka aktuálnych tém. Tomuto pretrvaniu dopomohli jednak dlhotrvajúce škody a ďalekosiahle následky zrútenia finančného systému a rovnako minuloročné otázky nad čínskou ekonomikou, ktorá vykazovala podobné ukazovatele ako ekonomika USA pred „prasknutím bubliny“. Ekonómovia i finanční analytici ponúkajú nejasné prognózy a nejednoznačné riešenia a častokrát je ich pozornosť až priveľmi sústredená na finančné mechanizmy a spôsoby fungovania trhu a značne opomínajú uvoľnenie morálnych a etických zásad, ktoré s veľkou finančnou krízou z roku 2008 súviseli.

V súčasnosti na ekonomiku, ekonomiku, ktorá zabíja¹, poukazuje Svätý Otec, pápež František, a apeluje na finančné inštitúcie, aby sa človek stal prvou a najzakladanejšou hodnotou aj pri tvorení zisku, pretože modloslužobný ekonomický systém peňazí je deštruktívny. Hlas tejto náboženskej autority je vo viacerých kruhoch neprijímaný a v dôsledku jeho, povedzme neekonomického vzdelania, podceňovaný. Rovnakú myšlienku zdôrazňovania ľudskej dôstojnosti vo všetkých oblastiach života, a teda aj v ekonomickom sektore, prezentuje židovské náboženstvo, s ktorého vyznávačmi je obchod a podnikanie všeobecne spájaný.

Judaizmus a podnikanie

Podnikateľská etika judaizmu má dlhú tradíciu a dobre definovanú perspektívu. Hlavným autoritatívnym zdrojom, ktorý dáva základ židovskej podnikateľskej etike, je Tóra (Päť kníh Mojžišových, ktoré tvoria Pentateuch). Veľmi dôležitým zdrojom je taktiež Talmud, judaistické kompendium normatívneho učenia, ktorý skúma veľké množstvo aspektov ľudského života, vrátane obchodných vzťahov a dáva normatívne inštrukcie, ako žiť vo svete.²

Židovská obchodná etika sa od sekulárneho prístupu odlišuje podľa M. L. Pava v troch špecifických bodoch:

1. vníma Boha ako najvyšší zdroj hodnôt, kľúčovou sú Božie hodnoty a nie ľudské túžby,
2. potvrdzuje centralitu komunity, spoločné blaho má byť v centre záujmu,
3. zastáva názor, že muži a ženy žijúci v komunite dokážu jeden druhého navzájom formovať.³

¹ Porov. GALEAZZI, G. – TORNIELLI, A.: *Pápež František: Táto ekonomika zabíja*. Praha : Fortuna Libri, 2015. 248 s.

² Porov. MELÉ, D.: *Business Ethics in Action: Seeking Human Excellence in Organizations*. London : Palgrave Macmillan, 2009. s. 57, 58.

³ Porov. PAVA, M. L. : *Business Ethics: A Jewish Perspective*. New York : KTAV Publishing House, Inc., 1997, s. 84.

Vychádzajúc z týchto prístupov zahŕňa sériu príslušných hodnôt a noriem, ktoré sa týkajú marketingu. Jedno z týchto pravidiel špecifikuje, že všetci zákazníci majú nárok na ochranu. Židovská podnikateľská filozofia neakceptuje rímsky koncept *caveat emptor*, podľa ktorého na seba kupujúci preberá všetko riziko. Naopak, predávajúci musí predísť poškodeniu alebo strate zákazníka, ku ktorému by mohlo dôjsť nezverejnením relevantných informácií.⁴ Je to predpis založený biblickom autoritatívnom príkaze: „*Hluchému sa nevysmievaj a slepému nestavaj do cesty prekážky, ale boj sa svojho Boha! Ja som Pán!*“ (Lv 19,14). Predaj podradného tovaru nie je dovolený, a to ani v prípade zredukovania ceny. Etický predajca je taktiež povinný svojho zákazníka pri predaji cigariet, alkoholu a liekov informovať o škodlivosti daných výrobkov.⁵

Klient nie je prostriedkom k zisku predávajúceho, ale skôr je povinnosťou predávajúceho zaistiť, aby sa spotrebiteľovi dostalo produktu, ktorý sa zo svojho rozpočtu môže dovoliť, resp. služby, ktorú si môže dovoliť, najvyššej možnej kvality.⁶ Maimonides, autor hlavného zákonníka židovského práva, Mishneh Tora, zdôrazňuje, že je absolútne zakázané klamať akúkoľvek osobu pri nákupe alebo predaji. Predávajúci je povinný zákazníkovi odhaliť všetky nedostatky produktu.⁷

⁴ Porov. MELÉ, D.: *Business Ethics in Action: Seeking Human Excellence in Organizations*. London : Palgrave Macmillan, 2009. s. 58.

⁵ Porov. EISENBERG, R. L.: *850 Intriguing Questions about Judaism: True, False, or In Between*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2015. s. 86.

⁶ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

⁷ Porov. FRIEDMAN, H. H.: *The Impact of Jewish Values on Marketing and Business Practices*. [on line]. 2001 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<http://www.jlaw.com/Articles/impactjewish.html>>.

Ľudská dôstojnosť ako kľúčová veličina

Reflexiu na spoločenské, no taktiež hospodárske či ekonomické problémy možno postrehnúť v židovskej filozofii dvadsiateho storočia, ktorá poznačená dvoma svetovými kataklizmami zdôrazňovala potrebu rešpektovania ľudskej dôstojnosti človeka. Pre potreby naplnenia cieľa nášho príspevku sa primárne zameriame na myšlienky filozofa Martina Bubera, pre ktorého antropológiu bolo kľúčovým rozlišovanie medzi Ja-Ty a Ja-Ono vzťahom.

Vo svojej eseji *Ich und Du* z roku 1923 rozpracováva vlastnú filozofiu dialógu, ktorá vychádza zo skutočnosti dvojakého postoja človeka k svetu. V úvode píše: „*Svet je pre človeka dvojaký, lebo aj jeho postoj je dvojaký. Pôstoj človeka je dvojaký, pretože aj základné slová, ktoré môže predniesť, sú dvojaké. Základné slová nie sú jednotlivé slová, ale slovné dvojice. Jedným základným slovom je slovná dvojica Ja-Ty. druhým základným slovom je slovná dvojica Ja-Ono...*“⁸

Pre Bubera základným faktom ľudskej existencie nie je jednotlivec, nie je to sociálny celok, ale je to človek s človekom. Ľudská existencia je v podstate dialóg, vďaka ktorému sa človek stáva skutočnou ľudskou bytosťou. Buber veril, že život je vo svojej podstate komplex interpersonálnych vzťahov a človek dokáže vybudovať osobný vzťah s inými vecami v prírode, s inými ľudskými bytosťami a s Bohom.⁹ Prehlásil, že „*sféry, v ktorých sa zakladá svet vzťahu, sú tri*“¹⁰.

Tento svet je svetom človeka, ktorý sa obracia na náprotivok a oslovuje ho Ty, teda neoznačuje ho ako vec, ktorú je potrebné empiricky skúmať, ale ako inštanciu výzvy, na ktorú odpovedá. Svet

⁸ BUBER, M.: *Ich und Du*. In: *Werke. Erster Band. Schriften zum Philosophie*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1962. s. 79.

⁹ Porov. CHAKRAVARTI, CH. – ROY, A.: *Interpersonal Relationship and Human Dignity*. In: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, n. 2 & 3, 2002. s. 195.

¹⁰ BUBER, M.: *Ich und Du*. In: *Werke. Erster Band. Schriften zum Philosophie*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1962. s. 81.

vzťahu nevykazuje koherenciu s časom ani priestorom a nespadá pod zákon kauzality.¹¹ Ja-Ono vzťah je, naopak, miestom, kde sa človek stretáva s náprotivkom len povrchrne, a teda chýba tam autenticita a jedinečnosť.¹²

Z toho plynúc možno konštatovať, že podľa Bubera má ľudská skúsenosť dve dimenzie. Prvou je osobná zodpovednosť vytvorená voči našim blízkym a druhou je manipulatívne nastavenie voči iným veciam, ktoré človek konfrontujú. Prvú skúsenosť Buber nazýval vzťah Ja-Ty, druhú vzťah Ja-Ono. Vo vzťahu Ja-Ono je dôraz kladený ja vlastnenie a využitie náprotivku a Ja je oddelené od Ono v protiklade subjektu k objektu. Ja-Ono mentalita narúša ľudskú dôstojnosť pokiaľ sa takýto typ vzťahu používa medzi ľuďmi. Buber tvrdí, že ak človek zaobchádza s iným človekom ako s vecou, ako s nástrojom pre rozvoj seba samého a svojich túžob, nerešpektuje ľudskú dôstojnosť toho druhého.¹³

Zrozumiteľné pretavenie Buberovej filozofie do každodenného života sa podarilo rabínovi Naftali Braweovi v článku *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. Uvádza, že ak si muž kúpi noviny z novinového stánku cestou do práce, obaja, predajca i daný človek, sú vo vzťahu Ja-Ono. Jeden pre druhého nie sú viac ako prostriedok k niečomu inému. Pre muža je predajca prostriedkom k získaniu novín, pre predajcu zas muž prostriedkom zisku. Nezáleží na tom, či by bol predajca jedného dňa nahradený niekým iným. To isté platí aj pre predajcu. On potrebuje predaj svoj tovar a je mu jedno, komu. Vo vzťahu Ja-Ono je každá strana nahraditeľná. Vzťah Ja-Ty je odlišnej kvality i veľkosti.

¹¹ Porov. BOURETZ, P.: *Svedkové budúciho času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikomen, 2009, s. 271.

¹² BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

¹³ Porov. CHAKRAVARTI, CH. – ROY, A.: Interpersonal Relationship and Human Dignity. In: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, n. 2 & 3, 2002. s.. 195, 196.

Príkladom takejto hlbokej formy ľudského spojenia je v ideálnom prípade manželstvo. Manžel stretáva manželku v celej jej jedinečnosti a rovnako sa ona stretáva s ním rovnakým spôsobom. Ide o viac než len dvoch ľudí, ktorí náhodou zdieľajú domácnosť, hypotéku a bankový účet. Ani jeden z nich nie je zameniteľný, pretože sa nevnímajú v transakčných termínoch. Odhodlali sa investovať jeden do druhého preto, že majú radosť z toho, vidieť druhého obohateného, a nie preto, že chcú sami z daného obohatenia profitovať. Konečné vzájomné obohatenie teda nie je zmyslom vzťahu, ale jeho výsledkom.¹⁴

Buber si uvedomuje, že Ty je viazané na stať sa Ono, pretože človek nie je schopný neustálej existencie v Ja-Ty vzťahu, a teda ho musí opakovane zanechávať. Túto skutočnosť považuje za základný problém človeka.¹⁵ Ak sa Ty stáva vecou, je vkladané do času a priestoru a pod zákon kauzality.

Tento fakt v kontexte života v modernej spoločnosti komentuje v diele *Ich und Du*. Je si vedomý, že život ľudskej spoločnosti nie je možný bez sveta slova Ono rovnako ako svet človeka samotného. Tvrdí, že ľudská vôľa po moci a prospechu pôsobí prirodzene, ak je v spojení s vôľou po vzťahu. Žiadny pud nie je zlý¹⁶, ak nie je odlúčený od podstaty. Štátnik alebo ekonóm sa podľa Bubera, ak chce byť produktívny vo svojej práci, nemôže stavať k ľuďom,

¹⁴ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

¹⁵ Porov. CHAKRAVARTI, CH. – ROY, A.: *Interpersonal Relationship and Human Dignity*. In: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, n. 2 & 3, 2002. s. 196.

¹⁶ Ľudské pudy nemožno nazvať zlými, pretože očisťovanie a posväcovanie z nich robia „bránu pre Boha“. Človek smie vo svojom vnútri jednotlivé sklony cítiť a vlastniť. Smie sa naučiť hrdosti, avšak nesmie byť pyšný. Smie poznať čo je to hnev, ale nesmie zúriť. A tak je to so všetkými vlastnosťami. Porov. BUBER, M.: *Die Jüdische Mystik*. In: *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1963. s. 16.

s ktorými pracuje, iba ako k nositeľom svojho Ty, avšak musí mať odvahu správať sa k nim aj takýmto spôsobom. Nejde vlastne o nič iného, než o to, čo sa deje v osobnom živote. Človek nie je schopný pretrvať vo svete Ty, ale znovu a znovu sa do neho prinavracia.¹⁷

Finančný systém, ktorý sa usiluje o posilnenie Ja-Ty vzťahu nie je len etickejší, ale je omnoho pevnejší a udržateľnejší. Finančné systémy by mali pestovať kultúru, ktorá sa snaží budovať a udržiavať dlhodobé a zmysluplné vzťahy so svojimi klientmi, investormi a zamestnancami. Mnoho inštitúcií dáva pojmu ľudská dôstojnosť a blaho klienta, teda spokojnosť zákazníka, výsostné postavenie, avšak v každodennom boji o zisk daná vznešená myšlienka upadá do zabudnutia.¹⁸

Záver

Trvalo udržateľný finančný systém z hľadiska židovskej viery je ten, ktorý si váži druhého – či ide o klienta, akcionára, spotrebiteľa, zamestnanca alebo kolegu – ako ľudskú bytosť, nie ako prostriedok.¹⁹ Evelin G. Lindner vo svojom diele *Dignity or Humiliation in Economic and Monetary Systems* uvádza, že v dnešnom systéme je človek skôr zneužitý ako prostriedok, než rešpektovaný bez príčiny, teda z dôvodu svojej ľudskej dôstojnosti.²⁰ Udržateľný finančný

¹⁷ Porov. BUBER, M.: Ich und Du. In: *Werke. Erster Band. Schriften zum Philosophie*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1962. s. 109, 110.

¹⁸ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

¹⁹ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

²⁰ Porov. LINDER, G. E.: *Dignity or Humiliation in Economic and Monetary Systems: Can We "Occupy Wall Street" and Transcend the Old Cs (Communism and Capitalism) through Economic Systems of True Inclusion? What about*

systém je o oceňovaní a investovaní nielen do finančného kapitálu, ale zásadným spôsobom do ľudského kapitálu. Takýto prístup žiaľ v súčasnej kultúre do značnej miery absentuje v celom finančnom sektore, kde „druhý“, náprotivok, je hodnotený z pohľadu jeho užitočnosti a prospešnosti pre kumulovanie zisku.²¹

Jedným z dôvodov, prečo bol svet vo finančnej kríze, je ten, že priveľa finančných inštitúcií sa striktnie pridŕžiavalo *caveat emptor* zásady k produktom²², ktoré predávali. Bolo potom prirodzené, že ich klienti, často iné finančné inštitúcie, sa pridŕžovali rovnakého prístupu týchto chybných a nepochopiteľných produktov pri styku s vlastnými klientmi. Finančný systém vyplývajúci z kultúry, ktorá si neváža človeka s jeho vlastnými právami, vedie k úplnému zrúteniu dôvery a je jednoducho neudržateľný.²³

Je potrebná reforma finančného sektora v smere jeho návratu k tradičným konzervatívnym hodnotám a k odkloneniu od riskova-

Inclusionism? Or Dignism? [on line]. 2011 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <http://www.humiliationstudies.org/documents/evelin/Dignism_EconomicandMonetarySystems.pdf>.

²¹ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

²² Zdrojovým činiteľom finančnej krízy z roku 2008 boli americké hypotéky pre ľudí s nízkymi príjmami. Tieto pôžičky priviedli celá globálny finančný systém na pokraj krachu. Dôvodom boli komplexné finančné nástroje, do ktorých boli pôžičky nebonitných klientov zahrnuté. Finančníci na Wall Street celé balíky stoviek a tisícok rozličných hypoték a zahrnuli ich do dlhopisov, ktoré sa následne predávali na finančnom trhu rôznym investorom. KELÍŠEK, A. – ONDRUŠEK, M.: *Analýzy príčin vzniku súčasnej finančnej a hospodárskej krízy*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete:

<http://fsi.uniza.sk/kkm/files/konferencie/hkoz/Kelisek_Ondrusek.pdf>.

²³ Porov. BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.

nia v prospech čo najvyšších ziskov. Je nutné jednoznačne formulovať finančné produkty a nevytvárať „časované bomby“, ktorým nerozumie ani väčšina bankárov. Okolnosti si vyžadujú komplexnú zmenu na odstránenie morálneho hazardu z finančného sektora.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikymenh, 2009, 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1.
- BRAWER, N.: *Recognising each person's dignity helps us create a sustainable financial system*. [on line]. 2013 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-financial-system-dignity-uniqueness>>.
- BUBER, M.: Die Jüdische Mystik. In: *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1963. s. 9-18.
- BUBER, M.: Ich und Du. In: *Werke. Erster Band. Schriften zum Philosophie*. Heidelberg : Kösel & Lambert Schneider, 1962. s. 77-170.
- EISENBERG, R. L.: *850 Intriguing Questions about Judaism: True, False, or In Between*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2015. 322 s. ISBN 978-14-4223-947-0.
- FRIEDMAN, H. H.: *The Impact of Jewish Values on Marketing and Business Practices*. [on line]. 2001 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <<http://www.jlaw.com/Articles/impactjewish.html>>.
- GALEAZZI, G. – TORNIELLI, A.: *Pápež František: Táto ekonomika zabíja*. Praha : Fortuna Libri, 2015. 248 s. ISBN 978-80-8142-438-0.
- CHAKRAVARTI, CH. – ROY, A.: Interpersonal Relationship and Human Dignity. In: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, n. 2 & 3, 2002. s. 191-199. ISSN 0376-415 X.
- KELÍŠEK, A. – ONDRUŠEK, M.: *Analýzy příčin vzniku současnej finančnej a hospodárskej krízy*. [on line]. 2013 [2016-10-16].

Dostupné na internete: <http://fsi.uniza.sk/kkm/files/konferencie/hkoz/Kelisek_Ondrusek.pdf>.

LINDER, G. E.: *Dignity or Humiliation in Economic and Monetary Systems: Can We "Occupy Wall Street" and Transcend the Old Cs (Communism and Capitalism) through Economic Systems of True Inclusion? What about Inclusionism? Or Dignism?* [on line]. 2011 [2016-10-16]. Dostupné na internete: <http://www.humiliationstudies.org/documents/evelin/Dignism_EconomicandMonetarySystems.pdf>.

MELÉ, D.: *Business Ethics in Action: Seeking Human Excellence in Organizations*. London : Palgrave Macmillan, 2009. 440 s. ISBN 978-02-3057-310-9.

PAVA, M. L. : *Business Ethics: A Jewish Perspective*. New York : KTAV Publishing House, Inc., 1997, 206 s. ISBN 978-08-8125-582-9.

Sväté Pismo. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 1616 s. ISBN 978-80-7162-777-7.

ETICKÉ PROBLÉMY V SÚČASNEJ EKONOMIKE V SPOJITOSTI S NÁRASTOM ANTISOCIÁLNYCH PREJAVOV V MANAŽÉRSKÝCH FUNKCIÁCH

Radovan ŠOLTĚS

Abstract: *The constant acceleration of the pace is a characteristic feature of the present era, which is evident particularly in the economic sphere. Stability was replaced by mobility, and the market reduces the man just to human resources. The market itself is not bad, but the application of the market mechanism to the whole of human life leads to ethical problems. It seems, however, that this suits a specific group of people who have reduced emotional intelligence and we call them "deprivationists". It is a personality disorder, which manifests itself in anti-social behavior. According to recent findings, these people need not have to suffer from reduced intelligence. Then the competing market environment suits them and they can follow their goal without deeper insinuation, which is in particular career, power and social status, even at the cost of humiliating and injuring the others. If they hold the important social functions, it can pose a threat to the entire community.*

„Máme priveľa prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených.“, konštatuje pápež František v encyklike Laudato si' (čl. 203). Skutočne žijeme v dobe, ktorá vykazuje znaky istého zmätku v otázkach toho, čo by malo byť cieľom a zmyslom života človeka. Nie žeby sme ciele nemali stanovené alebo, že by nám chýbali vízie a túžby, ktoré by sme chceli realizovať, ale ide skôr o otázku či dané ciele a spôsoby ich uskutočnenia sú v súlade s tými antropologickými konštantami, bez ktorých sa nám nepodarí zrealizovať šťastnejší a spokojnejší život.

Psychológovia Paul Babiak a Robert D. Hare vo svojej knihe Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce poukazujú na veľké zmeny, ktoré sprevádzajú našu súčasnosť. Predovšetkým ide o zmeny na poli

podnikania, kde sa rýchlosť zmien a tempo napredovania zmenili tak dramaticky, že sme sa dostali do nových problémov, ktoré sa prejavujú v strese či únave, frustrácia sa zmenila na strach a strach na paniku.¹ Musíme pritom podčiarknuť, že naša doba disponuje takými informačnými a technologickými vymoženosťami, o ktorých sa našim predkom ani nesnívalo, čo by mohlo byť dobrým predpokladom stabilnejšej a spokojnejšej spoločnosti. Zdá sa však, že tomu tak nie je a s novými možnosťami pribudlo aj mnoho nových problémov. Objavuje sa tu istý paradox – kvalita života je vyššia, ale zároveň sa zvyšuje úroveň stresu, dochádza k preťažovaniu ľudí v práci a väčšina z nás je tým do nejakej miery frustrovaná a netuší ako situáciu zlepšiť.²

Príčin tohto stavu je zaiste viacero. Niektoré súvisia so zmenami, ktoré zmenili spôsob správania sa ľudí takpovediac „nezavinene“. Napríklad prístup k rôznym formám elektronických médií či používanie mobilných telefónov, ktoré „zmenšili“ svet a v istej miere prispeli k stieraniu predtým jasnejšie vymedzenej hranice medzi súkromným a firemným (pracovným) priestorom v niektorých profesiách.³ Techniku odstrániť nemôžeme a ani by to nedávalo zmysel, ale musíme sa s ňou naučiť žiť a zmysluplne ju využívať. Nové technológie nám však zároveň umožňujú podávať väčšie výkony a zdá sa, že toto tempo v napredovaní produktivity práce sa zďaleka nezastavilo, čo postupne vedie k preťažovaniu a zaťažovaniu zamestnancov aj takou prácou, ktorá na tých istých pracovných pozíciách v „dobe písacích strojov“ neexistovala. Inými slovami povedané, zrýchlili sme tempo, za ktoré však musíme platiť istú daň.

¹ Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 123.

² Porov. KMECOVÁ, J.: Vodcovstvo. In: KMECOVÁ, J. a kol.: *Teória a výskum dobrovoľníckej činnosti v súčasnej praxi*, 2014, s. 214.

³ V tejto súvislosti je zaujímavá poznámka Martina Heideggera, ktorý upozornil, že moderná technika a spoločnosť síce ruší vzdialenosť, ale žiadnu blízkosť nemôže ponúknuť. Porov. SOKOL, J.: *Etika a život*, 2010, s. 15.

Výstižne to v jednej prednáške poznamenal Ján Košturiak: „Kompas sme zamenili za hodiny, ktoré nám tikajú.“ Všetci bežia podľa tikajúcich hodín a pýtajú sa – „Čo?“ „Koľko?“ „Kedy?“ „Kto?“ „Kde?“ a „Ako?“, pričom sme stratili kompas a zabudli na otázku – „Prečo?“ Povinnosti nás ovládajú viac ako by sme chceli a cítime sa akoby v pasci, riadení inými ľuďmi alebo situáciami.⁴ Nie je tak, že aj vďaka médiám a počítačom spí naša západná civilizácia menej ako osem hodín denne, ktoré biológovia a lekári považujú za optimum pre človeka? Môžeme sa len pýtať: „Ak túto spoločnosť riadia unavení muži a ženy, k akej budúcnosti napredujeme?“

Manažérske stratégie a redukcia človeka na homo faber

Nastolené otázky, a mohlo by ich byť samozrejme viac, vedú k znovuotvoreniu témy týkajúcej sa našich cieľov. Ako som povedal, nie žeby sme ciele nemali, ale zdá sa, že *stabilitu* nahradila *mobilita*. Firmy riadiace sa tradičnou stratégiou sledujúcou stabilitu, konzistenciu a predvídateľnosť boli (alebo postupne sú) prinútené vzdať sa tohto „luxusu“ tvárou tvár voči nestabilnej, nekonzistentnej a nepredvídateľnej budúcnosti. Museli sa stať premenlivejšie a tým sú dlhodobé ciele často nahradzované sledovaním krátkodobého zisku, čo má dopad nielen na zamestnancov, ale aj na firmu samotnú.⁵

Hare a Babiak hovoria o spochybnení konceptu takzvanej „psychologickej zmluvy“, ktorá spočívala v istote zamestnania na celý život. Táto zmluva bola nahradená novou psychologickou zmluvou o podnikaní, ktorá zdôrazňuje flexibilitu a mobilitu, čím sa vzťah zamestnanca a zamestnávateľa začal chápať skôr ako prechodný, než dlhodobé partnerstvo. To úplne postihlo vedúcich pracovníkov i radových zamestnancov v emočnej, psychologickej i sociálnej

⁴ Porov. KOŠTURIK, J.: *Podnikaj a ži!* Prednáška z 20.11.2013 v Bratislave. In: <https://www.youtube.com/watch?v=gMZ-V4o-i2w> [15:19 – 15:30]

⁵ Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 124.

rovine a spôsobilu, že i ľudia s najvyšším sebavedomím mali pocit, že sa im život vymkol z rúk.⁶

Termíny v biznise ako napríklad „cieľ“, „stratégia“, „taktika“, prevzaté z vojenskej terminológie, nie sú len zrkadlom zrýchlenia života a tempa v práci, ale aj zrkadlom postupnej premeny *homo sapiens* na *homo faber*. Zygmund Bauman takúto mentalitu, prítomnú v dnešnej dobe, charakterizuje pojmom „hráča“, ktorý je plne pohltý výkonom a svojou hrou. Na tomto poli dochádza k zmiereniu princípu konkurencie so zásadami morálky. Dokonca i tá najbezohľadnejšia konkurencia tu môže byť naplno rozohraná, pretože všetko je len hra. Hra nás nenásilnou a zábavnou formou učí, že druhý človek je tu vlastne preto, aby bol porazený. Preto je i v tej najspoločenskej hre úplne nezmyselný ťah, ktorý by nevedel k porážke súpera. V hre nie je miesto pre sympatie, ľútosť a vzájomnú pomoc. Síce nie všetky hmaty sú dovolené, ale pokiaľ hráte podľa pravidiel, môžete v rámci nich svojich blízkych ľubovoľne drviť a ponížovať.⁷

Apel na *mobilitu* sa navyše ospravedlňuje ako podmienka individuálneho rozvoja a presadenia sa – *predať sa* na trhu práce, sveta. Ako hovorí Václav Bělohradský – človek je zredukovaný na obyčajný *ľudský zdroj*. Dochádza k prechodu od človeka k zdroju, ktorý je po vyčerpaní nahraditeľný iným. Dokonca sa mu vyčíta, že je drahší, než čínsky ľudský zdroj. Každý ľudský zdroj sa preto musí *sebaoptimalizovať na vlastné náklady*, aby bol k použitiu, ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.⁸

Osoba už nepredstavuje hodnotu sama „osebe“, ale je vyjadrená vo „vecných“ a „racionálnych“ cieľoch.⁹ Ako konštatuje Jan Keller:

⁶ Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 124, 127.

⁷ Porov. BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*, 2006, s. 54 – 55.

⁸ BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)

⁹ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*, 2012, s. 163.

„Osobnostný rozvoj ľudského zdroja pripúšťa rozvoj pracovníka presne v tej miere, v akej prináša danej firme profit.“¹⁰ Už nestačia danosti a schopnosti človeka, ale jeho úspech závisí zväčša od toho, ako sa vie predať na trhu. Je presvedčaný, že je predmetom obchodu na osobnostnom trhu a to podvedome vplýva na vlastné sebahodnotenie. Vo svete športu nakoniec už otvorene hovoríme o trhu s hráčmi, o ich kúpe či predaji.¹¹

V tejto súvislosti sa však otvárajú ďalšie otázky: „Sme ako ľudské bytosti na tieto trendy, ktoré sa vyvinuli v súčinnosti s rozvojom techniky vôbec biologicky a psychicky stavaní? Naozaj je mobilita a flexibilita to najlepšie, čo mohlo súčasného človeka stretnúť a čo mu môže pomôcť dosiahnuť väčší úspech a blahobyť?“ Kritika upozorňuje, že problém tkvie aj v samotnej slepej aplikácii logiky trhového mechanizmu na celú paradigmu našej spoločnosti, ktorá sa tak dostáva do problémov. Tým sa nakoniec škodí aj samotnému princípu trhu, ktorý síce môže prispieť k ekonomickému blahobytu a k progresu v spoločnosti, ale za predpokladu, že sa z hry nevytesní etický diskurz o pravidlách, hraniciach a celi ľudského konania.

Jedná vec je vymyslieť teoretický model sledujúci efektívnejšiu produktivitu práce, postavený na flexibilitate, ktorú umožňujú technika a ekonomické modely a druhá vec je jeho realizácia v praxi. Potvrdzuje to aj Paul Babiak, keď konštatuje, že napriek moderným trendom a modelom, je aj naďalej veľmi ťažké presvedčiť súčasný manažment a zamestnancov, že sa majú vzdať potreby bezpečia a istoty výmenou za model, v ktorom ich schopnosti a zručnosti už nemusia mať zajtra žiadnu hodnotu, a že ani firma sa necíti byť povinnou udržať si ich.¹² Dokonca zamestnanec môže byť do poslednej chvíle presvedčaný, že práca pre firmu, je to najlepšie, čo ho mohlo v živote stretnúť, hoci zajtra môže byť prepustený.

¹⁰ KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 161.

¹¹ Porov. BALÁZS, M.: *Sloboda a pamäť*, 2010, s. 106.

¹² BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 127.

Ulrich Beck tento trend nazýva „*vynútenou individualitou*“. Z pozície moci sa presadzuje stratégia, že ekonomická súťaž a individualizovaná stratégia životného štýlu a práce je tým najlepším spôsobom, ako si udržať svoje postavenie a dôstojnosť napr. v strednej vrstve. Človek je utvrdzovaný v tom, že má *čeliť trhovým rizikám len svojimi vlastnými silami*.¹³

Takto sa zodpovednosť aj za nezavinенú nepriaznivú situáciu prenáša na plecia obyčajných ľudí, ktorí sú na jednej strane motivovaní byť *manažérmi svojho života*, ale na strane druhej sa prípadný neúspech (napríklad pri strate zamestnania špekulatívnym krachom firmy alebo zatvorením prevádzky kvôli ziskom, ktoré už nepovažuje majiteľ za dostatočné vysoké, hoci nemusí ísť o stratu) prenáša na nich – na obeť neúspechu istého ekonomického usporiadania našej spoločnosti. Povedané slovami Jana Kellera – ak napríklad človek (nezávisle od jeho vôle) príde o prácu, dostane sa do zlej ekonomickej alebo sociálnej situácie, má plnú slobodu vyriešiť si svoju situáciu *sám*. Ak to nedokáže, vina za jeho sociálnu situáciu sa pripisuje výlučne jemu.¹⁴

A navyše v manažmente mnohých firiem sa stále viac začína používať slovník a spôsob riadenia prevzatý z armády (napr. útok, obrana, zahmlievanie, stratégia, vodca, boj, konflikt, prekvapivý úder, protiútok), a každému jednotlivcovi sa prisudzuje toľko zodpovednosti za celok, ako má samotné vedenie.¹⁵

Zároveň sa zdá, že okrem znejasňovania toho, čo je to vlastne solidarita, dôstojnosť človeka a cieľ ľudského života, dochádza aj k niečomu, čo by sme mohli nazvať *oddelením kultúrnej a biologickej evolúcie*. Technika a pokrok nám mali uľahčiť život, ale stále viac sme svedkami toho, že s možnosťami, ktoré nám technológie permanentne prinášajú prestávame držať tempo. Psychiatri hovoria o náraste depresí, syndróme vyhorenia a strese z preťaženia, ktoré ovplyvňujú psychické i fyzické zdravie západného človeka. Podľa

¹³ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 159 – 160.

¹⁴ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 161 – 162.

¹⁵ Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, 2007, s. 148 – 149.

istej Paneurópskej štúdie približne 40 % občanov v rámci EU trpí nejakou psychickou poruchou a na psychické a neurologické ochorenia sa vynakladá takmer 3% – 4% Európskeho HDP, čo v roku 2005 predstavovalo cca 386 miliárd eur ročne.¹⁶ Tieto skutočnosti sa teda musia prejaviť aj v problémoch našej spoločnosti.

Patologické antisociálne správanie a jeho možné príčiny

Otvára sa teda otázka: „*Prečo sa uberáme týmto smerom a takýmto tempom, ktorý zjavne väčšine ľudí nevyhovuje?*“ Odpoveď, ktorú ponúkame si nenárokuje na komplexné ani vyčerpávajúce uchopenie príčin a jadra problémov, pretože na zložité problémy neexistuje jednoduché vysvetlenie, ale načrtáva isté súvislosti, ktoré majú čo do činenia aj s uvedenými problémami. Navyše vychádzame z odkazov na dlhoročné výskumy, ktoré ukazujú tak závažné súvislosti, že ich nemožno prehliadať alebo podceňovať a naďalej sa domnievať, že na sociálno-etické problémy postačí etika a formovanie svedomia ľudí, hoci niet pochyb, že často ide aj o morálne zlyhanie tých, ktorí nesú najväčší podiel zodpovednosti za chod spoločnosti.

Spomínané výskumy sa týkajú práce už spomínaného pracovného psychológa Paula Babiaka a psychológa Roberta D. Harea, ktorý je popredným odborníkom na problém psychopatie. Podľa ich zistení sa psychopatia netýka len kriminálnikov, ale aj veľmi vplyvných ľudí, ktorí svojim konaním a rozhodovaním, ovplyvňujú charakter našej spoločnosti a spätne charakter „súťaživej“ spoločnosti im nesmierne vyhovuje v kariérnom postupe a ovplyvňovaní vecí.

¹⁶ Porov. BANÍKOVÁ T.: Robia nás peniaze šťastnejšími? Ľudské šťastie v kontexte ekonomických ukazovateľov – prehľad najnovších poznatkov. In: *Ľudský kapitál a spoločnosť 2014*, Košice 2014, s. 23; *Správa o zlepšovaní duševného zdravia obyvateľstva. K stratégii duševného zdravia pre Európsku úniu* (2006/2058(INI)) z 18.7.2006. In: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A6-2006-0249+0+DOC+XML+V0//SK#title2>

Psychopatom sa myslí človek, ktorý je zjednodušene povedané – *bez svedomia*. To je aj názov jednej z kníh Roberta D. Harea. Keď sa zamyslíme nad povahou úspešného psychopatického jedinca a dáme to do súladu s problémami v našej spoločnosti, ktoré sa týkajú nárastu sociálnych rozdielov, zbožštenia ekonomiky, v ktorej sa fetišom stáva zisk za každých okolností a podmienok, na čo upozorňuje aj pápež František v *Evangelii gaudium* (čl. 56), ukazuje sa, že podiel na mnohých problémoch môžu mať práve jedinci vo vysokých politických a finančných kruhoch, ktorí vykazujú psychopatické prejavy alebo prinajmenšom prejavy antisociálnej poruchy osobnosti.

Psychopatia je *porucha osobnosti*, ktorá sa prejavuje *antisociálnym správaním*. Považuje sa za prejav poškodenej socializácie. Ide v podstate o poruchu funkcie a stavby tzv. *morálneho mozgu*. To znamená, že stavba mozgu psychopata sa odlišuje od stavby mozgu nepsychopata. Avšak nie všetci, ktorí majú antisociálne poruchy osobnosti (tzv. *sociopati*) sú psychopatmi.¹⁷ Podľa výskumov a odhadov v USA a Kanade (a vysokoppravdepodobne aj v našom kultúrnom regióne) až 4% populácie tvoria ľudia s antisociálnou poruchou osobnosti, z toho viac v mužskej (3% – 4%) než v ženskej časti populácie (necelé 1%). Len štvrtina ľudí s antisociálnou poruchou osobnosti sú psychopati. Teda všetci psychopati majú antisociálnu poruchu správania. V populácii sa teda odhaduje asi 1% psychopatov. Ináč povedané na 100 ľudí pripadá jeden človek *bez svedomia*.¹⁸

Ich správanie vykazuje *absenciu sociálneho cítenia*. Nemajú výčitky svedomia, nepoznajú pocit viny. Ide o odchýlky od spôsobu, ktorým priemerný človek v danej kultúre vníma, myslí, cíti a vytvára vzťahy

¹⁷ Antisociálna porucha osobnosti nemusí byť nutne spojená s psychopatiou. Hare upozorňuje na časté zamieňanie psychopatie s kriminalitou a sociálnou deviáciou. Zatiaľ čo zločinnosť a sociálne deviantné správanie, ktoré je kľúčom k definovaniu psychopatie narastá, nemáme dosť informácií či narastá aj počet psychopatov. Porov. HARE, R. D.: *Bez svedomí*, 2015, s. 76.

¹⁸ Porov. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpoura deprivantů – Nestvůry, nástroje, obrana*, 2006, s. 30 – 31, 61.

k druhým ľuďom. Nespracovávajú dobre signály oznamujúce, že druhý človek má strach alebo je smutný. Nie sú schopní sa zaujímať o potreby, tragédie a radosti druhých ľudí, a ak to robia, tak len v zmysle kalkulácie, nakoľko im to prinesie nejaký zisk. Majú tendenciu byť povznesení, cynickí, ľahostajní a snažia sa dominovať. Ľahko manipulujú druhými a nemajú problém klamať a to aj verejne. Netrápi ich, čo si druhí o nich myslia a často inklinujú k promiskuite, čo je dôkazom neschopnosti vyvírať hlbšie partnerské vzťahy. Nie je to však len otázka morálneho zlyhania, ale ide často o poruchy, ktoré môžu mať aj genetické pozadie a preto skutočného psychopata v podstate nie je možné napraviť, pretože je voči sociálnym stránkam ľudskej existencie takpovediac „farboslepý“. Nikdy úprimne neľutuje svoje činy alebo to len predstiera. Aj keby robil niečo zlé, je *mu to ľahostajné*, ale pritom *vie, čo chce urobiť*.¹⁹

Pri rôznych výskumoch sa zistilo, že normálny človek má pri emocionálne silných podnetoch, udalostiach aktívnejšie niektoré časti mozgu a pri neutrálnych podnetoch alebo udalostiach sa takáto aktivita neobjavuje. U psychopata nebol zistený rozdiel medzi neutrálnym a emočne silným obrazom. Príčinou ich poruchy môže byť už spomenutá odlišná stavba mozgu a dedičnosť²⁰. K ďalším

¹⁹ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek*, 2007, s. 255; KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 301.

²⁰ Výskumy ukázali, že psychopatia môže byť aj výsledkom mutačnej záťaže, genetických odchýlok, ktoré sa dedia. Stav je nezvratný. Nepriamym dokladom sú skúsenosti s pacientmi, ktorým úraz alebo iná porucha narušili spodnú a vnútornú časť prefrontálnej kôry (približne nad očami). V takomto prípade sa u nich objavili poruchy rozhodovania i citového života a správali sa antisociálne, prestali rešpektovať bežné pravidlá slušného správania. Taktiež je v prednej časti mozgu medzi hemisférami tenký blanitý útvar (septum pellucidum). U niektorých ľudí sa v tejto prekážke nájde dutina, čo potvrdilo pozorovania z pitiev a v súčasnosti to umožňujú rozpoznáť zobrazovacie metódy. Ľudia, u ktorých sa dutina nájde majú vyššie skóre znakov antisociálnej poruchy osobnosti, psychopatie a sú častejšie odsúdení alebo uväznení, než ľudia, ktorí dutinu nemajú. Dutina sa považuje za marker vývojovej poruchy limbického systému mozgu, ktorá môže byť výsledkom mutačnej záťaže. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Češi. Proč jsme kdo jsme* –

faktorom, ktoré sa podieľajú aj na sociopatii, sú nepriaznivé vplyvy pôsobiace na mozog v priebehu vnútromaternicového vývoja (napr. alkohol, drogy, fajčenie tehotných žien)²¹, hladovanie a stres matiek v prenatalnom období, pôrodné a tesne popôrodné poškodenie mozgu a sociálno-kultúrny tlak – napríklad v rodine, kedy jedinec má nedostatočnú materinskú starostlivosť a nedostatočnú ochranu otca, ako aj zneužívanie v detstve.²² Niekedy môže ísť o jednu alebo o kombináciu viacerých príčin.²³

a jak dál?, 2016, s. 268; KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpouora deprivantů – Nestvořry, nástroje, obrana*, 2006, s. 79 – 80.

Koukolík taktiež uvádza, že vysoký stupeň psychopatie diagnostikovanej Hareovým skóre (podľa Hareovho dotazníka) u násilne sa správajúcich zločincov koreluje aj s poklesom objemu amygdaly. Amygdala je časť mozgu, ktorá sa aktivuje pri emotívne významných stresujúcich, drastických udalostiach alebo obrazoch. V experimentoch jedinci s vysokým Hareovým skóre pri spracovávaní slov s negatívnym citovým významom menej aktivovali amygdalu, než jedinci s nízkym Hareovým skóre. KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek*, 2007, s. 255.; KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 129, 245 n.

²¹ Fajčenie tehotných žien čakajúcich synov vysoko zvyšuje pravdepodobnosť, že deti budú mať ADHD (porucha pozornosti s hyperaktivitou) a tam je pravdepodobnosť, že prejdú do psychopatickej poruchy osobnosti medzi 5% – 15%. Taktiež fajčenie žien v tehotenstve 2-násobne zvyšuje riziko, že sa ich synovia dopustia násilného trestného činu alebo ich väčšieho počtu. V prípade že sa fajčenie kombinuje s rôznymi formami drog sa riziko zvyšuje a môže dochádzať aj k nezvratným poškodeniam mozgu vyvíjajúceho sa dieťaťa. Porov. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpouora deprivantů – Nestvořry, nástroje, obrana*, 2006, s. 227 – 228; Prednáška Františka Koukolíka: *O špatných lidech*. Český egyptologický ústav FF UK, 9. 10. 2013. In: <https://www.youtube.com/watch?v=u68WfG1srfk> (6:30)

²² U mužov, ktorí boli v detstve zneužívaní alebo zanedbávaní sa v dospelosti zistil 20% výskyt antisociálnej poruchy osobnosti. U mužov, ktorí zanedbávaní a zneužívaní neboli, bol výskyt len 10%. KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 306.

²³ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Češi. Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 258, 261.

Ďalším dôležitým faktorom je porucha *citovej väzby* medzi dieťaťom a jeho matkou (už od 6 – 7 mesiaca dieťaťa do 2 roku dieťaťa), alebo osobou, ktorá ju zastupuje. Typ väzby si so sebou človek nesie celý život. Absencia, alebo neistá väzba sa preto podieľa aj na sociálnej komunikácii a psychickom vývoji dieťaťa. Zvlášť problematická je tzv. *neistá, dezorganizovaná väzba*, ktorá sa vyskytuje tam, kde dochádza k rodičovskému zlyhávaniu alebo zneužívaniu dieťaťa. Typ väzby ešte nemusí byť nutne osudový, ale ukázalo sa, že neisté druhy väzby sú rizikom vývoja psychopatologických zmien. V prípade dezorganizovanej väzby rastie pravdepodobnosť neskoršieho výskytu psychopatologických zmien, zvlášť v medziľudských vzťahoch. Zdá sa, že miera bezpečnej väzby klesá úmerne tomu, ako narastajú konflikty a závislosti v rodinách.²⁴

Keď sa vrátíme k údaju, že štatisticky pripadá na 100 ľudí jeden psychopat a traja sociopati, je teda vysokopravdepodobné, že sme sa v živote s nejakým psychopatom alebo sociopatom stretli. Možno si kladieme otázku: „*Ako je možné, že sme to nezistili?*“ Nie všetci jedinci s psychopatickými rysmi sú rovnakí. Nie všetci psychopati sa dopúšťajú obľudných vražd alebo podobných násilností, ako sú často zobrazení vo filmoch, a to nás môže mýliť. Keďže nevidíme ich temnú stránku, tak neveríme, že by sme sa s nimi mohli stretnúť. Paul Babiak upozorňuje, že mnohí sú schopní fungovať vo firme či organizácii alebo sa môžu dokonca stať spoločensky úspešnými, pretože *porucha „morálneho mozgu“ neovplyvňuje výšku inteligencie* – to je nesmierne dôležité zistenie! Ich vnímanie a myšlienky nie sú prepojené s emóciami. Preto sa často pozerajú na druhých ako na predmety.

²⁴ Pred 40 rokmi sa v severnej Európe vyskytovala bezpečná väzba u 65% detí a len 4% vykazovalo neistú, dezorganizovanú väzbu. V súčasnosti je v USA u skupín s nízkym rizikom narušenia väzby 15% dezorganizovanej väzby, u podskupín s postupne vyšším rizikom 21% a 48% a v rodinách, kde bolo preukázané zneužívanie alebo drogy u rodičov až 80% dezorganizovanej väzby. Dievčatá majú potom tendenciu k depesiám, chlapci bývajú agresívnejší. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpoura deprivantů – Nestvořury, nástroje, obrana*, 2006, s. 91 – 92.

Hare ich preto delí na *úspešných* a *neúspešných* psychopatov. Takzvanými *neúspešnými* sú zväčša psychopati, ktorí kvôli kriminálnej činnosti skončili vo väzniciach a ich násilie bolo fyzického charakteru. Ide o jedincov, ktorých ľudovo označujeme ako „modré goliere“. „Sedia“ vo väzniciach za vraždy a podobnú násilnú činnosť²⁵, prípadne sú umiestnení v psychiatrických zariadeniach. Ide predovšetkým o vážnych násilných zločincov či sériových vrahov. Správanie úspešných psychopatov je však odlišné.

Charakteristika úspešného psychopata

Do druhej kategórie sociálnych psychopatov zaradzuje Hare tzv. *úspešných psychopatov*. Tí sa síce neprejavujú násilne ako psychopati neúspešní, ale ich sociálne cítenie s druhými rovnako vykazuje hrubý deficit. Ich porucha nie je vyvinutá úplne. Dokonca môžeme hovoriť o rozdielnej stavbe mozgu²⁶ medzi úspešnými a neúspešnými psychopatmi. Taktiež sa úspešní psychopati nedopúšťajú priamo fyzickej agresivity ako psychopati neúspešní, ale sú s nimi totožní v absencii emočnej empatie, spracovávaní informácií, vyhľadávaní senzácií a antisociálnom správaní.²⁷

²⁵ Je potrebné poznamenať, že nie všetci vrahovia sú psychopati. Totiž nie všetci vrahovia zdieľajú rovnaké predstavy o vražde. V Kanadských väzniciach spĺňa kritériá psychopatickej osobnosti asi 20% väzňov, ktorí však zodpovedajú za viac ako polovicu násilných činov. Psychopati sú istou podmnožinou tejto skupiny väzňov. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociálny mozek*, 2007, s. 256; Porov. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpoura deprivantů – Nestvořry, nástroje, obrana*, 2006, s. 31, 61.

²⁶ U úspešných odsúdených psychopatov bolo zistené 22,3% zmenšenie objemu prefrontálnej kôry. U psychopatov „úspešných“ zmenšenie tejto kôrovej oblasti zistené nebolo. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 302.

²⁷ Pozri: Prednáška Františka Koukolíka: *O špatných lidech*. Český egyptologický ústav FF UK, 9. 10. 2013. In: <https://www.youtube.com/watch?v=u68WfG1srfk> [20:00]

V tomto zmysle môžeme o úspešných psychopatoch hovoriť aj ako o *neúplných psychopatoch*, ktorých neuropatológ František Koukolík nazýva *deprivantmi*. Sú to teda sociálne ochudobnení jedinci. Pre tých, ktorí sa angažujú vo firemných a manažérskych funkciách Paul Babiak používa pojem *podnikový psychopat*. Dôležité je zistenie, že výskyt psychopatických znakov je v riadiacich špičkách mocenského aparátu rôznych typov spoločností (firmy a rôzne inštitúcie, politika, armáda, cirkvi, lekárske a právnické prostredie a pod.) vyšší, než v kontrolnej populácii.

Ako sme však upozornili, prof. Hare ukazuje, že niektoré z charakteristických čŕt psychopatickej osobnosti môžu mať aj ľudia, ktorí psychopatmi nie sú. Je mnoho ľudí, ktorí sa prejavujú impulzívne, povrchrne, chladno, bez súcitu či priam antisociálne, ale to nutne neznamená, že sú psychopati. Často sa totiž môže zamieňať psychopatia s kriminalitou a sociálnou deviáciou. Psychopatia je *syndróm* – súbor vzájomne previazaných znakov a stanoviť diagnózu môže (aj to po dlhšej práci s klientom) len kvalifikovaný psychiater alebo psychológ, na ktorého sa je potrebné obrátiť v prípade podozrenia, že niekto s kým máme do činenia, vykazuje znaky psychopatie. Nakoniec takéto obvinenie by mohlo mať pre nás aj právne dôsledky.²⁸

Už sme upozornili na dôležité zistenie, že deprivanti vôbec nemusia byť voči ostatným menejcenní, práve naopak. Ich inteligencia tým netrpí a tak sú najnebezpečnejší práve tí, ktorí sú najinteligentnejší. Často študujú právo alebo ekonómiu.²⁹ Disponujú vysokoškolským vzdelaním a majú ambície zamerané na dosiahnutie moci. U takýchto ľudí totiž vyhľadávanie dominancie dosahuje vysoké skóre. Získavanie, udržanie, rozširovanie, užívanie alebo zneužívanie moci je pre nich kľúčovou stratégiou. Dokážu však pôsobiť tak presvedčivo, že je ťažké odhaliť ich zámer. Hare v tomto

²⁸ Porov. HARE, R. D.: *Bez svedomí*, 2015, s. 43, 76; BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 224n.

²⁹ Pozri: Prednáška Františka Koukolíka: *O špatných lidech*. Český egyptologický ústav FF UK, 9. 10. 2013. In: <https://www.youtube.com/watch?v=u68WfG1srfk> [13:16]

zmysle poznamenáva, že ich obeť často nedokážu presvedčiť svoje okolie, aby pochopilo, čím prechádzajú, pretože psychopati dokážu úspešne vyvolať dobrý dojem a často ako páchatelia vykreslia svoju obeť.³⁰ V tomto zmysle sú majstrami v manipulácii a ovládaní druhých.

Dobre sociálne prispôsobivý psychopat nevyzerá ako darebák a dokonca môže pôsobiť veľmi sympaticky a dokáže si s druhými vytvárať silné puto. Preto je pre spoločnosť nebezpečnejší v tom zmysle, že sa dokáže prepracovať na vyššie priečky akejkoľvek mocenskej hierarchie, pričom je ťažko odhaliť jeho poruchu osobnosti, pretože sa navonok prejavuje spôsobom, ktorý dnešná doba takpovediac víta.

Hare a Babiak vo svojej knihe *Hadi v oblecích aneb psychopat jde do práce* ukazujú mnoho príkladov kedy sa „úspešným psychopatom“ podarilo zmanipulovať ľudí okolo seba, vrátane vyšetrovateľov, v prípade, že boli trestne stíhaní a dokázali ich presvedčiť, že sú nevinní, že im často druhí krivdia, že im závidia ich úspech, že sa zmenili (ak to pomôže, nemajú problém stať sa aj členom nejakej cirkvi) a podobne.

Vo všeobecnosti často robíme „chybu“ v tom, že predpokladáme, že druhí uvažujú a cítia rovnako ako my. To, že očakávame od druhých rovnaké emocionálne reakcie je dôležité pre vytváranie sociálnych vzťahov, ale deprivanti to môžu ľahko zneužiť. Aj keď nedokážu súcitiť s druhými, dokážu súcít veľmi presvedčivo napodobovať, zvlášť, ak očakávajú z toho istý prospech. Dokážu síce odlíšiť dobré od zlého, ale v podstate im je to ľahostajné. Sú vysoko aktívni, často veľmi charizmatickí, spontánnejší, intenzívnejší, viac sexi a dokážu druhých nadchnúť, čo nesmierne imponuje dnešnému trendu, ktorý zdôrazňuje mobilitu, aktivitu, neustále hľadanie nového a predovšetkým sledovanie zisku v rôznych formách. Preto, podľa Koukolíka³¹, takýchto ľudí nachádzame ako na sociálnej

³⁰ Porov. HARE, R. D.: *Bez svědomí*, 2015, s. 118.

³¹ František Koukolík uvádza niekoľko charakteristických znakov možného psychopata vo vedúcej funkcii:

„makroúrovni“ vo vysokej politike a finančnom priestore (diktátori, šéfovia vlád, armády, tajná polícia, veľké korporácie, cirkvi a pod.), tak aj na sociálnej „mikroúrovni“³² (medzi právnikmi, lekármi, učiteľmi, cirkevnými hodnostármi a kňazmi, policajtm, dôstojníkmi, v bežných firmách, ale aj v rodinách, medzi milovníkmi zvierat, ako aj medzi šéfmi najrôznejších nadácií a fondov, ktorí nám odporúčajú ako investovať). Deprivanti sa teda vyskytujú i v mocensky menej vplyvných podobách v bežnom živote, na pracoviskách, v milostných, rodinných, manželských a akýchkoľvek sociálnych vzťahoch. Ich spôsob správania však vykazuje rovnaké črty ako u psychopatov vo vysokých riadiacich funkciách.

-
- využívanie druhých ľudí, znižovanie ich hodnoty;
 - nezáujem o potreby podriadených v prípade, že to šéfovi nevyhovuje;
 - snaha privlastniť si všetky zásluhy o úspech;
 - podrážkanie ľudí, ktorí s daným jedincom súperia o povýšenie;
 - vystupňovaná kritika druhých ľudí;
 - vytváranie obetných baránkov;
 - výstredné sebaapresadzovanie a správanie vyžadujúce pozornosť;
 - sklon vidieť všetky udalosti v pojmoch slúžiacich vlastnej kariére;
 - nepripustenie kritiky vlastnej osoby;
 - nepodložené obavy, že ho/ju chcú druhí ľudia poškodiť;
 - vyhľadávanie priazne nadriadených a súčasne žiadna podpora a rozvoj podriadených, ale skôr ich šikanovanie a pohrdanie nimi.

Porov. KOUKOLÍK, F.: *Češi. Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 271 – 272.

³² O „čiasťochnej“, „neúplnej“ psychopatii, ktorá sa vyskytuje aj u ľudí rôznych profesií, písal už americký psychiater Hervey Clekly. Konštatuje, že pri zbežnom pozorovaní niekedy vyzerajú ako úspešní členovia komunity, schopní právnikmi, manažérmi, lekármi alebo básnik, ktorý v skutočnosti cíti len málo; maliar, ktorý svoje oči upiera len na súčasnú lukratívnu módu; uhladený kňaz, ktorý bez ohľadu na svoju výrečnosť sa stará hlavne o svoj vzostup na rebríčku; flirtujúce ženy a muži, ktorí ľahko prebúdajú lásku, ale milovať nie sú schopní; rodičia, ktorí ignorujú svoje dieťa, s výnimkou, že dieťa vyhovuje ich malicherným alebo sebeckým cieľom a pod. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 303.

Príťažlivosť finančného sveta

Ako sme už povedali, trendy v kapitalistickej spoločnosti súčasného typu vytvárajú podmienky, ktoré sú pre vlastnosti úspešného deprivanta priam lákajúce. V poslednej tretine minulého storočia totiž došlo k veľkým zmenám v spôsobe práce firiem. Stabilita sa vytratila, vytvoril sa väčší tlak na mobilitu, pracovné miesto už nie je tak povediac na celý život a poklesla aj miera lojality, ktorú vystriedal akýsi konkurenčný boj.³³ Zároveň, aj vďaka novej technike, moderné výskumné a vyšetrovacie metódy umožnili skúmať tento problém omnoho hlbšie a pomohli lepšie porozumieť príčinám patologických prejavov, ktoré majú dosah na spoločnosť. Ako povedal Hare: „*Keby som nemohol študovať psychopátov vo väzniciach, moja voľba by určite padla na vancouverskú burzu*“.³⁴

Vo svojich štúdiách totiž ukazuje, že finančný sektor je pre takýchto ľudí veľkým lákadlom. Konštatuje, že o vancouverskej burze sa hovorí ako o mieste zaplavenom podvodníkmi a dáva príklady z konca 80. rokov, kedy sa v USA prevalil škandál s obrovským rozsahom zlých investícií, falošných sľubov, podvodných praktík a dravej chamtivosti v systéme amerických družstevných záložní, ktoré prezident R. Reagan dereguloval. Mnoho pracovníkov začalo s peniazmi klientov zachádzať neuvážene, čo postupne viedlo k lavínovitému nahromadeniu dlhov a finančnej katastrofe obrovských rozmerov. V tom čase boli tieto sanácie hradené z vrečka daňových poplatníkov a priblížili sa k sume 1 bilióna dolárov.

V 90. rokoch bol však opäť odhalený ešte väčší škandál celosvetovej siete, ktorá rovnako stála na neuveriteľnej chamtivosti a skazenosti. Nič v histórii moderných finančných škandálov sa nevyrovná situácii okolo medzinárodnej komerčnej banky BCCI, 20 miliardového finančného impéria, ktoré sa vymklo kontrole a jeho pobočky boli po razii regulátorov zatvorené v 62 krajinách sveta. Ešte v žiadnom škandále nešlo o toľko peňazí, netýkal sa toľkých štátov a toľkých prominentov, poznamenáva Hare. Musíme však

³³ Porov. KOUKOLÍK, F.: Češi. *Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 271.

³⁴ HARE, R. D.: *Bez svědomí*, 2015, s. 122.

upozorniť že Hareova kniha vyšla v roku 1999. Keď si spomenieme na nedávny, už v médiách tak veľmi nespomínaný škandál s daňovými únikmi *Panama Papers* (a v čase vydania tohto zborníka *Paradise Papers*), zdá sa, že Hareov príklad ohľadom BCCI bol značne prekonaný. Tu už nestačí ani naša predstavivosť o rozsahu možných a aktuálnych podvodov vo svete financií.

Na otázku prečo k tomu dochádza a prečo títo ľudia nemajú zábrany Hare odpovedá:

Po prvé – finančné trhy a veľké finančné organizácie ponúkajú veľké možnosti, čo je pre nich lákadlom. Keď ide o non-morálny podnet, akým sú peniaze, psychopati sú schopní porušiť všetky morálne domény.³⁵

Po druhé – majú títo jedinci vlastnosti potrebné k tomu, aby dokázali ostatných podviesť a zmiasť. Môžu vyzeráť skvele, múdro, úspešne ako ľudia s víziou, ale sledujú len svoj cieľ. Sú výreční, okúzľujúci, sebaistí, ľahko sa pohybujú v rôznych prostrediach a situáciách, dokážu zachovať pokoj i pod tlakom a v stresovej situácii³⁶, nedesí ich možnosť, že budú odhalení a sú úplne bezohľadní. Dokážu riskovať bez väčších zábran, pretože nemajú výčitky svedomia z toho, keby to nevyšlo. Na tieto problémy poukázal aj Robert Hogan, psychológ z Inštitútu behaviorálnych vied v Tulse, ktorý sa venoval „temnej stránke“ manažérov a podnikateľov a ukázal, že často ukazujú výnimočný talent pre sebaaprezentáciu, čím pôsobia okúzľujúco a vzbudzujú dojem ideálneho zamestnanca a preto rýchlo stúpajú po firemnom rebríčku.³⁷ Napriek svojej oslnivosti, charizmatickému vzhľadu a extrovertnému správaniu sú zlými organizátormi a dokážu organizáciu alebo podnik, v ktorom pracujú, doslova zničiť.³⁸ Ak sa

³⁵ KOUKOLÍK, F.: Češi. *Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 265.

³⁶ Je však tiež známe, že mnohí aktéri finančných trhov berú antidepresíva a lieky, ktoré znižujú pocity strachu a napätia, ale tým môže tiež dôjsť k efektu straty istej spätnej väzby o následkoch svojho konania, ktorá nám povie: „Tu by si mal prestať – riziko je príliš vysoké!“

³⁷ Porov. HARE, R. D.: *Bez svedomí*, 2015, s. 119.

³⁸ Porov. KOUKOLÍK, F.: Češi. *Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 271.

aj stane, že k nejakým odhaleniam dôjde, pokračujú spokojne ďalej, ako keby sa nič nestalo, takže tí, ktorí ich obvinili, sú ich sebaistotou zmetení a niekedy o svojom názore začnú pochybovať.

A nakoniec *po tretie* – finančná kriminalita je výnosná. Riziko odhalenia a chytenia je minimálne a tresty sú často zanedbateľné. Bankový lupič dostane aj 20 rokov zatiaľ čo právnik, podnikateľ alebo politik, ktorý okradne verejnosť o milióny dolárov (eur) často vyviazne s pokutou alebo podmienkou, aj to po dlhom súdnom procese poznamenanom priťahmi, odročeniami a právnickými ťahanicami, konštatuje Hare.³⁹

Podľa všetkého je teda medzi dravým spôsobom podnikania sprevádzaným antisociálnymi prejavmi a aktuálnymi problémami vo finančníctve súčasného sveta značná súvislosť. A keďže podľa výskumov sa deprivanti vo zvýšenej miere pohybujú najmä vo vedúcich funkciách firiem, politických strán alebo finančných inštitúcií je potrebné upozornenia odborníkov na antisociálne poruchy osobnosti zobrať vážne. Musíme si totiž uvedomiť, že v prípade takýchto jedincov je *apel na ich morálku vystavený stroskotaniu*.⁴⁰ Kritika ich správania a snaha o ich nápravu sa môže otočiť proti oponentovi, ktorý bude vzápätí označený ako nepriateľ.

Dôležité je však zistenie, že antisociálna porucha osobnosti ako úspešných, tak aj neúspešných psychopátov ich *nezbavuje zodpovednosti* za zločiny, ktoré spáchali. Ako upozorňuje Koukolík: „Na rozdiel od psychopátov, napríklad s prebiehajúcou schizofréniou, bludmi a halucináciami, *dobré vedia čo sa chystajú urobiť alebo čo urobili*, ale je im to ľahostajné.“⁴¹ Do toho zapadá aj ďalšie dôležité

³⁹ HARE, R. D.: *Bez svedomí*, 2015, s. 122 – 124.

⁴⁰ V tejto súvislosti je dôležité poznamenať, že ak nejaká osoba niekomu ublíži, poníži ho, podvedie atď., nie je rozhodujúce, či jej konanie bolo prejavom psychopatie, sociopatie alebo len nemorálneho rozhodnutia. Dôležité však je, že nie je jedno, ako k nej budeme pristupovať. Ak pôjde o psychopata alebo sociopata, riešenie len na morálnej rovine nestačí, pretože dotýčného nezmení k lepšiemu a neprinesie očakávané zmeny pre budúcnosť.

⁴¹ KOUKOLÍK, F.: *Nejspanilejší ze všech bohů*, 2012, s. 44.

zistenie, ktoré ukazuje, že ľudia sa štandardne zaujímajú o to, čo si o nich druhí myslia a podľa toho sa snažia správať. To ovplyvňuje aj ich emocionálne prežívanie a následne snahu zosúladiť svoje konanie s morálnymi štandardmi komunity. Psychopati však takéto *sociometer* nemajú a je im z tohto hľadiska jedno, čo si druhí o nich a o tom, čo urobili myslia. Názor druhých ich zaujíma nanajvýš z pragmatickej stránky, nie emočnej.⁴²

Emočná spôsobilosť manažérov ako východisko pri riešení problémov

Stále však platí, že zmena je možná len v súčinnosti s uvedomením si, že *voľby majú dôsledky* a od toho sa budú odvíjať pohyby v spoločnosti. Pri rozlišovaní o výbere kandidátov na tú ktorú funkciu v politickom priestore, firme či verejnom priestore (v istom zmysle aj na vysoké školy, ktoré pripravujú adeptov pre pôsobenie vo verejných funkciách) nestačí skúmať kognitívnu inteligenciu, obratnosť v situáciách, schopnosť prispôsobenia sa zmene, výkonnosť a pod., ale aj akú má *emočnú* a *sociálnu inteligenciu* (tzv. EQ-i) – teda či má jedinec, kandidát „svedomie“ – reálnu schopnosť súcitiť s druhými.⁴³ Alebo povedané ináč na vedúce postavenie nestačí, že je jedinec odborníkom a špecialistom, ale musí vlastniť nie celkom bežný „dar“, ktorým je schopnosť chápať ľudí, rozkazovať správnym spôsobom a byť vzorom pre druhých.⁴⁴

⁴² Porov. HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*, 2013, s. 112.

⁴³ Emočná a sociálna inteligencia sa odlišuje od kognitívnej inteligencie, teda pri emočnej a sociálnej poruche nemusí byť narušená kognitívna inteligencia. Porov. KOUKOLÍK, F.: *Sociálny mozek*, 2007, s. 135.

⁴⁴ Príkladom altruizmu v podnikaní je Dave Packard, spoluzakladateľ svetoznámej spoločnosti Hewlett-Packard. Jim Collins po stretnutí s ním o ňom napísal, že bol človekom, ktorý napriek tomu, že sa stal miliardárom stále býval v tom istom malom dome s výhľadom na sad, ktorý si so svojou manželkou postavili v roku 1975. Jeho súčasťou bola maličká kuchyňa s obstarožným linoleom a jednoducho zariadená obývacia izba. Nepotreboval žiadne symboly, aby verejne vyhlásil: „Som miliardár. Som dôležitý. Som

Takáto autorita predpokladá vnútornú osobnostnú a emocionálnu zrelosť.⁴⁵ Ako však podrobiť vyšetreniu politikov, manažérov, právnikov atď. je otázne a v súčasnom právnom systéme nemožné. Navyše vzhľadom k veľmi slušnej schopnosti deprivantov napodobovať sociálne cítenie nemusí padnúť ani náznak podozrenia pre vonkajších pozorovateľov, ale z prejavov a zvlášť činov môžeme predsa len čosi vydedukovať.⁴⁶ Jednou z pomôcok môže byť podľa Koukolíka *pravidlo troch*:

1. Jeden nedodržený záväzok, nesplnený sľub alebo lož môže byť nedorozumením alebo nehodou.
2. Dva už sú závažným prehreškom.
3. Len čo vám niekto urobí takúto vec trikrát, je klamár. Systematické podvádzanie je znak človeka, ktorý nemá svedomie. Kto vás trikrát podrazil nedávajte mu svoje srdce, peniaze, prácu, nezverujte sa mu. Nenechajte sa zlákať lichotením, manipuláciou vášho súcitu, ukončite s ním spoluprácu i keby to bolo ťažké. Čím neskôr to urobíte, tým budú škody a straty pre vás väčšie – upozorňuje Koukolík.⁴⁷

úspešný.“ Jeho predstava príjemne stráveného času spočívala v tom – dať dohromady pár svojich priateľov a ísť napríklad naťahovať ostnatý drôt okolo farmy. Keď zomrel odkázal svoj majetok v hodnote 5,6 miliárd dolárov charitatívnej nadácii. Porov. COLLINS, J.: *Z dobrého skvelé* (*Good to Great*), 2008, s. 211.

⁴⁵ Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, 2007, s. 148.

⁴⁶ Vzhľadom k rozsiahlosti témy, nemôžeme tento problém hlbšie analyzovať, ale odporúčame čitateľom, štúdium odborných analýz spomínaných autorov: R. Harea, P. Babiaka, F. Koukolíka a ďalších, ktorí sa venujú sociálnej patológii a jej dopadu na spoločnosť. Vzťah medzi aktuálnymi problémami v politicko-finančnom sektore a antisociálnou poruchou osobnosti mnohých jeho aktérov je vysokoppravdepodobný.

⁴⁷ Porov. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Vzpoura deprivantů – Nestvůry, nástroje, obrana*, 2006, s. 248 – 249.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BABIAK, Paul – HARE, Robert D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*. Praha : Academia, 2014.
- BALÁZS, Marián: *Sloboda a pamäť. Eseje o etike slobody*. Dunajská streda : Valeur, 2010.
- BANÍKOVÁ, Tatiana: Robia nás peniaze šťastnejšími? Ľudské šťastie v kontexte ekonomických ukazovateľov – prehľad najnovších poznatkov. In: *Ľudský kapitál a spoločnosť 2014*. Košice : Fakulta verejnej správy UPJŠ, 2014.
- BAUMAN, Zygmund: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 2006.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)
- COLLINS, Jim: *Z dobrého skvelé (Good to Great)*. Těšín : Eastone Books, 2008.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, (2013). Trnava : SSV, 2015.
- FRANTIŠEK: *Laudato si'*, (2014). Trnava : SSV, 2015.
- HARE, Robert D.: *Bez svědomí. Znepokojivý svět psychopatů mezi námi*. Praha : Dům Harfa, 2015.
- HÖFFNER, Joseph: *Křesťanská nauka o společnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2007.
- JACYNO, Małgorzata: *Kultura indywidualizmu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012.
- KELLER, Jan: *Tři sociální světy*. Praha : Slon, 2010.
- KMECOVÁ, Jaroslava a kol.: *Teória a výskum dobrovoľníckej činnosti v súčasnej praxi*. Warszawa : Instytut Wydawniczy Humanum, 2014.

KOŠTURIÁK, Ján: *Podnikaj a ži!* Prednáška z 20.11.2013 v Bratislave.

In: <https://www.youtube.com/watch?v=gmZ-V4o-i2w>

KOUKOLÍK, František: *Češi. Proč jsme kdo jsme – a jak dál?* Praha : Galén, 2016.

KOUKOLÍK, František: *Mozek a jeho duše.* Praha : Galén, 2014.

KOUKOLÍK, František: *Nejspanilejší ze všech bohů. Eseje.* Praha : Karolinum, 2012.

KOUKOLÍK, František: *Sociální mozek.* Praha : Karolinum, 2007.

KOUKOLÍK, František – DRTILOVÁ, Jana: *Vzpouřa deprivantů – Nestvůry, nástroje, obrana.* Praha : Galén, 2006.

KOUKOLÍK, František: Prednáška: *O špatných lidech.* Český egyptologický ústav FF UK, 9. 10. 2013. In: <https://www.youtube.com/watch?v=u68WfG1srfk>

SOKOL, Jan: *Etika a život.* Praha : Vyšehrad, 2010.

Táto štúdia vznikla v rámci projektu VGAMR 2016/KFR/5 „Aktuálne problémy ľudskej dôstojnosti v súčasnom filozoficko-teologickom diskurze“, riešeného na Katedre filozofie a religionistiky GTF PU.

PONOWOCZESNY CZŁOWIEK POSZUKUJĄCY „AKSJOLOGICZNEGO DOMU”

Miroslaw Marian MURAT

Abstract: *Modern world has become more and more complicated. This has made a man who lives in it feel inadequate. As a consequence, modern man keeps looking for his place in this changed reality. He creates his own world relying on his historical experience but, while describing it, he uses a new, redefined language. He creates the reality of the fourth culture. This is the place where his new home will be built. This will be his safe life's harbour.*

Człowiek współczesny znalazł się na „egzystencjalnym zakręcie”. Stał przed koniecznością opisania na nowo świata, cywilizacyjnej, używając języka biologii, niszy, którą z godnym podziwu mozołem kreuje. Na twórczo przekształconą materię narzuca płaszczy dynamicznie zmieniających się znaczeń. Mają one rozświetlić mroki epistemicznej jaskini, która ciemnymi zakamarkami tabu przeraża poszukującego prawdy eksploratora. Wyzwolić go od egzystencjalnego niepokoju i ustabilizować aksjologiczne tło jego aktywności. Zachęcić do zwiększenia wysiłków w budowaniu ziemskiego Edenu. Przekonać, że jest on zdolny do twórczej, autonomicznej i multipoziomowej autokreacji.

Czy opisane wyżej wysiłki zostaną zwieńczone sukcesem? Czy faktycznie ponowoczesny świat stał się, albo staje, globalną wioską opisaną przez Herberta Marshalla MacLuhana w *Galaktyce Gutenberga*? Czy nowa, bardziej dokładnie, ciągle unowocześniana, będąca w stanie *in statu nascendi* rzeczywistość, może być miejscem

prawdziwego zadowolenia ponowoczesnego, świeckiego *pantokratora*?¹

Próby znalezienia odpowiedzi na postawione wyżej pytania implikują potrzebę określenia, z czego składa się przekształcana socjologiczna i kulturowa przestrzeń? W jaki sposób jej części, wspólnie bądź oddzielnie, mogą być wykorzystane przez nowych budowniczych? Poznawczego pochylenia się i kreatywnej refleksji nad jej wielowymiarowością. Poszukania odpowiedzi na pytanie dotyczące miejsca, jakie zajmuje w niej człowiek, który ją tworzy i stara się zharmonizować.² Podjęcia epistemicznych peregrynacji na poziomach antropologicznym, aksjologicznym i kulturowym. Wyjaśnienia poznawczych aporii związanych z pęknięciami w ponowoczesnej socjoprzestrzeni, które są pochodne wielopoziomowej globalizacji, wędrówce, używając określeń Ludwika Krzywickiego, idei oraz wywołanych przez nią, dyfuzji kultur. Skutkują one pojawianiem się niekompatybilnych, porozdzielanych okopami wzajemnej niechęci, często wrogich, multipoziomowych miejsc wypełnionych cywilizacyjnymi gadżetami. Przyczynia się to do pogłębienia poczucia nierówności w dostępie do dóbr o charakterze materialnym. Wzbudza wzajemną zazdrość wśród ponowoczesnych konsumentów. Ta wielopoziomowa niechęć, w sposób niezauważalny staje się idealnym materiałem, który przyczynia się do zwiększania skuteczności *ideologicznej manipulacji*.³ Zostaje wykorzystana, przybiera postać narzędzia, albo mocniej, oręża, którym bardzo zręcznie posługują się *kreatorzy społecznej*

¹ Eliade, M., *Sacrum a profanum*, przeł. Baran, B., Warszawa 2008, s. 220.

² Relacja pomiędzy tworzeniem i przetwarzaniem dotyczy zależności pomiędzy przestrzeniami fizycznego bycia oraz dynamiki kodów komunikacyjnych, zmiany ich znaczeń, dodawania im nowych predykatów. Nakładania się, dynamicznej koegzystencji przestrzeni fizycznej oraz języka opisu, który ewoluuje w czasie.

³ Określenie, *ideologiczna manipulacja*, w odniesieniu do ponowoczesnych konsumentów jest formą opisu zewnętrznego kreowania potrzeb opisanego przez Marcusego, H., por. Marcuse, H., *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 4.

rzeczywistości⁴. Nakreślone wyżej epistemiczne problemy tylko powierzchownie tłumaczą, dlaczego ponowoczesny człowiek nie potrafi, a może nie chce, zbudować pajęczyny drożnych połączeń zbudowanych z uwspólnionych kodów komunikacyjnych? Powyznaczać przestrzeni kulturowego pogranicza, powoli ją poszerzać. To właśnie tam mogłaby zachodzić współpraca, której wyniki przyczyniałyby się do światowego postępu. Zamieniły nikomu niepotrzebną rywalizację na uwspólnione wysiłki w budowaniu drogi, którą ludzkość mogłaby podążać w kierunku wspólnego rozwoju.⁵

Wyartykułowane wyżej problemy związane są z postępującym komplikowaniem i przenikaniem różnorodnej ludzkiej aktywności. Realizuje się ona na rozedrganym aksjologicznym tle. Sprawia to, że ponowoczesny człowiek ciągle staje przed kierkegaardowskim „albo albo”. Alternatywą atomizacji, wycofania się w indywidualność, wręcz intymność, lub podjęcia rękawicy odpowiedzialnej społecznej aktywności, rzuconej przez dynamicznie zmieniający się świat. Wejścia w socjoprzestrzeń i dostrzeżenie jej wielokulturowego wymiaru. Rozpoczęcie kreatywnego działania, które mogłoby zapoczątkować proces zmierzający do dynamicznej unifikacji, w oparciu o *aktywną tolerancję*⁶, wszystkiego, co jeszcze dzieli jej

⁴ W ponowoczesności, *kreаторami społecznej rzeczywistości* są wszyscy, którzy pośrednio lub bezpośrednio wpływają na budowanie przestrzeni dyskursu społecznego, przyczyniają się do, jak u Marcusego, H., budowania materialnych i duchowych potrzeb w wymiarze społecznym i jednostkowym. Powoli, ze zideologizowanej pamięci o wspólnych doświadczeniach z przeszłości, tworzą fundament pod zamkniętą tożsamość wspólnotową.

⁵ Wiemy, że realna jest ludzka aktywność i jej skutki są realne. Zdaniem Pawła Bromskiego *Przyczyny tych działań znajdują się w usprawieniach człowieka oraz jego relacjach. A ponieważ przyczyny tego, co jest realne, także muszą być realne, to realne też muszą być relacje człowieka, których on- jako osoba- jest podmiotem*. Bromski, P., *Człowiek społeczeństwo*, Warszawa 2014, s. 11.

⁶ Pojęcie, *aktywna tolerancja*, dotyczy postawy, której fundamentem jest wiedza pozwalająca na epistemicznie aktywne spotkanie ze wszystkim co inne, nieznane.

członków. Pamiętać jednak trzeba, czego uczy najnowsza historia, że „budowanie struktur społecznych inaczej niż na fundamencie pojedynczych osób i ich relacji doprowadziło do zbudowania społecznej fikcji, w której ideologia uzyskała prymat nad religią i filozofią w życiu społecznym i kulturze”⁷

Istnieje jeszcze trzecia możliwość, wydaje się, że to właśnie ona jest właściwa większości jednostek oraz mniejszych lub większych, o różnym poziomie organizacyjnego skomplikowania, socjostruktur. Można ją określić, jako stan zawieszenia. Polega to na obojętnym, epistemicznie spłyconym uczestniczeniu w rytuałach, które zapewniają iluzoryczne poczucie przynależności społecznej, stają się fundamentem, na którym, jak na piasku, budowana jest nietrwała, wielopoziomowa tożsamość w wymiarze jednostkowym oraz grupowym. Końcowym wynikiem tych, mogłoby się wydawać, skomplikowanych procesów jest stan bycia pomiędzy. Implikuje ono poczucie zagubienia w znajomej, chociaż emocjonalnie obcej, wielokulturowej rzeczywistości. Wywołuje pojawienie się wewnętrznej potrzeby wydostania się, ucieczki z dokuczliwego stanu. Podjęcie wysiłków związanych z redefiniowaniem zbioru kodów komunikacyjnych, ukonkretnienia ich znaczeń. Pozwolą one w sposób zrozumiały opisać i usensownić podejmowane działania, które składają się na codzienną egzystencję. Odnaleźć albo zbudować stabilne tło wykorzystując wartości semantycznie ujednoznacznione. Dzięki swojej pojęciowej czystości będą mogły legitymizować organizację socjoprzestrzeni oraz podejmowane działania.

Człowiek jest poszukiwaczem niezmiennych punktów odniesienia. Wypatruje ich, jak żeglarz światła latarni na wzburzonym morzu. Mimo cywilizacyjnego rozwoju, prawie zupełnego „panowania nad materią”, wypatruje znaków, które pozwolą mu bezpiecznie sterować egzystencjalną łodzią. W skomplikowanej i dynamicznej ponowoczesności kołysze się ona na aksjologicznych

⁷ Bromski, P., *Filozofia i mistyka, doniosłość osoby i relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 51.

falach. Jej sternik ze skupieniem pochyla się nad *mapami znaczeń*⁸, aby wykreślić bezpieczną trasę do portu przeznaczenia, gdzie będzie mógł zacumować w jednej z multikulturowych przystani. Zejść na ląd i zanurzyć się w wielopoziomowej rzeczywistości. Rozpocząć *aksjologiczną wędrówkę*⁹, której celem będzie dotarcie do miejsca zadowolenia, zbudowania tam nowego domu, używając *materiału znaczeń*¹⁰ przywiezionego z *egzystencjalnej wyprawy*¹¹. Pozwolą one *aksjologicznie ocieplić*¹², oswoić nowe wielowymiarowe siedlisko. Wyznaczyć w nim *przestrzeń swojskości*¹³

*Egzystencjalne wchodzenie*¹⁴ w nową, a jednocześnie starą rzeczywistość implikuje potrzebę odpowiedzi na pytania. Czy człowiek będzie kreował ją od podstaw, rujnując wszystko, co zastał? Czy ograniczy się tylko do reorganizacji, zaprowadzenia nowych porządków? Poukłada na nowo, używając posiadanych *puzzli znaczeń*¹⁵, istniejące od dawna części. To nie koniec problemów, jakie nieodparcie pojawiają się przy analizie aktywności człowieka w ponowoczesności. Musi on odpowiedzieć sobie na

⁸ *Mapy znaczeń*, określenie odwołujące się do zbioru kodów komunikacyjnych, za pomocą których, w sposób jednoznaczny opisywana jest rzeczywistość społeczna.

⁹ *Aksjologiczna wędrówka*, pojęcie dotyczące procesu przypisywania wartości przedmiotom w otaczającej człowieka przestrzeni.

¹⁰ *Materiał znaczeń*, człowiek poznając świat, w którym egzystuje, poznaje przede wszystkim znaczenie kodów komunikacyjnych pozwalających nadać znaczenie spotykanym rzeczom.

¹¹ *Egzystencjalna wyprawa*, doświadczenie i kody komunikacyjne, które są pochodną procesu wychowania oraz wielopoziomowej socjalizacji.

¹² *Aksjologiczne ocieplenie*, proces opisywania nieznannej wcześniej przestrzeni za pomocą posiadanych kodów komunikacyjnych.

¹³ *Przestrzeń swojskości*, wielowymiarowa przestrzeń, która jest dostępna poznawczo jej mieszkańcom.

¹⁴ *Egzystencjalne wchodzenie*, jest określeniem dotyczącym stanu przejmowania odpowiedzialności za rzeczywistość, jej wielowymiarowość, którą człowiek tworzy.

¹⁵ *Puzzle znaczeń*, częściowo lub całkowicie zredefiniowane kody komunikacyjne.

pytania dotyczące tworzenia jednej lub wielu przestrzeni. Jak sprawić, aby one współdziałały ze sobą? Tworzyły przenikające się i uzupełniające płaszczyzny. Jak kreatywnie wykorzystać istniejący materiał kulturowy? Uspółcześnić, zredefiniować jego części i zbudować otwarty system bezkolizyjnej multiplaszczyznowej komunikacji. Dookreślić zawartość zbioru semantycznie zredefiniowanych i znaczeniowo zrozumiałych kodów. Będą one pełniły rolę, używając języka medycznego, synaps, przez które bez przeszkód powinny popłynąć komunikaty między podsystemami ponowoczesnego świata. Zdynamizują zachodzące procesy oraz uaktywnią poznawczo, wyrwą z epistemicznego letargu ponowoczesnego konsumenta cywilizacyjnych wytworów. To one sprawiły, że wspiały się on na egzystencjalny hamak, którego bujanie uspiło jego kreatywną czujność, a konsumpcję zamieniło w obżarstwo.

Człowiek przyzwyczaił się do dynamiki świata, w którym żyje. Wybrał jeden z opisanych wyżej sposobów bycia w nim, można postawić tezę, że zakorzenił się w wielopłaszczyznowej rzeczywistości. Nauczył się korzystać, często niestety powierzchownie, bez wgłębiania w znaczenie, z elementów zbioru kodów komunikacyjnych. Jednocześnie zdał sobie sprawę z tego, że ponowoczesny język jest wielowymiarowy. To sprawia, że powstaje prawie samoczynnie zjawisko wieloświatowości. Rzeczywistość, wydawałoby się jednorodna, składa się z podsystemów. Wspomniana wielość światów, ich współbycie tworzy wielowymiarową socjoprzestrzeń. To z kolei implikuje wielokulturowość. Możliwość współistnienia, nakładania się i przenikania kultur o charakterze lokalnym,¹⁶ społecznym¹⁷ oraz narodowym i cywilizacyjnym. Nie mogą one być obok siebie w sposób statyczny. Muszą się ze sobą komunikować. Ta komunikacyjna interakcja

¹⁶ *Kultura o charakterze lokalnym*, jest odpowiednikiem zamkniętej kultury plemiennej.

¹⁷ *Kultura społeczna*, określenie odnoszące się do kultury zawierającej uwspólnione składowe kultur lokalnych. Na ich bazie może powstać wewnętrznie spójna ponadplemienna rzeczywistość ponadplemienna.

opiera się na posiadaniu przez każdą z wymienionych wyżej kultur części wspólnych. To dzięki nim mogą powstać międzykulturowe, czy międzysystemowe synapsy komunikacyjne. Ich rolę przejmują zazwyczaj wszechobecne religie.¹⁸

Religia, czy religie, współcześnie są przyczyną wtórnego podziału świata na podprzestrzenie sacrum i profanum. Ta wtórność wynika z nałożenia się albo może bardziej trafnie, współlistnienia dwóch czasów. Przeszłości i tradycji oraz właściwego im zbiorowi kodów komunikacyjnych służących do opisu współczesnej, wielopłaszczyznowej rzeczywistości. Kody te tworzą, opisują niezmienny rdzeń dogmatyczny każdej religii. Jest on pomostem czasowym, łącznikiem pomiędzy przeszłością i teraźniejszością. Jego składowe legitymizowały postępowanie i pozwalały narzucić na rzeczywistość, wspomniany wcześniej, płaszcz znaczeń. Wyznaczały, co przynależy do przestrzeni sacrum, a co tworzy profanum. Właściwie zredefiniowany, uwspółcześniony język religii spełnia obecnie takie same funkcje społeczne, jak wcześniej.¹⁹ Różnica polega na postępującym, mającym charakter nieodwracalnego procesu, zjawisku zmniejszenia się przestrzeni jego społecznego oddziaływania. Warto dokładniej poznać pochylić się nad współczesnością. Czasem ponowoczesnym, przemianom, jakie dokonały się oraz procesom, które trwają i dalej przemieniają socjoprzestrzeń. Ich działanie jest wielopłaszczyznowe. Wyłaniająca się nowa rzeczywistość potrzebuje adekwatnego języka opisu. Upraszczając problem, można przyjąć, że istnieją dwa sposoby rozwiązania przedstawionego wyżej problemu. Sięgnąć do istniejących kodów komunikacyjnych. Dokonać ich redefinicji i wykorzystać do opisu tego, co nowe. Czy da się tak zrobić? Czy może lepiej dokonać na nowo aktu językowej kreacji?

¹⁸ Bergson, H., uważał, że od początków ludzkości, zawsze mniejsze, czy większe socjostruktury miały, często wewnętrzny, właściwy tylko sobie, system wierzeń, które spełniały wymogi przypisywane religii. Por. Bergson, H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, s.105.

¹⁹ Beyer, P., *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, ss. 31-32.

Odpowiedź na postawione wyżej pytania nie jest prosta. Wraz z upływem czasu, zmieniała się struktura społeczna. Pojawiły się wspomniane już wieloświaty. Ich istnienie jest wynikiem podziałów społecznych. Różnic w możliwości percepcji poznawczej świata przez członków poszczególnych socjostruktur. W sposób powolny, ale systematycznie w czasie wyłaniały się, aż w końcu przyjęły postać ostateczną, ponowoczesne, używając języka Charles'a Taylora, imaginaria społeczne.²⁰

Członkowie większości grup społecznych, w opisie najbliższej im rzeczywistości materialnej, kulturowej oraz grupowej, korzystają raczej z obrazów, odwołują się do mitów i legend. Części przetworzonej w ponowoczesności przestrzeni przypisują właściwości i znaczenia tylko takie, jakich potrzebują, na co dzień. Legitymizują ich społeczną rolę odwołując się do jednoznacznych treściowo kodów komunikacyjnych. Przestrzeń oznaczają tak, aby nie stała się ona pod wpływem komplikujących ją procesów, egzystencjalnym labiryntem, w którym można się zgubić. Czy jest to świat prawdziwy, czy tylko oznakowany? Czy obrazy, które go przedstawiają, bardziej lub mniej szczegółowo opisują, są adekwatne do przedstawianej rzeczywistości, czy tylko sprawiają, że jest ona tylko *egzystencjalnie przyjazna*²¹?

Postawione wyżej pytania implikują potrzebę powrotu do problemu dwuczasowości oraz zastanowienia się nad dynamiką języka opisu rzeczywistości. Pojęcie dwuczasowości otwiera tylko epistemiczną puszkę Pandory. Analizując znaczenie czasu lub czasów dla dynamiki przemian społecznych, nie można ograniczyć się do ogólnego pojęcia dwuczasowości, dostrzegając tylko problem przeszłości i współczesności. Trzeba dokonać, chociaż pobieżnej, analizy czasu linearnego oraz jego społecznego odpowiednika. To

²⁰ Taylor, Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010, s. 37.

²¹ *Przestrzeń egzystencjalnie przyjazna*, określenie dotyczy niepełnego opisu socjoprzestrzeni, dotyczy tylko tej części, która jest „ wykorzystywana do realizacji podstawowych potrzeb życiowych.

one są fundamentem dla refleksji poznawczej nad przeszłością i terażniejszością.

Czas fizyczny, linearny, można przyrównać do wrzeciona, na które nawijane było przez wieki, uporządkowane chronologicznie, ludzkie doświadczenie o charakterze sakralnym²² i świeckim oraz wnioski z niego wyciągane. To one dzisiaj, jako całość są materiałem podobnym do naczynia z kolorową farbą czasu, w której można zanurzyć poznawczy pędzel i mniej lub bardziej dokładnie pomalować ponowoczesną rzeczywistość. Pokolorować jej składowe. Być może wtedy wyłoni się obraz, a może obrazy, które po złożeniu pozwolą zrozumieć świat współczesnego człowieka. Wydaje się, że ten poznawczy optymizm jest bezpodstawny. Człowiek, który poznaje tylko dzięki obrazom skazany jest na obcowanie z iluzją, subiektywną percepcją namalowanej rzeczywistości, której wielobarwność może uspokoić egzystencjalnie i nawet znieczulić poznawczą potrzebę epistemicznego wysiłku. Przybliżyć świat przeszły, niezmienny. Zbudować na jego fundamencie poczucie stabilizacji. Czy nie będzie ona złudzeniem?

Czas linearny upływa, świat zmienia się wielopłaszczyznowo. Jesteśmy świadkami migracji. Przemieszczania się ogromnych rzesz ludzi, którzy zmieniają miejsce swojego życia. Poszukują kulturowo przyjaznej przystani. Chcą wejść, zagłębić się w multiskładnikową rzeczywistość, która pozwoli im odnaleźć namiastkę tego, co gdzieś daleko zostawili.

Jak się odnajdą w nowym miejscu? Jakie są możliwe postawy wobec niego?²³ Czy będzie to pełna akceptacja, która pojawi się, jako wynik poznawczego wysiłku, peregrynacji nowej przestrzeni kulturowej? Czy może pojawi się poczucie zagubienia, które wywoła rezygnację i egzystencjalną apatię? Po przebudzeniu się z kulturowego szoku, zagubienia, może pojawić się aktywność, próba

²²Ефимова, С. В., Денисов, С. Ф., *Антропологические основания библейских исторических эпох*, Москва 2007.

²³ Метелев, И. С., *Социально-философские основания миграции*, в, *Социально-философские проблемы миграции*, ред. Бабинов, Ю. А., Метелев, Т. С., Севастополь, 2011, сс. 39-40.

oswojenia, przebudowania i podporządkowania sobie, a nie siebie,²⁴ nowej, chociaż już starej socjoprzestrzeni.

Migracja jest zjawiskiem bardzo złożonym i wielowymiarowym. Mamy do czynienia z różnymi rodzajami migracji. Zaczynając od migracji o charakterze ekonomiczno- socjalnym, przez migrację o podłożu politycznym, a na migracji kulturowej kończąc. Warto na samym początku zaznaczyć, że wymieniony wyżej podział ma charakter tylko teoretyczny. Opisywane wyżej zjawisko, jak było już wspomniane, charakteryzuje się wielopłaszczyznowością. Migracja ekonomiczna zawiera w sobie elementy politycznego i kulturowego jej odpowiednika. Ludzie migrujący, w drogę do lepszego świata zawsze zabierają ze sobą bagaż pamięci kulturowej. Zawiera on przede wszystkim, wpisaną w sposób naturalny, pamięć o kulturze lokalnej. To jej składowe odpowiedzialne są za reakcje jednostkowe na zetknięcie się z nową przestrzenią kulturową. Dochodzi wtedy do wymiany, posiadanych informacji. Pamięć migranta staje się, opisywaną wcześniej synapsą międzykulturowej komunikacji. To dzięki niej może dojść do *kulturowego porównywania*,²⁵ poszukiwania wspólnego rdzenia, który pozwoli na ewentualne *pozytywne zakorzenienie*,²⁶ pierwotne rozpoznanie ewentualnej przestrzeni zadomowienia. W innym przypadku pojawia się zazwyczaj poczucie zagubienia, obojętności albo agresywnej niechęci. Ten ostatni stan jest najczęściej pochodny przebywania w grupie podobnie myślących imigrantów, którzy budują, oparte na braku akceptacji nowej rzeczywistości, kulturowe getto. Zamkniętą przestrzeń interakcji społecznych u wspólnionej procesem akulturacji. Jej

²⁴ Warto zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa związane z migracją. Często, co ostatnio można obserwować w Europie, imigranci nie chcą przystosować się do nowej rzeczywistości. Uznać, że są przybyszami, gośćmi, którzy przybyli z innej przestrzeni kulturowej i powinni szanować to, co zastali.

²⁵ Pojęcie *kulturowego porównywania*, odnosi się do stanu weryfikacji podobieństw i różnic pomiędzy składowymi kultury wdrukowanej w pamięć migranta i kultury zastanej.

²⁶ *Pozytywne zakorzenienie*, dotyczy stanu rozpoznania, możliwości zrozumienia znaczenia kodów opisujących składowe kultury zastanej.

mieszkańcy skupieni są wokół zbioru przekonań, które stają się fundamentem *zamkniętej tożsamości społecznej*.²⁷

Trzeba pamiętać, że rzesze wędrujących po świecie, jego wielokulturowych przestrzeniach, ludzi nie są grupą jednorodną. Można w niej wyróżnić emigrantów oraz migrantów. Pierwsi, znaleźli się w egzystencjalnej podróży przez kultury z przymusu, często uciekają przed różnego rodzaju niebezpieczeństwami, szukają spokoju dla siebie i swoich dzieci. Migranci zaś, to grupa ludzi, którzy zależnie od swojej woli, bez przymusu wywołanego zewnętrznymi uwarunkowaniami organizacyjnymi, wymogami zawodowymi, przemieszczają się. To dzieci trzeciej kultury.²⁸ Żyją w przestrzeni wielokulturowości, niezamierzonym emocjonalnym zawieszeniu. Czasami uśmierza to egzystencjalną potrzebę zakorzenienia. Uczestniczą w każdej z nich, ale żadna nie spełnia funkcji kultury lokalnej, nie pozwalana emocjonalne zadomowienie. Zmieniająca się, wymieniana na nową, kulturowa rzeczywistość implikuje pojawianie się podprzestrzeni. Są one dzieciom trzeciej kultury zawsze przyjazne, chociaż, przy głębszej analizie, emocjonalnie obojętne. Nigdy nie wywołują postaw agresji. Inaczej rzecz się ma z emigrantami. Oni poszukują świata, chcą, aby stał się on ich światem. Dążą do opisanego go posiadanymi kodami komunikacyjnymi, które sprawiają, że będzie dla nich zrozumiałe.

Świat współczesny nie jest społecznym i kulturowym pustkowiem, gdzie można przybyć, dokonać pokojowej aneksji, osiedlić się nie zważając na innych. Trzeba pamiętać, że musi dojść do spotkania się z *kulturowymi tubylcami*.²⁹ To spotkanie zawsze jest brzemiennie w skutki. To one będą fundamentem późniejszych

²⁷ *Zamknięta tożsamość społeczna*, w zależności od jej ideologicznego rdzenia, stanowi budulec okopów niechęci do wszystkiego, co obce, inne, niezrozumiałe.

²⁸ Pomorski, J. M., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2006, s.369.

²⁹ Pojęcie „*kulturowi tubylcy*”, odnosi się do ludzi zamieszkujących określoną przestrzeń opisaną za pomocą kodów komunikacyjnych właściwych kulturze lokalnej.

relacji. Pozwolą na zbudowanie synaps komunikacyjnych. Mogą też być użyte, jako narzędzia, za pomocą których zostaną usypane *okopy kulturowej niechęci*³⁰.

Najważniejszą składową organizującą rzeczywistość społeczną i będącą punktem odniesienia w postrzeganiu „innego” jest religia. Dzieje się tak dlatego, że każdy, bez względu na to, czy jest wierzącym, czy reprezentuje sobą postawę obojętności wobec sacrum, dzięki religijnym kodom komunikacyjnym, za pomocą których opisana jest jego socjoprzestrzeń, uczestniczy aktywnie w życiu społecznym. To religia, jej rytuały i nieweryfikowalne empirycznie punkty odniesienia, stanowią matrycę³¹ organizacji prawie wszystkiego, co człowiek spotyka i czego on doświadcza. Dlatego, to właśnie religie są niespersonalizowanym budowniczym fundamentów spotkania emigranta i gospodarza. To one stanowią podstawę późniejszych relacji. Egzystencjalne znaczenie religii, wpływ na postrzeganie świata przez jej wyznawców przełoży się na to, czy możliwa będzie, po raz kolejny użyję słowa zaczerpniętego z język biologii, *kulturowa mikoryza*³², nieobojętne współbycie, ale aktywne i pozytywne relacje pomiędzy przybyszem a gospodarzem.

Do *kulturowego spotkania*, które może dać początek kreatywnej koegzystencji, powinni odpowiednio przygotować się wszyscy jego uczestnicy. Nie wystarczy na kulturowym transparencie wypisać hasła, które mogą być składowymi fundamentu późniejszej współpracy. Trzeba być aktywnym. Przyjmujący powinien tak uporządkować przestrzeń, miejsce spotkania, aby przybysz nie znalazł się w niepoznaczonym *labiryncie symboliki kulturowej*³³. Powinien on odczuć przyjazne nastawienie, które jest tak wyrażone,

³⁰ Pojęcie *okopy kulturowej niechęci*, dotyczy różnic kulturowych, które nie pozwolą na pokojowe koegzystowanie grup społecznych posiadających odrębne kultury.

³¹ Berger, P. L., *Święty baldachim*, Kraków 2005, s. 66.

³² Pojęcie *kulturowa mikoryza*, dotyczy stanu kulturowego współlistnienia pożytecznego dla każdego jej uczestnika.

³³ Pojęcie *labirynt symboliki kulturowej*, odnosi się do wielopłaszczyznowej i wieloznacznej przestrzeni kulturowej.

aby przybywający odczuł, jednoznacznie zrozumiał, że jest mile widziany, ale musi pamiętać, że są ściśle określona *granice kulturowej gošćinnosti*³⁴. Przybywający powinien, w sposób otwarty, pozabawiony jakiegokolwiek agresji, nie rezygnując ze swojej wielopłaszczyznowej odmienności, przyjąć zasady obowiązujące w przestrzeni społecznej i kulturowej, do której przybył.

Realizacja określonych wyżej unormowań może stać się zaczątkiem wzajemnego ubogacenia kulturowego. Dzięki przepustowości synaps komunikacyjnych zapoczątkować proces dyfuzji kulturowej. Doprowadzić do zbudowania *współprzestrzeni*³⁵, gdzie możliwa będzie kulturowa, kolejny raz użyję języka biologii, endo i ektomikoryza. Opisany wyżej procesy migracji i emigracji, w swojej wielokulturowości mogą stać się początkiem nowego świata, który, zachowując zgodność chronologiczną nazwę światem, „czwartej kultury”.

Świat czwartej kultury, to powolne, ale systematycznie dokonujące się jednoczenie, uwspólnianie przestrzeni społeczno kulturowej na wszystkich jej poziomach. Dzieje się tak dzięki postępującemu ujednolicaniu kodów komunikacyjnych. Zredefiniowane i przystosowane do nowej rzeczywistości mity oraz opisujące je symbole pozwalają na konstruktywne i kreatywne działanie w wymiarze jednostkowym i społecznym. Jak określili ją, najpierw w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku John i Ruth Hill Useem,³⁶ a później, trochę inaczej ujmując problem, w 1978 roku Fred L. Casmir, trzecia kultura i jej społeczeństwo zbliża się do kolejnego etapu rozwojowego. Znikają przeszkody w porozumiewaniu się, postępuje uwspólnianie kodów komunikacyjnych, które powoli stawały się, a teraz mogą być składowymi fundamentu owocnej współpracy. Budowania nowej, opartej na rozwoju cywilizacyjnym oraz dyfuzji kultur, rzeczywistości. Zauroczony swoimi możliwościami człowiek, ludzkość, obecnie

³⁴ Pojęcie „granice kulturowej gošćinnosti”, jest formą jednoznacznego określenia wielopłaszczyznowej przestrzeni, w której gość może się swobodnie poruszać pod warunkiem przestrzegania obowiązujących zasad.

³⁵ Pojęcie *współprzestrzeni*, dotyczy sytuacji pokojowego, aktywnego i kreatywnego współistnienia wielu kultur.

³⁶ Pomorski, J. M., *Jak narody porozumiewają się ze sobą,...*, op. cit., ss. 369-370.

skupił się na, jak pisałem wyżej, mozolnym kreowaniu nowej, a może tylko przebudowywaniu, na wygodniejszą niż obecna niszy egzystencjalnej. Zajął się poszerzaniem przestrzeni swoich wpływów. Dokonał penetracji głębi oceanicznych. Kosmos także powoli odsłania przed nim kolejne tajemnice.

Ponowoczesny budowniczy i odkrywca w jednym nie dostrzegł, nie zauważył, że, mimo epistemicznych zwycięstw, stał się bezdomnym podróżnikiem. Wszędzie jest u siebie, będąc jednocześnie obcym. Chcąc wydostać się ze stanu *wydomowienia*,³⁷ zaczął poszukiwać sposobów *duchowego osiedlenia się*.³⁸ Zabrał się za pokojowe i kreatywne przekształcanie istniejącej wielopoziomowej koegzystencji w przestrzeń prawdziwego współistnienia. Zaczął poszukiwać aksjologicznego i kulturowego rdzenia, który mógłby stać się fundamentem *ponowoczesnego siedliska*,³⁹ gdzie zapłonęłoby *ogólnoludzkie ognisko*.⁴⁰ Stał się *biesiadny stół*. Symbol wspólnoty, rodzinnych spotkań, domowego ciepła i bezpieczeństwa. Dlatego rozpoczął poszukiwanie miejsc, które pozwolą uchronić się przed niebezpieczeństwem osamotnienia, atomizacji, duchowej alienacji. Gdzie nie będzie trzeba zakładać maski ciągłego zadowolenia, bo taki jest wymóg czasu i najbliższej socjostruktury. Chcąc się uchronić przed wspomnianymi wyżej niebezpieczeństwami, z mozołem godnym podziwy, buduje rzeczywistość, wspomnianej wyżej, czwartej kultury. Bazując na wypracowanych wzorcach przez jej poprzedniczkę, dołączył do nich zredefiniowany, uwspółcześniony rytuał.⁴¹

³⁷ *Stan wydomowienia*, stan niepozwalający utożsamić się w pełni z jakimkolwiek miejscem i kulturą.

³⁸ *Duchowe osiedlenie się*, stan kulturowej i społecznej stabilizacji, poczucia pełnej przynależności do wielopoziomowej socjoprzestrzeni.

³⁹ Pojęcie *ponowoczesne siedlisko*, to opisem świata, który jest miejscem wspólnego, pokojowego zamieszkiwania ludzi mimo dzielących ich różnic kulturowych.

⁴⁰ Pojęcie *ogólnoludzkie ognisko*, jest opisem wspólnotowego spotkania się zjednoczonej ludzkości.

⁴¹ Kowalski, K., *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002, ss. 24-25.

Chcąc uzupełnić rozpoczęty już opis czwartej kultury, należy dodać, że powstaje ona, składa się z politycznej, religijnej i cywilizacyjnej podprzestrzeni aktywności ludzkiej. Łącznikiem, pomostem między nimi jest występujący w każdej z nich rytuał. Zredefiniowany, dostosowany do współczesności, dalej spełnia funkcję jednoczącą. To właśnie dzięki niemu ponowoczesny człowiek, mimo ciągłego społecznego *in statu nascendi*, potrafi odnaleźć swoje miejsce, zacumować w bezpiecznym porcie swoją egzystencjalną łódź. Dzieje się tak w wymiarze jednostkowym i społecznym. Rytuał harmonizuje, nadaje sens wielopłaszczyznowemu działaniu. Jego inspirująca aktywność przekracza przestrzeń sacrum, do której ograniczał go Emil Durkheim.⁴² Pełni rolę jednoczącą multiświatopoglądową społeczność. Odwołuje się do wspólnie uznawanej symboliki, przenika ją. Stał się immanentną częścią ludzkiego doświadczenia życiowego. „Wszyscy inni”, zanurzeni w tej samej, albo podobnej rzeczywistości jawią się, jako bliscy. Uczestniczą we wspólnym wysiłku zmierzającym do realizacji tego samego celu. Dzięki wszechobecnemu rytuałowi, w którym uczestniczą wszyscy, nie tylko wybrani, czwarta kultura różni się tym od swojej poprzedniczki, że odideologizowuje działanie. Przenosi je z przestrzeni ideologii oraz relatywizmu w rzeczywistość, która nabiera znamion *swojskości*. Dzięki wspólnemu wysiłkowi, powoli, ale konsekwentnie zdejmowana jest maska tabu z ostatnich zakamarków socjoprzestrzeni. Jej zamknięte struktury społeczne, których członkowie wierni byli kulturowej odmienności, na poziomie trzeciej kultury tylko pokojowo koegzystowały, ocierały się o siebie. W czwartej, dzięki otwarciu na wspólne uczestnictwo w *odczarowanym rytuale*,⁴³ otworzyły się, weszły na poziom relacji zwrotnych. Wymieniły, dzięki kulturowo sprawnym synapsom,

⁴² Durkheim, E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 125-126.

⁴³ Pojęcie *odczarowanego rytuału*, odnosi się do socjoprzestrzeni organizowanej przez działania rytualne, a dostępnej poznawczo każdemu z jej uczestników.

kodami znaczeniowymi i stworzyły przestrzenie pogranicza, które coraz bardziej poszerzają się.

Religia i polityka, dzięki rytuałowi, czyli uwspólnieniu przestrzeni aktywności i otwarciu się na siebie zamkniętych wcześniej socjostruktur, przyspieszeniu wymiany kodów komunikacyjnych, zaczęły powoli, wspólnie organizować rzeczywistość wypełnioną zdobyczami cywilizacyjnymi. Powoli przemieniany wielopłaszczyznowy świat, który pozostał miejscem kulturowo zróżnicowanego współbycia, wychodzi z etapu wzajemnej obojętności.⁴⁴

Współczesny człowiek budzi się z epistemicznego marazmu, otwiera na nieznaną mu dotychczas rzeczywistość. Pochłania ją poznawczo na drodze introjekcji. Przemienia się wewnętrznie. Pod jej wpływem, łagodnieje. Strach przed nieznanym powoli opuszcza ponowoczesnego człowieka, zmienia się w egzystencjalną odwagę, która przechodzi w świadomą aktywność. Podejmuje współdziałanie w budowaniu kulturowej przestrzeni swojskości. Dzięki wspólnemu wysiłkowi, pierwotnie grupa celowa, przemienia się w socjostrukturę zadowoloną. To zadowolenie realizuje się na wielu płaszczyznach. Dotyczy rzeczywistości jednostkowej i społecznej. Początkowo połączona jest wspólnym celem. W miarę realizacji wyznaczonych przez cel zadań, w przestrzeni społecznej dokonują się przemiany. Pojawia się poczucie wspólnotowości. Przenika ono do poziomu religijnego i politycznego. Zachodzi powolny proces, obecnego w przestrzeni społecznej, coraz większego uwspólnienia rytuału. Udział w nim jest równoznaczny z wyrażeniem zgody na uczestnictwo w nowej socjoprzestrzeni, która jest podwójnie legitymizowana.

Religia wsparta polityką oraz polityka poparta przez religię kreują, wspomnianą wyżej rzeczywistość *zadowolenia kulturowego*. Redefiniują, uwspółcześniają znaczenie wypełniających ją artefaktów. Dzięki temu odblokowują ostatnie międzykulturowe kanały komunikacyjne. Przymierzają się do zburzenia ponowoczesnej

⁴⁴ Beyer, P., *Religia,...*, op. cit., Kraków 2005, s. 36.

religijnej i politycznej wieży Babel, która nie dzieli tylko jednoczy. Implikuje to pojawienie się społecznej aktywności opartej na *zdynamizowanej tolerancji*.⁴⁵ Jest ona przedsiönkiem budowli osadzonej na *wielopłaszczyznowym szacunku*.⁴⁶ Jej (budowli) podwaliny położyła aktywność przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego. To oni dostrzegli potrzebę przestrzeni społecznej, która będzie mogła przekształcić się w przyjazną dla wszystkich rzeczywistość. Będzie miejscem zamieszkanym przez kreatywnych kulturowo i politycznie członków społeczeństwa czwartej kultury. Warto podkreślić, że przedstawiony wyżej obraz dokonujących się przemian społecznych nie ma nic wspólnego z teleologiczną uniformizacją kulturową. Wielokulturowość pochodna multireligijności oraz ideologii, które są motorem napędzającym aktywność polityczną nigdy nie znikną z socjoprzestrzeni. Będą kreatywnie koegzystować dzięki poszerzaniu się płaszczyzny objętej działaniem rytuału. Jego jednocząca siła wzniesie go na wyższy niż zajmowany obecnie, poziom skutecznego oddziaływania. Będzie przyczyniał się do niwelowania wzajemnej agresywności pomiędzy grupami społecznymi skupionymi wokół porozdzielanych współcześnie religii oraz politycznych ideologii.⁴⁷ Przyczyni się do przejścia w historyczną niepamięć wszelkiego rodzaju ruchów nacjonalistycznych.

⁴⁵ *Zdynamizowana tolerancja*, współdziałanie pochodne epistemicznej aktywności w poznawaniu inności kulturowej właściwej członkom socjostruktury, z którą jednostka się utożsamia. Podejmowanie wspólnych wysiłków, w których współdziałanie jest pochodną wzajemnego szacunku dla współpracowników.

⁴⁶ *Wielopłaszczyznowy szacunek*, uznanie dla możliwości istnienia przejawiających się pozytywnie (kreacyjnie) różnic w wielopoziomowej rzeczywistości społecznej.

⁴⁷ Kociuba, M., *Geneza rytuału w kontekście antropologii* Rene Girarga, In. Filipiak, M., Rajewski, M., *Rytuał, przeszłość i terażniejszość*, Lublin 2006, s.79.

BIBLIOGRAFIA

- Berger P. L., *Święty baldachim*, Kraków 2005.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
- Beyer P., *Religia i globalizacja*, Kraków 2005.
- Bromski, P., *Człowiek społeczeństwo*, Warszawa 2014.
- Bromski, P., *Filozofia i mistyka, doniosłość osoby i relacji osobowych*, Warszawa 2012.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- Ефимова С. В., Денисов С. Ф., *Антропологические основания библейских исторических эпох*, Москва 2007.
- Eliade M., *Sacrum a profanum*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2008.
- Kociuba M., *Geneza rytuału w kontekście antropologii Rene Girarda*, w: Filipiak, M. Rajewski, *Rytuał, przeszłość i teraźniejszość*. Lublin 2006.
- Kowalski K., *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991.
- Метелев И.С., *Социально-философские основания миграции*, w: *Социально-философские проблемы миграции*, ред. Бабинов Ю.А., Метелев И.С., Севастополь, 2011.
- Pomorski J. M., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2006.
- Taylor. Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010.

HODNOTY A ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ VO SVETLE MÉDIÍ

Dominika SOKOLOVSKÁ

Abstract: *At present, we have already accepted the fact that the media influence cognitive and moral development. Media content affects our daily lives, our habits and attitudes. In this contribution we want to identify media impact on human personality, its dignity and values clarification. Today, especially young people succumb to the infantile entertainment that combines elements of hedonism and irresponsibility. This phenomenon has resulted not only shallowness and fragility of human relationships, but also distorted view of the world.*

Hodnoty

Význam pojmu hodnota v súčasnosti nadobúda pluralitný charakter, ktorý, okrem iného, spočíva v jeho zavedení do rôznych oblastí vedeckého poznania. Hodnotu môžeme spájať s ekonomickými termínmi ako hodnota inflácie, s technickými termínmi ako hodnota merania, s matematickými termínmi ako hodnota funkcie. Vo filozofii hodnotu môžeme chápať ako vlastnosť alebo fenomén, ktorý je sám o sebe dobrý a želaný. Nachádza sa vo vzťahu subjektu a hodnoteného objektu. Je výsledkom hodnotenia človeka a nepotrebuje na svoj význam zdôvodnenie. Hodnota je subjektívna ale zároveň objektívna. Čo sa týka objektívneho významu slova, možno hovoriť o všeobecne akceptovateľnej hodnote človeka, ktorá je spájaná s dôstojnosťou a rešpektovaním práv a slobôd každej ľudskej bytosti bez ohľadu na vierovyznanie, farbu pleti a pod. Treba dodať, že aj pri tomto chápaní existujú výnimky, kedy sa subjektívne ponímanie nestotožňuje s objektívnym aj napriek priateľskej povahe. Hodnota je úzko spojená s hodnotením človeka. Človek si podľa svojich preferencií a životných skúseností určuje kritéria, na základe ktorých si stanovuje, čo je preň hodnotné a čo

naopak, nie je. Čo sa týka vedeckého bádania, teóriou hodnôt a hodnotenia sa zaoberá axiológia, ktorú vo veľkej miere ovplyvnil Slovák Marián Váross. *„Hodnotenie ako duševný jav je prejav ľudskej osobnosti determinovaný dedičnosťou a prostredím, v ktorom žijeme.“*¹ V súčasnosti, politické, kultúrne a obchodné mravy vytlačujú sociálne, resp. existenciálne hodnoty z našich životov a legitimujú politicko-ekonomickú paradigmu hodnôt. Ide o proces globalizácie, v rámci ktorého dochádza k odstraňovaniu kultúrnych či ekonomických obmedzení. O globalizácií hovoríme z toho dôvodu, že práve médiá sú hlavným prostriedkom globalizácie – sú prítomné všade a ihneď a tým prepojujú celý svet – psychicky aj fyzicky.

Skrytá autorita

Súčasný svet a kultúra nám predkladajú morálne normy a hodnoty v skrytej podobe. V niektorých prípadoch môže ísť o pragmatizmus z hľadiska hodnôt. „Samotný pragmatizmus mal korene už v 19. storočí a z hľadiska axiológie mal predchodcu v utilitarizme. Jeho hodnota je vágna, v podstate záleží na človeku samom v čom vidí hodnotu a čo je užitočné. Preto z hľadiska hľadania teórie dobra zastáva relativistické stanovisko.“² Dnes sa už neriadime podľa autority, ktorú prezentoval mýtus, náboženstvo či ideológia. Riadime sa (nevedome) skrytou autoritou, ktorú prezentujú médiá. Nakoľko sme svedkami marginalizovania tradične uznávaných hodnôt (úcta k druhým a prírode, zodpovednosť, guráž) a vzostupu hodnôt prozápadných (senzácia, konzum, hedonizmus), je potrebné kriticky zhodnotiť príčiny stavu, v ktorom sa nachádzame. Nie je tak pravdou tvrdenie, že médiá sa nesnažia o tvorbu hodnôt. Naopak. Médiá hodnoty tvoria a globálne rozširujú, ale povaha týchto hodnôt má nový charakter, ktorý

¹ VÁROSS: *Úvod do axiológie*. Bratislava: Epoque, 1970, 136.

² AMBROZY, M.: Metaetický základ aplikovanej etiky v ekonomickom kontexte, In: AKIMJAK, A.: *Týždeň vedy a techniky*. Ružomberok: Verbum, 2009, s. 190

vychováva nastupujúce generácie v duchu spotrebiteľov a konzumentov bez toho, aby sme si to reálne uvedomovali – ide o skrytú autoritu.

Ako sme spomenuli, vodcovské individuality dnes vystupujú vo forme médií ako mocenského nástroja, ktorý významnou mierou formuje vedomie masy. Toto formovanie nemá pozitívnu povahu. Neprezentuje kultúrnosť v zmysle dosiahnutia psychologického ideálu – inteligencie, ale jej cieľ je zameraný na pudovo-emočné aspekty, ktoré odráža trend konzumu a prchavého hedonizmu. Má deštruktívny charakter utlačania kritického myslenia, pričom vyzdvihuje masový konformizmus a ľahostajnosť. Média formujú životnú skúsenosť a ich moc spočíva v účinnej manipulácii mas. V súčasnom spoločenskom systéme zohrávajú masmédiá kľúčovú úlohu. Hvizdová poukazuje na komunikáciu ako na riadenia dlhodobých vzťahov v kontexte marketingového inštrumentária v oblasti predpredajného, predajného a spotrebného štádia, vrátane obdobia po spotrebe, kde masmédiá zohrávajú dôležitú úlohu.³ Ponúkajú nám vzory správania, určujú stereotypy a spôsoby „správnej životnej cesty“. Sú činiteľom každodennej ľudskej skúsenosti, informovanosti, zábavy, ktoré formujú intelektuálnu aj emocionálnu stránku života jedincov. *„Pomaly si zvykáme rozmyšľať o realite, ale aj o sebe v kategóriách, v akých realitu predstavuje televízia a všeobecne všetky masmédiá – to znamená v kategóriách senzácie, drastickosti, konfliktu, zla a zároveň moci, úspechu, v kategóriách ľahkej zábavy a pôžitkov. To má za následok vytláčanie myslenia v kategóriách hodnôt, zmyslu, zodpovednosti a citlivosti. Takáto situácia prevláda dnes, na samom začiatku 21. storočia, nie je však známe, ktorým smerom sa budú uberať tieto zmeny myslenia a čo sa z toho vyvinie.“*⁴ Masmédiá sa zúčastňujú na utváraní duchovných regulátorov konania jedincov a prostredníctvom ich konania aj na vytváraní objektívnej reality

³ HVIKDOVÁ, E. *Základy marketingu*. Prešov: VŠMP ISM Slovakia, 2013, 155 – 156.

⁴ ILOWIECKI: *Moc a nemoc médií*. Bratislava: Vydavateľstvo Trnavskej univerzity, 2002, 38.

spoločnosti. Na utváraní obrazu reality sa tak podieľajú nie len ľudské zmysly, rozum, podvedomie, jazyk, ale aj interakcie, v ktorých sa utvára realita každodenného života a jej vyjadrenie v postojoch, názoroch, nekritických predstavách. Mediálne produkty sú významnou stránkou reality každodenného života a skúsenosti, informovanosti, zábavy, ktoré formujú poznatkovú a citovú stránku ich života. Prostriedky masovej komunikácie a masmédií čoraz viac determinujú hranice, obzory a každodennú realitu jedinca a spoločnosti.⁵ Nabádajú nás k dennodennému kolobehu nakupovania, konzumovania, plytvania. Či už zapneme televízor, otvoríme časopis, prejdeme sa po ulici, všade na nás číha kult reklám. Nabáda nás na kúpu nového, lepšieho, účinnejšieho, modernejšieho tovaru či služieb. Udáva nám, čo je „in“, čo „out“, čo z nás spraví šťastných ľudí, štýlových ľudí, moderných ľudí – postupne zabúdame na vlastné, autentické bytie.

Zábava a masová kultúra

*„Zábava je komponentom modernej kultúry voľného času, ktorá je poverená funkciou ničiť nadbytočný čas. Zábava umožňuje seba premiestňovanie v zobrazenom svete. Ďalšou otázkou potom je už len to, či tento manéver dopadne tak, že môže byť človek spokojný so sebou samým a so svetom. Tiež zostáva otvorené to, či sa človek identifikuje s charaktermi vzorov, alebo registruje rozdiely. To, čo sa ponúka ako zábava, nikoho neurčuje, ale existuje dostatočný základ pre prácu na vlastnej identite“.*⁶

Dnešná realita je taká, že priemerné ľudské masy sledujú vlastné záujmy a uspokojujú potreby spôsobmi, ktoré ponúka svet reklamy. Ľudské šťastie v kontexte trávenia voľného času a zábavy sa pretransformovalo do parazitujúcej pozície a ohlupovania. Šťastie spočíva v konzumovaní prchavej, infantilnej zábavy, služieb, produktov, ktoré sú v konečnom dôsledku protispoločenské a úroveň intelektu ešte viac eliminujú. Moderné sitkomy, reality show,

⁵ SEILER: *Človek – masmédiá – realita*. Bratislava: IRIS, 2008, 73.

⁶ LUHMANN: *Realita masmédií*. Praha: Academia, 2013, 67-69.

ktoré odhaľujú privátnu sféru človeka a degradujú dôstojnosť človeka sa stali nástrojmi k zabíjaniu voľného času spojeného s naplnením dobrej nálady. Predkladá sa nám prchavá zábava, ktorá má z dlhodobého hľadiska deštruktívnu povahu zameranú na indokrináciu spoločnosti. Podobne reaguje aj Riesman⁷, podľa ktorého je zábavná kultúra využívaná k výcviku v prispôsobení sa skupiny a pestovaniu spotrebiteľskej orientácie. Taktiež Gálik tvrdí, že: „pre svet médií je typický rýchly sled informácií bez axiologického rozlišovania, čo niekedy vytvára dojem rovnocennosti informácií a spôsobuje necitlivosť voči negatívnym obsahom. Na druhej strane sú zosilnené efekty, ktoré z obyčajných ľudí môžu spraviť veľké hviezdy.“⁸ Formy a úroveň zábavy čiže tzv. masová kultúra či presnejšie „kultúra pre masy“ sú nepochybne hlavným problémom súčasnej kultúry, o ktorej sa hovorí, že sa stala kultúrou pôžitku alebo „kultúrou zábavy“. Tá stvárňuje spoločenské vedomie v omnoho väčšej miere než kedysi. Dnes je situácia taká, že predovšetkým masmédiá určujú modely masovej kultúry a vzory zábavy, ktorých efekt spočíva v ohlupovaní divákov.⁹

21. storočie je storočím korporatokracie a mediokracie, ktoré hýbu spoločnosťou a udalosťami. Najväčšou mocou disponujú korporácie, ktoré sa prostredníctvom masmédií vehementne usilujú o vytvorenie generácie závislej na konzumnom spôsobe života. Verejný záujem je ťažko identifikovateľný a preto médiá sledujú vlastné ciele – správne nasmerovaná reklama, zábavné formáty ale aj spravodajstvo produkujú rámec, ktorý je akceptovaný zo strany divákov. Sledovanosť rovná sa zisk – morálka a hodnoty ako pravda či zodpovednosť strácajú na sile. Prvotným cieľom mediálneho priemyslu je zaujať – pretransformovať obyčajné oznámenie na šokujúce, reklamný produkt na životne dôležitý, zábavu na konzum.

⁷ RIESMAN: *Osamělý dav*. České Budějovice: Kalich, 2007, 200.

⁸ GÁLIK: *Filozofia a médiá*. Bratislava: IRIS, 2012, 81.

⁹ IŁOWIECKI: *Moc a nemoc médií*. Bratislava: Vydavateľstvo Trnavskej univerzity, 2002, 30.

Nastupujúca generácia je vychovávaná médiami na konzumnom spôsobe života a tento spôsob sa postupne normalizuje. „Dnes stačí ku zmene životných podmienok a základných vzťahov len zabalené informácie, ktorým hovoríme zábava. Obyčajný tok správ a obrázkov zo všetkých častí sveta znovu usporiada náš intelektuálny a citový život bez toho, aby sme sami bojovali či vyjadrovali súhlas.“¹⁰ Média majú prezentovať to, čo spoločnosť chce a nie to, čo spoločnosť nechce. Otvorenou otázkou ostáva, čo bude chcieť generácia vychovávaná na televízoroch a mediálnych prenosoch, ktoré kultivujú nie kladným spôsobom. Vzostup technológií a nových médií transformuje životnú skúsenosť a je nevyhnutné, aby sa tento stav podrobil dôkladnej kritickej analýze. Reklamný priemysel a celý konzumizmus slúži záujmovým skupinám. Sedem smrteľných hriechov sa dnes stali ich základom. Pýcha, lakomstvo, hnev, smilstvo, obžerstvo, lenivosť (duchovná znechutenosť) – všetky tieto priestupky boli pozdvižené na úroveň cností v dôsledku vynaliezavosti mocenských centier.¹¹

Záver

Tvorí sa otázka, ktorá sa spája s Nietzscheho prehodnotením všetkých hodnôt. Je vôbec možné opäť zadefinovať a začleniť fundamentálne, existenciálne hodnoty, ktoré pôsobia prosociálne a nedegradujú ľudskú dôstojnosť? Z hľadiska filozofie predstavuje fenomenologická etika hodnôt cestu, ktorej cieľom je poznanie hodnotového obsahu ideí. Skúma, čo v živote možno pokladať za hodnotné. Vyhla sa možným špekuláciám, pretože čerpá priamo z axiológie a predpokladá, že hodnoty sú objektívne dané kvality a je možné ich poznať skrz najhlbšie emocionálne a intelektuálne prežívanie. Pravda je taká, že „so vzdelávacou a osvetovou rolou najdôležitejších masových médií sú dnes spojované viac obavy ako nádej, pretože médiá stále viac usilujú o tvorbu zisku vo vysoko konkurenčnom

¹⁰ MCLUHAN: *Človek, média a elektronická kultúra*. Brno: JOTA, 2008, 178.

¹¹ ZASEPA: *Média v čase globalizácie*. Bratislava: Lúč, 2002, 38.

trhovom prostredí, kde ma zábava vyššiu trhovú hodnotu ako vzdelávanie alebo umenie.“¹²

„Niekedy sa zdá, že majú pravdu tí, ktorí hovoria len o ilúzií pokroku“, tvrdí Váross. Ľudstvo síce z roku na rok produkuje a zhromažďuje bohatý materiál, ale iba málo pokročilo v realizovaní múdrosti a ľudskosti. Zrelý vek po mnohých omyloch a nepravých utopistických ideálov nezvyšuje vôľu a silu vychovávať a učiť k hodnotám, ktoré pomáhajú tvoriť človeka a ktoré by mal človek tvoriť.¹³ Ak hovoríme o tradícií a tradičných hodnotách, ktoré sme dedili po predkoch, môžeme bez váhania povedať, že nám duchovne nespôsobovali odcudzenie, ľahostajnosť či egoizmus, ba naopak. V kontexte tradičnej rodiny či priateľstva sa hodnoty prezentovali ako spolubytie, vzájomnosť, podpora, láska, ktoré nachádzali odozvu v našej spokojnosti so životom. Dnešná situácia človeka sa približuje k čoraz väčšej samote, melanchólii, ktoré vyúsťujú do neurotických stavov. Na ľudské onemocnenie majú zásadný a rozhodujúci vplyv naše vzťahy k druhým a ku celému svetu – ego sa stáva určujúcim, čo odzrkadľuje a legitimuje aj súčasná masová kultúra. Média prezentujú spleť myšlienok – hlavne sa nezaťažovať a rozptýliť sa do povrchnosti masovej kultúry a zábavy. Prirodzený svet nášho života upadol a bol dejinným vývojom nahradený svetom technickým a systémovým, ktorý odráža svetlo médií. Zadefinovali sme teórie, metódy, máme techniku, logiku, kalkulujeme a práve preto strácame cit pre hodnoty prirodzeného sveta, hodnoty lásky. Je citeľná chýbajúca prítomnosť toho podstatného. Paradoxne vo svete, ktorý poskytuje systém a logiku je pociťovať chaos a existenciálne problémy. Zmysel života spočíva vo veciach jednoduchých, každodenných a plnohodnotných, ktoré rešpektujú dôstojnosť každej bytosti. „Najviac dosiahneme, keď dokážeme dostatočne zvýšiť zisk slasti zo zdrojov psychickej a intelektuálnej práce. Osud sa potom môže človeka dotknúť iba málo. Uspokojenie, aké poskytuje umelcovi radosť z tvorby, zo stelesnenia jeho fantazijných predstáv, vedcovi riešenie

¹² MCQUAIL: *Úvod do teórie masovej komunikácie*. Praha: Portál, 2009, 63.

¹³ VÁROSS: *Úvod do axiológie*. Bratislava: Epona, 1970, 329.

problémov a poznávania pravdy, má osobitnú kvalitu, ktorú jedného dňa určite dokážeme metapsychicky popísať."¹⁴

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AMBROZY, M. 2009. Metaetický základ aplikovanej etiky v ekonomickom kontexte, In: AKIMJAK, A. *Týždeň vedy a techniky*. Ružomberok: Verbum, ISBN 978-80-8084-426-4
- DINKA, P. 2008. *Slovenské masmédiá – metódy manipulácie*. Bratislava: PPA Bratislava, 293 s., ISBN 978-80-8061-328-0
- FREUD, S. 2014. *O človeku, kultúre a náboženstve*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 168 s., ISBN 978-80-89666-07-2
- GÁLIK, S. 2012. *Filozofia a médiá*. Bratislava: Vydavateľstvo IRIS, 102 s., ISBN 978-80-89256-86-0
- HVIZDOVÁ, E. a kol. 2013. *Základy marketingu*. Prešov: VŠ MP ISM Slovakia v Prešove, 219 s. ISBN 978-80-89372-49-2
- ILOWIECKI, M., ZASEPA, T., BALLACHEY, E.L. 2003. *Moc a nemoc médií*. Bratislava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, vydavateľstvo Trnavskej univerzity, 183 s. ISBN 80-224-0740-2
- LUHMANN, N. 2013. *Realita masmédií*. Praha: Academia, 144 s., ISBN 978-80-200-2333-9
- MCCHESENEY, R. W. 2009. *Problém médií. Jak uvažovat o dnešních médiích*. Český Těšín: Grimmus, 144 s., ISBN 978-80-902831-2-1
- MCLUHAN, M. 2008. *Človek, média a elektronická kultúra*. Brno: Nakladatelství JOTA, 420 s., ISBN 978-80-7217-128-6
- MCQUAIL, D. 2009. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál, 640 s., ISB 978-80-7367-574-5
- RIESMAN, D. 2007. *Osamělý dav*. České Budějovice: Kalich, 345 s., ISBN 978-80-7017-062-5

¹⁴ FREUD: *O človeku, kultúre a náboženstve*. Bratislava: Európa, 2014, 104.

- SEILEROVÁ B., SEILER V. 2008. *Človek – masmédiá – realita. K filozofickému „medial turn“*. Bratislava: Iris, 163 s., ISBN 978-80-89256-29-7
- VÁROSS M. 1970: *Úvod do axiológie*. Bratislava: EPOCHA, 360 s.
- ZASEPA T. 2002. *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava: LÚČ, 432 s., ISBN 80-7114-387-1

SÚVISLOSTI KONTRASTU KAUZÁLNO – ONTOLOGICKÉHO A FENOMENALISTICKÉHO PRÍSTUPU VO FYZIKE

Marián AMBROZY

Abstract: *The development of thought, science and philosophy brought different stages in which the relationship towards reality, its representation in knowledge and in the language was followed in different ways. In this article we want to highlight the genesis and especially the current situation from the perspective of two different approaches in physical science. While the first observes the principles of causal ontology, the second approach is trying to grasp cognition phenomenally. Especially after manifestation of positivistic philosophy of science there have appeared both ideological approaches also in physics. We believe that the abandonment of causal - ontological approach to grasping recognized in physics leads to its distortion. One example are theories though mathematically sophisticated, but their connection to reality often converges to zero.*

Zmena ontologického prístupu, ktorý presadzoval ešte Aristoteles na fenomenalistický prístup zdá sa súvisí okrem iných dôležitých indikátorov i s fenomenologickou filozofiou, nie však v zmysle genézy v rámci histórie vedy. Jedná sa však o reflexiu fenomenologickej filozofie na fyzikálnu teóriu, nie o reverzibilný proces.

Racionalistický prístup vo vede konštituovali viacerí novovekí metodológovia a filozofi vedy. Medzi nimi sa nachádza i Francis Bacon, ktorý „bol považovaný skôr za programátora, než za tvorca

novej vedy.“¹ V 19. storočí zohral veľkú úlohu v zakladaní fenomenologického prístupu k fyzike Ernst Mach (1838 – 1916). Jeho najvýznamnejší spis je *Analýza pocitov* (1897). Mach, ktorý tzv. Machovým princípom vizionársky anticipoval kozmologickú konštantu λ , zastáva úplne fenomenalistický postoj. Podľa názoru Macha špecifickosť zákonitostí kvantovej fyziky ukazuje neudržateľnosť mechanistického a korpuskulárneho obrazu sveta. Práve pozitivistická orientácia Machovi zabráňuje zaoberať sa podstatou, nositeľmi javov kvantovej fyziky. Leží to mimo kompetentnosti ľudských odpovedí a teda aj mimo poznania, o tom by boli iba dohady, ale nič presné. Preto je najlepšou pozíciou pre fyzika zaoberať sa iba fyzikálnymi javmi a nie tým čo je za nimi, ak tam vôbec niečo je. Jestvujú fenomény - javy, ale nie podstaty. Pokiaľ fyzika nejaké podstaty vymenúva - sila, energia etc., ide o fikcie ktoré nám pomáhajú k lepšej fyzikálnej predstavivosti, ale nie o reálne jestvujúce entity.

Machove názory ešte viac utvrdili fenomenalistický prístup vo fyzike. Práve uvedený postoj bol indikátorom ďalších filozofických výstupov, ktoré určite ovplyvnili výklad fyziky 20. storočia. Ako inšpirátora ho označujú samotní autori Carnap, Hahn a Neurath v manifeste Viedenského krúžku. Spomínaný manifest charakterizuje vedecké poňatie sveta síce ako empirické, ale aj ako pozitivistické. Je to poznanie, ktoré spočíva na bezprostredne danom. Vlastný empirický materiál má byť poskytnutý na logickú analýzu.

K problematike fyziky sa vyjadrujú vlajkonosiči logického pozitivismu jednoznačne, nechýba výslovné odvolávanie sa na Macha. Naivná je prvoplánová predstava, podľa ktorej vo fyzike má dôležitú rolu usporiadanie do axiomatického systému. Logickí pozitivisti výslovne ďakujú Helmholtzovi a Machovi, že prekonal absolútne chápanie priestoru a času a relativizovali ho, za to že sa materiálna substancia rozplýva v atómovej teórii a teórii poľa.

¹ Mayerová, Katarína; *Baconova filozofia a počiatok novovekej filozofie*, In: Patočka a novoveká filozofia, Košice: UPJŠ, 2014, ISBN 978-80-8152-148-5, s. 56

Pochybujú dokonca o použiteľnosti pojmu kauzalita v kvanto-vej teórii v oblasti mikrosвета, pričom však nestanovujú presne definovanú hranicu oddelenia makrosвета a mikrosвета. Manifest podľa nášho názoru vyzýva priamo k vedeckej nepoctivosti, tvrdiac že neradno zavrhnúť úspech nejakej výskumnej práce len preto, že ho bolo dosiahnuté pomocou nedostatočných, logicky neuspokojivo objasnených alebo empiricky nedostatočne zdôvodnených prostriedkov. Z Wittgensteina prevzali iba selektívne myšlienky. Predovšetkým ide o logický izomorfizmus. „V rámci tohto systému gramatiky môžeme popísať realitu vzhľadom na naše myšlienky a vyjadriť naše myšlienky vzhľadom ku skutočnosti – k svetu“²

Fyzikálnej problematiky sa týkajú aj postulované názorové pozície, priorityne venované matematike. Geometriu vnímajú otcovia logického pozitivizmu ako ťažiskovú pre fyziku, v zmysle fyzikálnej geometrie. Axiomatizovaná a formalizovaná fyzikálna geometria je logickými pozitivistami pokladaná za dôležitú pre výskum základov fyziky. Úspechy formalizovanej fyzikálnej geometrie však vo fyzike môžu zvádzať k extrapolovaniu záverov, pričom je potrebné brať na zreteľ nutnosť empirickej korelácie. Deprivácia tohto javu môže ústiť do niektorých matematicky elegantných fyzikálnych teórií, ktoré môžu postrádať previazanie s empirickými výsledkami pozorovaní.

Raný Carnap ako jeden z najviac agilných členov Viedenského krúžku obhajoval princíp zmysluplnosti výroku len vtedy, ak je tautológiou, alebo ho možno verifikovať. Je známe, že protokolárne vety znamenajú empiricky verifikovateľné záznamy, ktoré sa následne verifikujú. Neskorý Carnap svoje kritérium mení. Namiesto všeobecne prijímateľnej verifikácie - definitívneho rozhodnutia o platnosti či neplatnosti zaviedol pojem potvrditeľnosť (confirmability). Veta je potvrditeľná, ak observačné výroky prispievajú k jej potvrdeniu.

² Molnárová, Zuzana; *Harmónia medzi myšlienkou a skutočnosťou ako jeden z aspektov intencionality v diele L. Wittgensteina*, In: *Intencionalita a interpretácia*, Košice: UPJŠ, ISBN 978-80-8152-191-1, s. 201

Obrazová invariantnosť ako teória jazyka je vo Wittgensteinovom *Tractatus logico – philosophicus* základom pre vytvorenie konzekvencií v prospech verifikacionizmu. Môžeme sa sporiť, či Wittgenstein verifikacionizmus zastával, alebo nie, aj tak zostane faktom, že jeho obrazový izomorfizmus ovplyvnil priamo verifikacionistické stanovisko logických pozitivistov. V obrazovej teórii Wittgensteina ovplyvnil fyzik Heinrich Hertz.³ Na nekognitívny charakter otázok, ktoré Carnap nazýva externé otázky, poukázal Moritz Schlick, žiak a nástupca E. Macha. Pozitivistický názor – jestvuje len dané – Schlick upravuje na názor, podľa ktorého problém reality vonkajšieho sveta je zmysluprázdna pseudootázka. Overiť v zmysle pravdivosti tak znamená overiť ju v danom. Planck – za fyzikov azda dostatočne reprezentatívna postava – dáva za pravdu pozitivistom, že mimo zmyslových pocitov nejestvuje zdroj poznania. Zmysel vety o fyzikálnych predmetoch tak Schlick chápe ako možnosti ich verifikovania, pričom nejde o ojedinelú verifikáciu.

Tvrdenie reality citu alebo pocitu a reality fyzikálneho objektu je tvrdením rovnakého druhu. Výrok o realite však podľa Schlicka možno vysvetľovať jedine zaradením do súvislosti vnemov. Náš filozof hovorí, že jestvuje empirický svet, no metafyzickú hypotézu prijímania transcendentného vonkajšieho sveta pokladá za zbytočnú. Oddelovanie transcendentálneho vonkajšieho reálneho sveta a empirického sveta nemá podľa Schlicka zmysel. Význam slov „absolútna realita“ a „transcendentné bytie“ znamená nie určité konštatovanie fakticity, ale len výpoveď o citových stavoch toho, kto vypovedá. Jestvovanie vonkajšieho sveta nepopiera, vety o telesách možno premeniť na ekvivalentné vety o zákonitosti objavenia sa pocitov.

Niektorí novší analytickí filozofi rovnako prispievajú ak už nie priamo k fenomenalistickému prístupu, potom aspoň k odklonu od kauzálnu – ontologického prístupu. Enfant terrible analytickej filozofie Richard Rorty kritizoval klasický logický izomorfizmus, ktorý spočíva v spoločnej logickej forme zobrazeného a poznáva-

³ porovnaj Glombíček, Petr; *Filosofie mladého Ludwiga Wittgensteina*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, ISBN 978-80-7465-189-2, s. 147 - 164

ného. Tvrdil, že poznanie predsa nie je zrkadlo prírody, preto nemôže byť odrazom fyzického sveta. V súčasnosti je vedec považovaný za bádateľa o pravde, pričom sám Rorty poukazuje na to, že tvrdenia o hľadaní pravdy sú čiastočne dogmatické a nezmyselné, pretože pravdu nehľadáme, ale vytvárame sami a výsledky našich bádání nás potom oslobodzujú.“⁴ Priamy vzťah jazyka a zobrazovaného problematizuje aj Donald Davidson. Tento filozof hovorí o tretej dogme empiricizmu, ktorou je dualizmus pojmovej schémy a empirického obrazu. Opustenie uvedenej koncepcie totiž znamená depriváciu empirického prístupu, pretože potom zrejme neostane nič, čo je významné pre empirizmus. Kauzálne väzby medzi jazykom a svetom sú bázou na interpretáciu našich presvedčení, prepojenie kauzálnych väzieb medzi udalosťami vo vonkajšom svete a našimi presvedčeniami nie je zdrojom evidencie.

Vplyv pozitivizmu na Maxa Plancka nie je preukázateľný, avšak vnímať nadšenie pre niektoré Comtove myšlienky. Mach alebo Avenarius, nepatriли medzi filozofov ktorých myšlienky by čiastočne zdieľal, naopak je ku nim kritický. Sám hovorí o prejave matérie ako o komplexe fyzikálnych zážitkov, avšak upozorňuje na realitu fyzikálnych pochodov, nezávislých na zmyslových vnemoch.

Heisenberg prejavuje zrejme tiež názory, v ktorých by sme mohli rozoznať stopy ovplyvnenia pozitivizmom. Kanta kritizuje čiastočne oprávnené, pretože chcel do syntetických apriórnych súdov zahrnúť i niektoré fyzikálne zákony, ako rovnosť akcie a reakcie, zákon zachovania hmoty a dokonca i gravitačný zákon.

„Kvantový obraz prírody znamená vo fyzike prvej polovice 20. stor. takú zmenu, ako bola zmena od Galileiho po Einsteina“⁵ Z pozície kodaňskej interpretácie kvantovej mechaniky Heisenberg jednoznačne popiera nielen apriórny charakter kauzálneho zákona, ale tvrdí, že kauzalitu, minimálne v zmysle klasickej fyziky nemožno

⁴ Mayerová, Katarína; *Rorty, Heidegger a metafyzika*, Košice: UPJŠ, 2014, ISBN 978-80-8152-188-1, s. 19

⁵ Beneš, Karel; *Metodologie a dějiny přírodních věd*, České Budějovice, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2005, ISBN 80-7040-778-6, s. 45

aplikovať na kvantovú mechaniku. Hodnotí výhrady Einsteina voči kodanskej interpretácii kvantovej mechaniky ako dané z pozície dogmatického realizmu. Sám Heisenberg hovorí, že Einsteinova pozícia vychádza z názoru, že fyzika opisuje prírodu ako verný obraz skutočnosti a nie to, čo sme vymysleli sami.

Schrödinger prijíma objektívnu realitu vlnám, ale nie časticiam a neinterpretuje ich ako pravdepodobnostné, navyše neuznáva ani kvantové skoky. Je odporcom Kantovej *Ding an sich*. Odmietá Bohrovu komplementaritu, voči tejto koncepcii zachovával skeptické stanovisko. Kodaňská interpretácia kvantovej mechaniky je ukážkou fenomenalistického prístupu. Ako hovorí Polkinghorne, „oslavovaná kodaňská interpretácia ortodoxne stanovená Bohrom a jeho priateľmi predstavuje relatívne hrubú verziu tejto myšlienky. Bohr rozdelil svet na nedeterminované kvantové entity a klasický aparát merania“⁶ Už Madelung prišiel s hydrodynamickou interpretáciou Schrödingerovej rovnice, ktorá bola rozpracovaná ako de Broglie – Bohmova interpretácia. „Bohmovská mechanika, ktorá je často označovaná ako de Broglieho – Bohmova teória, a príslušná interpretácia kvantovej mechaniky je podobou kvantovej teórie, ako ju navrhol Louis de Broglie v roku 1927 a znovu objavil D. Bohm v roku 1952“⁷ Systém častíc je v nej čiastočne opísaný vlnovou funkciou, ktorá je vyjadrená Schrödingerovou rovnicou. Aktuálnu polohu častice zasa popisuje rovnica, ktorá vyjadruje rýchlosť častíc v termínoch vlnovej funkcie. Bohm prepracoval Schrödingerovu rovnicu tak, aby bola vysvetliteľná v klasických termínoch. Rovnica tým nadobúda na zložitosti. Bohm označil kvantový potenciál ako zvláštny a svojvoľný. Bohmovská mechanika sa usiluje hlbšie vysvetliť, že sa súbežne objavujú časticové i vlnové vlastnosti.

Pohyb častice, ktorá prechádza cez jednu štrbinu môže byť ovplyvnený vlnou, ktorá sa šíri cez obe štrbiny. Častice sa

⁶ Russell, Robert J., William R. Stoeger, and George V. Coyne; *Physics, philosophy, and theology: a common quest for understanding*, 1988, s. 337

⁷ Karaba, Miroslav; *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Košice, 1988, s. 165

nepohybujú tým smerom, kde sa vlny vzájomne vyrušia, ale tam, kde sa zosilnia cez superpozíciu. Poukazuje na to aj J. S. Bell. Zničenie interferencie vtedy, ak poznáme cez ktorú štrbinu preletela častica, vysvetľuje bohmovská interpretácia ako interakciu s ďalším systémom cez kolaps vlnovej funkcie. Ak je veľký systém opísaný cez funkciu Ψ , ktorá funguje podľa Schrödingerovej rovnice, potom vlnová funkcia subsystému znamená prirodzenú funkciu, ktorá zahŕňa podmienenú vlnovú funkciu. Získame ju zaradením aktuálneho usporiadania do vlnovej funkcie veľkého systému. Subsystém je usporiadaný cez sprievodnú rovnicu. Napríklad ortodoxná interpretácia nedokáže definovať podmienenú vlnovú funkciu. Nota bene, gruzínsky fenomenológ Mamuka Dolidze sa domnieva, ak sa objaví kvantovomechanický objekt aj vo forme vlny, nemôže byť súčasne voľný spolu s jestvovaním skrytých deterministických faktorov. V zmysle korpuskulárno – vlnového dualizmu by spojenie vlny, častice a skrytých deterministických faktorov bolo kontroverzné.⁸

Klasizujúce interpretácie kvantovej mechaniky sa nám jednoducho javia byť omnoho bližšie ku kauzálno – ontologickému prístupu vo vede, než je to napríklad u kodaňskej interpretácie. Pri posudzovaní dvoch najvplyvnejších interpretácií sa nám jednoducho prístup fyzikov, ktorí interpretujú dané javy mikrosвета klasizujúco, javí ako omnoho racionálnejší a prístupnejší zachovávaníu takeého prístupu, v ktorom dominuje kauzalita a ontológia. Naopak, kodaňská interpretácia sa konečne javí ako plne poplatná fenomenalistickému prístupu k realite. Klasizujúcich interpretácií kvantovej mechaniky je viacero, možno tiež spomenúť Boppovu štatistickú inerpretáciu, alebo paleoklasickú interpretáciu, „ktorá kombinuje základné myšlienky de Broglieho – Bohmovej teórie a Nelsonovej stochastiky ohľadom trajektórie s bayesiánskou

⁸ Dolidze, Mamuka; *Developing Husserl's Ideas in the Contexts of Phenomenology of Life and Modern Georgian Philosophy*, Tbilisi, 2000, s. 67

interpretáciou vlnovej funkcie“⁹. V každom prípade sme v súlade s odmietaním fenomenalistického prístupu vo fyzike naklonení pridržiavať sa nielen klasických pojmov, ale v oblasti mikrosвета zastávame názor, že sa nepodarilo nájsť vhodnú kombináciu dráh, potenciálov, síl a vln k vybudovaniu teórie mikrojavov.

V uvedených súvislostiach je skvelým ontológom vedy Martin Heidegger. Teoretická fyzika stráca názornosť, no vypracúva typ výpovede, ktorý ako jednu z možných výpovedí spracúva za účelom spradmetnenia dômyselnými technickými zariadeniami, Heidegger priamo spomína detekciu mezonov, Geiger-Müllerov počítač, Wilsonovu komoru. Spracúvanie skutočnosti teoretickou fyzikou je účelové, ide o úpornú snahu predstaviť ju pred človeka ako predmet. „Novoveká veda cez veci vlastne „preskakuje“, hľadá na ne len ako na fakty, predmety, ktoré si stavia pred seba, tzn. vytrháva ich z ich kontextu, znehýbňuje ich.“¹⁰ Ako hovoril Heidegger, každý nový jav, ktorý sa v oblasti vedy vyskytne, je tak dlho spracovávaný, až sa včlení do smerodajnej predmetnej súvislosti teórie. Vedec sa snaží postaviť súcno pred seba tak, aby bolo obrazom. To je cieľom teórie i empirického výskumu. V predmetnej súvislosti je dobré upozorniť na Heideggerovo poukazovanie smerom k dištinkcii uchopovania toho, čo možno považovať za skutočné. „Podľa Heideggera je principiálnou nejasnosťou (často nachádzaná vo filozofii pragmatizmu) amwrický spôsob, ako sa dostať za metafyziku. Heidegger poukazuje na amerikanizmus, ktorý nie je schopný na základe svojej východiskovej pozície – pragmatizmu – čerpať z nazhromaždenej metafyzickej podstaty, ktorú ponúka európska filozofia.“¹¹ Súvisí to s Heideggerovou reflexiou vzťahu techniky a vedy. „Fenoménom, najviac robiacim starosti je to, čo sa nazýva technoveda, menovite

⁹ Schmelzer, Ilja; *The paleoclassical interpretation of quantum theory*, In: *Horizons in World Physics*, vol. 284, 2015, s. 179

¹⁰ Kružiková, Jana; *Heideggerovo pojetí vědy*, Praha: Togga, 2010, ISBN 978-80-87258-49-1, s. 65

¹¹ Mayerová, Katarína; *Patočka a Rorty – k otázke slobody*, In: *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice: UPJŠ, ISBN 978-80-8152-308-3, s. 520

čistá veda s aplikáciami, ktoré fungujú a unikajú akejkolvek kontrole.“¹² Tu je dôležité upozorniť aj na nedostatočnosť redukcionizmu a vedeckého naturalizmu. Môžeme uviesť kontra-príklad. „Keby nebola objavená supravodivosť, nikdy by nijaký vedec nedokázal predvídať jej existenciu iba na základe znalosti poznatkov o elektrónoch a atómoch v tuhých látkach. Na to by potreboval dodatočné údaje o celku, pretože jednotlivé časti ich neobsahujú.“¹³

V minulom storočí fenomenologický prístup úplne vytlačil klasický príčinný ontologický prístup preč. Súvisí to s prehnaným akcentom teórií na matematickú eleganciu. „Matematika bola vyvinutá ako prvoradá objednávka na opis pozorovaného.“¹⁴ Cieľová fyzikálna teória spočívala v tej formulácii matematických modelov, ktoré boli schopné popísať súbor nameraných hodnôt bez predchádzajúceho otestovania predpokladov uvedených modelov, bez toho aby bola testovaná zhoda so zodpovedajúcimi experimentmi. Je možné povedať, že akýkoľvek skutočný vedecký pokrok bol zablokovaný na základe takéhoto prístupu. Avšak, Hamiltonova rovnica môže predstavovať teoretický základ GCP (zovšeobecnená klasická fyzika, zahrňajúce zvýšenie zotrvačnej hmoty s rýchlosťou), ktorú možno aplikovať na celú fyzickú realitu. To isté platí pre riešenie Schrödingerovej rovnice, ktoré reprezentujú vždy prekrytie jednotlivých riešení rovníc Hamiltona, ak sú interpretované na základe častíc. Tam nie je žiadna preferencia špeciálnej teórie relativity.

¹² Croitoru, Ion; *Theology and Science in front of the fundamental Questions of human Existence and the contemporary Crisis*, In: In: International Multidisciplinary scientific conference on social sciences and arts SGEM 2016 : Anthropology, archaeology, history and philosophy. - Sofia, Bulgaria : STEF92 Technology Ltd. - ISBN 978-619-7105-77-3, s. 223

¹³ Krupa, Dalibor; Máhrlik, Tibor; *Je vedecký naturalizmus ešte vedecký?* In: Fyzika a etika V., Nitra: UKF, 2011, s. 88

¹⁴ Kafatos, Menas; *The Science of Wholeness*, In: *Analecta Husserliana* 107, London: Springer, ISBN 978-90-481-97477, s. 69

Jediný spôsob, ako zaistiť úspešnú budúcnosť spočíva teda v návrate ku klasickému príčinnému ontologickému prístupu. Avšak, hlavná nutnosť spočíva v spätnom testovaní všetkých možných dôsledkov predpokladov stanovených na základe logickej indukcie a vylúčenia falošných predpokladov z ďalších úvah.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Beneš, Karel; *Metodologie a dějiny přírodních věd*, České Budějovice, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2005, ISBN 80-7040-778-6
- Croitoru, Ion; *Theology and Science in front of the fundamental Questions of human Existence and the contemporary Crisis*, In: International Multidisciplinary scientific conference on social sciences and arts SGEM 2016 : Anthropology, archaeology, history and philosophy. - Sofia, Bulgaria : STEF92 Technology Ltd. - ISBN 978-619-7105-77-3
- Dolidze, Mamuka; *Developing Husserl's Ideas in the Contexts of Phenomenology of Life and Modern Georgian Philosophy*, Tbilisi, 2000
- Glombíček, Petr; *Filosofie mladého Ludwiga Wittgensteina*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, ISBN 978-80-7465-189-2
- Kafatos, Menas; *The Science of Wholeness*, In: *Analecta Husserliana* 107, London: Springer, ISBN 978-90-481-97477
- Karaba, Miroslav; *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Trnava: Dobrá kniha, ISBN 978-80-7141-573-2
- Krupa, Dalibor; Máhrik, Tibor; *Je vedecký naturalizmus ešte vedecký?* In: *Fyzika a etika V.*, Nitra: UKF, 2011, ISBN 978-80-8094-688-3
- Kružiková, Jana; *Heideggerovo pojetí vědy*, Praha: Togga, 2010, ISBN 978-80-87258-49-1
- Mayerová, Katarína; *Baconova filozofia a počiatok novovekej filozofie*, In: *Patočka a novoveká filozofia*, Košice: UPJŠ, 2014, ISBN 978-80-8152-148-5
- Mayerová, Katarína; *Patočka a Rorty – k otázke slobody*, In: *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice: UPJŠ, ISBN 978-80-8152-308-3

Mayerová, Katarína; Rorty, Heidegger a metafyzika, Košice: UPJŠ, 2014, ISBN 978-80-8152-188-1

Molnárová, Zuzana; *Harmónia medzi myšlienkou a skutočnosťou ako jeden z aspektov intencionality v diele L. Wittgensteina*, In: *Intencionalita a interpretácia*, Košice: UPJŠ, ISBN 978-80-8152-191-1

Russell, Robert J., William R. Stoeger, and George V. Coyne; *Physics, philosophy, and theology: a common quest for understanding*, 1988

Schmelzer, Ilja; *The paleoclassical interpretation of quantum theory*, In: *Horizons in World Physics*, vol. 284, 2015

*Príspevok bol vypracovaný s podporou inštitucionálneho grantu:
„Vybrané filozofické a etické konzekvencie teoretickej fyziky“ IG-KSV-
01/2016/2.1.5*

AL-GAZALI WIELKI UCZONY NA DZISIEJSZE CZASY

Paweł BROMSKI

Abstract: *The character of Al-Ghazali should be well remembered by today's society. It should be recalled as an illustration of lack of mutual understanding of the Latin and Islamic civilizations, as well as a specific key to understanding how it came to the centuries-old, sometimes even absurd, misunderstandings of both cultures.*

Al-Ghazali, who was one of the perpetrators as well as one of the victims of these misunderstandings, functioned well in both cultures for almost nine centuries. In each of them, however, was portrayed as someone completely different. Europe, until the nineteenth century, saw in him an outstanding Arab philosopher, teacher of the medieval Latin world and the author of one of the most popular textbooks in metaphysics, which was a subject of discussions among many medieval European philosophers. In the Muslim world however, Al-Ghazali was called "huggat al-Islam" - "argument in favor of Islam" and still has a reputation of the greatest theologian of Islam, Muslim Father of the Church and the final authority of Sunni orthodoxy. He is still known as a mystic, who combined his religious faith with clear skepticism over philosophy and science.

This information about Al-Ghazali is sufficient to ask how is it possible for someone with such approach to philosophy to become a teacher of the Latin middle ages, and to enjoy the opinion of an eminent philosopher for nine centuries in Europe? You will find the answer in this article.

Po 11 września 2001 roku świat się zmienił. Realna rzeczywistość przebiła wszystko to, co osiągnęła cywilizacja w dziedzinie naukowej fikcji, powieści i filmów grozy, w dziedzinie katastroficznych prognoz i przepowiedni. Zobaczyliśmy w telewizji, jak historia bez litości upominała się o swoje prawa. Ponury cień wielowiekowych

konfliktów i wojen krzyżowych ze światem arabskim rozszerzył się z nad Europy na kolejny kontynent - Amerykę.

Szok wywołany atakiem na Waszyngton i Nowy Jork pozbawił nas nie tylko poczucia bezpieczeństwa ale, paradoksalnie, pozbawiając kilka dziedzin popularnej kultury sensu ich uprawiania /odłożono bezterminowo premiery wielu filmów i wycofano z planów wydawniczych wiele książek/ zwrócił także uwagę na fundamentalne zagadnienia kultury – na problematykę religijną. Właśnie wtedy wróciły i pozostały do dzisiaj, spotęgowane obecnie przez niefortunne decyzje europejskich polityków w kwestiach imigracyjnych, cienie wojen religijnych i terroryzmu, z którymi dzisiaj, niemal na co dzień, mamy do czynienia.

Terroryzm przeciwstawił sobie dwie cywilizacje. Świat zachodni i świat muzułmański. Nie wysuwając żadnych „ziemskich” żądań /żadnych warunków finansowych, politycznych, terytorialnych i personalnych/, terroryści zwrócili naszą uwagę na rzeczywistość nadprzyrodzoną i na religię. Powszechny stał się pogląd, że oto rozpoczęła się wojna religijna. Wojna, w której nie chodzi o żadne „ziemskie” cele. Wojna jednej religii i obyczajowości z drugą. Wojna, której celem jest zniszczenie duchowości przeciwnika. W świecie zachodnim pojawił się niewidzialny wróg. Na rzecz walki z tym wrogiem Europejczycy i Amerykanie gotowi są zrezygnować nawet z części swoich demokratycznych swobód. Polem walki stał się więc, po raz pierwszy w historii, obszar społecznej świadomości.¹ W konsekwencji tych wydarzeń wzrosło m. in. także zainteresowanie

¹ Problem walki o świadomość jednostkową i społeczną we współczesnej Europie poruszył M. Murat, twierdząc, że współczesny człowiek „ Znalazł się nad egzystencjalną, polityczną i kulturową przepaścią. I chociaż jest wyposażony w cywilizacyjne gadżety, medialny kompas, to nie wie, jaką wybrać drogę: auto-realizacji, aktywnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w rzeczywistości społecznej, czy ucieczki, wycofania się, jednostkowej atomizacji, która prowadzi do bezrefleksyjnego konsumpcjonizmu, sptykania świadomego uczestnictwa w kulturze”.. Murat M.: *Aksjologiczne tło kampanii wyborczej do Parlamentu Europejskiego* , In: red. Łukasik-Turecka A., *Wybory do Parlamentu Europejskiego na Lubelszczyźnie w 2014 roku*, Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 56.

religią i kulturą muzułmańską, nie tylko jako czymś, co stało się nagle źródłem codziennego zagrożenia ale także, aby zrozumieć, dlaczego?

W tej sytuacji, gdy mój uczony przyjaciel, dr hab. Mirosław Murat, zwrócił się do mnie z propozycją wygłoszenia referatu o Al-Gazalim, początkowo niechętnie odniosłem się do tego pomysłu. Po pierwsze, średniowieczną filozofią arabską zajmowałem się przed dwudziestu pięciu laty. Po drugie, pracując nad arabskimi tekstami nie opuszczałem obszaru kultury europejskiej, gdyż interesowali mnie tylko ci przedstawiciele filozofii arabskiej, którzy wpłynęli w jakiś sposób na europejską tradycję filozoficzną i teologiczną. Jednak, po namyśle, zmieniłem zdanie. Zrozumiałem, że postać Al-Gazalego powinna właśnie dziś zostać przypomniana współczesności. Powinna zostać przypomniana jako swoista ilustracja braku wzajemnego zrozumienia cywilizacji łaćńskiej i cywilizacji muzułmańskiej oraz jako swoisty klucz do zrozumienia, jak doszło do tych wielowiekowych, często wręcz absurdalnych, nieporozumień obu kultur.

Al-Gazali, który był zarazem jednym ze „sprawców” i jedną z „ofiarn” tych nieporozumień, przez prawie dziewięć wieków, znakomicie funkcjonował w obu kulturach. W każdej z nich przedstawiany był jednak jako zupełnie ktoś inny. Europa, aż do XIX wieku, widziała w nim znakomitego filozofa arabskiego, nauczyciela średniowiecznego świata łaćńskiego i autora jednego z bardziej popularnych podręczników metafizyki, z którym dyskutowała większość średniowiecznych filozofów europejskich². Natomiast w świecie muzułmańskim, nazywany „huggat al-islam”, czyli „argumentem na rzecz islamu”, do dziś ma opinię największego teologa islamu, muzułmańskiego Ojca Kościoła i ostatecznego autorytetu ortodoksji sunnickiej³. Jest więc tam znany

¹ Zob. Bromski P., *Koncepcja Człowieka a „Metafizyce” Al.-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1982 r, str. 95.

³ Zob. Hitti Ph.K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969 r.

jako mistyk, który swą religijną wiarę łączył z wyraźnym sceptycyzmem wobec filozofii i nauki⁴.

Te informacje o Al-Gazalim wystarczą, by zapytać jak to możliwe, aby ktoś o takim stosunku do filozofii mógł stać się nauczycielem łacińskiego średniowiecza i przez dziewięć wieków cieszyć się w Europie opinią znakomitego filozofa?

Otóż stało się tak dlatego, że średniowiecznemu światu łacińskiemu udostępniony został przez tłumaczy tylko jeden tekst Al-Gazalego, w którym wyłożył doktryny filozoficzne Al-Farabiego, Awicenny i Awerroesa. Prawdopodobnie, był to traktat zatytułowany „Cele filozofów”, przełożony na język łaciński w XII wieku przez Dominika Gundissalvi i Jana Hiszpana w Toledo. W wersji łacińskiej tekst ten składał się z trzech części, z Logiki, Fizyki i Metafizyki⁵, z których ostatnia przetrwała do naszych czasów i znajduje się obecnie w Archiwum Watykańskim pod numerem 4481.

Ten jedyny, znany światu łacińskiemu, tekst Al-Gazalego był częścią większego traktatu, w którym ten mistyk i agnostyk chciał się z filozofią rozprawić. Jednak, aby filozofię ostatecznie zwalczyć, musiał najpierw streścić znane sobie poglądy filozoficzne. To streszczenie, właśnie jako wykład filozofii, tak spodobało się łacińskim tłumaczom w Toledo, że przetłumaczyli je na łacinę, nie interesując się zupełnie drugą częścią traktatu. W ten sposób, na dziewięć wieków, Al-Gazali stał się nauczycielem scholastycznej Europy i filozofem „mimo woli”.

Kiedy więc dwadzieścia pięć lat temu, jeszcze jako student filozofii i członek grupy, która, pod kierownictwem profesora M. Gogacza, rozpoczęła prace badawcze nad średniowiecznymi tekstami filozofów arabskich i gdy do własnych analiz wybrałem teksty Al-Gazalego, nie spodziewałem się, że po upływie tylu lat przyjdzie mi zobaczyć w tym autorze symbol niemożności

⁴ Zob. E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1966 r.

⁵ Zob. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, str. 214, 234.

wzajemnego zrozumienia obu kultur i religii, w kontekście klęski, zarówno muzułmanów jak i chrześcijan w XXI wieku.

Z perspektywy Europy jawi się więc Al-Gazali jako postać dwuznaczna. Jako myśliciel, który najpierw nie rozumiał antycznej kultury europejskiej, mieszając poglądy Platona z poglądami Arystotelesa oraz jako ten, który potem sam nie został rozumiany przez średniowieczną Europę, chociaż wbrew prawdziwemu sobie, położył ogromne zasługi w jej rozwoju intelektualnym.

Życie Al-Gazalego⁶

Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Al-Gazali, wśród muzułmanów otoczony jest powszechnym szacunkiem. Uważany jest za jednego z najwybitniejszych Arabów, jacy kiedykolwiek żyli. Urodził się w Tusie w Hurasanie w roku 1058. Tam rozpoczął studia pod kierunkiem Ar-Radkaniego, które kontynuował w Gurganie, gdzie jego nauczycielem był Abu Al-Qasim Al-Ismaili. Tam powstało jego pierwsze dzieło, komentarz o rodzajach szkół prawnych, które niestety nie przetrwało do naszych czasów. Około 1080 roku, Al-Gazali przeniósł się do Nisaburu, gdzie kształcił się dalej, pod kierunkiem Abu Al-Maali Al-Guwayniego, w szkole założonej przez wezyra seldżuckiego. Uczył się tam kalamu, logiki i filozofii. W 1085 r., po śmierci swojego nauczyciela, Al-Gazali związał się z Nizamem Al-Mulkiem, słynnym wezyrem sułtanów seldżuckich. Umieścił on Al-Gazalego na swym dworze i powierzył mu stanowisko w utworzonej przez siebie uczelni w Bagdadzie. Al-Gazali, w latach 1091 – 1095, wykładał tam teologię i prawo. Właśnie w Bagdadzie powstały jego trzy wielkie dzieła poświęcone doktrynie sufizmu: „Basit”, „Wasit” i „Wagiz”. Także w Bagdadzie Al-Gazali napisał traktat teologiczno-polityczny, pt. „Oszczędne przedstawienie zasad wiary” oraz kilka traktatów poświęconych filozofii, w których w sposób bezwzględny

⁶ Wg. Pachniak K., *Filozofia polityki muzułmańskiej*, W.A. Dialog, W-wa 2001, str. 13.

podporządkowywał filozofię teologii, warunkując sens uprawiania filozofii jej służebnością wobec teologii. Koncepcję tę przedstawił najwyraźniej w traktacie „Tahafut al-falasifa /Rozproszenie filozofów/, datowanym na 1095 rok.

Po 1092 roku, Al-Gazali zwrócił się ku mistycyzmowi i w 1095 roku podjął decyzję o całkowitym porzuceniu uprawiania nauki. Rozdał swój majątek i wyruszył do Damaszku, gdzie modlił się i medytował. Z Damaszku udał się do Jerozolimy, Mekki, do grobu Proroka w Medynie i do grobu Abrahama w Hebronie. W końcu powrócił do Tusu, swojego miejsca urodzenia, gdzie w 1105 roku powrócił do czynnego życia intelektualnego i opisał swoje doświadczenia mistyczne w dziele „Al-Mungid min ad-dalal /Wybawiciel z błędu/. W Tusie napisał jeszcze trzy ważne dzieła z dziedziny polityki i wiary. Zmarł 8 sierpnia 1111 roku. Był jednym z najwybitniejszych teologów muzułmańskich. Jego dzieła miały ogromny wpływ na nauczanie w większości szkół teologicznych i skierowały islam ku ortodoksji. Jego wpływ na teologię muzułmańską można streścić w czterech punktach⁷:

1. Wprowadził ortodoksyjną mistykę do teologii
2. Osłabił wpływ filozofii
3. Całkowicie podporządkował filozofię teologii
4. Ożywił życie religijne.

Filozofia Al-Gazalego

Współcześni badacze kultury muzułmańskiej uważają Al-Gazalego za jednego z najważniejszych przedstawicieli arabskiej reakcji na filozofię neoplatońską. Jego najważniejsze filozoficzne dzieła to „Maqasid al-falasifa /Cele filozofów/”, „Tahafut al-falasifa /Rozproszenie filozofów/” i „Miyar al-ilm /Kryterium wiedzy/”, w

⁷ Podaję za: Gietka M., *Zniszczenie filozofii w doktrynie Al-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1983, str. 149.

którym streścił logikę Arystotelesa⁸. Także w innych dziełach Al-Gazali często wypowiadał się na tematy filozoficzne albo wykładał swoje poglądy na temat samej filozofii.

Al-Gazali, we wspomnianym już wcześniej traktacie „Al-Munqid”, opisał swoją drogę do zanegowania filozofii. Stwierdził, że zainteresował się filozofią, gdyż chciał poznać prawdę o filozoficznych metodach poznawania rzeczywistości. Dlatego pilnie ją studiował i niebawem – jak sam napisał – osiągnął w tej nauce dużą biegłość.

Al-Gazalii, niestety, uczył się filozofii tylko po to aby ją odrzucić. Kształcił się bowiem w klimacie klasycznej muzułmańskiej ortodoksji, która w innym miejscu widziała źródła prawdziwej wiedzy. Ale, co warto podkreślić, nie odrzucił filozofii całkowicie, jak inni ortodoksi. Wybrał z pośród nauk filozoficznych te, które jego zdaniem, nie przeciwstawiały się teologii. Były to matematyka i logika. Natomiast fizyka i metafizyka były - jak twierdził - naukami pełnymi błędów i herezji.

Al-Gazali dobrze znał filozofię Al-Farabiego oraz jego uczniów, Awicenny i Awerroesa. Uważał się więc - choć niesłusznie - za znawcę doktryn Arystotelesa i wydawało mu się, że to z jego poglądami dyskutuje. Niestety, tak jak cała kultura arabska, zamiast oryginalnych poglądów Arystotelesa poznał taką ich wersję, która powstała w wyniku pomieszania tradycji arystotelesowskiej z tradycją neoplatońską.

Gdy w 529 roku Cesarz Justynian zamknął w Atenach szkoły filozoficzne, chrześcijanie przenieśli filozofię grecką do Azji. W 563 roku św. Efrem założył w Edessie pierwszą szkołę filozoficzną, w której wykładało się poglądy Arystotelesa. Po jej zamknięciu, wykładający tam uczeni przenieśli się do Syrii, do Kinnesrin i Resainy. Tam, pisma Arystotelesa zostały przetłumaczone na język syryjski. Prawie równocześnie, w 622 roku, powstał islam, który zwalczał i usunął chrześcijaństwo, ale nie zwalczał Arystotelesa.

⁸ Zob. Pachniak K., *Filozofia polityki muzułmańskiej*, W.A. Dialog Warszawa 2001, str. 27.

Wręcz przeciwnie, dynastia Abbasydów kompletowała teksty Arystotelesa, sprowadzając je z Europy za pośrednictwem skrybów, których posyłała do Grecji z zadaniem odszukania i przepisania tych tekstów. Skrybowie, zauroczeni całą antyczną kulturą europejską, przepisywali wszystkie napotkane teksty, w tym także innych autorów, przypisując je wszystkie Arystotelesowi. W ten sposób świat arabski poznał np. „Enneady” Plotyna, lecz przez całe wieki uważał je za Teologię Arystotelesa⁹.

Prawdziwy Al-Gazali zwalczał filozofię. W tej walce wykorzystał jednak niektóre elementy filozofii, wprowadzając zasady greckiej dialektyki do teologii muzułmańskiej. A także, podporządkowując filozofię teologii, używał argumentów filozoficznych. Swoje zarzuty wobec filozofii, mające raz na zawsze ją skompromitować, sformułował w dwudziestu postulatach¹⁰:

1. Błędne jest mniemanie filozofów o wieczności świata.
2. To samo odnosi się do mniemania o trwałości świata.
3. Kłamią, gdy dowodzą, że Bóg jest stwórcą świata.
4. Bezskutecznie starają się dowieść, że istnieje stwórca świata.
5. Nie umieją wykazać jedności Boga
6. Niesłusznie negują istnienie przymiotów Boga.
7. Błędnie twierdzą, że byt pierwszy /Bóg/ nie może dzielić się na gatunki i rodzaje.
8. Mylą się twierdząc, że byt pierwszy jest istotą prostą, bez quidditas.
9. Bezskutecznie usiłują dowieść, że istota ta jest bezcielesna.
10. Nie umieją wykazać, że świat ma stwórcę i przyczynę i w konsekwencji wpadają w ateizm.
11. Nie umieją dowieść, że Bóg zna rzeczy będące poza nim, że zna rodzaje i gatunki.
12. Ani, że zna własną istotę.

⁹ Zob. Gogacz M., *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa, str. 14.

¹⁰ Podaję za: Giętka M., *Zniszczenie filozofii w doktrynie Al.-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1983, str. 145, 146.

13. Błędnie myślą, że Bóg nie zna rzeczy szczegółowych lub przypadłości.
14. Nie potrafią dowieść, że sfery niebieskie żyją i są posłuszne Bogu w swoim ruchu kolistym, którego przyczyną jest dusza obdarzona wolą.
15. Błędne twierdzą, że sfery mają cel i dążenie, które je wprawia w ruch.
16. Błędna jest teoria filozofów o duszach sfer, które znają wszystkie rzeczy szczegółowe i oddziałują na nie.
17. Błędna jest filozoficzna teoria przyczynowości a filozofowie myślą się zaprzeczając temu, że ciała mogą zachować się inaczej niż zgodnie z prawami natury.
18. Nie potrafią udowodnić, że dusza ludzka jest substancją duchową, istniejącą samoistnie, bez ciała.
19. Ani, że jest ona niezniszczalna.
20. Niesłusznie zaprzeczają, że umarli zmartwychwstają oraz zaprzeczają, że istnieją radości raju i męki piekła.

Jasno więc widać, że prawdziwy Al-Gazali - będący zarazem jedną z najważniejszych postaci kultury muzułmańskiej - filozofem nie był. Był jedynie uczonym, który znał problematykę filozoficzną i korzystał z niej używając języka filozofii i filozoficznego sposobu myślenia. To on głównie przyczynił się do zahamowania rozwoju nauki i wywołał trwałą niechęć do filozofii w świecie arabskim.

Filozofia Al-Gazalego w wersji łacińskiej

W świecie łacińskim Al-Gazali widziany był jako znakomity metafizyk i filozof, wierny swoim wielkim poprzednikom: Arystotelesowi, Al-Farabiemu, Awicennie i Awerroesowi. Znany był przede wszystkim jako autor znakomitego podręcznika metafizyki, w którym szczególnie interesujący dla średniowiecznych uczonych był wykład filozoficznej teorii człowieka.

Nic w tym dziwnego, gdyż w historii myśli europejskiej, zwłaszcza w średniowiecznej Europie, pytanie, kim jest człowiek, było pytaniem o znaczeniu fundamentalnym. Nic, bardziej niż

odpowieź na to pytanie, nie wpłynęło, na przestrzeni dziejów, na jakość poglądów poszczególnych uczonych europejskich. Pytanie to zawsze było znakiem ludzkiego dążenia do poznania prawdy o sobie i do wolności. Dlatego, łacińską wersję traktatu Al-Gazalego zilustruję zawartą w nim filozoficzną teorią człowieka.

Jak wiadomo, na średniowiecznych filozofów arabskich największy wpływ wywarli dwaj wielcy europejscy filozofowie: Platon i Arystoteles. Ci dwaj uczeni, twórcy wielkich nurtów myślenia filozoficznego, także w średniowiecznej kulturze europejskiej najbardziej oddziałali na myślenie człowieka o sobie samym.

Przypomnijmy, że według Platona i wielkiej tradycji platońskiej oraz neoplatońskiej, człowiek jest tym, co w nim się poznaje. Człowiek jest więc sumą bezpośrednio poznanych cech lub scalonym obszarem doznań i oddziaływań. Człowieka może wyróżniać dowolna cecha. Według Platona, to podmiot poznający decyduje i wskazuje na ten element, który dominuje w człowieku i tworzy jego „sens”. „Sens człowieka” to tylko jego cechy, a niepoznawalna bezpośrednio istota człowieka znajduje się gdzieś poza człowiekiem i stanowi jego ideę.

Arystoteles i arystotelicy zanegowali platońskie myślenie o człowieku. Uważali, że to, kim jest człowiek wyraża jego istota¹¹, która znajduje się w człowieku. Istoty tej nie konstytuuje poznanie, ani podmiot poznający. Istota jest niezależnym od poznania podmiotem tego, co bezpośrednio w nim poznajemy, a więc podmiotem fizycznych cech człowieka i jego jedności.

Według Arystotelesa, cechy człowieka są różne, a więc ich podmiot nie może być określony. Ten niezdeterminowany podmiot nazwał nieokreśloną materią w obszarze jednostkowego, a więc określonego człowieka. Przyczyną tego określenia materii nieokreślonej - jest forma. W istocie człowieka jest więc forma i materia. Formę Arystoteles nazywa też duszą. Dusza ma naturę materialną, lecz mimo to, jest niezniszczalna, gdyż wniknął w nią intelekt pochodzący ze sfery nadksiężycowej, zbudowanej z wiecznego

¹¹ Zob. Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO 1998, str. 74.

tworzywa. Intelkt udzielił duszy ludzkiej cechy wiecznego trwania¹² i dzięki temu jest ona wieczna.

Koncepcja Arystotelesa trafiła do średniowiecznej Europy za pośrednictwem filozofów arabskich. Teoria człowieka zawarta w łacińskiej wersji traktatu Al-Gazalego, zatytułowanego przez tłumaczy: „Metafizyka”, sprowadzała się do pomieszania tradycji neoplatońskiej i arystotelesowskiej w taki sposób, że kiedy pisał o tym, kim jest człowiek, powtarzał Arystotelesa.

A kiedy pisał o zewnętrznych powiązaniach człowieka z innymi bytami, to umieszczał go w kosmicznym szeregu przyczyn i skutków, w sposób typowy dla myślenia neoplatońskiego¹³. Za Awerroesem, którego poglądy, nazwane później „awerroizmem łacińskim”, głosił w Europie, w XIII wieku, Siger z Brabancji, Al-Gazali twierdził, że człowiek jest materią i posiada zniszczalną formę o materialnej naturze. Jest „zwierzęciem”, na które oddziałuje wspólna dusza ludzkości. Człowiek w chwili śmierci ginie, a jego intelekt „powraca” do wspólnej duszy, gdzie trwa jako wspólne myślenie ludzkości.

Europejskie Średniowiecze tradycję grecką i rzymską przejęło już po jej fatalnym zinterpretowaniu przez patrystyków. Nic więc dziwnego, że w konsekwencji od X do XII wieku podlegało dyskretnemu wpływowi, a od XII wieku zupełnie wyraźnemu oddziaływaniu filozofii arabskiej, reprezentowanej głównie przez Al-Farabiego, Awicennę i Awerroesa - ale także przez

Al-Gazalego¹⁴, który dzięki streszczeniu myśli trzech pierwszych filozofów, mimowolnie jawił się średniowiecznym uczonym jako metafizyk. Jego teksty, w wersji łacińskiej, uczyły myślenia metafizycznego przeciwstawiającego filozoficzną teorię bytu relacjonistycznej tradycji neoplatońskiej. Nie można więc mieć żadnych

¹² Zob. Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO 98, str. 75.

¹³ Zob. Bromski P., *Koncepcja człowieka w „Metafizyce” Al.-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1982, str. 96.

¹⁴ Zob. Gogacz M., *Awicenna i Średniowieczna filozofia arabska, Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską*, Opera Philosophorum..t.IV, ATK Warszawa 1982, str. 12.

wątpliwości co do ogromnej roli łacińskich tekstów Al-Gazalego w kształtowaniu europejskiej formuły metafizyki.

Al-Gazelowi, jako człowiekowi o wielkim umyśle i temperamencie naukowym, możemy tylko współczuć tego, że historia europejskiej kultury tak całkowicie zaprzeczyła jego prawdziwemu obliczu. Ale jako Europejczycy jesteśmy mu wdzięczni za dołożenie chociażby jednego ogniwa do łańcucha naszej kultury, który dzisiaj może być kamieniem węgielnym europejskiej ponowoczesności.¹⁵ Dzięki jego streszczeniu wielkich filozofów arabskich lepiej rozumiemy, dlaczego Dante w swojej wędrówce po piekle spotkał:

I Awicennę i Hipokratesa
Galiena, cnego Senekę Liwiusza
Tuliusza, przy nich skał i drzew pieśniarza
Który zwierzęta mową swą wzrusza
I Awerroesa, twórcę Komentarza¹⁶

BIBLIOGRAFIA

- BROMSKI P., *Koncepcja człowieka w Metafizyce Al.-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1982.
- GIETKA M., *Zniszczenie filozofii w doktrynie Al.-Gazalego, Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK Warszawa 1982.
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- GOGACZ M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO 1998.
- HITTI Ph. K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- MURAT, M., *Aksjologiczne tło kampanii wyborczej do Parlamentu Europejskiego*, In: red. Łukasik-Turecka A., *Wybory do*

¹⁵ Murat M.: *Religia i polityka w Ponowoczesności. Religia i jej miejsce w przestrzeni społecznej*, In: *Studia Społeczne* 14(1) 2016, WSM w Warszawie, s. 36-37.

¹⁶ Dante, *Boska Komedia*, tłum. Porębowicz E., *Piekło, pieśń IV*, wiersze 141-145.

- Parlamentu Europejskiego na Lubelszczyźnie w 2014 roku, Wyd. KUL, Lublin 2015.
- MURAT M., *Religia i polityka w Ponowoczesności. Religia i jej miejsce w przestrzeni społecznej*. In. *Studia Społeczne* 14 (1) 2016, WSM Warszawa.
- PACHNIAK K. *Filozofia polityki muzułmańskiej*, W. A. Dialog, Warszawa 2001.
- Von ASTER E., *Historia filozofii*, Warszawa 1966.

Adresár prispievateľov

prof. dr hab. Marcin BIAŁAS

*Akademia Wychowania Fizycznego w Gdańsku
Wydział Rehabilitacji i Kinezylogii*

prof. WSSMiA dr Paweł BROMSKI

*Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki
Warszawa*

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove*

Dr.h.c. prof. PhDr. Rudolf DUPKALA, CSc.

*Žilinská univerzita v Žiline
Fakulta humanitných vied*

prof. ThDr. Marek PETRO, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

prof. PhDr. Ján ŠLOSIAR, CSc.

*Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Filozofická fakulta*

prof. dr hab. Karol TARNOWSKI

*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny*



doc. Dr. Vladimír JUHÁS, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta, Košice

dr hab. Krzysztof MECH

Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

dr hab Mirosław MURAT

Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki

Warszawa

doc. Marián PALENČÁR, CSc.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta, Katedra bioetiky UNESCO

dr hab. Janina URBAN

Uniwersytet Śląski

Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji

Instytut Nauk o Edukacji, Katowice-Cieszyn

doc. ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety

Detasované pracovisko bl. Metóda Dominika Trčku, Michalovce



Mgr. Marián AMBROZY, PhD.

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove

JUDr. Mária MARINICOVÁ, PhD.

Wyższa Szkoła Menedżerska w Warszawie

PhDr. Katarína MAYEROVÁ, PhD.

*Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Filozofická Fakulta*

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

*Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie*

PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc.

Česká křesťanská akademie, Praha



Mgr. Ing. Barbara BALOGHOVÁ

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

Mgr. Štefan DENEŠ

*Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Filozofická Fakulta*

Mgr. Dominika SOKOLOVSKÁ

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove