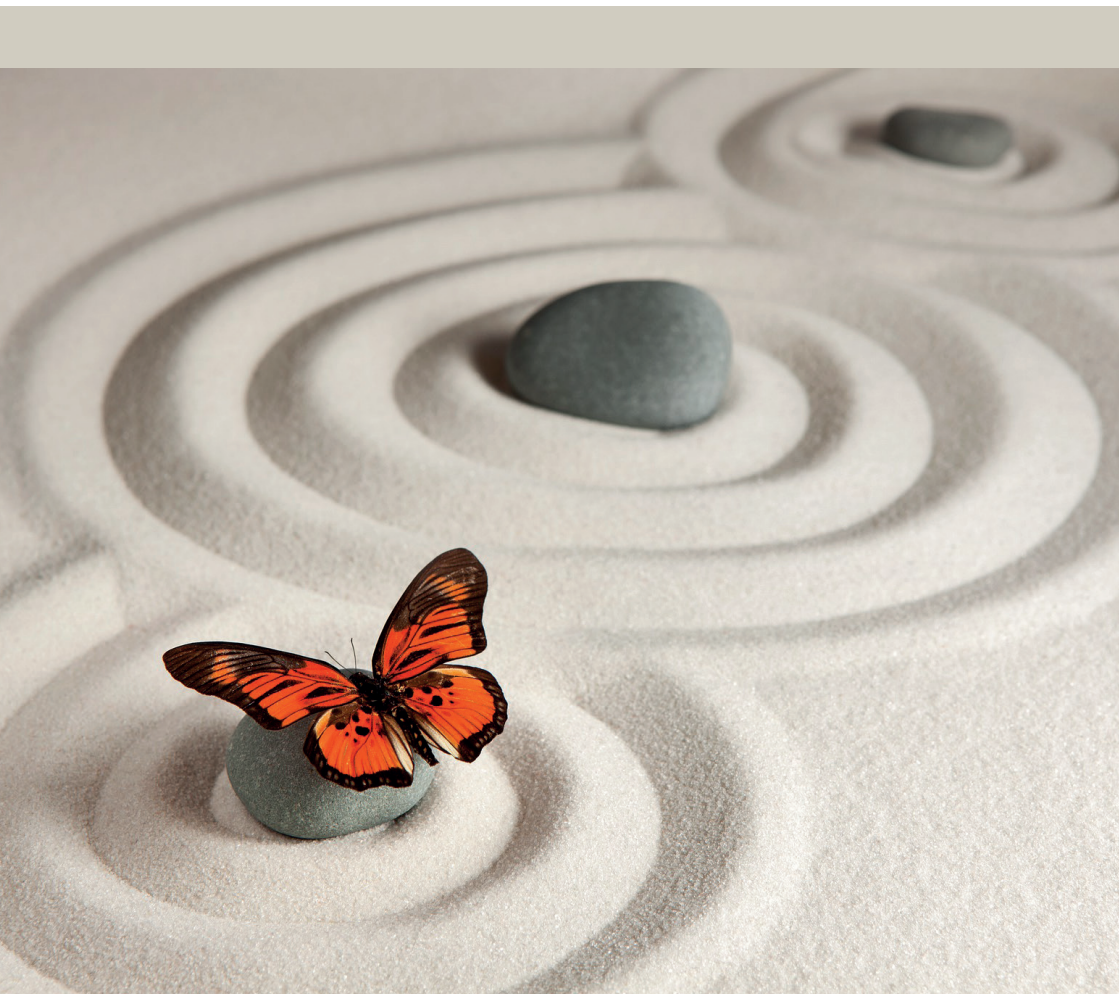


STAROSŤ O DUŠU V SÚČASNOM SVETE

Radovan ŠOLTÉS



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE
GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA

Radovan Šoltés

**STAROŠŤ O DUŠU
V SÚČASNOM SVETE**



Prešov 2021

STAROSŤ O DUŠU V SÚČASNOM SVETE

Autor:

Radovan Šoltés (*Prešovská univerzita v Prešove*)

Recenzenti:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc. (*Univerzita Karlova, Praha*)

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove*)

Vydavateľ:

Prešovská univerzita v Prešove, 2021

Publikácia bola vydaná elektronicky v Digitálnej knižnici UK PU:

<http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Soltes2>

Za obsah a jazykovú stránku zodpovedá autor.

© Text - Radovan Šoltés

© Prešovská univerzita v Prešove

ISBN 978-80-555-2693-5 (**print**)

ISBN 978-80-555-2692-8 (**online**)

„Kto hľadá mesto na juhu, nesmie vyraziť na sever.“

Alfred Delp, SJ

*(mučeník, odsúdený nacistami na
smrť za účasť v odboji 2. 2. 1945)*

OBSAH

ÚVOD	6
I. GLOBALIZOVANÝ SVET	10
II. MODERNA A ÚČELOVÁ RACIONALIZÁCIA	14
III. POSTMODERNÁ PLURALITA	20
IV. GLOBÁLNY TRH	24
V. SEN O BLAHOBYTE A NIKDY NENAPLNITELNÉ TÚŽBY	29
VI. PROMETEOVSKÝ HRDINA A SUPERSTAR	36
VII. MEDIÁLNY OBRAZ SVETA A KULTÚRA.....	40
• Kyberpriestor a kybernemoc.....	42
VIII. TECHNIKA A MOC.....	47
IX. VEDA A KARTEZIÁNSKY SPÔSOB MYSLENIA	54
X. VZDELANIE NA OBJEDNÁVKU.....	63
XI. RÝCHLA DOBA A „VÝKONOVÁ PSEUDOIDENTITA“	72
XII. POKROK A ZÚŽENÉ CHÁPANIE ČASU	75
• Chronos, kairos a temporalita.....	80
XIII. ĽUDSKÉ PRÁVA A NEJEDNOZNAČNOSŤ POJMU „ĽUDSKÝ“	85
• Prirodzenosť a <i>fysis</i>	90
XIV. POSTDEMOKRACIA	94
XV. VÔLA K MOCI A „MACHENSCHAFT“	102
XVI. STAROSŤ O DUŠU AKO TRVALÝ IMPERATÍV KULTÚRY.....	110
• Uzobranosť a uvlastnenie v bytí.....	114

XVII. PRIVÁCIA AKO CESTA ZO STRACHU O KAŽDODENNÝ ŽIVOT	119
XVIII. STAROSŤ O DUŠU V ČINE ČLOVEKA A BOHA.....	127
ZÁVER.....	136
POUŽITÁ LITERATÚRA	140

ÚVOD

O čo všetko sa súčasný človek v tomto svete stará... V demokratických spoločnostiach západného typu sa stále viac objavuje záujem a starosť o prírodu, životné prostredie, marginalizované skupiny, máme silné sociálne programy a starosť o občana je kľúčovou témou politických programov. Na prvý pohľad môžeme povedať, že oproti prvej polovici 20. storočia, ktorá bola poznačená dvomi svetovými vojnami, je to akoby zázrak. Ved' kol'ki vtedy nevedeli človeku prísť na meno, čo potvrdzujú milióny mŕtvych a obeť holokaustu. Dnes často už aj bezdomovec neprosí ani tak chlieb, ako skôr o nejaký ten peniaz. Napriek tomu nemôžeme povedať, že dnešný svet je zdravý. Pápež František v *Evangelii gaudium* dokonca hovorí, že „svet je zranený“ (EG 57).

Ukazuje sa tu istý rozpor. Na jednej strane sme sa v demokratizácii spoločnosti posunuli presia len o čosi ďalej, na druhej strane sme však v istom zmysle stále rovnakí. Stačí malá iskra a „plameň“ xenofóbie, homofóbie či nacionalizmu je na „streche“. Možno to bude tým, že starosť potrebuje ukotvenie v hlbšom základe ako len v politike, ekonomike či vede. Ak nevyrastá z toho, čo je v ľudskom živote podstatné, môže sa zmeniť len na obstarávanie a ustarostenie, ktoré nevie nič o prameni života. Napriek tomu, že žijeme v najprosperujúcejšej dobe, ktorú naši predkovia ani zďaleka nezažívali, nemôžeme povedať, že sme aj najšťastnejší. Vonkajšie predpoklady života totiž samé osebe ešte nerobia život dobrým. Preto sa v predložennom texte chceme zamerať na analýzu aktuálnych problémov súčasnej západnej kultúry a zároveň hľadať možnosti ich riešenia, ktoré už dávno pred nami grécki filozofi vložili do zvláštneho slovného spojenia – *starosť o dušu – epimeleia*.

Dnes máme k dispozícii nesmierne veľa rôznych výskumov sociálnej reality, ale predsa nám chýba to, čo môže objaviť len

myslenie pýtajúce sa na bytnosť sveta. Sociologické, politologické či ekonomické analýzy – napriek ich významu – sú nutne popisného charakteru. To znamená, že môžu veľmi efektívne uchopiť aktuálny stav popisovaných vecí, ale z podstaty svojho metodologického vymedzenia nemôžu prekročiť daný problém. Ako výstižne povedal Étienne Gilson, sociológia dokáže odpovedať na otázku „*Čo robíme?*“, ale na otázku „*Čo by sme mali robiť?*“ môže odpovedať len filozofická alebo teologická reflexia pýtajúca sa na bytnosť samotného sveta a človeka (Gilson 2011, 182–183). Mnohé vysoko sofistikované hypotézy či teórie ponúkajú len čiastočný popis reality a nemôžu zachytiť celok ľudského života. Človek si dokonca neraz vo svojom živote rozumie i bez týchto teórií a niekedy i oveľa lepšie, pretože porozumenie vlastnému bytiu prekračuje akýkoľvek pokus systematicky uchopiť život.

Mnohé pojmy, ktoré už spoločenské vedy akosi predpokladajú, ako napríklad zmysel existencie, dobro, zlo, pravda, lož, súcit, láska, obeta, strach, sloboda, utrpenie atď. majú nutne filozofický alebo teologický základ v danej kultúre a preto sa potrebujeme neustále vracat' k ich koreňom. V našich analýzach budeme vychádzať najmä z podnetných a podľa nás stále aktuálnych reflexií Gillesa Lipovetskeho, Hervého Juvina, Zygmunta Baumana či Anthonyho Giddensa, ale zároveň sa pokúsime načrtnúť riešenie popisovaných problémov na pozadí fenomenologických odkazov Platóna, Martina Heideggera, Jana Patočku a zvlášť ich interpretátorky a súčasnej českej filozofky Anny Hogenovej, ktorá ponúka hlboko inšpirujúcu možnosť celistvého uchopenia a riešenia problémov súčasnej doby.

Fenomenológia je metodologický spôsob pýtania sa na veci, ako sa ukazujú *zo seba*. Nevychádza z hotových téz, ale snaží sa zostúpiť k živým prameňom skúsenosti. V nej sa veci ukazujú, *aké sú*. Avšak samotné ukazovanie je vždy podmienené *naším* spôsobom vnímania, preto môžeme povedať, že vnímanie vecí je vždy vsadené do našich konkrétnych horizontov porozumenia, ktoré sme získali z výchovy, zo zabehnutých predpokladov konkrétnej kultúry a spoločnosti, ale aj z našej povahy. Preto samotná „vec osebe“ bude v našom vnímaní vždy „vecou pre nás“ a v istom

zmysle aj „o nás“, pretože, aký bude náš „zrak“, takým spôsobom sa budeme „pozerat“, a čo nám naše videnie sveta umožní, to budeme vidieť. V tomto zmysle možno povedať, že nazeranie na vec môže byť i nazeraním na niečo, čo vôbec nie je, alebo je, ale v skrytej podobe. Našou úlohou je teda preskúmať naše východiská, interpretačné rámce, ale aj predstavy, v ktorých sa dobre vyznáme a z pozície ktorých pristupujeme k svetu našej skúsenosti.

Pri analýze problémov súčasnej doby sa preto pokúsime položiť filozofické otázky o tom, čo sa môže na prvý pohľad javiť ako samozrejmé. V našom živote je však mnoho udalostí, v ktorých zabehnutý spôsob života pod silou bytostného pýtania sa stratí svoju samozrejmosť a stane sa problémom. Dnešná doba prináša veľa podnetov a situácií, ktoré súvisia s presadzovaným spôsobom života postaveného na viere, že rozum a veda dokážu dostatočne odpovedať na životné otázky človeka. V spoločnosti sa tak dostala k slovu najmä ekonomika a technika, ktorá nám síce uľahčuje život, ale zároveň vytvára interpretačné rámce pre to, čo je dôležité, podstatné a čo má byť cieľom života človeka. To ale nestačí. V predložených pohľadoch chceme ukázať, že tieto nástroje a ciele, ktoré sú síce neodmysliteľnou súčasťou ľudských dejín a pokroku, samé osebe nestačia pre porozumenie nášho bytia vo svete. Navyše, ak budú povýšené na celok, človek sa stane ich vazalom a stratí zo zreteľa to, čo je pre neho podstatné, a teda dobré.

Na pozadí týchto úvodných slov v nasledujúcich kapitolách predstavíme vznik súčasného typu racionality a vedy, ktorá súvisí s novovekou filozofickou tradíciou a zameriame sa na dôsledky redukcie ľudského bytostného pýtania sa na karteziánsky subjekt-objektový spôsob myslenia, ktorý sa stal základom vedeckého a ekonomického jazyka. Ten totiž ovplyvnil a zmenil aj širšie horizonty spoločenského života od vzdelávania, cez politiku až po náboženské myslenie.

Stojíme teda pred novými výzvami, ako tomu nakoniec bolo v každej ľudskej epoche, ako porozumieť súčasnému svetu a sebe

na pozadí možností, ktoré nám predkladá technika, a na pozadí túžob, ktoré majú svoje korene v našej duši. Skúškou správnosti je našťastie sám život. Preto len v hľadaní toho, čo je v živote podstatné, môžeme porozumieť významu všetkého ostatného pre nás. Gréci to nazvali *starosťou o dušu*, ktorá spočíva v pýtaní sa na celok a v odolávaní neustálemu pokušeniu redukovať ho na ľahšiu, pragmatickejšiu a ovládateľnejšiu časť.

Nakoniec chceme vyjadriť úprimné poďakovanie recenzentom za ich rady a pripomienky pri zostavovaní tejto publikácie, zvlášť pani profesorky Anne Hogenovej za jej vzácny čas a láskavý prístup. Veríme, že predložený text aspoň sčasti prispeje k hlbšiemu porozumeniu nášho bytia v tomto svete, čo je jedným zo základných predpokladov objavovania a prehľbovania zrelej identity každého z nás.

V Prešove v marci 2021

autor

I.

GLOBALIZOVANÝ SVET

Súčasná doba je podľa mnohých charakteristická smerovaním k zjednocovaniu. Hovoríme o globalizácii, ktorá je predovšetkým spojená s ekonomickými javmi, technickými inováciami a geopolitickými zmenami, ktoré sa ešte zrýchlili po zrútení východného bloku. Termín *globalizácia* pochádza z anglického slova *global*, čo znamená *celosvetový*. Ide o dlhodobý ekonomický, kultúrny a politický proces, ktorý rozširuje, prehĺbuje a urýchľuje pohyb tovaru, ľudí i myšlienok cez hranice štátov a kontinentov. Aj podľa Giddensa je úroveň svetového obchodu v súčasnosti omnoho vyššia než kedykoľvek predtým a pokrýva omnoho širšiu sféru tovarov a služieb. Kapitál sa obyčajným kliknutím myši prenáša z jedného konca sveta na druhý. Globalizácia je nielen novým fenoménom, ale stáva sa priamo revolučnou (Giddens 2000, 20–21).

Podľa Jana Sokola pojem *globalizácia* nie je príliš šťastné označenie, pretože naznačuje, ako by išlo o zemepisnú záležitosť. Jacques Derrida namiesto toho navrhuje termín *mondializácia* (z franc. *monde* – svet). V živote človeka teda už nejde len o jeho dedinu či mesto alebo štát, ale do jeho situácie čoraz častejšie preniká „celý svet“ – cez informácie v médiách, cestovanie za prácou, turistiku takpovediac kamkoľvek a pod. „*Všude dobre – tak co tady?*“, zvyklo sa u nás hovoriť, poznamenal filozof Jan Sokol (Sokol 2014, *Globalizace a MMF*).

Svet teda nie je len zemepisná záležitosť, ale spôsob premýšľania o priestore, v ktorom sa nachádzame, a ktorý si racionálne podmaňujeme. Napriek tomu si myslím, že termín *globalizácia* je natoľko zabehnutý, že ho už iný tak skoro nenahradí. Dôležité je

si uvedomiť, že to, čo nazývame pojmom *globalizácia* v prvom rade súvisí s našim spôsobom interpretácie sveta. Inak povedané – *globalizácia* je v prvom rade fenomén našich myslí, predstáv, túžob a snov a následne činností v spôsobe zariadovania života na našej planéte.

Samozrejme, že o globalizácii hovoríme predovšetkým z pohľadu západnej kultúry, ktorej sa spomenuté zmeny týkajú najviac. Tento proces však nie je záležitosťou pár desaťročí. Začal už pri vzniku moreplavby za účelom obchodovania, objavovania alebo dobývania v staroveku. Zvlášť bol umocnený vývojom vedecko-technického myslenia v novovekej moderne. Globalizácia v dnešnom význame v podstate začína s vynálezom kompasu, následnom rozbehnutí objavovania kontinentov a postupným rozširovaním obchodu po celom svete. Dovtedy sa lode na oceánoch museli viac-menej pridržiavať pobrežia, aby sa nestratili, zvlášť pri nepriaznivom počasí, keď mraky zahalili oblohu na dlhší čas, no po objavení kompasu diaľka a hĺbka oceánu bola odkúzená a stratila svoju moc, ktorá ustúpila sile túžby po poznávaní nového.

Svet sa jednoducho stal menším a na zemi *de facto* neexistuje miesto, kde by nevstúpila noha civilizovaného človeka. Celá planéta je v pohybe, čo sa ukázalo aj na rýchlom rozšírení nákazy Covid-19 do celého sveta. Celosvetový pohyb, ekonomické a technologické vymoženosti Západu sa postupne stávajú súčasťou života a myslenia aj v regiónoch a krajinách, kde sa západný štýl života ešte pevne nezakorenil. Napriek tomu sa aj tam stále viac objavujú myšlienky, sny a túžby po možnostiach západnej civilizácie, ktoré miestni obyvatelia zdieľajú prostredníctvom internetu.

Tento trend nazýva Gilles Lipovetsky *svetokultúrou*, ktorá označuje revolúciu vo sfére informačných a komunikačných technológií, vznik obrovských nadnárodných mediálnych sietí a expanziu kultúrneho priemyslu, ktorý na globálny trh vrhá stále častejšie veľký objem tovaru. Môžeme povedať, že sa nachádzame v ére *kultúrneho kapitalizmu*, ktorý sa vyznačuje ekonomickou

premenou kultúry, ktorá sa stáva súčasťou nástroja ekonomického rastu a pohybu (Lipovetsky – Juvina 2012, 11–12). Podľa Hervé Juvina globalizácia dokonca chce kultúrou *byť*, aby tak získala svoj najsilnejší nástroj (Lipovetsky – Juvina 2012, 113). Zaiste, globalizácia nie je osobná sila, ale spôsob existencie súčasného človeka a jeho sveta, ktorý sa stále viac prepája nielen ekonomicko-technicky, ale predovšetkým v túžbach a snoch, ktoré majú čoraz častejšie univerzálny záber.

Kultúra sa stáva v povedomí verejnosti povznesenou znakovou nadstavbou a, naopak, aktívne pretvára hmotný svet výroby a obchodu. Práve takáto symbióza medzi kultúrou a ekonomikou, keď jedno preniká druhé, vedie k *svetokultúre*, ktorá prekračuje hranice krajín a postupne sa stáva globálnou. Zaiste, cit a dokonca istý záujem o zachovanie pôvodných tradícií v jednotlivých kultúrach nevymrel. Dokonca možno hovoriť o jeho oživovaní. Avšak napriek tomu sa svetokultúra stáva čoraz viac globálnou a je súčasťou myslenia a vízií o živote čoraz väčšej časti svetovej populácie. Možno povedať, že masový hedonizmus sa stáva významnou motiváciou ekonomického rastu, a to aj v krajinách, kde ešte veľká časť obyvateľstva žije skromne a chudobne, no i tam môžeme vidieť postupné premeny.¹

Svetokultúra sa teda nesie v znamení hojnosti a neustálej zmeny, ktorú umožňujú nové technológie. Stále vyššia rýchlosť a širšia ponuka noviniek, informácií a komunikácie vytvára neprehliadnutel'nú hojnosť. Doteraz sa kultúra vždy chápala ako to, čo je úzko späté so zmyslom života, no v súčasnosti sa postupne premieňa na stále širšiu ponuku nevyčerpatel'ných možností, čo vnáša do žita rýchlosť, neustálu zmenu a tým aj dezorganizáciu. Stále častejšie zaznieva slovo *kríza*, ktorá je krízou kultúrnou, vyvolanou trhovým systémom a spôsobom myslenia.

Podľa G. Lipovetskeho hlavnými organizačnými princípmi svetokultúry sú: 1) trh, 2) konzumný štýl života, 3) technika a veda,

¹ Napríklad v Číne a Indii každý rok pribúda viac ľudí, ktorí sa vyrovnajú strednej vrstve na Západe. Tým sa zvyšuje ich kúpna sila a postupne sa vyrovnáva západnej spotrebe (porov. Lipovetsky – Juvina 2012, 38).

4) individualizmus a 5) kultúrno-komunikačný priemysel. K tomu môžeme pridať aj fenomén migrácie a politické premeny, ktoré vstrebávajú nové fenomény do politickej moci, a tak umocňujú ich šírenie. Z toho vyplývajú aktuálne otázky a témy dňa, ktoré sa týkajú nového usporiadania časopriestoru, všeobecného rozšírenia kapitalizmu a konzumných hodnôt, ako aj dôrazu na individuálne práva a ekológiu, ktoré sa dostávajú akoby až do pozície *sacrum* prejavujúcej sa v pribúdaní rôznych deklarácií, zákonných noriem a intervencii. Kombináciou týchto základných a pritom nesúrodých faktorov vzniká ideálny typ svetokultúry (Lipovetsky – Juvín 2012, 16, 19).

Možno povedať, že univerzalistické tendencie, ktoré kedysi predstavoval západný typ kolonializmu, dnes naberajú novú podobu a formu, ktorá je nielen aktívne a spontánne šírená, ale rovnako aj prijímaná na celom svete. Čo nedokázala zvládnuť sila meča a náboženského presvedčenia, to elegantne zvláda sila ponuky trhu v ekonomickom, ale aj v politickom význame.

II.

MODERNA

A ÚČELOVÁ RACIONALIZÁCIA

Skôr, než pristúpime k analýze súčasnej globalizovanej kultúry, musíme pripomenúť, že korene týchto procesov siahajú pred 20. storočie a sú spojené najmä s pojmom *osvietenstvo*. Jürgen Habermas nazval *osvietenským projektom* (Habermas 1991, 307) prístup k poznaniu v novovekom filozofickom priestore (polovica 15. až koniec 19. storočia), ktorý sa vyznačoval presvedčením, že človek je nezávislou bytosťou, ktorá konečne môže objektívne poznávať svet, samozrejme za predpokladu, že sa pridrižiava správnej metodológii.

Cieľom intelektuálneho hľadania sa stalo *rozlúštiť tajomstvo sveta* v snahe ovládnuť prírodu pre blaho človeka a takto vytvoriť lepší svet. Viera, že veda *odhalením zákonov*, ktorými sa riadi príroda a ľudská spoločnosť, prispeje k vyriešeniu problémov ľudstva a zbaví nás našej bezradnosti voči prírode, sa prejavila aj v utopickej literatúre, ktorá predstavovala projekt novej spoločnosti, napríklad v *Utópii* (1516) Thomasa Mora, v *Snečnom štáte* (1602) Tomasa Campanelli alebo v *Novej Atlantíde* (1627) Francisu Bacona (Röd 2001, 23). Človek hlásiaci sa k osvietenským ideálom sa pokúšal zobrať svoje dejiny do vlastných rúk, čo sa prejavilo vo vedeckej aj politickej oblasti.

Stredoveký človek ešte mal tendenciu *vidieť dejinné udalosti neproblematicky*, ako vyjadrenie spôsobu myslenia, ktorý mu je blízky, ako zažívanie reality, ktorá zodpovedá jeho vlastnej skúsenosti. Tá bola preniknutá najmä náboženskou interpretáciou dejín, ktoré riadi Boh. Nápomocnou sa stala aj filozofia,

v ktorej prevládal analytický spôsob myslenia neproblematizujúci spôsob poznávania a variabilitu životného diania.

Oproti stredovekej paradigme však v novoveku dochádza k radikálnym zmenám v mnohých oblastiach spoločenského a súkromného života. Vo vedeckej oblasti sa zmena paradigmy prejavila predovšetkým v rozvoji humanitných a exaktných vied, ktoré získavajú autonómiu voči svetonázorovému presvedčeniu, ktoré v stredoveku zastrešovala prevažne teológia. V osvietenstve dochádza k oslobodeniu sa od tradičných autorít v zmysle odstupu pri vysvetľovaní sveta. Zdôrazňuje sa požiadavka *používať svoj vlastný rozum*. Neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez usmerňovania inými nazval Immanuel Kant *nezrelosťou*, ktorú si človek zapríčiňuje sám. To sa stalo heslom osvietenstva.² Novoveká požiadavka po samostatnosti vedeckého bádania prelomila istú *nedotknuteľnosť prírody a spoločnosti* a umožnila ju podrobiť vedeckému preskúmaniu. Výstižne to vyjadril sociológ Zygmunt Bauman, keď napísal, že pre klasický feudalizmus bola typickou téza: „*Povedz mi, kým bol tvoj otec, a ja ti poviem, kým si.*“ Pre moderný svet sa táto téza zmenila a zvlášť v aplikácii na vznik trhovej kapitalistickej ekonomiky sa čoraz viac presadzuje zásada: „*Povedz mi koľko máš peňazí, a ja ti poviem, kým si.*“ (Bauman 1967, 15). Pod slovom *peniaze* pritom môžeme v širších súvislostiach hovoriť o rôznych možnostiach sebarealizácie, ktorá je pre modernú dobu typickým znakom.

Človek začína prírodu, spoločnosť, ale aj seba samého viac chápať, technicky ovládať a využívať vo svoj prospech. Je stále viac presvedčený, že sa stal vznešenou bytosťou nie vďaka tomu, že by bol ústrednou postavou Božieho plánu, ale kvôli vlastnému rozumu, ktorým je schopný odhaliť skrytú logiku prírody, čo mu

² Kant charakterizuje osvietenstvo ako „*vykročenie človeka z jeho, ním samým, zavinennej nedospelosti. Nedospelosť je neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez cudzieho vedenia. Táto nedospelosť je zavinená nami samými, keď jej príčinou nie je nedostatok rozumu, ale nedostatok rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia*“ (Kant 1993, 381).

umožňovalo získať moc nad jej silami (Tarnas 2015, 280). To znamená, ako konštatoval sociológ Max Weber, „že principiálne už neexistujú žiadne záhadné a nevypočítateľné sily, ktoré by sa akokoľvek uplatňovali a človek sa kalkuláciou v zásade môže stať pánom všetkého. Odtiaľ plynie, že svet je odkúzený. Človek sa už nemusí uchýľovať k mágii alebo zaprisahávať nejakých duchov, ako to robia divosi, pre ktorých takéto sily existujú“ (McLeod 2007, 133). Človek hlásiaci sa k osvieteniským ideálom sa pokúša zobrať svoje dejiny do vlastných rúk. Nešlo teda primárne o boj proti náboženstvu, ale o snahu zadefinovať základné normy a princípy tak, aby platili aj v prípade, keby Boh neexistoval (Ratzinger 2008, 12).

Musíme však zdôrazniť, že odstup od náboženstva bol odstupom od istej interpretácie Boha, ktorého obraz bol spojený s mocenským princípom stojacim za všetkými udalosťami dejín. Výzva feudálnej doby k zmiereniu sa s nemenným osudom, ktorý je riadený mimoludskými silami, sa však dostala do slepej uličky. Osud, prozreteľnosť, Boh, ktoré boli predstavované ako nutná príčina aktuálneho stavu, sú odhalené ako názvy pre feudálnu motiváciu moci. Zaiste, ide o zjednodušené hodnotenie, ale mocenská interpretácia pôsobenia Boha vo svete bola skutočne pevnou súčasťou vtedajšieho svetonázoru, ktorý bol osvietenstvom značne oslabený, hoci nie úplne prekonaný. Dnes sú mnohé prínosy osvietenstva všeobecne uznávané aj na poli kresťanstva.

Moderna teda opúšťa zastrešujúcu, svetonázorovú úlohu teológie v stredovekej vedeckej paradigme a presadzuje požiadavku autonómie, avšak bez vážnejšej reflexie dôsledkov, čo poznačilo myslenie exaktných aj humanitných vied. Ako hovorí Stanley J. Grenz: „Moderný ideál stavia do popredia nezávisle „ja“, subjekt, ktorý sa slobodne rozhoduje sám za seba a existuje mimo akúkoľvek tradíciu a spoločnosť“ (Grenz 1997, 14). Oprávnená požiadavka autonómie, z ktorej sa odvodzuje ľudská dôstojnosť, moderného človeka privedie k tomu, že sa začne vnímať ako nezávislá bytosť, ktorá si sama určuje svoje ciele a svojím vlastným pričinením ich na tomto svete aj dosahuje. V tom sa zásadne odlišuje od kresťanského chápania človeka, ktoré voči zameraniu

sa na „ja“ kladie zameranie sa na „my“. Zároveň cieľ ľudského života podľa kresťanstva nie je v rukách človeka, ale je daný Bohom. Od vzťahu s Bohom sa preto bude odvodzovať usporiadanie a zmysel života, pretože človek si nestačí, aby bol sám sebe cieľom (Sousedík 2012, 130).

Mení sa teda pohľad na možnosti a formu poznávania sveta a človeka. Moderna bude vychádzať z predpokladu, že poznanie je *isté*, *objektívne* a *dobré*, avšak pod podmienkou, že sa riadi správnou metodológiou. Ako povedal francúzsky osvietenec spisovateľ Denis Diderot: „*Za bytie a dianie osvietenstvo od začiatku uznáva len to, čo možno vyjadriť prostredníctvom jednoty; jeho ideálom je systém, z ktorého všetko vyplýva*“ (Diderot 1967). Požiadavka *istého*, *objektívneho poznania* tak vedie moderného mysliteľa k hľadaniu metódy, ako preukázať zásadnú správnosť filozofických, náboženských, morálnych a politických výrokov. Úlohou myslenia je tak vytvárať jednotný vedecký poriadok. Predpoklad objektívnosti súvisí s tým, že myslitelia považujú spôsob poznávania za nezaujatý. Inými slovami povedané – *sme schopní vidieť svet ako ničím nepodmienení pozorovatelia*. V tomto zmysle je aj vedecký pokrok chápaný ako priamočiary proces, v ktorom dochádza k stále väčšiemu znásobovaniu poznania.

Novoveký ideál však nechtiac splodil to, čoho sa najviac obával. Moderné poznanie nachádza zákony a vzory diania, premieňa ich na techniky, aparát a metódy, ale človek stráca všetky vnútorné väzby a vnútorne sa stáva nechápavý a bezradný. Vedecké a objektívne poznanie sa síce stalo mocou nad prírodou, ale aj nad ním samým. Romano Guardini to vyjadril v jednej zo svojich úvah, kde predstavil dva druhy poznania: 1) jeden vedie k pohrúženiu sa do javu a súvislostí. Spoznávajúci sa pokúša preniknúť do niečoho, uvedomiť si to, prežiť to; 2) ten druhý spôsob však opantáva, analyzuje, triedi do priečinkov, vlastní a ovláda. Prvý spôsob mieri do *hlbky* a *odhaľuje súvislosti*, zatiaľ čo v tom druhom sa prejavuje *vôľa ovládať*, ktorá sa neprejavila len vo vedeckom uchopení prírody, ale aj v politickom priestore využívajúcom racionalizáciu na udržiavanie moci, a taktiež v tech-

nike, ktorá sa zmocnila tvorivých dimenzií človeka (Guardini 2001b, 46, 50).

Prudký rozvoj vedy nakoniec nevyhnutne nastolil otázku zdrojov, ale aj platnosti a hraníc samotného myslenia, nehovoriac o ekologických dôsledkoch drancovania prírody. Hľadanie dokonalejšej istoty v racionalite, ktoré bola vnímaná ako záruka poznania univerzálne platnej jednoty, poriadku a zmyslu, sa síce začína otriasať už pod vplyvom Kantovho kritického prístupu k ľudskému poznaniu,³ avšak v praxi sa naďalej posilňovala viera v istotu a moc vkladajú do vedy a ekonomiky, čo v podstate pretrváva až dodnes.

Jedným z prvých radikálnych kritikov myslenia, ktoré spájalo pravdu s rozumnosťou a za jediné kritérium správneho uvažovania považovalo rozum a logickú argumentáciu, bol Friedrich Nietzsche na prelome 19. a 20. storočia. V dejinách filozofie sa často spomína ako filozof, ktorý predstavuje koniec moderny a otvára novú etapu, ktorú sme zatiaľ nazvali *postmodernou*. Nietzsche odmietol osvietenenské chápanie pravdy a v tejto súvislosti upozornil na problém *moci*, ktorá sa za takýmto spôsobom poznávania a interpretovania sveta skrývala. Tendencia nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy umožňujúce prehľadnosť a priehľadnosť sveta totiž podľa neho vyplýva zo sklonu vládnuť a rozhodovať (Mayerová – Hruška 2001, 141). Západná civilizácia zbožštením inštrumentálneho rozumu vytvorila systé-

³ Poznanie podľa Kanta nebude vysvetľované ako *zrkadlo* skutočného sveta, ale bude vypovedať najvyššie o fenoménoch, ktoré sú výsledkom našej skúsenosti a najmä subjektívneho spôsobu myslenia. Obrat v myslení súvisel s poznaním, že pri hľadaní pravdy o svete nemôžeme obísť spôsob myslenia subjektu, ktorý sa na poznaní pravdy podieľa svojším spôsobom. Kant ho porovnáva s činom Kopernika a nazývame ho *kopernikovským obratom*. V predslove *Kritiky čistého rozumu* píše: „Je to takisto ako to bolo s prvými myšlienkami Kopernika, ktorý predpokladajúc, že celé hviezdnaté nebo sa točí okolo pozorovateľa, nemohol vo vysvetľovaní nebeských pohybov postúpiť vpred a skúsil, či by sa to lepšie nedarilo, keby dal otáčať sa pozorovateľovi a zastavil hviezdy“ (Kant 1997, 43).

my moci, ktoré sa prejavovali v rôznych spoločenských inštitúciách. Moc sa takto presunula do rôznych stratégií, ktoré mali za úlohu vytvoriť jednotný systém ako vo vede, tak aj v spoločenských štruktúrach. Tým sa určovalo, čo sa bude považovať za normu, a čo sa bude odmietat'.

Problém moci sa stal zásadným filozofickým problémom 20. storočia. Ako centrálné kritérium hraníc ľudského myslenia sa okrem antropologických determinácií začali zdôrazňovať *dejinnosť* a *jazyk*. Fenomén moci je navyše posilnený neustálym úsilím o *ekonomický blahobyť* a *pragmatizmus*, ktoré sú úzko späté s bojom o politickú moc.

III.

POSTMODERNÁ PLURALITA

Môžeme konštatovať, že to, o čom hovoril Friedrich Nietzsche na prelome storočí, sa začalo realizovať v plnom rozsahu od sedemdesiatych rokov 20. storočia. Stanley J. Grenz o tom výstižne píše: „*Osvietenské stanovisko si uchovávalo hodnovernosť do tej doby, dokiaľ ľudia na Západe predpokladali, že ich kultúra je najvyspelejšou a najcivilizovanejšou kultúrou na svete. Ľudia modernej doby si jednoducho mysleli, že celé ľudstvo nakoniec ocení a bude sa snažiť získať dobrodenia západného ideálu. V postmodernej ére však už tento sen nie je vierohodný: stal sa obeťou javu, ktorý mnohí pozorovatelia označujú výrazom globalizácia. Dnešní ľudia na Západe sú konfrontovaní s najrozličnejšími kultúrami, z ktorých každá si cení svoje vlastné názory a svoj vlastný obraz sveta. Naša globalizovaná, pluralistická situácia vyvrátila osvietenskú víziu. Ľudia postmodernej doby tvrdia, že už nemôžeme rozumne očakávať objavenie jedného a univerzálneho symbolického sveta, ktorý by ľudstvo spájal v hlbšej rovine, než sú naše viditeľné rozdielnosti. Namiesto toho sa podľa ich názoru musíme stretnúť so zistením, že obývame zem, ktorú tvoria rozličné skutočnosti. Rôzne skupiny ľudí vytvárajú rôzne príbehy o svete, s ktorým prichádzajú do styku. Tieto rôzne jazyky potom napomáhajú rôzne prežívanie života. V dôsledku toho ľudia zastávajú nielen rôzne politické názory a náboženské presvedčenia, ale v skutočnosti žijú v rozličných svetoch, pokiaľ ide o základné otázky osobnej identity, času a priestoru“ (Grenz 1997, 49).*

Do popredia sa dostáva kritérium plurality, ktoré poukáže na rozličné kultúry a jazykové obrazy sveta. Postmoderna neodmieta poznanie univerzálnej pravdy kvôli pohodlnosti, ale kvôli tomu, že podľa jej predstaviteľov takéto poznanie nie je v podstate

vôbec možné. Poznanie nemôže byť objektívne, pretože ľudský svet nie je mechanistický, ale skôr historický, vzťahový a osobný. Svet nie je jednoducho objektívnou skutočnosťou, ktorá existuje a čaká na svoje objavenie a poznanie. Skutočnosť je relatívna, neurčitá a spojená s tvorivou účasťou všetkých. Pravdu tak môžu tvoriť pravidlá, ktoré síce platia v rámci daného spoločenstva, napomáhajú jeho rozvoju a blahu, ale nemôžu si nárokovať na univerzálnosť. To však viedlo k relativizovaniu možnosti vôbec o pravde hovoriť. Pravda je v tomto kontexte dokonca predstavovaná ako jeden z princípov zotročenia človeka (porov. Sousedík 2012, 137).

Čo však znamená pojem „pravda“? Ak bude pravda nazeraná výlučne prizmou novovekej racionality ako definitívna platnosť alebo neplatnosť výroku; zhoda či koherencia; fakt podrobený verifikácii alebo konsenzus, tak skutočne hrozí riziko mocenského manipulovania „pravdou“ samotným systémom myslenia, ktorý pravdu zredukoval na znak, zhodu výroku s faktom, a nedomyslel, že o tom, čo je kritériom zhody, rozhoduje on sám.

Nie všetci postmoderní myslitelia však pred poznávaním pravdy rezignovali. Ale naopak, kritizovali postmoderne vyčítaný subjektivismus bez akýchkoľvek kritérií. Jedným z nich je Wolfgang Welsch, ktorý varuje pred redukciami plurality na *povrchnosť* a *ľubovôľu*. „Myslím,“ hovorí Welsch, „na vedecké diskurzy a správanie tých, ktorí pred všetko, čo hovoria, zaraďujú „domnievam sa“, „z môjho pohľadu“, „zastávam postoj“, a tak sa domnievajú, že sa zbavili povinnosti dôkladnejšej argumentácie, zameranej zvlášť na predpoklady“ (Welsch 1994, 164). Welsch vidí riešenie v praxi, ktorá je charakteristická jasnou artikuláciou a vyostrením tvrdení. Preto sa postmodernizmus musí praktizovať vo svojej prísnosti, je náročnou koncepciou, a nie scenárom relaxácie. Povrchnosť a ľubovôľa sú prejavom nesprávne chápanej postmodernity. Prísnosť postmodernity spočíva v jasnosti argumentov v pluralitnom diskurze. „I to môže dráždiť,“ hovorí Welsch, „ale produktívne“ (Welsch 1994, 164–165). V tomto kontexte môžeme vidieť prínos postmodernity v ochrane proti *totalitárnym nárokom*, ktoré povyšujú partikulárne názory na domnelé

absolútne. Takto chápaný postmoderný diskurz nielen zdôrazňuje *potrebu slobody* v pluralite, ale zároveň vytvára priestor, v ktorom získavame novú *senzibilitu* pre rozličné problémy. Neignoruje skutočné diferencie a ani sa nevzdáva nárokov na komunikáciu, ale ukazuje *hranice* rozličných foriem racionality a umožňuje *realizovať prechody* a stretávanie sa medzi nimi (Welsch 1994, 13–16).

V prístupe k poznaniu sa teda postmoderna odlišuje od moderny v niekoľkých oblastiach:

- v *chápaní skutočnosti*, ktorú moderna neproblematizovala a verila, že ľudská myseľ ju môže racionálne uchopiť. Postmoderna zdôrazňuje, že skutočnosť je neoddeliteľná od nášho jazyka, ktorým ju vyjadrujeme, a tak môžeme hovoriť nanajvýš o popisoch sveta, ale nie o tom, aká je skutočnosť sama osebe.
- v *chápaní jazyka*, ktorý bol v moderne považovaný za nástroj, ktorým bezproblémovo uchopujeme svet. Postmoderna zdôrazní, že jazyk nepredstavuje mapu sveta, ale skôr sieť našich pojmov, ktorú prikladáme na svet našej skúsenosti a cez ňu ho interpretujeme. Jazyky tvoria rôzne jazykové popisy a obrazy sveta skúsenosti, čo vytvára kultúrnu a svetonázorovú pluralitu.
- v *chápaní kultúry*, ktorú moderna chápala ako neustály vývoj v rámci dejín sveta, pričom za vrchol bola považovaná západná civilizácia. Postmoderna zdôrazňuje rozličnosť kultúr, ktoré sú špecificky rozdielne a preto je nemožné rozhodnúť, ktorá kultúra je najlepšia. Samotné kritérium hodnotenia bude totiž vždy vychádzať z konkrétnej kultúry toho, kto ju hodnotí.
- v *chápaní vedy*, ktoré by sme mohli označiť ako prechod od *objektivistickej koncepcie vedy* k *otvorenému mysleniu*, ktoré ukazuje, že aj veda má dejinný charakter, a to, čo nazývame *vedeckým faktom* je výsledkom konkrétnych teórií, hypotéz a vysvetlení, ktoré sú produktom určitého videnia sveta.

- *v obrate od teórie k rozprávaniu (príbehu)*. Teória, ako systematický popis javu predstavuje presvedčenie, že nezáleží na tom, akým žánrom rozprávame, ale na tom, čo je pravda. Postmoderný obrat spočíva v tom, že zdôrazní dôležitosť príbehu aj pri formulovaní teórií. To znamená, že nezáleží na tom, čo všetko o nejakej veci *vieme*, ale skôr na tom, akým spôsobom sme o nej zvyknutí *hovorit'*. Presvedčivosť argumentov je totiž neoddeliteľná od istých štandardov a pravidiel danej paradigmy, v ktorej sa pohybujeme. Tá sa totiž značne podieľa na tom, čo považujeme za skutočnosť (Hauer 2000, 151n.). Ľudia modernej doby verili, že sú schopní vidieť svet taký, aký je v skutočnosti. Postmoderna hovorí, že takéto univerzálne videnie sveta bolo založené na *metapríbehu*. Jeho sila nie je závislá na váhe argumentov, ale na všeobecnom presvedčení, ktoré predstavuje základný prostriedok, ktorým každé spoločenstvo získava legitimitu. Podľa Grenza mnohí postmoderní myslitelia síce naďalej odmietajú presvedčenie, že modernistické modely vystihujú skutočnosť, ale v praxi pripúšťajú, že tieto modely ďalej slúžia ako užitočné fikcie v každodennom živote (Grenz 1997, 52).

Globalizovaná kultúra však ukazuje, že partikulárne príbehy sú preniknuté alebo ovplyvnené globálnym príbehom, ktorý sa stáva čoraz viac univerzálnym. To samozrejme neznamená, že dochádza k zrušeniu kultúr, ale už nemožno nevidieť, že jednotlivé kultúry postupne preberajú prvky, ktoré slúžia ako motivačné horizonty, ktoré nakoniec vedú k ich pomalej, ale istej premene. Pluralita, ktorá nesporne existuje, vykazuje mnoho prechodov a prekrývání. Hranice nie sú spravidla ostré.

Pluralita, ktorá bola spočiatku vnímaná ako spleť rôznych jazykových hier, sa prostredníctvom ekonomického a mediálneho prepojenia sveta stáva globálnou. Nejde však o jednotu, ktorá bola charakteristická pre modernu, ale rovnako nejde ani o ľubovoľnú pluralitu. Globalizácia tak otvára nové otázky, ktoré sa pýtajú na svet po postmoderne.

IV. GLOBÁLNY TRH

V súčasnom, zvlášť západnom globalizovanom svete, tvorí najdominantnejší rámec ekonomika. Po páde komunizmu v krajinách východného bloku a vtedajšieho Sovietskeho zväzu, sa viacmenej na celosvetovej scéne presadzuje kapitalizmus v podobe trhového hospodárstva. Centralistické ekonomiky, až na niekoľko výnimiek, prijali trhové hospodárstvo ako rozumnejšiu formu ekonomického systému.

Išlo o prirodzený proces, ktorý predvídal už ekonóm Friedrich Hayek vo svojich úvahách o neefektívnosti centrálného riadenia: *„Decentralizovaná kontrola zdrojov, kontrolovaná skrze oddelené vlastníctvo, vedie k získavaniu väčšieho množstva informácií, než umožňuje centrálné riadenie. Poriadok a kontrolu, ktoré sa majú rozšíriť za bezprostredný obzor nejakého úradného orgánu, by bolo možné centrálnym riadením dosiahnuť iba vtedy, keby v rozpore so skutočnosťou miestni manažéri, ktorí by posudzovali a zvažovali viditeľné a potenciálne zdroje, zároveň rovnako priebežne dostávali informácie o neustále sa meniacej relatívnej dôležitosti takýchto zdrojov a mohli tak včas podávať správy o všetkých presných detailoch centrálnemu plánovaciemu úradu, aby ten mohol povedať, čo sa má robiť vzhľadom k ďalším, rôznym konkrétnym informáciám, ktoré obdržal od iných manažérov“* (Hayek 1995, 94–95). Inak povedané, centrálné plánovanie a riadenie môže fungovať len za predpokladu, že jediná osoba alebo úrad bude mať k dispozícii všetky relevantné informácie. Vzhľadom k tomu, že ich je veľa a v čase sa neustále menia, je nemožné získať objektívny súhrnný prehľad o problémoch a požiadavkách na nižších úrovniach. Preto sa decentralizácia ukazuje ako lepšie riešenie. Žiadne centrum nemôže nikdy úplne poznať alebo

dostatočne rýchlo zhromaždiť a zase rozšíriť všetky podrobnosti zmien, ktoré prináša trh a život v spoločnosti (Hayek 1995, 50–51).

Na druhej strane však trh nepremieňal len svet ekonomiky, ale začal meniť aj život a usporiadania celých spoločností. Ekonóm Lubomír Mlčoch napríklad poukazuje na to, ako trh mení inštitúciu rodiny k svojmu obrazu, a to predovšetkým jej „mäkké“, neformálne stránky, čo má za následok, že rodina sa stáva skôr ekonomickou jednotkou, ktorá na trhu zápasí s nárokmi na výkon zamestnanca, kariérou, obetavosťou pre firmu, rozhodnutím sa medzi tým, či mať dieťa, alebo prácu, alebo luxusnú dovolenku a pod.⁴ V tomto zmysle aj Anthony Giddens konštatuje, že na jednej strane oddanosť trhu, ktorý vkladá svoje nádeje do nekonečného ekonomického rastu, a oddanosť tradičnej rodine na druhej strane, si odporujú (Giddens 2001, 23).

Inštitúcie postupne stratili pôvodnú moc na národnej úrovni a prestali byť účinnou protiváhou k nadvláde trhu. Globalizácia sa tak, podľa Giddensa, stáva stále viac decentralizovanejšou a vymyká sa kontrole akejkoľvek skupine, ba dokonca veľkým korporáciám, a národná hospodárska politika už nemôže byť tak efektívna ako kedysi (Giddens 2000, 28).

Trh prenikol kultúru a postupne ovplyvnil spôsob premýšľania a plánovania. Všetko dnes nazeráme cez prizmu konkurencie a trhu, rentability a výkonnosti, efektivity, prospechu a maximalizácie pomeru medzi výsledkom a cenou, poznamenáva Lipovetsky (Lipovetsky – Juvin 2012, 23). Naša doba sa zmenila na *dobu výkonu*, ktorý je jediným kritériom posudzovania efektivity ľudskej činnosti. Žiaľ, tento typ ekonomiky dáva zelenú pre individuálne sebaapresadzovanie na trhu, čo avšak na druhej strane vyvoláva veľkú osamotenosť jednotlivcov v dave podobných osôb. Záver je zrejмый: „*Počítaj len s vlastnými silami a dôveruj iba im. Napínaj svaly a zatínaj päste, rob všetko, aby sa tvoje vlastné*

⁴ Podrobnú analýzu spomenutých problémov predstavil ekonóm Lubomír Mlčoch vo svojej knihe *Ekonomie rodiny, v proměnách času, institucí a hodnot* (2014), napr. s. 69–71.

záujmy realizovali, hoci aj na úkor druhých. V tomto svete nie je nič stabilné; existuje iba urputný konkurenčný boj tebe podobných vypočítavých osôb. Snaž sa preto v tomto boji dosiahnuť osobného, súkromného úspechu“ (Bauman 1967, 32). Osud človeka bude taký, na aký mu vystačia jeho sily. „*Pomôž si človeče a Boh ti pomôže,*“ zvykne sa hovorievať.

Stále viac sa používajú frázy o globálnej konkurencieschopnosti a voľnej súťaži, ktoré v prostredí ekonomického tlaku majú podľa filozofa Konrada P. Liessmanna tú výhodu, že sa ich takmer nikto neodváža spochybníť. Rozprávanie o konkurencieschopnosti a zabezpečení pracovných miest zaberie vždy. Toto zbožštenie trhu bez toho, aby si to uvedomovalo, stojí pevne na pôde marxistického kapitalizmu, pretože vychádza z toho, že ekonomika je nadradená všetkým ostatným sféram života. Všetko má prebiehať podľa údajne nemenných zákonitostí trhu a šancu budú mať nakoniec len tí, ktorí sa bez prílišných otázok podriadia duchu doby a využijú priaznivý okamih (Liessmann 2008, 117). Ekonómovia preto nedokážu vidieť svet inak, ako len cez prizmu toho, čo súvisí s trhom. Tomu je podriadené usporiadanie spoločnosti, vzdelanie a priority.

V tejto súvislosti pápež František v *Evangelii gaudium* výstižne poznamenal: „*Ak dáme prioritu priestoru, pôjdeme sa zbláznit, aby sme všetko hneď vyriešili“* (EG 223). „*Takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejavit’ akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami a nezaujíma sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili“* (EG 54). To nie je lacný moralizmus, ale výzva k premysleniu tých motivácií, ktoré nás oberajú o vnútorný pokoj a identitu. Stojíme pred novým fenoménom „úzkosti z nedostatku“, ktorého pozadie nespočíva len v nemožnosti zadosťučiniť túžbam, ale je spojená so sociálnym statusom – nejaviť sa *horšie než druhí* (Lipovetsky 2007, 57).

Musíme sa zamyslieť nad *mýtom všezariaditeľnosti* marketingovým spôsobom. Ten ovplyvnil sféru trhu priam v jej základoch. Samotný zisk už nestojí na náraste predajnej ceny, ale naopak, na jej poklese. Zisk sa dnes generuje prostredníctvom zväčšovania objemu trhu, rýchlosti sprostredkovania produktov zákazníkom a znižovania ceny, čím sa výrobky stávajú masovo dostupnými. Tak dochádza k demokratizácii prístupu k tovarom, čo vytvára spoločnosť masovej spotreby (Lipovetsky 2007, 32).

Úspech dnes znamená to isté ako peňažný zisk, premena v celebritu, status človeka, ktorý sa presadil. Dokonca i v športe sa postupne stráca tradičný ideál amatérskeho športu a nahrádza ho športový biznis. Vo svete športu nakoniec už otvorene hovoríme o trhu s hráčmi, o ich kúpe či predaji (Balázs 2010, 106). Paradoxom je, že tento spôsob zariadovania sveta funguje anonymne a o to viac pôsobí s neúprosnou nutnosťou. Potom nám ľahko môže uniknúť to, čo je v živote podstatné. Ako sa zvykne hovoriť: „*Míňame zdravie, aby sme získali peniaze. A potom míňame peniaze, aby sme získali zdravie.*“ A vlastne ani nevieme, kvôli čomu to všetko robíme, iba reagujeme na predobjednané možnosti, ktoré sa nám ponúkajú ako dôležité potreby.

Kapitalizmus už nie je len globálnym ekonomickým fenoménom, ale stal sa *kultúrnym fenoménom*. Vytvára ideologický projekt a videnie sveta, v ktorom má ísť o maximalizáciu zisku. Podľa Hervého Juvina ide o kultúrny fenomén práve preto, že sa kultúra spojila s ekonomikou a ekonomika sa stala nutnou podmienkou jej platnosti. Takáto kultúra funguje preto, že hospodárstvo rastie, trh funguje a obchody bežia. Kultúra sa stala kultúrou neobmedzeného rastu. Už zakladateľ ekonómie Adam Smith hovoril, že ekonómia má veľmi silné dôvody, prečo sa o kultúru zaujímať a zapojiť ju do svojich služieb. Nám sa to dnes podarilo. Trhová spoločnosť sa kultúry zmocnila ako prameňa ľudského pýtania sa a snov a urobila z nej prvoradá a efektívny faktor globalizácie (Lipovetsky – Juvin 2012, 122, 131).

Je pravdou, že stále s väčšou naliehavosťou si uvedomujeme riziká súčasného kapitalizmu a častejšie hovoríme o udržateľnom

rozvoji. Je však otázkou, ako si to predstavujeme. Zrejme zatiaľ nikto nepočíta s tým, že dôjde k dobrovoľnému obmedzeniu; a zmena jedného alebo dvoch návykov nič nevyrieši. Aj udržateľný rast si predstavujeme konzumne, pričom sa spoliehame na nové technológie, ktoré nám umožnia naďalej vyplňať neustále sa rodiace túžby, ale akosi viac ekologickejšie.

A čo tak otvoriť otázku o *udržateľnej stagnácii*, ktorú často kladie ekonóm Tomáš Sedláček? Pre súčasnú mentalitu je to však takmer to isté ako ekonomická recesia a kríza. Podľa Hervé Juvina je preto kríza, do ktorej nás trhový systém uvrhol, práve krízou kultúrnou (Lipovetsky – Juvin 2012, 114). Diktát rentability a ekonomickej výkonnosti sa postupne aplikujú v politikách západných krajín aj na oblasti, ktoré priamo nemajú byť nasmerované k ekonomickým cieľom, ako je napríklad vzdelávanie, umenie, ekológia a vôbec oblasť kultúry.

V.

SEN O BLAHOBYTE A NIKDY NENAPLNITEĽNÉ TÚŽBY

O Sokratovi sa hovorí, že raz prišiel na trhovisko, rozhliadol sa a povedal: „*Ó, koľko vecí, ktoré nepotrebujem.*“ Súčasnú dobu konzumného štýlu charakterizuje slovo **hyper** (grécka predpona s významom *nad-, pre-, nadmieru*). To znamená, že ekonomika sa točí okolo osi, ktorú tvorí – neustále sa zväčšovanie výberu a ponuky; hypersegmentácie trhu; zrýchlenia nástupu nových výrobkov; vzmach rozmanitosti a nezadržateľný rast marketingu; hypermarkety a komerčné centrá, ako aj neustále sa zrýchľujúce obchodovanie on-line. Ako hovorí sociológ Jan Keller: „*Zákazník sa stáva nevyspytateľným, ľubovoľne strieda svoje záľuby a konštruje svoj životný štýl ako pestrú mozaiku prvkov pozbieraných v celku náhodne v rôznych spoločenských prostrediach*“ (Keller 2010, 156). Vyberá si zo všetkého to, čo ho práve zaujme, aby to po krátkom čase nahradil niečím iným – novým, vrátane manželov alebo manželiek. Mladosť a vyplňanie túžob sa prelínajú a dnes už nie je žiadna hanba dávať najavo záľuby, ktoré prináležia kinému vekovému obdobiu, vrátane výmeny partnerov a partneriek za mladších aj napriek generačným odstupom. Dnes už vlastne je úplne oprávnené nechcieť starnúť, ale zostať v určitých ohľadoch „veľkým dieťaťom“ (Lipovetsky 2007, 83).

Komercializácia takmer dokonale ovládla nielen veci a tovar, ale taktiež kultúru, umenie, čas, komunikáciu, plodenie, život i smrť. Súčasný človek konzumuje stále viac služieb a konzumuje ich všade. Mení sa na spotrebiteľa i v nedeľu, večer, v noci a v podstate v ktorúkoľvek dobu a kdekoľvek (Lipovetsky – Juvín 2012, 36 – 37). Dokonca aj tam, kde sme to v minulosti nepredpo-

kladali, ako napríklad na výlete v horách. Dnes stále častejšie môžete aj na hrebeňoch hôr stretávať ľudí pri konzumácii webových stránok so smartfónom v ruke, samozrejme za predpokladu, že tam je signál. Tento problém však má ambíciu vyriešiť v dohľadnej dobe Elon Musk prostredníctvom vesmírneho internetu, ktorého cieľom je internetom masívne pokryť celú planétu prostredníctvom takmer 12 000 satelitov.

Lipovetsky sa vo svojej skoršej knihe *Éra prázdnoty* pokúsil definovať súčasnú dobu pojmom **samoobsluha** a zdá sa, že to vystihol. Hyperkonzum je samoobsluhou preniknutý a konzumáciu spája s individualizmom, ktorý umocňuje heslo: „*Každému podľa jeho výberu.*“ Tento trend je nesmierne lákajúci a zvodný. Nejde už ani tak o hromadenie luxusu, ako skôr o nadmerné možnosti voľby. Svet ponúka stále viac rôznych možností, kombinovateľných „na mieru“ a umožňuje voľný obeh a výber. Všetko sa profiluje na obraz samoobsluhy, kde si môže každý vybrať podľa chuti, bez toho, aby mu do toho niekto hovoril. Trh (nielen ekonomický) neustále rozširuje ponuku a predkladá *viac*, aby sme si mohli sami *viac* vybrať a *viac* sa rozhodovať. *Zvádzanie* náš svet spestruje rôznymi škálami výberu a my sami si môžeme zostaviť svoju vlastnú cestu – život bez kategorického imperatívu, život ako modulový systém zostavovaný podľa individuálnych požiadaviek človeka. Heslom dňa už nie je návrat k tomu, čo je pôvodné a teda podstatné, ale objaviť na trhu medzeru a vyplniť ju (Lipovetsky 2008, 29–30).

Vonkajším znakom fenoménu „samoobsluhy“ je *obchodný dom*,⁵ ktorý sa neobmedzuje len na sprostredkovanie tovaru, ale stimuluje potreby konzumenta prostredníctvom zvädzajúcich stratégií, ktoré využívajú marketingové techniky, k vyvolaniu

⁵ Obchodné domy začali vznikať vo Francúzku v druhej polovici 19. storočia. Francúzsky Printemps vznikol v roku 1865, Le Bon Marché v roku 1869 a v americké Macy's a Bloomingdale's sa menia na obchodné domy okolo roku 1870. Princíp obchodného domu sa opiera o nové stratégie predaja, čím založil modernú obchodnú revolúciu a uviedol epochu masovej distribúcie (Lipovetsky 2007, 34).

nových túžob po novotách a po všetkom módnom. Monumentálna obchodných domov, ich luxusná výzdoba, žiarivé kupoly alebo farebné vitríny majú za cieľ okúzliť zákazníka a nastoliť klímu impulzívnej túžby, ktorá podnecuje v nákupe (Lipovetsky 2007, 35). Navyše sa obchodné domy stávajú kultúrnymi centrami. Nesprostredkujú len predaj, ale stávajú sa miestom oddychu, prehliadok výkladných skríň, jednoducho, životným štýlom stredných vrstiev. V niektorých môžeme dokonca nájsť i kaplnku. V istom zmysle majú kvázinaboženskú funkciu.

Podľa H. Juvina je takýto rast životnej úrovne nasmerovaný na individualistickú formu konzumu, ktorú nazýva „*mäkkou totalitou*“ (Lipovetsky – Juvina 2012, 128). Tá vlastne tkvie v tom, že podstata bohatstva nespočíva len v jeho možnostiach, ale predovšetkým v symbole, ktorý je ukazovateľom sociálnej pozície. Zygmunt Bauman to v knihe *Kariéra* ukázal na príklade fiktívnej filmovej hviezdy, ktorá má na každý deň v týždni jeden bazén, niekoľko áut a pod. „*Načo je niekomu sedem bazénov? Vari mu nestačí jedna poriadna vaňa?*“, pýta sa. Nie, pretože sedem bazénov a štyri autá neslúžia tomu, aby sa v nich naraz kúpala a vozila, ale aby ich *mal*, pretože to je symbol kariéry, potvrdenia miesta, ktoré dosiahol pri svojom sociálnom výstupe (Bauman 1967, 84).

Svetokultúra je ďalej veľmi efektívna pri vytváraní *uniformných túžob* (Lipovetsky – Juvina 2012, 185), čo vyznieva v pozícii voči fenoménu samoobsluhy paradoxne, ale niečo na tom možno je. Samoobsluha síce ponúka výber, ale zároveň trh dopyt vytvára a presviedča o tom, čo by som ešte mohol alebo mal mať. „*Nemáš na to?*“ „*Nevadí, tu máš k dispozícii spotrebný úver, len smelo do toho – tvoj sen (ktorý skôr sníva trh a spoločnosť) je na dosah!*“ Vykorenenie jedinca z každého kolektívu sa stalo podmienkou hospodárskeho rastu, ktorý žije stále viac z uspokojovania individuálnych túžob a potrieb. To, ako sme už spomenuli, ovplyvnilo aj napríklad postavenie rodiny a vnímanie materstva či otcovstva, ktoré je neraz prekážkou v presadení sa na trhu práce, ale aj pri kariérom raste.

Trend samoobsluhy je najpríznačnejší symbol od druhej polovice 20. storočia a zasiahol aj iné oblasti ľudského života od rodiny, politiky, vzdelania či náboženstva. V školstve sa stále viac presadzuje narastajúca pluralita rôznych odborov a programov, ako aj spôsob štúdia podľa individuálnych študijných plánov a vyskladania si štúdia na mieru. Paradoxom je, že čím sa viac škola prispôsobuje žiakom, tým viac žiaci prestávajú toto prázdne miesto obývať. Iniciatívy študentov, ich zápal ako aj protesty známe z minulosti sa postupne vytrácajú.

Individualistický aspekt náboženského spirituálneho prežívania sa stáva stále viac dôležitejším a v istom zmysle aj pozitívnym znakom narastajúceho hladu po duchovnom naplnení. Môže však rovnako naberať aj negatívne formy prežívania viery z pohľadu etablovaných náboženských spoločenstiev alebo cirkvi. Objavuje sa akýsi koncept *náboženstva na mieru*. Ako hovorí G. Lipovetsky: „*Ľudia sú veriaci, ale akosi podľa vlastného výberu: v nejaké dogmy veria a iné zavrhujú, miešajú evanjelia s koránom, s budhizmom alebo zen-budhizmom – i duchovnosť prešla do kaleidoskopického veku supermarketov a samoobslúh*“ (Lipovetsky 2008, 186). Náboženskosť sa potom veľmi nelíši od krátkodobého, i keď intenzívneho záujmu o nejaký šport, diétu alebo techniku partnerskej komunikácie.

Čím je väčšia ponuka rôznych filozofických a náboženských svetonázorových alternatív, tým sa skôr tradičná, nezosobnená viera dostáva do krízy a s ňou i náboženstvo, ktoré ju predstavuje. Rozhodnutie napriek pluralitnej ponuke zachovať si vieru sa napokon deje viac na základe vedomého slobodného úkonu, než na tradičnom zvyku. Dokonca aj očakávaná, že po páde totality v postkomunistických krajinách, kde bolo náboženstvo násilne obmedzované a prenasledované, nastane oživenie a ľudia budú viac chodiť do chrámov, sa ukázalo ako ilúzia. Ľudia začali skôr viac chodiť do obchodných domov a počet veriacich, aj keď spočiatku trochu vzrástol, postupne začal klesať. Vystihujú to aj slová psychológa a filozofa Ericha Fromma: „*Krátke obdobie christianizácie skončilo a Európa sa vrátila ku svojmu pôvodnému pohanstvu*“ (Fromm 1994, 110).

Samoobsluha ako model života však už nepredstavuje len uspokojenie ponukou vyvolaných túžob. Stále viac sa spája s túžbou po šťastí, a v tomto zmysle sa stáva univerzálnym nárokom. Nejde však už len o spojenie s ekonomikou. Zlepšovanie životných podmienok a zvyšovanie životnej úrovne nachádza svoju legitimitu v koncepte ľudských práv a rozumových nárokov.

Aby sme však neboli jednostranní, musíme povedať, že samotný fenomén samoobsluhy nie je osebe zlý, ba naopak, rozširuje možnosti výberu, čím podporuje kreativitu a pestrú rôznorodosť. Predpokladá však **schopnosť sa rozhodovať**, čo nie je vrodená schopnosť, ale je potrebné sa to naučiť. Naučiť sa rozlišovať, čo je podstatné, a čo možno len dôležité alebo príjemné. Tento nárok na zodpovednú voľbu však kladie do popredia schopnosť odstupu od náklonností, ktoré sú neraz využívané ako hybný mechanizmus trhu. Zvádzanie tak relativizuje pravidlá založené na disciplíne a elegantne ruší rozdiel medzi identitou a individualizmom. Moderný ideál individuálnej autonómie tak premieňa človeka len na konzumenta toho, čo sa mu predkladá.

Nič však nie je zadarmo. Aj tento životný štýl má morálnu dimenziu, ktorá sa prejavuje v zhoršovaní kvality životného prostredia ako dôsledku hyperkonzumu. Keby šesť miliárd ľudí žilo rovnako ako obyvatelia zámožných zemí, museli by sme mať k uspokojeniu ich potrieb niekoľko planét, poznamenáva Lipovetsky. Preto sa začína stále viac hovoriť o *udržateľnej hyperkonzumácii*, ale nič nenasvedčuje tomu, že by sme túžili po ekonomike uskromnenia. Nenechajme sa uchlácholiť, že by „zelená vlna“ alebo návyk nakupovať ekologicky či úspornejšie zarazili exponenciálnu komercializáciu životného štýlu, poznamenáva Lipovetsky (Lipovetsky – Juvin 2012, 40–41). V tomto kontexte aj teológ Marko Rupnik výstižne konštatuje, že pre skutočne účinný zásah je potrebné zmeniť niečo v tom, ako uvažujeme o celku. Mnoho úžitkov neprinesie zmena iba v jednej vedeckej oblasti, v jednej krajine, v izolovanom návyku. Je potrebné záväzne premyslieť spôsob uvažovania, ktorý nás sprevádzal po celé stáročia, a naučiť sa vidieť náš život aj život našej planéty v jej

celistvosti. V tomto máme pred sebou, zdá sa, ešte dlhú cestu (Špidlík – Rupnik 2015, 183–184).

Sen o blahobyte sa aj vďaka neustálemu pôsobeniu mediálneho obrazu „*kým môžeš a máš byť, ak chceš byť úspešný*“ hlboko zakoreňuje v podvedomí na úkor skutočnej identity. Tak dochádza k odtrhnutiu od reality a pozornosť sa presúva na predpokladané šťastie, ktoré z podstaty veci nie je možné nikdy dosiahnuť. Psychológovia hovoria o **adaptáčnom mechanizme**, ktorý ukazuje, že sen je z podstaty veci nedosiahnuteľný a práve preto je tak lákavý. Slasť je však podmienená svojím opakom. Keď dosiahneme to lepšie (napríklad vyššie spoločenské postavenie, máme lepšie vybavenie v byte, dosiahli sme úspech a pod.), prinesie nám to pochopiteľne isté potešenie. Zároveň sa to však stane *novou normou*, podľa ktorej posudzujeme, čo môže byť lepšie alebo horšie. Teda na všetko nové sa po pomerne krátkom čase adaptujeme a už to nebude niečo nové, ale skôr všedné a bežné. A honba za šťastím pokračuje donekonečna. Inými slovami povedané, luxus, ktorý sa stane dostupným, podlieha zovšedneniu a prestáva byť luxusom. Neobmedzené finančné možnosti preto znižujú pocit radosti z nových alternatív, keďže všetko je ľahko dostupné. K presýteniu nepotrebujeme celý život, možno stačí pár dní alebo týždňov. Ako hovorí miliardár a spoluzakladateľ Googlu Sergey Brin: „*Vždy som si myslel, že mi veľa peňazí prinesie trochu šťastia. Nie je to ale pravda*“ (zdroj: Myers 2016, 528).

V skutočnosti totiž naozaj vlastníme len to, bez čoho sa dokážeme zaobísť, a je zrejmé, že ak sa bez toho zaobísť nemôžeme, znamená to, že tá vec vlastní nás, poznamenáva mysliteľ Jean Guiton (zdroj: Tornielli – Galeazzi 2015, 202). Alebo povedané inak – všetky veci, potreby a túžby nie sú ako také zlé, ale nesmie to byť postavené ako niečo, čo nás má urobiť skutočne šťastnými. Všetci asi poznáme ten pocit, keď sme od niečoho očakávali šťastie a vo chvíli, keď sme to dosiahli, už to nebolo to, čo sme si predstavovali.

Môže teda zvíťaziť mentalita uskromnenia alebo – inak povedané – posilňovanie vedomia o tom, čo naozaj potrebujeme, nad zvädzaním hyperkonzumu? Nateraz asi ťažko, aj keď model udržateľného rozvoja v podstate predstavuje jedinú možnú cestu, ako sa môže spoločné dobro rozšíriť na celú planétu. Je tu však istá nádej vyplývajúca zo skutočnosti, že napriek nadmernej ponuke konzumný svet už ľuďom nedokáže poskytnúť žiadny zmysel života. Konzumnému spôsobu života sa nepodarilo podmaniť všetky ľudské nádeje. Napriek sile nákupnej horúčky ľudia ešte nestratili schopnosť mravného pobúrenia, odhodlania prispieť k víťazstvu spravodlivosti a definovať sa i niečím iným, než len vzťahom k značkám a komerčnej zábave. Kultúra sa však musí aktívne pričiniť k zmobilizovaniu pýtania sa na to, čo je v ľudskom živote podstatné (Lipovetsky – Juvin 2012, 97). Dôležitú úlohu tu bude musieť zohrať školstvo, filozofia a náboženstvo, ktoré položí dôraz na žitú spiritualitu.

VI. PROMETEOVSKÝ HRDINA A SUPERSTAR

Vplyv trhu na svet a kultúru vedie k redefinovaniu hrdinu novej doby. Tradičný obraz hrdinu, ktorý vychádzal z kresťanského myslenia, je nahrádzaný pohanským hrdinom. *Kresťanský hrdina* bol mučeník, ktorého charakteristické vlastnosti sa spájali s bytím, dávaním a delením. Bol opakom *hrdinu pohanského typu*, ktorého cieľom bolo dobývať, víťaziť, ničiť, vlastniť a ovládať pretože jeho hodnota sa odvodzovala od sily (Fromm 1994, 110).

Pohanského hrdinu dnes reprezentuje nový hrdina jamesbondovského typu – *superman*, ktorý zachraňuje svet a vyznačuje sa neoblomnou vôľou – silou ísť za svojím cieľom za každú cenu s emočnou chladnosťou, ktorá ho chráni pred tým, aby sa zlomil. Nový hrdina v boji o záchranu sveta nepozná strach a neviaže sa na vzťahy, ktoré by mu komplikovali dosiahnutie cieľa.⁶ S ľahkosťou, humorom a erotickou prítlačivosťou pôsobí nezlomným dojmom, čo je zaiste atraktívne a lákavé. Aký svet však zachraňuje? Je jeho odvaha naozaj prejavom slobody alebo skôr vôľou k moci, ktorá silou uniká pred tým, čo ju ohrozuje? V tomto

⁶ Psychiatri a psychológovia sa zhodujú, že tieto vlastnosti indikujú sociopatického alebo psychopatického jedinca. V poslednom čase sa v odbornom diskurze stále viac objavuje varovanie pred podcenením týchto prejavov. Je veľmi dôležité rozlišovať, nakoľko absencia strachu a ľahkosť v prenášaní sa nad emočne silné situácie, je pozitívnou vlastnosťou človeka, ktorý sa dokáže v živote presadiť, alebo sociopatického jedinca. Bližšie napríklad: HARE, Robert D. (2015): *Bez svedomí. Znepokojivý svet psychopatů medzi námi*. Praha : Dům Harfa; DUTTON, Kevin (2018): *Moudrost psychopatů*. Praha : Portál.

prometeovskom sne nás nemôže nijako prekvapiť, keď nejaký miliardár považuje za svoje právo meniť svet, poznamenáva Anna Hogenová.

Príbehy dnešného hrdinu ostávajú nedovyrozprávané. *Happy end* sa zastavuje pri porazení nepriateľa a dosiahnutí daného cieľa. Dá sa však z toho žiť? Stačí k dobrému životu poraziť nepriateľa a naplniť plán? Zo samotnej cesty sa žiť nedá, a preto nutne prichádza nový nepriateľ a nový cieľ. Život hrdinu sa tak stáva trvalou cestou, avšak bez cieľa. Cestou rýchlych zmien a neustálych obmien ponúk, ktoré, čím viac ich pribúda, tým viac vytvárajú ilúziu cieľa. Hrdinské ideály budúcnosti, typické pre obdobie prvej moderny, tak podľa G. Lipovestkeho musia ustúpiť kultúre, ktorá chce teraz a tu uspokojovať neustále obnovované túžby (Lipovetsky – Juvin 2012, 42). Tieto túžby sa nekryjú len s trhom a konzumom tovarov a služieb, ale aj s plánmi o svetlých zajtrajškoch, s vierou, že si dokážeme naplánovať budúcnosť, čím sa elegantne zbavujeme ťažoby z bytostných otázok o prítomnosti.

Nový hrdina prometeovského typu už nie je mučeník, ale **vítaz**. Jeho úloha je jasná – vybudovať vlastnú existenciu, vyniknúť a plne sa uplatniť. Je vždy vo forme, pripravený zhostiť sa nových výziev. Je vlastne symbolom *princípu výkonnosti*, ktorý sa stal interpretačným modelom hospodárskeho a spoločenského života a vlastne celého ľudského konania. Stelesňuje *kult výkonnosti* dnešnej spoločnosti, ktorý vyzýva k sebaaprekonávaniu a k zdokonaľovaniu svojich schopností v konkurenčnom boji o uznanie (Lipovetsky 2007, 287n.)

Ideál, alebo – lepšie povedané – ideológia sebaaprekonávania a víťazstva, sa neobmedzuje len na oblasti spoločenského života, ale preniká spoločnosť celkovo a pohlcuje životné štýly, intímnu sféru i duševný stav. Trend výkonnosti sa šíri všetkými smermi. Zasahuje modely práce i súkromný život, marketingové a manažérske stratégie i morálne imperatívy. Vďaka otvorenosti pre ideál súťaživosti, iniciatívy a sebaaprekonávania však môžeme získať spoločenskú legitimitu (Lipovetsky 2007, 291). Nestojí

kvôli tomu za to obetovať všetko – rodinu, vzťahy, aj svoje vlastné ja? Zachovať si odstup a vlastné bytie je vylúčené. Víťazstvo sa meria uznaním a potleskom. Preto „superman“ a „superwoman“ nie sú schopní uniesť „šedú zónu“, ale potrebujú sa presadzovať silou, ktorú nikto neprehliadne. Žijú z potlesku a sebaukazovania. Druhí im v tomto potvrdzovaní vlastne slúžia. Nie je však posadnutosť hviezdami a hviezdíčkami len prejavom túžby uniknúť a snívať, s potrebou nachádzať vo svete neustále sa zrýchľujúcich premien nejaké známe tváre? Preto je mučeník, naopak, schopný znížiť sa k *triviálnosti*. To znamená, že sa dokáže pozrieť na veci okolo seba s úžasom. Nepotrebuje byť potvrdzovaný publikom, a preto je tým, kým je (Hogenová 2008, 147, 165).

Hyperkonzument prometeovského typu dychtí po novotách a po móde, ale súčasne túži po pevných záchytných bodoch, poznamenáva G. Lipovetsky (Lipovetsky – Juvin 2012, 45). Záchytné body sa však transformovali do značiek, ktoré sú zamerané na budovanie vlastného *imidžu*. Patriť do VIP skupiny, ktorá spolutvorí základ našej legitimacy a identity; podsunúť istoty, ktorá chráni pred depresiou a úzkosťou. „Vytetované“ logo tak nahradilo bytostné *logos*. Výstižne to vyjadrí A. Hogenová, keď poukáže na to, že ten, kto vymyslel vetu „*Byť in!*“ bol novodobým otrokárom, ktorý namiesto biča a krutých trestov používa imperatív: „*Buď mladý, buď zdravý, buď plný sily a ukazuj to na značkách oblečenia, na slovách, ktoré používaš a na spôsobe, ktorým uskutočňuješ prežívanie vlastnej každodennosti! Musíš patriť do VIP, skupiny vyvolených, musíš byť stále modernejší a modernejší!*“ (Hogenová 2020, *Ukradli nám prítomnosť*) Nepripomína nám to román Georgea Orwella 1984?

Žijeme v ére celebrít a hviezd – „*Staň sa superstar!*“ Priemernosť sa netoleruje. Premena človeka na *star* vytesnila z pozornosti *kultúru obety*. Ideálom sa stalo vystupovanie v médiách a na sociálnych sieťach. Ako to dokrešľuje známy výrok Andyho Warhola: „*Každý môže zažiť svojich 15 minút slávy.*“ Nejde však ani tak o nesmrteľnú slávu, ale skôr o okamžité uznanie a komerčný úspech – „*Musíš sa vedieť predat!*“ radí súčasná kultúra. Život

sa stáva príbehom, ktorý je poznačený neustálym „skrášľovaním“ každodenného života. Prometeovská požiadavka krásy vyžaduje neustále opravné zásahy estetickej chirurgie a údržbu tela podľa trendov reklamného a módného priemyslu. Kultúra hedonizmu stavia na obdiv sny o súkromnom šťastí, ktoré je spojené so zábavou, ľahkosťou, erotikou a humorom.

Je pravdou, že človek sa nerodí ako hotová bytosť, ale v procese života sa stáva. Buduje si vlastnú identitu alebo aj pseudo-identitu, ak sa dostane do prúdu, ktorý mu diktuje, čím a akým má byť. Od detstva na nás dolieha tlak názorov sveta. Sme tým, za koho nás považujú ostatní a späťne sa za takých považujeme aj my sami. Naše prebývanie na svete je podmienené našou situovanosťou, ktorú sme si nevybrali, ale na pozadí ktorej si nejako rozumieme (Démuth 2003, 70). Nie sme však v tejto situácii uzavretí ako slimáky v ulite, pretože sa môžeme *pýtať* na podstatu vlastného bytia a to je jediné východisko, ktoré dokáže prelomiť hranice našej danej situovanosti smerom k vnútornej slobode a ľudskosti v plnom zmysle slova, po čom v hĺbke svojej duše aj *bytosťne túžime*.

Napriek tlakom osvojiť si rolu víťaza mnoho ľudí tomu odoláva a reflektuje aj iné starosti, ako sú pracovné ciele a snaha vyniknúť. Zvlášť sú na to citliví mladí ľudia, aspoň na začiatku ich dospelého života. Mnohí vnímajú tlak na výkon, často spojený s dešpektom zo strany zamestnávateľov ako nedostatok úcty, ktorá sa stáva druhým najčastejším rizikovým faktorom, pokiaľ ide o zdravie na pracovisku. Princípy výkonnosti sú hlavnou príčinou našej spoločenskej a existenciálnej nervozity. Takto sa objavuje paradox, ktorý môže pomôcť prekonať túto éru *neustáleho víťazenia*. Čím viac sa šíri kultúra výkonnosti, tým prenikavejšie sú očakávania naplnené nárokom na psychickú spokojnosť; čím zreteľnejšie sa jedinec presadzuje ako hlavný referenčný bod, tým evidentnejšie sú problémy spojené s nedostatkom rešpektu, a tým silnejšia je požiadavka úcty k druhému (Lipovetsky 2007, 288, 297).

VII. MEDIÁLNY OBRAZ SVETA A KULTÚRA

Nárast kultúrneho priemyslu, médií a najmä rozšírenie vysokorýchlostného internetu vytvorilo dobu, v ktorej dochádza k stále rýchlejšiemu prenosu stále širšej ponuky informácií, komunikácie a zábavy, ktoré sa nekontrolovane šíria po celej planéte. Nárast kultúrneho priemyslu sa stal súčasťou ekonomiky a výrobnnej sily, ktorá prispieva k nárastu HDP. Tým sa logika trhu dostáva aj do kultúrnej sféry a investície do kultúry, premenenej na obchodné odvetvie, musia zaistiť primeraný zisk. To vedie k nárastu reklamy, ktorá sa postupne stáva súčasťou kultúry, a hranice, ktoré oddelovali reklamu od kultu, sa pomaly stierajú. Filmy sa natáčajú podľa marketingových prieskumov, piesne sa skladajú na objednávku, knihy sa vydávajú podľa toho, či prinesú zisk a sú rentabilné (Lipovetsky – Juvín 2012, 56–57). To neznamená, že tu neostáva priestor pre tvorivosť a originalitu, ako tomu bolo v minulosti, ale tlak trhu silne ovplyvňuje produkciu kultúrnych produktov aj za cenu ich umeleckej a kultúrnej hodnoty a kvality. Kvantita a dopyt trhu mení samotnú kultúru na svoj obraz. Hodnotu ducha nahradila zábava, šport, médiá, cestovanie a rýchle informácie.

Svetokultúra je kultúrou *hitov*. Vzniká tak istý paradox. Vplyvom individualizácie dopytu dochádza k neustálemu obmieňaniu produkcie a obrovskému nárastu rôznych produktov, zvlášť vo filme a hudbe, ktoré chcú osloviť neustále sa premenlivý a rôznorodý vkus spotrebiteľa. Na druhej strane úspech zaznamenáva štatisticky len málo titulov, pretože podľa G. Lipovetskeho sa ľudia riadia logikou stáda a inštinktívne sa obracajú k rovnakým

filmom a knihám. Ich životnosť však nie je príliš dlhá, pretože aj duchovných výtvorov sa zmocnilo rýchle tempo módnjej premenlivosti (Lipovetsky – Juvín 2012, 58).

Čítanie kníh už dnes zd'aleka nepredstavuje najobľúbenejšiu činnosť u žiadnej kategórie mladých ľudí. Podobne to platí o umení. Návštevníkov múzeí či galérií síce každoročne pribúda, ale diela už nie sú predmetom úctivého a mlčanlivého rozjímania, ale skôr konzumu. Typický návštevník múzea alebo výstavy strávi pred jedným umeleckým výtvorom v priemere šesť sekúnd, pričom každé štvrté dielo v skutočnosti nepriláka pozornosť ani na sekundu a pri d'alšej desatine sa divák zastaví len na štyri sekundy. Návštevníci totiž prevažne neočakávajú povznesenie ducha, ale skôr okamžité a ľahko dostupné osvieženie a stále nové hedonistické podnety. Majstri minulosti sú síce vyzdvihovalí aj naďalej a majú svoje uznanie a rešpekt, ale už nepodnecujú k žiadnemu zvláštnemu konaniu. Ako hovorí Lipovetsky: *„Veľkých autorov minulosti si verejnosť naďalej ctí, ale nikto ich nečíta“* (Lipovetsky – Juvín 2012, 78–79).

Éra samoobsluhy prirodzene prenikla aj do informačného servisu, kde si každý môže vybrať správy a informácie na mieru. To, čo bolo spočiatku považované za prínos (a v podstate aj neustále je) – aby ľudia spolu viac hovorili a spolu sa zdieľali – sa zároveň stalo problémom dňa. Každý sa môže vyjadrovať bez ohľadu na svoju erudovanosť a poznanie, stačí, ak má pred sebou klávesnicu. Počúvanie bolo vytesnené rozprávaním. Internetový diskurz zachvátil súboj emocionálnych prejavov a konšpiračných správ, hoaxov či fake news a v spleti neustále premenlivo generujúcej sa informačnej vlny sa bežnému človeku stále ťažšie orientuje. Do popredia sa dostali informácie sprevádzané emočnou atraktivnosťou bez ohľadu na ich dôležitosť, prípadne aj fakty, a často bez súvislosti, pretože na nich neostáva čas. Správy

a texty na internete totiž nečítame ako printový text, ale skôr ich „skenujeme“⁷.

Navyše aj médiá v zastúpení rôznych spravodajských denníkov a kanálov prestávajú informovať a podávať správy, ale správy skôr formujú a v podstate vytvárajú vsadením do kontextu, ktorý kopíruje názor redakcie alebo novinára, v horšom prípade ich skrytého objednávateľa či majiteľa. Novinár by však mal otvárať myslenie pre porozumenie súvislostí a celku, inak sa stáva technickým vykonávateľom svojej práce na objednávku *machenschaftu*. Akonáhle začne podsúvať čitateľom, čo si majú myslieť, ako majú hodnotiť, ako majú žiť, aby boli „in“, je to len manipulácia s čitateľom. Ak to robí aj učiteľ alebo kňaz, je to veľmi zlé (Hogenová 2011, 34).

Kyberpriestor a kybernemoc

Hovorí sa, že vďaka televízii a internetu sa náš svet premenil na globálnu dedinu, o čom písal už sociológ Marshall McLuhan. Vláda displejov a obrazoviek v súčinnosti s novými komunikačnými technológiami a internetom spája jednotlivcov naprieč kontinentmi. Postupne opúšťame éru hromadných komunikačných prostriedkov a nastáva čas spoločenských on-line sietí, ktoré tvoria akoby základne pre medziľudské vzťahy. Súčasný

⁷ Medzi čítaním printového textu a čítaním napríklad na internete je veľký rozdiel. Pri internete často dochádza len k povrchnému čítaniu, kde text väčšinou len prechádzame, selektujeme a šablónujeme. Aj to síce zasypáva náš mozog mnohými informáciami, ale ten ich nedokáže primerane spracovať. Zaiste aj čítanie textu na internete má svoj význam, ale iba za predpokladu, že to robíme s istou „pomalosťou“. Tá zohráva pri čítaní dôležitú úlohu. Z desiatich strán prečítaných pomaly si môžeme odniesť viac poznatkov a nápadov ako z dvadsiatich prečítaných rýchle. V dnešnej dobe, ktorá sa vyznačuje rýchlosťou, je preto rýchle čítanie dvojsečnou zbraňou a nemusí byť nakoniec prínosom. Čítanie je most k mysleniu a preto sa stáva jednou zo základných kompetencií v ľudskom živote (Haluzová 2015, 24–25).

človek už nie je len pasívnym prijímateľom a spotrebiteľom, ale, naopak, môže zdieľať, diskutovať a rozprávať bez ohľadu na časopriestorové obmedzenie. Zrodila sa kultúra *všetkých voči všetkým* (Lipovetsky – Juvín 2012, 60).

Svetokultúra zažíva kyberrevolúciu, ktorá zasahuje náš súkromný i profesionálny život. Slovo **kyber** pochádza z gréčtiny a označuje *umenie riadiť loď*. Tento výraz v našom význame použil americký matematik Norbert Wiener v názve knihy *Cybernetics* pre označenie vedy o riadiacich, kontrolných a komunikačných procesoch. Neskôr sa toto slovo stalo označením pre virtuálny svet vytvorený počítačom (Spitzer 2016, 20). Dnes sa táto virtuálna realita stále viac dotýka nášho prežívania, myslenia a predovšetkým sociálnych vzťahov.

Nemecký neurovedec Manfred Spitzer vo svojich knihách upozorňuje na negatívne dôsledky týchto nových technológií, ktoré evidujeme počas posledných desaťročí, no náš mozog sa vyvíjal státisíce rokov. Na mieste je teda otázka, či je na takéto podnety a v takom rozsahu, ako to zaznamenávame, disponovaný. V opačnom prípade to povedie k rôznym problémom, ktoré popísal v knihe *Kybernemoc*. M. Spitzerovi, ako aj iným kritikom, nejde o odsudzovanie technológií, ale o upozornenie na ich vedľajšie negatívne účinky, podobne, ako to robíme v klasickej farmakológii. Ukazuje sa totiž, že ak digitálnym médiám prenecháme kontrolu nad všetkými oblasťami nášho života, keď hráme dlhé hodiny on-line hry a strácame sa na sociálnych sieťach, stávajú sa z nás kybernemocní ľudia. Vyvoláva to v nás stres, nadváhu, depresie i poruchy spánku a sústredenosti. Zdá sa, že si to dostatočne neuvedomujeme, alebo už nedokážeme uvedomiť. Digitálne médiá sa tak stále viac stávajú neodmysliteľnou súčasťou nášho života (Spitzer 2016, 21).⁸

⁸ Spitzer uvádza niekoľko praktických otázok, ktoré nás dennodenne presviedčajú, aké dôležité a užitočné sú médiá vo všetkých oblastiach nášho života (Spitzer 2016, 21–22):

- *Si osamelý?* – Prečo nie si na facebooku?
- *Nemáš partnera?* – Prečo si nedohovoriš on-line rande?

Kultúra virtuálneho priestoru stále rýchlejšie nahrádza obmedzené a čím ďalej vzácnejšie skutočné priestory (Lipovetsky – Juvin 2012, 191). Smartfóny sa stali akoby ďalším „životným orgánom“ ľudí, bez ktorého sa nikde nepohnú, a mnohí sa od nich nedokážu odpútať. V rôznych experimentoch sa ukázala súvislosť medzi nárastom úzkosti a stresu a nemožnosťou zodvihnúť telefón alebo mať svoj mobil či smartfón vôbec poruke. Nové technológie priniesli nové formy závislosti a spôsobu uvažovania o reálnom svete. Niekde založený, stratený alebo ukradnutý mobil môže potom vyvolávať búšenie srdca, úzkosť a stres. Viac než tri štvrtiny ľudí v experimentoch vravia: „*Keď práve nič nerobím, siahnem najprv po mobile.*“ Ak automaticky siahame po mobile, pozeráme mailové správy alebo surfujeme po internete len preto, že sa práve nič iné nedeje, je to príznak závislosti, konštatuje M. Spitzer. Žiaľ, moderný človek má stále častejšie zjavné problémy, keď ostane len tak sám so svojimi myšlienkami (Spitzer 2016, 19, 295).

Konkrétnych zdravotných a psychologických problémov spojených s pojmom *kybernemoc* uvádza M. Spitzer a ďalší neurovedci, na ktorých výskumy odkazuje, je veľa, ale zastavil by som sa pri jednom, ktorý zvlášť zapadá do nášho kontextu svetokultúry. Je to *strach z toho, že niečo premeškáme*, čo sa označuje skratkou **FoMO** (z anglického *Fear of Missing Out*).

Ide o syndróm, súbor symptómov, ktorý spôsobuje úzkosť z toho, že niečo nestihneme, premeškáme alebo o niečo prídeme.

-
- *Máš problémy v škole?* – Spraví to výhodná vyučovacia aplikácia!
 - *Nadváha?* – Ty ešte nemáš diétnu aplikáciu?
 - *Nestíhaš?* – Čože, ty nemáš v cloude kalendár?
 - *Choroba?* – Program *Watson* ti pomôže s diagnózou i terapiou!
 - *Hlad?* – Od fastfoodu až po gurmánske recepty – všetko on-line!
 - *Nemáš peniaze?* – On-line úvery sú rýchlejšie, než akákoľvek bežná banka!
 - *Nemáš náladu?* – Na to sú predsa motivačné aplikácie!
 - *Nemáš už náladu ani čas na svoj smartfón?* – A čo tak aplikácia na vypnutie?

Samozrejme, vždy sme pociťovali istý strach, že niečo premeškáme. Vychádza to z našej intuitívnej schopnosti zaistiť zdroje na prežitie a vedieť sa čo najefektívnejšie zariadiť v prítomnom čase a do budúcnosti. Rozšírením sociálnych médií však tento strach priamo explodoval. Strach z omeškania totiž vstúpil do našich životov a stal sa súčasťou maistreamu a toho, ako si zaistiť *byť neustále „in“*. Zoberte si len označenie na mobile *zmeškaný hovor*. Zaiste ide o informáciu o tom, že sa nám snažil niekto dovolať, ale slovo zmeškaný v sebe nesie istý emočný a hodnotiaci náboj, ktorí mi hovorí, že som niečo nestihol a teda, že som možno o niečo prišiel.

V rôznych experimentoch sa ukázalo, že ešte pred pätnástimi rokmi nebolo problémom, ak mali ľudia podstúpiť dobrovoľnú telefónnu depriváciu, no dnes to už väčšinou nejde. To platí aj o prístupe k sociálnym sieťam, televízii a internetu vôbec. V jednom experimente by sa dokonca 3 % opýtaných mladých ľudí (18 – 30 ročných) radšej vzdalo sexu, než sociálnych sietí, čo je z evolučného hľadiska nepochopiteľné, pretože sexuálny pud je druhým najsilnejším po pude sebazáchovy. V tomto zmysle sa strach z premeškania týka viac mladých, než starších ľudí a viac mužov než žien. Ide zväčša o strach, že ostatní získajú viac informácií než oni, čím sa dostanú do nevýhody, že priatelia budú mať viac cenných skúseností, než ja; že sa budú zabávať bezo mňa; že sa s nimi nebudem môcť stretnúť; že nebudem vedieť, čo majú v pláne, a pod. Na základe pozorovaní bol zostavený dotazník,⁹ ktorý sa snaží vystihnúť, nakoľko sa nás FoMO dotýka (Spitzer 2016, 152–154).

⁹ Odpovede z dotazníka o *strachu z premeškania*, pri ktorých mali respondenti ohodnotiť na stupnici od 1 („vôbec ma nevystihuje“) do 5 („veľmi dobre ma vystihuje“) svoje vlastné obavy (Spitzer 2016, 156):

1. Bojím sa, že ostatní nazbierajú viac cenných skúseností než ja.
2. Bojím sa, že moji priatelia majú viac cenných skúseností než ja.
3. Znepokojuje ma, keď sa dozviem, že moji priatelia sa bavia bezo mňa.
4. Cítim úzkosť, keď neviem, čo majú moji priatelia v pláne.
5. Je pre mňa dôležité, aby som chápal vtipy svojich priateľov.

Čo z toho vyplýva? Zaiste, nechceme povedať, že obava o to, že niečo premeškáme, je zlá. Problém však spočíva v tom, že ak sa príliš identifikujeme so svetom sociálnych sietí, stávame sa od toho závislími, čo je príznakom nízkeho vedomia vlastnej identity. To sa bude spätne prejavovať na zrelosti, vnútornej slobode a pokoji, ktoré k identite človeka podstatne patria. Stávame sa tak v istom zmysle dobrovoľnými otrokmi novodobého otrokárskeho systému, ktorý vymyslel slovo „in“.

-
6. Niekedy si hovorím, či netrávim príliš veľa času zisťovaním, čo sa práve deje.
 7. Hnevá ma, keď premeškám príležitosť stretnúť sa s priateľmi.
 8. Keď sa mi práve nedarí, je pre mňa dôležité zdieľať o tom podrobnosti na internete (napr. aktualizovať svoj status).
 9. Keď premeškám naplánovanú schôdzku, našťve ma to.
 10. I keď mám dovolenku, ďalej sledujem, čo robia moji priatelia.

VIII.

TECHNIKA A MOC

Pre západnú civilizáciu sa technika stala mocou, ktorou sa jej, aspoň v to verila, podarilo ovládnuť prírodu a posunúť hranice ľudských možností. Éra techniky, ako ju poznáme dnes, siaha do novovekého formovania vied, ktoré mali poslúžiť k odkúzeniu prírody. Spreádzala ju viera, že porozumenie zákonitostiam prírody a ľudskej spoločnosti, ako aj princípom, na ktorých svet a spoločnosť stoja, povedie k vyriešeniu mnohých doposiaľ neprekonateľných problémov na poli zdravia, chudoby, práce, mieru a celospoločenskej prosperity.

V empirických vedách mala dovedty dominantné postavenie *špekulatívna fyzika* (filozofia prírody). Empirické skúmanie prírody bolo až na druhom mieste. Novoveká požiadavka po samostatnosti vedeckého bádania, spolu s rýchlym rozvojom *matematiky* a základnej disciplíny fyziky – *mechaniky*, prelomila istú *nedotknuteľnosť prírody* a umožnila ju podrobiť vedeckému preskúmaniu. Človek začína prírodu viac chápať, technicky ovládať a využívať vo svoj prospech. Takto sa do popredia dostáva prírodovedecké poznanie, ktoré myslitelia Francis Bacon a Thomas Hobbes považujú za určitú *moc* (Anzenbacher 2004, 46). Táto *moc* má však slúžiť človeku. Ľudia by preto mali mať na pamäti pravé ciele vedy a neusilovať o ňu len kvôli svojmu duchu, ani pre nejaké vedecké spory, ani preto, aby mohli opovrhovať ostatnými, ani pre zisk a slávu, ani preto, aby dosiahli moc, ani pre nejaké iné nízke úmysly, ale preto, aby bol obohatený sám život, konštatuje Francis Bacon (Bacon 2006, 252).

Kľúčovou vedeckou metódou sa stáva *verifikácia – experiment* a teoretický prístup umožňuje *matematika*. Takto vzniká novodo-

bá exaktná veda, ktorá sa pokúša interpretovať prírodu, a využiť jej možnosti pre človeka. Vedecký prístup k svetu bude teda určovaný možnosťou jeho popísania cez matematiku a experiment. To sa prenieslo aj na pole spoločenských vied a politiky.

Práve aspekt *racionalizácie* považoval aj sociológ Max Weber za charakteristický znak novovekého procesu. Racionalizácia viedla nielen k oddeleniu a osamostatneniu rôznych oblastí, ako je veda, hospodárstvo, rodina, politika a náboženstvo, ale aj k radikálnej zmene politického zriadenia a vzniku *byrokracie*, ktorá mala systematicky zaistiť racionalitu konania a interakcií všetkých zúčastnených v politickom a inštitucionálnom priestore. Aspekt racionalizácie zároveň spôsobil, že sa človek stal ústredným bodom vlastného vedomia. Stal sa pre seba objektom vlastného konania. Takto racionalizácia zväčšila autonómiu a dominanciu človeka v rôznych oblastiach života (Jacyno 2012, 10).

Pod technikou teda môžeme rozumieť ako 1) *technológie a prístroje*, tak aj 2) *nástroje riadenia* v širšom zmysle slova. V druhom význame ide o určitý životný štýl, spôsob uvažovania, systematickú organizáciu práce, výroby, vzdelávania i inštitúcií. To všetko nám malo napomôcť ako prostriedok k efektívnejšiemu zariadeniu sa vo svete.

Avšak neraz to, čo má byť prostriedkom sa postupne stane pánom, na ktorom sa stáva jeho pôvodný tvorca závislým. To sa stalo aj s technikou. Stačí výpadok elektrickej energie alebo spomalenie tempa kvôli pandemickým opatreniam a naša spoločnosť sa ocitá v obrovských problémoch. Technika teda nesúvisí len s jednoduchým hromadením strojov, ale je to istá forma existencie, ktorá premieňa život na otročenie práci. Človek je vydaný napospas svojim produktom, čo je koreňom existenciálnej krízy. Technika sa stala formou totalitarizmu, ktorý vládne človeku, konštatuje filozof Martin Heidegger (Heidegger 2013, 20).

Dnes si už vlastne ani nedokážeme predstaviť iný vývoj než ten, ktorý počíta s prudkým nárastom technizácie vo svete, s optimálnym vyvažovaním prostriedkov a fascinujúcim vývojom špičkových technológií. Tento západný systém techniky sa na

celej planéte presadil ako absolútna nutnosť a jediná cesta k rozvoju (Lipovetsky – Juvin 2012, 49). Technika tak premenila vedu na objednávku *Gestell*, podľa ktorého princípov podstata platnosti spočíva len v tom, čo je možné verifikovať alebo falzifikovať v oblasti súcen. Takto sa pozornosť upriamuje na časti, čím prehliada celostný pohľad.

Dôležité je si uvedomiť, že samotný pojem *technika* má svoje korene v gréckom myslení. Tu však *téchné* neznamenal technológiu v našom význame, ale súviselo s umením objavovať pravdu (*aletheia*) o svete a človeku. *Téchné* teda nie je pomenovaním činnosti a schopnosti výlučne manuálnych, ale krásneho umenia, ktoré je spojené s odkrývaním toho, čo je zahalené, teda ide o pravdu ako ne-skrytosť (*á-léthia*), pretože opakom pravdivého poznania je to, čo je skryté, zabudnuté. *Léthe* totiž bola rieka zabudnutia, z ktorej sa museli napíť duše pred vstupom do podsvetia, aby zabudli na pozemskú existenciu. Preto, podobne, ako pri páde duše z nebies, keď sa naplní zabudnutím a zlobou, sa poznanie pravdy a múdrosti podľa Platóna nedeje popisom sveta, ale rozpomínaním (*anamnesis*) na božské veci (Platón 1998, *Faidros*, 248A – 249D). To znamená, že pravdu nikto nevlastní, a ani ju nemôže vlastniť. Pravdu má len samotná vec, ktorú musíme v dialógu odkryť a vytrhnúť zo skrytosti. Je to teda spôsob ukazovania sa pravdy a nie jej konštituovanie naším popisom, ktoré nám môže vyhovovať, a ktorým voči pravde vecí presadzujeme vlastnú vôľu (Hogenová 2011, 39). *Téchné* je teda spôsob *alethneuein* – odhaľuje to, čo sa nevydobyva samo a ešte nie je dané, čo zatiaľ môže vyzerat' tak alebo onak. *Téchné* je teda jedným zo spôsobov vynášania na svetlo to, čo je o svete ešte skryté (Tischner 2007, 206–208).

Novodobé chápanie techniky stratilo, čo bolo pôvodne s *téchné* spojené – hľadanie podstatného „o“ a „vo“ svete. Technický spôsob myslenia v podstate prístup k pravde vecí blokuje. Novodobý koncept sa obmedzil na odhaľovanie za účelom zisku, pragmatického použitia alebo reduktívnej systematizácie, ktorá nie je schopná pozerat' na svet v *celku*. Takáto technika, založená na vedeckom výskume, prestupuje podľa kresťanského mysliteľa

Romana Guardiniho život štátu i celého národa a patrí k nej aj fenomén *verejnej mienky*, ktorá je ovplyvňovaná prostredníctvom tlače, spravodajských inštitúcií, masmédií, ako aj v iniciatívach, programoch, záujmových zoskupeniach najrozličnejšieho druhu (Guardini 2001a, 26). Do popredia sa teda dostáva *vôľa k moci* a technika sa stáva prostriedkom vládnutia nad svetom, ktorý jej však ako celok ostáva naďalej zahalený. Tragédiou však je, že to súčasného človeka vlastne ani príliš netrápi. Tým človeku uniká to, že technika ma byť v službe, a nie byť hrozbou. Chceli sme získať energiu zo štiepenia atómu a vyrobili sme zbraň hromadného a dnes aj globálneho ničenia. Chceli sme čo najlepšie, najrýchlejšie a najefektívnejšie sprostredkovať informácie ľuďom, a čelíme novým formám závislostí od internetu, smartfónu a iných technológiách.

Zvlášť oblasť IT technológií a internetu sa stala pre našu spoločnosť neodmysliteľnou. Výstižne to vyjadril Tomáš Sedláček, keď konštatoval, že počas pandémie Covidu sme vypli v ekonomike prakticky všetko, čo sa dalo, a to aj na globálnej úrovni, no ekonomiku to nepoložilo. Keby sa však niečo také, ako bol vírus Covid-19, stalo s naším kyberpriestorom a podobný, ale počítačový vírus by napadol naše systémy, tak by bol pre nás omnoho škodlivejší po ekonomickej stránke a došlo by k veľkým výpadkom zásobovania, a možno aj obeť na životoch by boli väčšie, pretože by sa napríklad nedali objednávať lieky a pod. Vytvorili sme si teda virtuálny svet, ktorý sa pomaly stáva dôležitejším než ten, ktorý považujeme za reálny. Starším ľuďom to ešte robí problém, ale naše deti si už naň pomerne dobre zvykli a ľudovo povedané sa v tomto svete pomerne pohodlne zabývali. To je realita našej súčasnej doby a nezdá sa, že by prichádzal trend, ktorý by to chcel zvrátiť, skôr naopak.¹⁰

Technika teda odhaľuje hlbšiu súvislosť nášho myslenia o sebe a o svete, pretože všetko *téchné* sa rozvíja v oblasti projektu

¹⁰ Celý rozhovor s Tomášom Sedláčkom je uverejnený na YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=3uRFcV_EshU&list=WL&index=15 (2.9.2020)

pravdy o svete – pravdy existencie. Nemožno oddeliť spôsob existencie človeka na svete od jeho presvedčenia o pravde sveta, konštatuje filozof Józef Tischner (Tischner 2007, 209). Technika sa vlastne stáva zrkadlom vnútorného procesu v človekovi. Keď chceme vyriešiť nejaký zásadný životný problém, obrátíme sa na techniku. V technike sa teda vyjadruje postoj človeka k sebe samému – od sprchovania, umývania vlasov, čistenia zubov, klikaníím myši, starostlivosti o zdravie, obliekaním – to všetko ukazuje, ako technika prenikla aj do nášho pohľadu na ľudské telo a na nás samých. Stala sa organizačným prvkom, ktorý vymedzuje všetky oblasti života – ekonomické i sociálne, kultúrne i individuálne. Technický univerzalizmus vedie svet k jednotnému životnému štýlu a všade stavia do popredia tie isté symboly, tie isté hodnotové a normatívne systémy: efektivitu, racionalitu, všeobecnú vypočítateľnosť a optimálne využitie prostriedkov k danému účelu. Samozrejme, že technika nemôže zotrieť všetky kultúrne rozdiely, ale stáva sa istým zjednocujúcim činiteľom (Lipovetsky – Juvín 2012, 50–51).

Nadvláda techniky dosahuje globálnu rovinu, ale zároveň sa stáva rizikom v podobe ekologických problémov, zneužitia znalostí z oblasti genetiky, jadrovým odpadom z elektrární. Technika tak vytvára paradox. Na jednej strane nám ukazuje nepredstaviteľné možnosti, na druhej strane nás desí tým, že ju nemáme pod kontrolou. Technika tak plodí obavy, ale aj utopické očakávania. Šťastie však nerastie rovnakou rýchlosťou ako technika. Oproti 60. rokom 20. storočia spotrebujeme trikrát viac energie, ale určite nie sme trikrát šťastnejší. Množia sa prejavy úzkosti a depresí, samovražedné pokusy i existenčné problémy. Od techniky si sľubujeme, že bude pracovať v náš prospech, bude nám uľahčovať prácu a odstraňovať prekážky, aby sme sa mohli viac venovať „racionálnemu“ a čnostnému“ konaniu, ale že je to nezmysel, dosvedčujú celé dejiny 20. storočia, s vojnami, koncentrákmi a atómovou bombou (Novák 2008, 25).

Technika podľa A. Hogenovej prináša ako vzmach k dobrému, tak aj k zlému, a to je potrebné vedieť. Pomáha, ale aj ohrozuje ľudstvo v strate ľudskej podstaty. O tom svedčia koncentračné

tábory s ich racionálnou organizáciou pretkanou množstvom spätných väzieb, keď väzni ničili samých seba, aby uľahčili svojim trýzniteľom. O tom svedčí aj Černobyl' a Fukušima (Hogenová 2011, 190). Preto technika nie je ani dobrá, ani zlá, ale ani neutrálna. Je to totiž efektívny prostriedok, ktorý disponuje presvedčovacou silou, ktorá si podmaní človeka, aby sa technike oddal, a prenechal jej na starosť riadenie, odkrývanie a orientáciu v skutočnosti (Novák 2008, 27).

Dnešný človek teda stojí pred výzvou, ako ďalej. Určite nie pred výzvou, ako sa zbaviť techniky. Otázka postoja k technike je otázkou postoja k sebe samému. Ak chceme, aby nám technika priniesla úžitok, musíme sa vrátiť k pôvodnému významu tohto termínu a modifikovať ho pre potreby našej doby. Musíme, podľa Martina Heideggera, pochopiť *bytnosť techniky*, ak nechceme ostať k nej pripútaní a zbavení slobody. V tomto kontexte technika nie je niečo neutrálne, ale sme jej vydaní na milosť a nemilosť a bude nám vládnuť vlastnou zákonitosťou (Heidegger 2013, 15, 43).

Čo je to však tá *bytnosť techniky*? Podľa M. Heideggera ide o jej podstatu, ktorá spočíva v móde moci, ktorý nazýva pojmom *Gestell*. Človek je vydaný na povel (*gestellt*) istej moci, ktorá si naň robí nárok, a vyzýva ho. Táto moc sa zjavuje v bytnosti techniky (Heidegger 1995, 24). Nejde teda o odsudzovanie techniky ako takej, ale o porozumenie podstaty techniky, ktoré spočíva v porozumení subjekt-objektovému spôsobu myslenia, v ktorom dominuje moc nad svetom objektov. Očakávania od takéhoto spôsobu premýšľania nakoniec povedú k tomu, že sa človek sám dostane do područia techniky, čím stráca slobodu. V ľudskom živote začne vládnuť *Gestell* ako typický rys techniky – istý automatizmus neosobného „*ono sa*“. My sa však potrebujeme vrátiť k otázke nášho bytia, na ktoré sme zabudli. Ak sme začali vnímať vlastné bytie len ako predmetnosť, spôsob zariadenia sa vo svete, odvrátili sme sa od neho, a preto nepochopíme ani zmysel techniky a nemôžeme si myslieť, že nám bude slúžiť, ba naopak, budeme do nej zbytočne vkladať nádej, že nás privedie k šťastnejšiemu životu (porov. Heidegger 2013, 40–45).

V tomto bode dochádza k tragickému omylu, ktorý je v súčasnosti spojený s vierou, že technika je niečo, čo má dnešný človek v rukách. To však nie je také samozrejmé. Technika je totiž vo svojom bytostnom jadre niečím, čo človek sám od seba nezvládne. Čo však je potrebné zvládnuť? Ved' všetko predsa funguje, mohli by sme povedať. Áno, „všetko funguje“, konštatuje Heidegger, a práve *„to je na tom to desivé, že to funguje a že toto fungovanie vedie opäť k ďalšiemu fungovaniu a že technika človeka stále viac odpútava od Zeme a vykoreňuje ho ... no všetko podstatné a veľké vzniklo z toho, že človek mal domov a že bol zakorenený v tradícii“* (Heidegger 1995, 23). Dnes termín domov zažíva krízu.

Len čo sme zapojení do takéhoto smeru videnia, je vylúčené, aby sme z neho vykĺzli a získali pôvodný spôsob porozumenia tomu, čo nám otvára to, čo bytostne je, poznamenáva filozof Jan Patočka. Preto nebezpečenstvo nespočíva v technológiách, ale v bytnosti techniky, ktorá fascinuje imitáciou bytia a istoty v budúcnosti. Bytnosť techniky dnes spôsobuje, že sa s'ahujeme z reálneho prítomného času do fiktívneho sveta, ktorý umožňuje technika. Môžem uveriť, že v mojom živote nie je nič dôležitejšie ako pozrieť sa do vesmíru, zapojiť sa do projektu cesty na Mars, objaviť nový zdroj energie, alebo prispieť svojou prácou a nápadmi k tomu, aby mali všetci bezplatný prístup k všetkým informáciám. K tomu však potrebujeme moc a systém. Avšak pokiaľ len vydávame повely a riadime vesmír, čo vlastne robíme, a sme na to primerane hrdí, potom sa nesmieme čudovať, že všetko je na objednávku. Dokonca i každé hodnotenie našej činnosti je vopred objednané a vopred založené. Tým strácame zmysel života a potrebujeme z neho aspoň na chvíľu utiecť, napríklad do mediálneho sveta. To pozná asi každý dospelý, poznamenáva A. Hogenová. No žiť z vopred objednaných základov neznamená nič iné, než vládu „*Gestell*“ a „*Machenschaft*“ (Hogenová 2011, 198).

IX.

VEDA A KARTEZIÁNSKY SPÔSOB MYSLENIA

Grécka filozofia pozerala na človeka ako na bytosť, ktorá je schopná reči. To znamená, že jazyk je spôsob, ktorým človek vie o svete a o sebe. Podľa Jana Patočku však môžeme hovoriť o dvoch významoch jazyka. 1) Na jednej strane ide o istú *sprostredkovaciu funkciu*, ktorá nášmu vedomiu predkladá to, čo je dané. V tejto rovine jazyka sa sústreďujeme na informovanie o stave vecí. 2) Na druhej strane je jazyk *schopnosťou vytvárať svet* v tom zmysle, že prostredníctvom neho svet neustále artikulujeme. Vytvárame si jazykové obrazy sveta cez naše popisy a interpretácie toho, čo sa nám predkladá (Patočka 1995, 130).

Môžeme povedať, že prvý spôsob rozprávania sa bude sústreďovať na *presnosť výpovede osebe*, zatiaľ čo druhý na *význam pre nás*. V skutočnosti nikdy neoddelujeme jedno od druhého. Aj keď sa snažíme popísať niečo, čo je predmetom nášho záujmu, vždy to robíme z istého interpretačného rámca, ktorý ovplyvňuje, ako budeme o svete hovoriť, a to aj na úrovni vedeckých popisov, ktoré sa snažia vystupovať ako nezaujaté a objektívne. Tomu moderný človek uveril a spojil si vedecký spôsob premýšľania s kritériom objektívneho a pravdivého popisu sveta, ktorému veríme dodnes. Výstižne to vyjadril český biológ a filozof Zdeněk Neubauer v téze, že na začiatku novoveku sa z metafyziky stala fyzika, ktorá pochopila svet vecí určitým spôsobom ako *objektívny výskyt hmotných telies*. Veda oslnená svojimi úspechmi svoje poznanie absolutizovala a tak došlo k rozchodu medzi ňou a filozofiou. Stala sa istým *religio* novoveku tým, že určovala náš vzťah ku skutočnosti a k porozumeniu skutočnosti. Prestíž vedeckého

chápania skutočnosti ako objektívnej reality bola taká, že filozofi začali myslieť skutočnosť ako *objektivitu* (Neubauer 2016, 896).

Už antika prišla s objavom exaktnej racionality, ktorá sa prejavila aj na spôsobe vnímania sveta prostredníctvom jazyka. Slovo **exaktný** je odvodené od latinského *exactio*, čo znamená vyhnanie, vymáhanie, vyberanie, ale aj dane a poplatky. V aplikácii na vedecký, exaktný spôsob myslenia môžeme povedať, že ide o *zbieranie poznatkov* v zmysle protokolárnych postupov, ktoré jasne vymedzujú, čo a ako treba zozbierať (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*).

Kľúčovú úlohu tu zohráva logika ako náuka o útvaroch loga, ktoré na rozdiel od bežného jazyka je možné pevne fixovať a uskutočňovať s ním vždy platné operácie. Od bežnej reči sa tak postupuje k pojmom, výrokom a pravdám o sebe (Patočka 1995, 132). Už Aristoteles hovoril, že skutočne vieme len vtedy, keď vieme, *prečo*. Preto sa pre jeho koncept vedy stane dôležitým dôkazom, ktorý sa musí riadiť istými logickými princípmi a zákonmi myslenia. Tieto zásady logiky však nie je možné dokazovať, ale je nutné ich akceptovať. V dôkaze totiž musí mať každá premisa jasný akceptovaný prvok, ktorý sa nespochybňuje, inak je dôkaz neplatný – išlo by totiž o dokazovanie nedokázaným, čo vyvoláva *petitio principii* – záver z tvrdenia, ktoré samo ešte treba dokázať (Démuth 2013, 37). Začali sme sa zameriavať na hľadanie príčin, ale *príčiny* sú len tým, čo je niekedy len náhodne objavené pri prvom čine. Tento prvý čin však ani zďaleka nemusí byť prvým, len sme ho ako prvý stretli pri svojom vedeckom hľadaní, kategoriálne popísali, zatriedili a zafixovali do aktuálnej paradigmy vecného charakteru. Od tej chvíle začne platiť ako prvý. Kausalita totiž potrebuje mať niečo pred sebou ako predmet, ktorý sa poddáva metodikám vedeckého skúmania, ale tým zároveň uniká celostné porozumenie svetu. Kausalita nám síce pomáha porozumieť zmenám, ale celok tohto procesu nám uniká, pretože nie je vysvetliteľný a uchopiteľný takýmto spôsobom (Hogenová 2011, 48).

Veda používa jazyk logu v zmysle popisov – teórií, ktoré sú však umelým myšlienkovým konštruktom. Týkajú sa sveta, ktorý síce vedecky efektívne odhaľujeme, ale v ktorom *bytostne neprebývame*. Tento spôsob myslenia našiel nové rozvinutie v novovekom koncepte vedeckého myslenia a koncom 19. storočia sa presadil v smere, ktorý označujeme ako *pozitivismus*. Pozitivismus kládol dôraz na pozitívne (vedecké, empirické) poznanie ako jediné kritérium správneho poznania sveta. Kľúčovým nástrojom sa stala logická analýza výrokov, čím bolo možné overiť ich platnosť a súlad s faktickým svetom. Takto sa zrodil súčasný význam slova *objektivita*. Ide však o ploché myslenie, ktoré sa drží len toho, čo je dané nameranými údajmi. Má pred sebou len *predmety v pred-stavách*, ktoré sú jasné a rozlíšené v descartovskom zmysle, avšak chýba tu presah k celku. Preto sa človek nemôže k sebe vzťahovať z bytia, ale obracia sa k sebe len cez empirický popis kauzálnych vzťahov. To, čo nie je možné takto popísať, je jednoducho považované za nadbytočné (porov. Hogenová 2011, 173, 177).

Proces moderného vedecko-racionalistického popisu sveta má svoje korene v karteziánskom spôsobe myslenia, ktoré malo ambíciu vytvoriť istý a nespochybniteľný spôsob myslenia vo viere, že tým vyriešime zásadné otázky a problémy nášho sveta. Oproti tomu ako sa rozvíjali prírodné vedy, filozofia pôsobila dojmom zmäteného obrazu sveta, zvlášť ak bola vnímaná cez optiku vedeckej metodológie. René Descartes a mnohí po ňom sa preto pokúsili založiť filozofiu ako *prísnu vedu*. Ak sa má však stať filozofia vedou, musí sa vysporiadať s problémom *primeranej metódy*. Descartes si preto ako prvé zaumienil nájsť vhodnú metódu, cez ktorú bude možné vybudovať solídnu (vedeckú) filozofiu, ktorá sa bude inšpirovať vedeckým spôsobom myslenia. Aplikácia experimentu a matematiky na svet skúsenosti sa síce stala účinnou pri formulovaní fyzikálnych zákonov, avšak za cenu *zredukovania* celej skutočnosti na to, čo je matematicky počítateľné, merateľné, prerátateľné – t. j. na *kvantitatívne* veličiny. Od iných, totiž od *kvalitatívnych* aspektov a dimenzií, sa odhliada, pretože z fyzikálneho pohľadu sú bez významu. Takto sa realita

uchopuje len z tohto ohraničeného aspektu, nie v pestrosti a plnosti sveta človeka. Preto povie J. Patočka: „*Pravá skutočnosť pre fyziku je matematicky konštruovaná príroda*“ (Patočka 1995, 189).

V exaktnej vede je to však úplne oprávnené. No ak sa táto metóda stanoví ako absolútna, prenesie sa na ostatné oblasti poznania a podáva sa ako jediná platná metóda vedeckého poznania, tak sa z hypotetickej abstrakcie stáva apodiktická negácia. To znamená, že to, čo sa týmto spôsobom vedeckého poznania nedá dosiahnuť a dokázať, nemá reálnu platnosť. Vedecký spôsob uvažovania sa tak stal voľbou istého konkrétneho spôsobu myslenia, ktorému ide o *jasnosť* a *istotu*, ktoré sa stali základom dnes všeobecne akceptovateľnej pravdy a objektivity. Pojem prirodzeného sveta, v ktorom žijeme, sa prekryl predmetným objektom.

Aj keď samotný R. Descartes ešte necháva priestor pre dušu a Boha, jeho spôsob myslenia stojí v začiatkoch západného vedeckého myslenia. R. Descartes od samotného začiatku meria náš predteoretický a predfilozofický život myšlienkou pravdy, ktorá musí byť objektívna, absolútna a odvoditeľná z rozumovo jasných princípov, ktoré povedú k dôkladnému a istému poznaniu. Podľa nej je príroda objektívny pól našich vedeckých aproximácií. Všetko ostatné pre neho nie je pravda (Patočka 1995, 139).

Je však možné zredukovať popis ľudského sveta len na výpovede vedeckých teórií? Tento prístup narazil na kritiku, ktorá upozornila, že svet faktov je tiež len istou alternatívou, ako je možné o veciach hovoriť. Aký je však svet *osebe* a hlavne *pre nás*? Čo so životným pohybom, ktorý nám umožňuje orientáciu v našich dejinách a osobnom bytí?

Výstižne tento problém vyjadril Erich Fromm v pohľade dvoch básnikov na kvet. Básnik západného, karteziánskeho typu pri zhliadnutí kvetiny na prechádzke povie:

Kvetinka v popraskanej stene
z trhliny ťa vyberiem a
celú ťa podržím v dlani i s koricenkami,
maličká – keby som tak mohol pochopiť
čo si, s koricenkami i so všetkým a všetko vo všetkom,
mohol by som poznať, čo je Boh a čo je človek.

Iný prístup predstavuje japonský básnik, ktorý pri podobnom stretnutí povie len:

Keď sa pozorne zahľadím,
Čo vidím?
Pri plote kvitne *nazuna*!¹¹

Vidíme, ako karteziánsky spôsob myslenia požaduje intelektuálnu špekuláciu, ktorá, aby poznala časť, musí v podstate zničiť celok. Nie je však možné povedať, ktorý obraz je najkrajší, ktorá hudobná skladba je najlepšia. Tieto kategórie patria len tam, kde sú vopred stanovené miery. Preto západný vedec hľadá pravdu prostriedkami, ktoré roztrhajú život na kusy. Naopak, japonský básnik nechce kvetinu odtrhnúť, len pozorne hľadá a preto vidí *viac*. Aby videl nepotrebuje kvetinu vlastniť, mať vo svojej moci. E. Fromm upozorňuje, že západná racionalistická mentalita sa stáva akoby dušou našej spoločnosti, a preto nedokáže bytostne pochopiť, o čom hovoril už Buddha, Ježiš, alebo mnohí mystici v dejinách (Fromm 1994, 21).

Na tieto otázky poctivo hľadal odpoveď filozof Edmund Husserl, ktorý v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna filozofia* ukázal, že vedecký popis sveta je príliš redukcionistický a zjednodušujúci: „*Videné veci sú vždy niečím viac, než čo z nich*

¹¹ *Nazuna* je rastlina, ktorá je u nás známa ako *pastierska kapsička*. Japonský básnik je Bašo (Macuo Džinšinčiró 1644 – 1694), zenbudhista, lyrik inšpirovaný prírodou.

„skutočne a vlastne“ vidíme. Vidieť, vnímať znamená podstatne mať vec samu zároveň s anticipáciou, s predbežným mienením“ (Husserl 1972, 72).

Kríza vedeckého spôsobu myslenia podľa E. Husserla totiž spočíva v tom, že sa odvracia od *prirodzeného sveta* a postoja tým, že sa zužuje len sa tematické a metodologické obmedzenie, ktoré je pre vedu ako takú nutné, ale to neznamená, že takýto popis sveta je vyčerpávajúci. Vedecký prístup totiž vnucuje svoje predstavy o veciach veciam samým, keď napríklad počítame istým spôsobom, zostrojujeme prístroje, ktoré nám ponúkajú takú skúsenosť, o akú nám ide, a pod. Jednoducho, dávame prednosť len určitým aspektom reality a nedoprajeme javom, aby sa ukázali, aké sú, bez prívěsku toho, čo chceme vidieť my. Takto by sme mohli povedať, že dochádza k *pohlteniu javu jeho vysvetlením*. Ako výstižne hovorí fenomenológ Ivan Blecha: „Vec sa môže ešte skomplikovať tým, že pre momentálne zdieľané stratégie očakávania zvolíme im zodpovedajúcu formu zápisu alebo dokonca im zodpovedajúce nástroje a prístroje (meradlá, ďalekohľady, mikroskopy). V takomto prípade sami obmedzujeme možnosť užitočných korekcií, pretože nedokážeme nahliadať svet inak, ako cez prizmu aparátov, ktoré reprezentujú len práve určitý typ predvídania a žiadny iný“ (Blecha 2012, 71–72).

Problém exaktných vied teda spočíva v tom, že sú neschopné povedať čokoľvek podstatné k otázkam poslednej, existenciálnej pravdy. Ak ich napriek tomu budeme považovať za výlučne kompetentné pri riešení našich problémov, dostaneme sa do *krízy* z odcudzenia sa vlastnému bytiu. V tejto rovine veda nie je schopná myslieť (Heidegger 2013, 43). Význam vedy, ktorý je v istej oblasti poznania nepochybný, sa však rozširuje na celý ľudský život napriek tomu, že veda, vzhľadom k svojej vymedzenosti, nie je schopná riešiť problémy *hodnoty a zmyslu ľudskej existencie*. Úspechy pozitívnych vied tak výrazne prispievajú k „oslepeniu“ moderného človeka v jeho vzťahovaní sa k sebe samému, a tak odvádzajú pozornosť od možnosti porozumieť vlastnej ľudskosti, vlastnému zmyslu bytia. Ako to Husserl vyjadri

vo svojom neskorom spise: „*Vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty*“ (Husserl 1972, 27).

Svet, ktorý je takto vedecky konštruovaný, sa vzd'aluje od prirodzenej skúsenosti sveta, ako ho každý deň prežívame – stáva sa *umelým svetom*, prispôsobeným záujmom a potrebám ľudí. To má za následok istú ľahostajnosť voči individuálnemu existenciálnemu a bytostnému spytovaniu sa, ľahostajnosť voči vzťahom k spolublíznym a celému mimoludskému okoliu, ako aj ľahostajnosť voči tvorivosti vychádzajúcej zo slobody a zodpovednosti (Husserl 1972, 28). Vedecké poznanie nie je viazané na miestne tradície, dejinné okolnosti a kultúrne súvislosti, čo potvrdzuje, že nie je z prirodzeného sveta. Francis Bacon svojho času nazval vedecké poznanie nazval *mocou*, môžeme sa ale pýtať, či táto moc nepohltila moderného človeka natoľko, že mu začala vládnuť a premenila jeho prirodzený svet na *umelý*.

V Descartovom myšlienkovom výtvore sa tak pripravila celá problematika totálnej objektivizácie, na základe matematického modelu poznania jednotnej prírody a umiestnení skúsenosti do tohto systému (Patočka 1995, 141). Pre karteziánske subjekt-objektové myslenie sa stalo typickým, že je konštruktové a kategoriálne. To znamená, že popis skutočnosti bude podriadený vopred daným schémam, ktoré budú považované za definitívne platné. Takéto konštrukty a metódy prenikajú celou západnou spoločnosťou. Inklinujú k vytváraniu systémov, ktoré sú ich produktom, pričom nemusia zodpovedať prirodzenému svetu života človeka a jeho bytia. Vedecké poznanie uverilo, že platí nielen pre všetkých pozemšťanov i mimozemšťanov, ale zodpovedá potrebám globálnej a kozmickej civilizácie, v období „svetoveku“ (Neubauer 1993, 157).

Prirodzený svet však zahŕňa *celok*, zatiaľ čo karteziánsky, kategoriálny spôsob uvažovania sa prísne sústreďuje na detaily jednotlivých *častí*. Výsledkom je, že v týchto systémoch a kategóriách automaticky uvažujeme, a nereflektujeme to, že sú, že myslíme, a prečo spôsob myslenia je práve karteziánsky. To sa prenáša do výchovy, do spôsobu uvažovania o svete a do vzdelávania. Moc

týchto metód, systémov a kategórií je taká silná, že nám v skutočnosti vládne. Naše myslenie sa uskutočňuje už len v tomto rámci a tým sa vzdávame od svojej pravdivosti, od svojej autenticity, od svojho bytia, ako sa nám to v prítomnom čase *kairos* ukazuje (Slaninka 2017, 2).

Zaiste, bez systémov nie je možné usporiadať a v istom zmysle chrániť našu spoločnosť. V tomto kontexte je karteziánske myslenie výborné, ale zároveň chybné (Hogenová – Slaninka 2019, 93). Mníšska múdrosť *zachovaj poriadok a poriadok zachová teba* platí, ale len za predpokladu, že poriadok a systém bude slúžiť účelu, ktorým je naše dobro, a nie vzdanie sa slobody a kreativity v mene objektivistickej pravdy, ktorá je zacyklená v pravidlách uzavretého systému myslenia. Vidíme to v praxi, keď začína prevládať expertnosť a špecializácia pred autenticitou, prirodzenosťou a pýtaním sa na celostnú situáciu nášho prebývania vo svete. Stávame sa vazalmi systémov, techniky a zariadenia a sme nastavovaní do vopred určených schém, ktoré od nás očakávajú automatizmus bez toho, aby sme si to uvedomovali. To bude viesť k vykoreneniu prirodzeného sveta a k odcudzeniu vzťahov k druhým, ale aj k sebe (Slaninka 2017, 2). Vzťahy sa zmenia na ťahy v mene toho, čo „sa má“ a ako „sa to má“.

Potrebujeme znova objavovať základ nášho bytia a identity a nemyslieť len v rovine karteziánskych kategórií, ktoré sú síce veľmi efektívne pre trh a vedecký pokrok, ale bez vedomia toho, čo je v našom živote podstatné, sa môžeme ľahko stratiť a podľahnúť ilúzii, že túžbu po plnosti bytia, ktorú zažívame v prirodzenej rovine sveta, je možné vyplniť subjekt-objektovým prístupom k veciam. Karteziánsky spôsob myslenia chce vrstvy, chce štruktúry, chce definície, chce to, čo sa dá odmerať a vlastne chce uchopiť bytie, chce naň položiť ruku. Preto je súčasný človek príliš namyslený a prepadol ilúzii, že všetko riadi a môže riadiť. V skutočnosti to, čo je podstatné, neriadi a ani riadiť nemôže (Hogenová – Slaninka 2019, 85). Potom príde malý vírus a celé plánovanie a istota riadenia sveta sa ocitá v neistote a zmätku, čo vyvoláva chaos v spoločenských náladách.

Cesta k uvažovaniu, ktoré bude vnímavé k celku bytia nášho sveta, nie je otázkou objavenia správneho postupu, metódy či stratégie. Chce to samozrejme čas a hlavne odvahu, pretože uvedenie si toho, v akom mode bytia sa nachádzame, sa deje cez skúsenosť straty a nedostatku, ktoré jediné môžu vyvolať bytostné otázky po tom, čo je podstatné v živote. Nakoniec, podľa Zdeňka Neubauera, aj samotný karteziánsky spôsob myslenia, presvedčený o objektívnosti a definitívnosti vedeckých poznatkov, sa ukázal ako klamný a že vedecké pravdy sú rovnako tak málo absolútne, ako pravdy náboženské a kultúrne (Neubauer 1993, 157). Dnes už síce vo vedeckom diskurze v princípe neplatí presvedčenie, že ak je raz niečo vedecky dokázané, je to navždy isté, skutočné a absolútne pravdivé.¹² Očarenie z empirických vied a karteziánskeho spôsobu myslenia však pôsobí, zvlášť v politickom priestore a školstve, aj naďalej.

Myslím, že túto kapitolu výstižne uzatvára konštatovanie francúzskeho filozofa a historika Étienna Gilsona, ktoré stojí na zamyslenie: „*Strata vedy by nám nedala filozofiu. Ale musíme byť pripravení, že ak stratíme filozofiu, stratíme taktiež vedu, rozum, slobodu, stručne povedané stratíme celú západnú kultúru s jej citom pre výnimočnú dôstojnosť človeka*“ (Gilson 2011, 192).

¹² V teórii vedy sa dnes hovorí o rôznych postupných dejinných premenách vedeckého myslenia: 1) veda ako rast poznania; 2) veda ako vyvracanie omylov; 3) veda ako systém narácie; 4) veda ako súťaž vedeckých teórií (Démuth 2013, 82n.)

X.

VZDELANIE NA OBJEDNÁVKU

Kultúra musí dnes človeka vychovávať globálne. To znamená, že jej duchovná i intelektuálna úloha spočíva v tom, že bude ľuďom otvárať nové horizonty, podnecovať vzájomný súcit, sociálnu solidaritu a prenášať ich za hranice iba konzumného životného štýlu. Dôležitú úlohu v tomto procese má zohrávať školstvo a vzdelanosť. Dnes sa však zväčša riadime presvedčením, že vzdelanie spočíva v nadobudnutí poznatkov a ich využitia v praxi. V skutočnosti by škola mala učiť a vychovávať ku schopnosti komplexne nazerať na svet a podnecovať tvorivé túžby každého druhu. Vzdelanie nemôže ostať len pri odovzdávaní aktuálnych vedomostí a zručností, ale musí naučiť žiaka byť vnímavým a túžiacim po múdrosti. To nemôže urobiť jednostranné orientovanie sa na vedu, ktorá je len jednou zo súčastí ľudského sveta. Navyše aj vedecké poznatky sa menia tak rýchlo, že to, čo sa žiaci naučia, už o niekoľko rokov alebo možno aj mesiacov nemusí úplne platiť. Aj vedecké myslenie si teda vyžaduje osvojenie spôsobu myslenia, ktoré sa bude pýtať na súvislosti a kontext celku a nielen oboznámenie sa s faktickými vedomosťami.

Mali by sme sa zamyslieť nad pôvodným zmyslom školy a univerzity a pýtať sa, či sme niečo z toho, čo bolo dobré, nestratili. Samotné slovo škola sa vzťahuje k latinskému *schola* a ku gréckemu *scholé*, čo pôvodne znamenalo *prerušenie práce*. Ak škola prestala byť miestom pohody, sústredenosti, kontemplácie, podľa Paula Konrada Liessmanna, prestala byť školou. Stala sa životnou nutnosťou a začali v nej dominovať projekty, praktickosť, skúsenosti a kontaktné siete, exkurzie a výlety. Čas k premýšľaniu sa dostáva do úzadia (Liessmann 2008, 44).

Ak sa aj hovorí o kríze školy a vzdelávania, tak sa často zdôrazňuje zastaranosť metodických postupov či vzdelávacích praktík, ktoré majú zabezpečiť, aby žiaci boli perfektne pripravení pre praktický život. Aj to je zaiste potrebné, ale vzdelanie a výchova, ktoré Gréci označovali slovom *paidea*, súvisí nielen s pragmatizmom, ale v prvom rade s údivom. *Paidea* prebúdzá schopnosť žasnúť nad niečím a taktiež túto schopnosť zakladá. Od súčasnej školy však podľa filozofa Zdenka Kratochvíla očakávame len to, že sa tam človek *niečo* naučí. Niečo náhodné a problematické, ale zároveň niečo dôležité a pravdivé. Podstatnosť a pravdivosť získaného poznania však často meriame len efektivitou jeho uplatnenia (Kratochvíl 1995, 20, 25).

Podobne aj pojem *universitas* odhaľuje hlbšie dimenzie vzdelania a práve tie sa vytrácajú. Pôvodne išlo o starosť o jednotu poznania, ktorá sa chcela zaujímať o svet ako celok, ktorý sa nazeral z pozície *facultas* – možnosť, schopnosť, príležitosť porozumieť. Novoveká veda sa však stala vzorom a základom myslenia a tým začína idea univerzity upadať. O celistvosť poznania už nie je potrebné sa starať – je automaticky zaručená jeho predmetom – objektívnou realitou. Filozofia sa v podstate stáva nadbytočnou a aj ostatné fakulty sa buď dostávajú do područia prírodovedy, alebo strácajú status vedeckosti vôbec a stávajú sa len štúdiom obyčajných konvencií a mienok, ktoré v priestore objektívnych faktov nemajú miesto. Pod vládou prírodných vied dochádza k rozpadu poznania a kultúry. Vyprázdňuje sa sám pojem vzdelanosti a univerzita stráca svoj pôvodný zmysel. Stáva sa len súborom odborných učilíšť a špecializácií (Neubauer 1993, 139). Ak má mať univerzita nejaký zmysel, konštatuje Romano Guardini, tak je to zmysel duchovný, je miestom, kde sa pýtame na pravdu. Na čistú pravdu a nie na pravdu v mene nejakého účelu. Preto si duch univerzity musí zachovať svoju prísnosť najmä vtedy, keď ide o záležitosti, ktoré prebúdzajú inštinkty sebarealizácie – či už jednotlivca alebo skupín. Vtedy sa musí oslobodiť od takýchto inštinktov výlučne v mene otázky zameranej na to, čo je. V tejto skúške sa ukáže, či

niekto naozaj patrí na univerzitu, alebo chce len získať kvalifikáciu či titul (Guardini 2001a, 36).

Dnes však roztrieštená mnohotvárnosť disciplín drží pohromade už len technickou organizáciou univerzít a fakúlt a jednotný význam si uchováva len praktickým zameraním odborov (Heidegger 1995, 8). Zavádzame rôzne rebríčky a kritéria hodnotenia, ktoré je možné merať. Typickým príkladom sú testy, ktorých cieľom je zozbierať vedomosti od študentov. No v skutočnosti môže predsa ísť len o zaškrtnutie správnej odpovede, ktorá sa zamení za poznanie. Dôležité sú len odpovede na položené otázky, ktoré niekto pripraví a predloží skúšanému. Všetko sa premení na mechanickosť a prázdnu formálnosť. V takomto prípade sa však neprebúdzajú to, čo je pri vzdelávaní dôležité – tvorivé myslenie. Nejde už o dialóg, ale len o poslušnosť voči vopred danej úlohe. Test je tak podľa Anny Hogenovej úplným koncom živého a kreatívneho dialógu žiaka a učiteľa. Ak sa to deje vo filozofii a humanitných vedách, je to o to horšie a v podstate trápne (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*).

Tým sa pochopiteľne nutne pohybujeme len v rovine kvantifikácie, pretože kvalita vzdelania sa môže merať len životom samým. Vzdelávacie politiky, ktoré si za cieľ kladú posunutie na lepšie miesto v rebríčku, nepochopili, alebo lepšie povedané zabudli, na zmysel a podstatu vzdelania. Myšlienka hodnotenia a zaradzovania do rebríčkov bola od počiatku spojená s paradigmatom myslenia podnikovej ekonomiky, ktorá sa tak pokúša školu premeniť na firmu. Paradox je, že kvantifikácia postihuje aj samotné hodnotiace nástroje, a tak sa každý môže do nejakého rebríčka dostať. Moc rozhodovať o kvalite školy má dnes ten, kto má moc určovať poradie. Je však omylom veriť, že rôzne poradie v rebríčkoch univerzít zachytáva skutočný stav kvality (Liessmann 2008, 57).

Ak sa podľa A. Hogenovej budeme pridrižovať súčasnej definícii vzdelania ako „odovzdávania vedomostí, zručností, návykov, postojov a kompetencií, ktoré slúžia k tomu, aby bola Európa konkurencieschopná voči zvyšku sveta,“ tak redukuje úlohu

vzdelania len pre potrebu trhu, ktorý nemôže vyplniť potreby našej duše. Univerzity sa zmenili na firmy a fabriky produkujúce balíky vedomostí ako sendvič obložený obrovským množstvom poznatkov, z ktorého si každý podľa slobody zobne (Fromm 1994, 39). Naše univerzity a školy sú riadené a kontrolované karteziánsky. Vedú ich ľudia, ktorí nepochopili, že univerzita je posvätné miesto pre slobodnú diskusiu, aká nikde inde nemôže byť. Všetko sa technizuje, systematizuje, dokonca aj myslenie mysleného. Bez techniky to samozrejme nejde, ale je dobré a potrebné vedieť, že jej podstatou je *boj o moc* (Hogenová 2020, *Ukradli nám prítomnosť*). Ministrom školstva sa vlastne môže stať ktokoľvek, kto sa presadí – to znamená, že je asertívny, vie anglicky, a na počítači ovláda základné funkcie. Takto napísanú ideológiu nahradila ideológia nenapísaná, ktorá vyrastá z potrieb ekonomického pohybu a ľudskej nekonečnej chamtivosti (Hogenová 2008, 150).

Škola má napomáhať pri kultivovaní bohatých a činorodých emócií a podporovať tvorivú predstavivosť v rôznych oblastiach života. Zameranie len na ekonomickú efektivitu a všetko prenikajúcu spotrebu nestačí. Podľa G. Lipovetskeho naša doba potrebuje viac než ktorákoľvek iná doba pred nami takú reformu vzdelávacieho systému, ktorá by žiakom a študentom dala pevné základy a napomohla im v tom, aby sa stali duchovne a existenciálne vnímavejšími k rozmanitým rozmerom života, a ktorá bude posilňovať ich sebaúctu (Lipovetsky – Juvin 2012, 101). Ak sa však pod reformou daného systému myslí to, že zavedieme nové systematické zmeny z iného systému, nejde o reformu, ale len o novú formu tej istej technickej moci.

Preto zmeny, zvlášť vo vysokoškolskom vzdelávaní, ktoré v našom európskom priestore pozorujeme od čias *bolonského procesu*,¹³ skôr pripomínajú technický prístup, ktorý chce všetko

¹³ V roku 1999 došlo k prestavbe európskeho vzdelávacieho sektoru v Bologni, kde sa európski ministri školstva dohodli na myšlienke vytvorenia jednotného európskeho vysokého školstva (porov. Liessmann 2008, 73).

napláňovať a systematicky zariadiť. Potom však už nejde o vzdelávanie, ale o manažment poznania, ktoré je možné produkovať, obchodovať, kupovať, riadiť a vyhadzovať. Vzdelanie sa premenilo na flexibilný nástroj použiteľný v praxi (Liessmann 2008, 38–39). Zjednodušene povedané, stačí vedieť „správne kliknúť“. IT pracovníci na príslušných ministerstvách vytvorili program kontroly vedeckej práce a potom už stačí len vyškolit niekoľko jedincov, ktorí takúto kontrolu uskutočnia. Výsledkom je úplná ochabnutosť vedeckých pracovníkov, pretože pociťujú túto napláňovanú kontrolu ako formálnu hru, ktorá je zbytočná, úplne sterilná a navyše berie chuť do práce tým, ktorí danou vedou žijú a nepredstierajú ju (Hogenová 2011, 184). Otázky, o ktoré má ísť *vscholé* predsa nemôžu vznikáť na povel, inak sa veda a vzdelávanie menia na technický proces, ktorý vnucuje čosi, čo je v rozpore s prirodzeným spôsobom objavovania a hľadania. Grantové schémy vopred vymenujú otázky a povolajú vedu ako prostredníka pre uskutočňovanie svojich cieľov. Vedec má otázku už vopred stanovenú a dokonca má stanovenú i metódu, prostredníctvom ktorej má otázku vyriešiť. A tak sa musí podriaďovať tejto moci a sile, ak chce obstáť vo vedeckej obci. Výsledkom je točenie sa v kruhu, z ktorého nie je ľahké vystúpiť (Hogenová 2008, 225).

Potom napríklad k likvidácii nosných prednášok na univerzite stačí fungujúci kreditný systém. Tým sa podľa A. Hogenovej odstráni mnoho a nesmierne mnoho z toho, čo bolo bytostné, podstatné a neopakovateľné. Ostane len to, čo sa akosi hodí do systému. Dialóg medzi učiteľom a študentom sa postupne mení na vyplňanie a získavanie kreditov, čo vedie k tomu, že postupne zaniká. Preferovanie on-line vzdelávania ako vymoženosti doby a techniky však nakoniec povedie k tomu, že študent, ktorý sa učí sám doma, vlastne na nič nepríde, pretože jeho duchovný zrak a jeho pohľad ostane v podstate ukrytý aj pred ním samým. Otázka po sebapoznání, taká nesmierne dôležitá v univerzitnom priestore, postupne odchádza do zabudnutia. Univerzity sa premieňajú na fabriky, ktoré vyrábajú technickým spôsobom

diplomy, a nikto kompetentný sa nad tým nepozastaví (Hogenová 2008, 77–78).

Systematizácia vzdelania teda hlboko zasiahla do života univerzít. V prvom rade dochádza k dezinterpretácii samotného slova *univerzita*, na čo doplatili zvlášť humanitné vedy. K. P. Liessmann ironicky poznamenáva, že humanitným vedám sa stalo osudným, že môžu pracovať bez veľkých materiálnych nákladov. Ak je však spolufinancovanie vzdelania z externých zdrojov jedným z kvalitatívnych kritérií vedy, ten kto to nedosiahne, sa stane pre systém zbytočný (Liessmann 2008, 86–87). Humanitné vedy nie sú prírodné vedy, a preto metodológia prírodných vied nemôže byť jediným meradlom pre duchovné vedy.

Je však humanitné vzdelanie zbytočné? Nedosiahla západná demokratická civilizácia svoju úroveň práve vďaka filozofickým mysliteľom v epochách, ktoré o manažmente vedenia nemali ani potuchy, a bez ktorých by dnešná kultúra nebola tam, kde sa nachádza? Učenie vždy vychádzalo z túžby po poznaní, ktorá si dokázala nájsť cestu k pravde aj bez plánovania, ba možno povedať, že práve preto, že nebolo plánované zhora, ale vyrastalo z posilňovanej vnútornej motivácie, ktorú zabíja každé prehnané plánovanie a kontrola. Žiaľ, požiadavka elitnosti a excelentnosti vytvorená na pozadí ekonomickej rentability, praktickosti a vedeckého pokroku, sa stala pre humanitné odbory pomyselným Damoklovým mečom.

Zdeněk Neubauer výstižne pripomína, že výchova a vzdelávanie spočívajúce len na vedeckých poznatkoch v podstate splodilo a dosiaľ plodí ľudí prakticky negramotných, nevzdelaných, neschopných myslenia, a to aj náročného vedeckého myslenia (Neubauer 1993, 156). Utešujeme sa, že nie je dôležité niečo vedieť, ale vedieť, kde vedomosti nájdeme. Externalizované vedenie nám však nepomôže. Nie je to komodita, ktorú je možné uložiť do skladu. Toto výstižne odhaľuje Erich Fromm, keď rozlišuje medzi učením v *mode vlastnenia* a učením v *mode bytia*. Študenti existenčného spôsobu vlastnenia sa upriamujú predovšetkým na memorovanie, zapisovanie poznámok, aby tak prešli

skúškami, ale obsah vzdelania sa nestáva časťou ich vlastného systému myslenia, neobohacuje a nerozširuje ich vnímanie. Počas prednášky si len zapisujú, čo učiteľ hovorí, a sú úplne pasívni, ako nejaké bábky. Tragédiou je, ak si to učitelia navyše vyžadujú a prednášky (zvlášť na univerzite) sa menia na diktovanie poznámok. Študenti a obsah si ostávajú cudzí, a preto sa snažia udržať to, čo sa naučili, ale nedokážu tvoriť niečo nové. Ba dokonca z nových myšlienok sú často znepokojení, pretože myslenie, ktoré je otvorené pre tvorivosť, nie je možné tak ľahko zvládnuť a zaistiť. Vyžaduje si zatahnuť na hĺbinu pochopenia problému, čo vyvoláva neistotu z jeho nekontrolovateľnosti (Fromm 1994, 30–31).

Ak sa vrátíme k problému, musíme zdôrazniť, že vôbec nechceme tvrdiť, že reforma vzdelávania nie je potrebná. Reforma je vždy prirodzeným procesom, ktorý reaguje na zmeny a potreby doby. Predpokladá však porozumenie podstaty vzdelania ako takého. S tým máme dnes problém. Aj reforma pedagogiky z prelomu 19. a 20. storočia kritizovala školu ako inštitúciu vyžadujúcu poslušnosť, dril a disciplínu a zdôrazňovala potrebu návratu k pôvodnému poslaniu školy, teda k originalite a spontánnosti detského života, k jednote medzi duchom a telom, ktorú Gréci nazývali *kalokagathia* – ideál harmonického súladu a vyváženosti fyzickej a duševnej stránky človeka.

V súčasnosti však reformné myslenie kladie dôraz najmä na novosť a predovšetkým na budúcnosť. Heslá ako „*výzva pre budúcnosť*“, „*šanca pre budúcnosť*“, „*obstáť v budúcnosti*“ v podstate len dokladujú *odcudzenosť prítomnosti*, a teda pochopenia toho, čo je vo vzdelaní podstatné z antropologického hľadiska. Krízu vzdelávania tak spokojne môžeme označiť aj ako krízu antropologickú. Reformy skôr pripomínajú prevraty postavené na presvedčení, že štruktúry určujú všetko. To pripomína návrat k ideologickým predstavám o konci dejín, ktoré sme konečne zobrali pevne do svojich rúk. Tým sa paradoxne dostávajú do protirečenia, pretože reformy, ktoré nemilosrdne stavili na budúcnosť a najnovšie inovácie, v skutočnosti predstavujú krok späť v novodobej histórii (Liessmann 2008, 109–112).

Nakoniec je potrebné dotknúť sa aj podstaty úlohy **učiteľa**. Kedysi sa rozlišovalo medzi zamestnaním a povoláním. O povolani sa hovorilo v súvisi s kňazom, lekárom a učiteľom. Modernou terminológiou môžeme povedať, že pojem *povolanie* sa vzťahuje na všetky pomáhajúce profesie. Tie totiž predpokladajú hlbokú vnútornú motiváciu, bez ktorej nie je možné byť dobrým kňazom, lekárom ani učiteľom. Ak sa tieto povolania premenia len na zamestnanie, zapadnú do zabehnutého systému. Povolanie je totiž vždy nutne spojené s ochotou a so schopnosťou obety pre druhých, zatiaľ čo zamestnanie má *de facto* pragmatický rozmer. (To samozrejme nevyučuje vnútornú motiváciu, kreativitu a zmysel, ktorý človek v zamestnaní vidí. No mnohé zamestnania sa dajú zvládnuť aj bez týchto vnútorných predpokladov. Povolania nie.)

V čom je teda špecifickosť učiteľa pre dnešnú dobu? V prvom rade vovádzať do porozumenia a nielen do odovzdávania informácií. Porozumenie je vlastne istou formou prebúdzania, J. Patočka hovoril – *otrasu*, ktorý privedie človeka k objavovaniu základu. To sa nedá vyrobiť ani naplánovať. Ak to človek nechce, tak ním môžeme obrazne povedať triasť koľko chceme a nič z neho nevytrasieme (Hogenová – Slaninka 2019, 72). Poznanie v tom pravom zmysle slova sa musí rodiť a nie vyrábať. Preto sa Sokratovi pripisuje metóda, ktorú sám nazval *pôrodnickým umením – maieutika* – a o sebe hovoril, inšpirovaný svojou matkou, ktorá bola pôrodnou babičkou, že je pôrodník poznania pravdy v druhom človeku, skrze správne položené otázky, ktoré majú otriasť jeho zabehnutou pozíciou, a tak v ňom prebudiť túžbu po poznaní a hľadaní pravdy.

Učiteľ by mal **byť** pri žiakovi, zdieľať s ním a pomáhať mu pochopiť jeho cestu. Platón by povedal, že má vyvádzať žiaka z jaskyne, ale konečnú fázu svojej púte musí prejsť študent sám, hnaný túžbou, potrebou a starosťou pochopiť veci, seba, svet, bytie (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*). To však učiteľ dokáže len vtedy, keď vie, že sám je na ceste. Medzi učiteľom a žiakom má byť vzťah autenticity, pravdy, vzájomnej dôvery a rešpektu, že

sa napokon stávajú spoločníkmi v učení sa navzájom (Prihodová 2019, 104).

V duchovnej tradícii platí zásada, že učiteľom duchovného života môže byť len ten, kto sám prešiel a v podstate neustále prechádza cestou za pravdou svojho bytia. Dnes sa formácia dá študovať a môžete si z nej urobiť doktorát. To samo osebe nie je zlé, práve naopak, veľmi to pomáha rozšíriť horizonty informácií o formácii, ale to ešte nesupluje nutnosť osobného prerodu, ktorý je pri duchovnom sprevádzaní nutný. Preto sa na Východe tento spôsob sprevádzania vzťahoval k pojmu *starectvo*. Starec bol *abbas* (duchovný otec), ktorý sa líšil od *didaskalos* (učiteľ'a), pretože neodovzdával len učenie, ale predovšetkým sám život – to, čím si sám prešiel vo svojej životnej skúsenosti (Špidlík 2005, 8).

Učiteľ by sa teda mal snažiť priviesť žiak k dobru, ale ako povie ironicky J. Patočka: „*Žiadny moderný profesor predsa nebude vystupovať pred poslucháčmi s úmyslom urobiť z nich dobrých ľudí – to by sa mu každý smial. Ale pre klasických filozofov, ktorými sú Sokrates, Platón, Aristoteles, je tento motív ... autentického spôsobu života najvladnejšou pôdou, na ktorej sa pohybuje ich filozofia*“ (Patočka 1999, 327). Karteziánska racionalita nás priviedla k tomu, že sme vzdelanosť začali merať množstvom osvojených informácií. Podľa A. Hogenovej však dobrý učiteľ nemôže len odovzdávať informácie, zručnosti, návyky, postoje, kompetencie, ale predovšetkým musí byť schopný v deťoch *prebudiť priváciu*. Schopnosť vyvolať bytostné otázky je najdôležitejšou úlohou a jediným znakom dobrého učiteľ'a aj v dnešnej dobe (Hogenová – Slaninka 2019, 175,182).

XI.

RÝCHLA DOBA

A „VÝKONOVÁ PSEUDOIDENTITA“

V biblických textoch Starého zákona nachádzame príbeh o stavbe *babylonskej veže* (Gn 11,1–9), ktorý je zväčša známy ako udalosť, v ktorej došlo k pomäteniu jazykov ľudí. Ide však o hlbší význam, ktorý je aj dnes rovnako aktuálny. Keď ľudia nahromadili bohatstvo, chceli postaviť vežu do neba. Išlo o symbol ovládnutia božského a zároveň zbožštenie ľudského. Babylončania boli známi svojimi astronomickými pozorovaniami planét a hviezd, ktoré spájali s božstvami. Stavali veže, z ktorých pozorovali hviezdnu oblohu a kvôli tomu zaviedli šesťdesiatkovú sústavu. Číslo 60 je totiž výhodné pri práci s kruhom. Pomocou nej ľahko rozdelili kruhovú oblohu a rok na dvanásť častí, ktoré spojili s jednotlivými hviezdnyimi znameniami. Tie sa stali základom pre vysvetľovanie osudu dominujúceho nad človekom.

Biblický obraz stavby veže chcel vyjadriť túto snahu vziať svoj osud do vlastných rúk tým, že ovládne božské sféry. Teda prvý problém bol v mylnom chápaní božského, ktoré je možné dosiahnuť vlastnou aktivitou. Tak bolo božské vydané napospas ľudskej činnosti. Fyzická práca na stavbe a tehly ako produkt práce sa pochopiteľne stali najdôležitejším bodom života. Ved' len vďaka tomu sa človek môže zmocniť neba. Obraz Boha v človeku bol nahradený výkonom a tehlymi, ktoré boli dôležitejšie a cennejšie než ľudský život. Príbehy z midrašovskej literatúry hovoria o tom, že ak pri práci zomrel človek, nikto si to nevšimol, avšak keď sa rozbila tehla, všetci sa dali do plaču. Dokonca ženám, ktoré vyrábali tehly nebolo dovolené prerušiť prácu ani vtedy, keď na ne prichádzali pôrodné bolesti – rodili popri tom, ako hnieli

tehly. Nie je čas na vzťahy, nie je čas na oddych, nie je čas na život. Prvým a posledným bol cieľ spojený so stavbou. Len z tejto pozície bolo možné definovať hodnotu človeka (Tenace 2009, 91–92).

Nesprávnym pochopením zmyslu práce človek berie do vlastníctva skutočnosť, ktorá sa mu ponúka ako hmota a robí z nej vec, ktorú má poruke, ktorej sa zmocnil a ktorá je jeho vlastná. Takéto chápanie práce vedie k tomu, že človek nakoniec so svojím dielom ostáva sám. Prácou sa síce zaistujeme proti neistotám života, ale ak sa toto zaistovanie stane cieľom, ide o zdanlivú istotu, ktorá bude vždy ohrozovaná konečnosťou (Casper 1998, 14–15).

Výkonné sily sú síce merateľné, ale tvorivé sily nie. Tvorba napreduje pomaly, zdôrazňuje vo svojich nadčasových úvahách R. Guardini. Ako dlho sa stavali katedrály a ako pomaly sa rodilo mesto. Všetko sa môže rozvinúť dobre len za predpokladu, že má k tomu dostatok času. Potom sa môžu naplno uplatniť tvorivé sily. Nie počet, ale intenzita, pretože číselný nárast nie je úmerný tvorbe. Súčasnosť je však presvedčená, že je potrebné veľa tvoriť, veľmi veľa a veľmi rýchlo. V spojení s trhom ešte rýchlejšie. Musí sa náhle vyrábať a rapídne spotrebovať. Všetko musí napredovať rýchlo, najkratšou a najlacnejšou cestou. Rozmohla sa zámena foriem, ktoré nemajú oporu v živote a jeho podstate. Človek sa hrá na pána, lenže ním nie je, len má peniaze (Guardini 2001b, 53n.).

Je to však únik, ktorý je pochopiteľný. Pôjdeme sa zbláznit, aby sme všetko stihli, poznamenáva pápež František (EG 223), a my sa naozaj bláznime. Vytvorili sme si plány a systémy, ktorým teraz otročíme. Je to spôsob zariadovania, uhýbny manéver pred frustráciou z konečnosti. Je to pretekanie sa všetkých, ktorí túžia po tom, aby takýmto spôsobom bola ich existencia uznaná (Hogenová 2020, *Ukradli nám prítomnosť*). Výkon je jediným dôkazom existencie – „Som výkonný, teda existujem!“. To je pravý dôvod dopytu po mladých, silných a neskúsených, teda často manipulovateľných jedincoch. Identitu však nie je možné

budovať na niečom, čo je dané zvonka (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*).

Takto sa človek vôbec nemôže dotknúť podstaty života. Bytie človeka potom upadá do neosobného „*ono sa*“, v ktorom sa bude donekonečna snažiť zaistiť. Stráca vlastnú autenticitu a prepadáva anonymnému spôsobu prežívania, známu z heideggerovskej koncepcie, v ktorej človek žije, ako *sa* žije, myslí, ako *sa* myslí a koná, ako *sa* koná – v stádovitosti. Jednoducho žije z cudzích podsunutých rozvrhov toho, čo *sa* predkladá, odporúča, považuje za dôležité (porov. Heidegger 1996, 152). Ved' kto z nás ešte nepočul vetu: „*Dnešná doba je už taká, musíte sa prispôbiť.*“? Nie je však pravdou opak? Že dobu vytvára spôsob nášho bytia?

Výstižne túto situáciu spájal už pred vyše štyridsiatimi rokmi lekár a etológ Konrad Lorenz so *strachom*, ktorý núti ľudí súťažiť: „*Strach, že budem predstihnutý v súťaži, strach z chudoby, strach, že sa zle rozhodnem a nebudem už na vyčerpávajúcu situáciu stačiť*“ (Lorenz 2000, 28). Táto stratégia má paradoxne za následok to, že človek, neustále sa ponáhľajúci, hnaný záujmami o presadenie sa v súťaži (nielen v práci, ale aj v životnom štýle, obliekaní, konzumovaní, atď.), *prestáva byť pre seba predmetom reflexie* a úzkostne sa vyhýba každej možnosti sa nad sebou zamyslieť a ponoriť sa do svojho vnútra, možno aj pred obavou, čo by mu mohla reflexia ukázať (Lorenz 2000, 29). Ekonomický rast a zvyšovanie životnej úrovne sa stali základným zákonom, ktorému je všetko podriadené. Ani to však z podstaty *bytnosti ekonomiky* nestačí. Tá nás bude nútiť neustále dynamizovať samotný rast „*rastu*“. Neustály kruh ponuky a dopytu sledujúci uspokojenie zákazníka a odmenenie spotrebiteľa vyššou životnou úrovňou však podľa Lorenza západný svet zruinujú. „*Samotné ekonomické preteky človeka so sebou samým stačia k tomu, aby ho úplne zničili*“ (Lorenz 2000, 28).

XII.

POKROK

A ZÚŽENÉ CHÁPANIE ČASU

Všetko, o čom sme doteraz hovorili, v podstate kulminuje v súčasnom chápaní pojmu *pokrok*. Vďaka moci vedy a technológiám sa človek cíti pánom svojej budúcnosti. Bez zbytočnej námahy môže čerpať z plodov zeme, udržiavať si zdravie, predĺžiť si život a podrobiť biedu existencie. To posilňuje jeho optimistickú víziu budúcnosti, ktorá sa opiera o kumulatívny pokrok poznania a techniky (Lipovetsky 2007, 366).

Zygmunt Bauman vo svojej knihe *Tekutá modernita* ukazuje, že takéto poňatie pokroku súvisí s moderným chápaním času. Čas sa začal líšiť od priestoru, pretože mohol byť, na rozdiel od neho, pozmenený a manipulovaný. Stal sa časom, ktorý máme stále viac pod kontrolou. Modernosť je vlastne dobou, kedy čas dostáva svoju históriu. Čas bol redukovaný na výlučne technicko-ekonomickú záležitosť. Ako povie Benjamin Franklin: „*Čas sú peniaze.*“ Podobne v roku 1961 prehlási John Fitzgerald Kennedy: „*Musíme čas používať ako nástroj, nie ako pohovku.*“ Čas sa tak premenil na kapitál a na peniaze akonáhle sa stal nástrojom používaným pri úsilí o prekonanie odporu priestoru, a to skracovaním vzdialenosti či dokonca hraníc ľudských ambícií. Vývoj a pokrok sa stali cestou k tomu: byť vždy lepším a výkonnejším.

Človek vyzbrojený touto zbraňou si mohol dať za cieľ dobytie priestoru a so všetkou vervou sa pustiť do realizácie vlastných projektov. Technológie v doprave umožnili rýchlejšie cestovanie a mohli sme si nárokovať viac územia, lepšie ho kontrolovať a ovládať. Dobýjanie priestoru vyžadovalo stále rýchlejšie stroje, ktoré potrebovali väčší priestor. Táto naháňačka dostala meno

priestorová expanzia, ktorá sa však neobmedzila len na priestor vonkajší, ale aj na spôsob chápania spoločnosti a jej usporiadania. Už Max Weber ukázal, že sa začína stále efektívnejšie využívať inštrumentálna racionalizácia, ktorá sa zamerala na projektovanie foriem umožňujúcim vykonávať vytýčené úlohy stále rýchlejšie a zároveň eliminovať „neproduktívny“ jalový a prázdny – teda stratený čas. Systematizovanie tak pohltilo čas a životný priestor človeka (Bauman 2002, 179–181). Geniálne to vyjadril R. Guardini, keď napísal, že heslo „*Vždy vpred!*“ sa bude nahrádzať celkom odlišným heslom: „*Prispôbiť sa!*“ (Guardini 2001b, 108). Človek sa stratil v tom, čo mu je preddefinované ako správne a dôležité.

Čas sa stal nástrojom pre už spomenutý karteziánsky spôsob uvažovania, ktorý má ambíciu v mene pokroku všetko roztriediť, vymedziť a rozdeliť, čím nad vecou získava jasný prehľad a *de facto* moc. Ovládanie znamenalo hlavne skrotenie času, neutralizáciu jeho vnútornej dynamiky, teda jeho uniformitu a koordináciu, ktoré sa prejavili v nekonečnom systematizovaní a plánovaní. Idea pokroku sa prejavila na spôsobe chápania dejín, ktoré osvietenstvo vníma ako priestor kultivácie, zdokonaľovania a priestor, kde sa kulminujú prínosy a výdobytky jednotlivcov a generácií (Novosád 2013, 308). Neobrátilo sa však takéto zmocnenie sa dejín a času proti nám samým? Výstižne to v jednej prednáške poznamenal profesor priemyselného inžinierstva 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 cítíme sa akoby v pasci, riadení inými ľuďmi alebo situáciami (Košturiak 2013, *Podnikaj a ži!*).

Paradoxom je, že napriek týmto dopadom neustále veríme v pokrok, ktorý redukuje čas na číslo pohybu v službách ekonomiky. Dosvedčujú to slová amerického priemyselníka Henryho Forda zo začiatku 20. storočia: „*História je viac-menej blbosť. My nepotrebujeme tradíciu. Chceme žiť v prítomnosti a jediná história, ktorá za niečo stojí, je tá, ktorú vytvárame teraz.*“ Teda na

minulosť sme začali nazerať ako na niečo, čo sme ešte *nestihli*, čo sme mali urobiť a na budúcnosť ako na ostatné produkty, ktoré ešte *musíme* zrealizovať. Zdanlivé zdôraznenie prítomnosti neznamená vedomie hodnoty prítomného okamihu, ale iba jednotku času, ktorá je zaujatá uvažovaním o budúcnosti, po ktorej túžime a ktorú si plánujeme. Tomuto hovoríme *pokrok*, ktorý je výsledkom neustáleho plánovania a rozvrhovania budúcnosti, o ktorej veríme, že ju máme v rukách. Pokrok je predovšetkým deklaráciou viery, že ak budeme mať pod kontrolou prítomnosť, ovládneme aj budúcnosť. Preto dnešná spoločnosť verí, že prosperita je dôsledkom projektovania, usmerňovania a kontroly spoločenských zmien (Bauman 2002, 210–211).

Napriek tomu však môžeme v súčasnom vnímaní pokroku vidieť rozdiely od optimistickej viery v pokrok v osvietenstve. Už od konca 19. storočia dochádza k otrasom tejto viery spojenej prevažne s vedou a emancipáciou. Očakávania sa nenaplnili, čo viedlo k vytriezveniu z ilúzie. Dnes je už málo ľudí presvedčených, že ich deti a vnúčatá sa budú mať lepšie (porov. Sousedík 2012, 135). Na druhej strane nemožno uprieť to, akému obdivu sa stále viac teší veda. Ide však o veľmi zúžené chápanie pokroku. Možno povedať, že vedecký pokrok už nie je vnímaný ako dar pre ľudstvo, ale ako atraktívna forma zábavy, ktorá neustále posúva hranice poznania a prináša nové podnety k rozptýleniu zvedavosti, čo podľa mňa je evidentné v nákladných projektoch upriamených na „vesmírnu turistiku“, cestovanie na okolité planéty, vývoj v oblasti genetiky zameraný na zlepšovanie žiadanych vlastností človeka a pod.

Súčasný chápanie pokroku odráža sebavedomie človeka, ktorý verí, že *čas je na našej strane* a my sme tí, ktorí *hýbu* svetom. Pokrok však podobne ako celá svetokultúra je poznačený individualizáciou. Už nie je kolektívnym, ale individuálnym projektom. Sú to individuálni muži a ženy, od ktorých sa očakáva, že individuálne využijú svoju inteligenciu, zdroje a priemysel, aby sa dopracovali k uspokojuivejšej situácii. To, na čom dnes záleží, je sama inovácia. Len to, čo je nové dostáva plnú moc k uznaniu a všetko ostatné sa brzdí. Všetko sa posúva dopredu a nie je čas

na žiadne zastavenie a rozjímanie. Žijeme v stave univerzálnej flexibility a mobility. Kto sa tomu nedokáže prispôbiť, je považovaný za neschopného pochopiť moderný typ doby (Hogenová 2008, 196).

Tým však strácame omnoho viac, ako získavame. Prítomnosť sa stáva „tekutou“ a vedomie, že ju máme pod kontrolou je zväčša ilúziou. Človek žije v behu za naplnením plánov, no snaha veci ovládať a dávať do poriadku často vedie k neustálemu seba prekonnávaniu, pretože naplnením jedného plánu okamžite stojíme pred ďalšími novými, pretože v takomto čase budeme vždy ohrozovaní ničotou z toho, že sa *nič nedeje*. Vtedy totiž zakúšame neznesiteľnú pachuť smrti, ktorá nás desí celý život. Aby sme to zvládli, rozširujeme formy systematizácie a kontroly, čo vedie k byrokracii odtrhutej od prirodzeného života a v konečnom dôsledku k presadzovaniu vôle k moci, ktorá má zaistiť naplánovanú budúcnosť. V skutočnosti však žijeme v akomsi pred-behu, v dôsledku čoho tak prítomnosť, ako aj budúcnosť pod kontrolou nemáme, pretože čím menej ovládame prítomné, tým menej je možné do nejakého nášho plánu zahrnúť budúcnosť (Bauman 2002, 220).

Vôľa k moci, ktorou sa riadi domnelý pokrok, stráca zo zreteľa pravý význam času, a tak aj cit pre to, čo je podstatné pre prítomnosť a následne aj pre budúcnosť. Musíme sa vrátiť k znovuobjaveniu času, len z perspektívy ktorého môžeme pochopiť zmysel nášho bytia v čase a priestore. Západ možno doplatil na to, že pojem času zúžil do jedného slova, a tak uveril, že ide o kategóriu, ktorá je len obyčajným akcidentom (vlastnosťou) v našom živote. Môžeme s ňou teda narábať podobne ako s akoukoľvek inou vlastnosťou, ktorá je prispôsobivá našim potrebám. V skutočnosti je fenomén času viac ako len fyzikálne či biologické plynutie vo vesmíre.

Od Aristotela Západ chápe čas ako líniu tiahnucu sa od minulosti, cez prítomnosť do budúcnosti. Stále to ide za sebou a môžeme to počítat. V istom zmysle išlo o úpadok chápania času. Čas totiž nie je nádrž, ani ho nie je možné znázorniť priamkou.

Takéto chápanie času sa stalo dôležité pre matematiku a prírodné vedy. Je to vlastne, ako povie M. Heidegger, zatavenie do kauzálneho myslenia, vyznačujúceho sa neustálym hľadaním príčiny, ktorá je pred tou vecou, čo sa práve stala (Hogenová – Slaninka 2019, 92). Je však pravdou, že práve s takýmto spôsobom vnímania času, spojeného s neustálou premenou, rastom a úpadkom máme najzreteľnejšiu skúsenosť. Preto ho dokážeme počítať a deliť pohybom ručičiek na hodinkách. V tomto čase nám však uniká naše bytie, nedokážeme sa zastaviť a uvedomiť si, že *sme* vlastne „tu“ (Casper 1998, 19).

Porozumenie času je kľúčom k pochopeniu našej existencie. Preto si nevystačíme s aristotelovským chápaním času, ktorý je premietnutý do nášho spôsobu obstarávania, kde jednu udalosť alebo vec neustále nahradzuje iná. Redukovanie časovosti na mechanické plynutie vedie k systematickému spôsobu chápania nášho bytia, ktorý sa prejavuje v potrebe všetko **plánovať**. Prítomnosť je podriadená moci objektívneho plánu, ktorý všetky plynúce momenty prítomnosti podriaďuje naplánovanej budúcnosti. Prestávame žiť v prítomnosti a žijeme len dopredu v našich naplánovaných rozvrhoch. To vedie k vnímaniu života ako cesty, na ktorej musí byť všetko vopred naplánované, spočítané, štruktúrované matematickým spôsobom a teda overiteľné a kontrolovateľné. Naraz zistíme, že nestačí poctivo pracovať, pretože hodnotenie našej práce bude vždy podriadené tomu, čo je objednané z danej mocenskej situácie. Všetko bude na objednávku, od športových podujatí, politických udalostí, vzdelávania, náboženského prežívania až po radosti a starosti nášho života. Tak začíname strácať sami seba a dostávame sa do područia zariaďovania prostredníctvom *Gestell* a *Machenschaft*, ktoré majú svoj koreň v tomto poňatí času. Svet bude utváraný podľa predstáv inžinierov a konštruovaný z obrazov o fungujúcej planéte. Preto môžeme povedať, že porozumenie bytiu je nutne spojené s porozumením času (Hogenová 2011, 183, 199).

Chápanie času má vážne dôsledky. V aristotelovskom vnímaní času budeme vždy prežívať nespokojnosť, nenaplnenosť a neustále nám bude niečo chýbať. Typické slovo doby *nestíham* to

presne vyjadruje. 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 potom len pýtať: „*Ak túto spoločnosť budú riadiť unavení muži a ženy, ktorí nemajú čas sa zastaviť, k akej budúcnosti napredujeme?*“

Chronos, kairos a temporalita

Potrebuje sa vrátiť k tomu, čo filozofia a náboženstvo už dávno objavili, a znovuobjaviť zmysel času, ktorý nás nebude tlačiť a dusiť, ale ktorý nám umožní *byť*. Čas nie je len zmenou, ktorú môžeme periodizovať a deliť do fáz, ale je súčasne možnosťou stretnúť sa so svojím bytím a porozumieť zmyslu svojho bytia.

V gréckom aj v hebrejskom chápaní času nachádzame dva významy, ktoré sa spájajú s pojmom *chronos* a *kairos*. **Chronos** označoval čas, ktorý upadá, ktorý je časom neustále plynúcim. Všetko má svoj začiatok i koniec, a preto sa to deje len raz – je to pre nás neopakovateľná šanca. Z tohto dôvodu v čase *chronos* nikdy nebudeme mať čas, pretože všetko plynie a je vystavené konečnosti – *smrti*. *Chronos* predstavoval v gréckej mytológii božstvo, ktoré bolo znázorňované ako smrčka s kosou, ktorou nám stále po troche ukrája z nášho času. Boh *Chronos* získal moc tým, že zvrhol z trónu svojho otca Urana. Aby sa uistil, že v jeho prípade sa to nezopakuje, vždy po pôrode prehltol svoje deti. Nakoniec však bolo pred týmto osudom jedno dieťa uchránené. Bol to Zeus, ktorý nakoniec Chrona zabil a prevzal jeho moc.

Chronos prehltal vlastné deti, aby si zaistil moc, o ktorú nakoniec aj tak prišiel. Jeho spôsob myslenia spojený so strachom z budúcnosti ho nezachránil. Táto symbolika je nanajvýš výstižná. Čas – *chronos* – nás totiž núti k neustálemu zaistovaniu zo strachu, že príde o to, čo sme dosiahli. Núti nás neustále sa ponáhľať, plánovať, organizovať a presne usporadúvať, aby sme nič nezanedbali z toho, čo musíme urobiť. Táto uponáhľanosť

spôsobila, že sme zabudli, čo je podstatné a trvalé. Je to čas, ktorý označuje plynutie, a na ktorý sme navyknutí pri každej činnosti. Tento spôsob chápania času sa stal základom európskeho chápania dejín a moderného človeka. Dnes ho užívame aj vo výraze chronológia, čím označujeme usporiadanie udalostí po poradí v časovej postupnosti tak, ako plynú za sebou.

Opakom chronologického času je *kairos*, ktorý mal rovnako zastúpenie v gréckej mytológii a symbolizoval šťastie. Bol synom Dia a bol zobrazovaný ako okrídlený mládenec s dlhou kučeravou ofinou. Ľudia verili, že ak sa im ho podarí za kučeru chytiť, keď bude prelietať okolo nich, pritiahnu k sebe šťastie. Naopak, keď zaváhajú, ich príležitosť pomínie. *Kairos* teda predstavuje čas, ktorý nie je možné merať a zariadiť si ho. Ide skôr o cit a vnímavosť voči tomu, čo predstavuje príležitosť naplno byť v prítomnej chvíli. *Kairos* je čas príležitosti, čas k niečomu, čas šancí. Je to zároveň čas, ktorý nám nikto a nič nemôže zobrať. Keď sa okamih plnosti otvorí, vtedy pochopíme zmysel udalosti a toho, čo sa nám ukazuje v prítomnosti. Prítomnosť nie je vtiahnutá do kauzality, ktorá neustále posúva sled udalostí. V prítomnosti je minulosť i budúcnosť prítomná súčasne a môžeme ju nazvať aj výrazom *temporalita*. Z hľadiska kauzálne chápaného času je temporalita nezrozumiteľná, ale z pozície bytia ide o schopnosť porozumieť tomu, čo znamená zastaviť sa, spočinúť v bytí (Hogenová – Slaninka 2019, 89–92).

Pre Grékov je teda prítomnosť moment času, v ktorom som prítomný svojmu vlastnému bytiu. Stretnúť sa s bytím, či už vlastným alebo ako takým, ktoré pre veriaceho človeka môže byť spojené s Bohom, môžem len v *kairos*. Tu je potrebné si uvedomiť, že predpokladom vnímania prítomnosti je rozvíjanie schopnosti byť vo vnútornom tichu. Vnútorné ticho nie je tichom od fyzikálnych javov, ruchov, ale od toho, čo sa neustále odohráva v našej myslí, aj keď sa fyzicky stíšime. Mnohé podnety z médií a života, ktorých je dnes omnoho viac ako kedykoľvek predtým a sú omnoho intenzívnejšie, sa pri stíšení začnú vynárať a určovať spôsob nášho myslenia. Zastavenie sa v čase *kairos* je teda nutne spojené s cvičením sa v odstupe od toho, čo sa

neustále odohráva v našej myslí. To sa nedá len karteziánskym racionom, ale úprimným pýtáním sa na to, čo je podstatou našich túžob. Sme síce rôzni a máme rozmanité schopnosti, ale všetci túžime po tom, čo vo filozofii nazývame *uvlastnenie v Bytí*. Ak by to tak nebolo, potom by boli nutne niektorí ľudia diskriminovaní a ich pýtanie sa na bytie by bolo vystavené stroskotaniu. Túžby máme všetci, ale zároveň ich rôzne orientujeme. Ich spoločným menovateľom je však spočinutie v bytí a o tom môže každý človek vedieť.

Tradičný fyzikálny pojem času je teda pre pochopenie nášho bytia nepoužiteľný. Ak sa totiž pýtame na bytie len ako na príčinu v chronologickom čase, robíme z neho súcno, predmet objektívneho myslenia – teda to, čo sa *pred-nás pred-kladá* ako *objekt*. Toto rozlíšenie medzi bytím a súcnom nazval Heidegger *ontologickou diferenciou*. Preto z pozície *chronos* nemôžeme porozumieť prítomnosti a ani vlastnému bytiu. (porov. Heidegger 2013, 46–47). Je nutné sa zastaviť (*kairos*) a pýtať sa na to, čo je podstatné. To objavili už starovekí Gréci. Čo bolo podľa nich z hľadiska času a existencie najpodstatnejšie, nebolo ničím, čo môžeme mať takpovediac poruke (bohatstvo, kariéra, moc, fyzický život, plány, úspech, atď.), pretože to všetko je vystavené konečnosti a pomínutelnosti. To najpodstatnejšie musí byť večné a dokonalé. U Platóna to boli *idey*, ktoré boli dokonalé a večné. Idey sa nemenia. Sú tu neustále prítomné, ale my ich nemusíme vidieť. Keď budeme pohltení časom *chronos*, budeme vidieť len konečnosť a nedokonalosť. Budeme neustále nespokojní s tým, čo je, a budeme to neustále zlepšovať, posúvať ďalej a vyššie..., čomu hovoríme *pokrok*.

Pohltení v čase *chronos* nikdy nebudeme spokojní s tým, čo sme dosiahli, pretože nevieme „čo so sebou“. V *chronos* budeme vystavení tlaku, čo sme ešte nestihli, alebo v opačnom prípade *nude a prázdnote*, ak sa veci ukončili. Vtedy zvíťazí nihilizmus. Čas sa nás zrazu zmocňuje veľmi nepríjemným spôsobom a neraz si želáme, aby už bolo zajtra (Démuth 2003, 79). Len v čase *kairos* sme nad tým, čo predstavuje *chronos*, ktorý nemá nad *kairos* moc. Je voči *kairos de facto* bezmocný, pretože už nie je.

V tom spočíva podstata *temporality* – vedomia prítomnosti v bytí. Samozrejme, prítomnosť nespočíva v izolovanosti od minulosti a budúcnosti. Vždy sa nachádzame v prítomnosti „pri niečom“, vždy sme v konkrétnom rozvrhu (Patočka 1996, 204). Ide však o pochopenie rozdielu medzi tým, čo obrazne povedané „krčovite zvierame v rukách“, pretože si bez toho nevieme predstaviť život a slobodným postojom k našej minulosti a budúcnosti, ako aj k veciam okolo nás. To je cesta k vnútornej slobode od strachu, ktorý sprevádza *chronos*.

Ak budeme bojovať o domnelé istoty, dokedy zvládneme tento boj? Nemáme nekonečné množstvo energie, ani nežijeme večne. Sme vystavení neustálemu oslabovaniu, a tak musíme neustále posilňovať moc. Táto pozícia nám však neumožňuje byť. Len nás učí uhýbať pred rôznymi formami konečnosti – *de facto smrti*. Preto Platón povie, že jedinou úlohou filozofie je pripraviť človeka na prijatie smrti – je *meditatio mortis* – uvažovanie o smrti – ako predpoklade slobody (porov. Platón 1998, *Faidon*, 68 A).

Ide o viac ako iba o uvedomenie si konečnosti života. Ide o *pochopenie konečnosti* ako takej a jej *prijatie*. Aj veci, zvieratá či rastliny raz skončia, ale o svojom konci nič nevedia. Koniec pre nich neexistuje, preto konečnosť v nich nevzbudzuje úzkosť a strach. Človek však o svojej konečnosti vie, i keď sa tomu vyhýba (porov. Patočka 1995, 194). Preto Heidegger povie, že človek je *bytie k smrti*. Smrť ako konečnosť na nás „dýcha“ z každej strany. Dnes si vyhral a zajtra ťa predbehnú. Dnes si zdravý a zajtra budeš chorý. Dnes máš niečo v rukách a zajtra o to môžeš prísť. Čo naozaj máme, čo nám nikto a nič nemôže zobrať? Jediné naše bytie, ktoré môžeme pochopiť, až keď pochopíme, akú úlohu v našom živote zohráva zariadenie sa podľa modu konečnosti a teda smrti všetkého, čo je konečné. To sa deje v zážitku prítomnosti.

Ak prestávame žiť v prítomnosti, nemôžeme porozumieť vlastnej existencii. Žijeme len v pred-behu a prichádzame o to najdôležitejšie, čo je spojené s „prítomnením“. Minulosť nás straší tým, čo sme mali urobiť, budúcnosť straší tým, čo by sme mali

urobiť, a tak nám nepatrí ani prítomnosť. K nej nás vracia už len bolesť, konštatuje Anna Hogenová. Ak však prítomnosť nepatrí nám, ale patrí manažérom a moci systému, ktorý predurčuje naše rozhodovanie, sme iba bábkami. V takomto rozpoležení sa prítomnosť prežíva už len ako forma aktuálneho zážitku – opojenia, a peniaze sú jediným prostriedkom na kúpenie takejto iluzórnej prítomnosti (Hogenová 2020, *Ukradli nám prítomnosť*).

XIII.

ĽUDSKÉ PRÁVA A NEJEDNOZNAČNOSŤ POJMU „ĽUDSKÝ“

V súčasnosti sú ľudské práva chápané výhradne rozumovo a šíria sa v znamení univerzálnej morálky a spravodlivosti. Odmietajú rešpektovať hranice a zavádzajú akýsi svetový mravný poriadok, konštatuje Gilles Lipovestký. V tomto zmysle predstavujú kľúčovú súčasť svetokultúry. Takto poňaté ľudské práva individualizujú ľudské správanie a osobné aspirácie s celosvetovým vplyvom. Môžeme to vidieť na probléme migrácie, ktorá nie je spôsobovaná len chudobou či vojnami, ale taktiež tým, že jedinci požadujú väčšiu kontrolu nad svojou budúcnosťou a svojim osudom. Keď sa prostredníctvom médií dozvedia, že inde sa dá žiť lepšie, prejavujú menej zmierenosti s osudom, zaujímajú väčší odstup od domovského štátu a častejšie sa rozhodnú pre zmenu. Individuálna existencia sa stáva nezávislejšou a každý hľadá svoje osobné spotrebiteľské šťastie. Takto individualizácia urýchľuje globalizáciu a globalizácia urýchľuje individualizáciu (Lipovetsky – Juvin 2012, 64, 66).

Individualizačný pohyb na jednej strane priniesol prevrat v tradičných autoritárskych spoločnostiach, ale od osemdesiatych rokov 20. storočia sa stáva súčasťou nárastu moci ekonomického a spoločenského modelu, ktorý je založený na neobmedzenej trhovej konkurencii a na požiadavkách okamžitej návratnosti. Základné konštanty tohto ekonomického typu spočívajú v dôraze na osobný úspech, súkromnú iniciatívu, peniaze, konkurenciu a podnikateľský ideál. Súťaživý individualizmus sa stále viac dovoľáva svojej nezávislosti a úplnej zodpovednosti za vlastný osud. Náuka o ľudských právach tak posväcuje princíp individuálnej

slobody a všeobecnej rovnosti, čím nivelizuje všetky spoločenské rámce, ktoré by obmedzovali voľné zaobchádzanie s vlastným životom (Lipovetsky – Juvín 2012, 61–62). Proces individualizácie speje k oslabovaniu a odstraňovaniu tradícií zo spoločnosti i z medziludských vzťahov, vďaka čomu práva jednotlivca získavajú legitimizačnú moc, ktorá nie je porovnateľná s ničím.

Ľudské práva sa teda stávajú skôr právami jednotlivcov, než právami, ktoré by vychádzali z pojmu spoločné dobro, ktoré bolo základom konceptu prirodzených práv. Ako k tomu posunu došlo?

Koncept ľudských práv prirodzene historicky nadväzuje na kresťanské korene európskej kultúry. Východiskom pre akceptovanie ľudských práv sa stala univerzálna predstava, že všetci ľudia sú si pred Bohom rovní, rovnako Bohom milovaní, a preto sú svojprávnymi osobami. Teologické zdôvodnenie spočívalo v koncepte *jednoty ľudského rodu*. Táto idea určovala aj náuku cirkevných otcov o univerzalite ľudstva a stala sa základom i pre osvietený univerzálny koncept ľudstva. Nedotknuteľnosť ľudských práv teda vychádza z toho, že každý je na základe vlastného práva členom ľudskej spoločnosti. Teda nie pre jeho výkon, ale na základe biologickej príslušnosti k ľudskému rodu a z teologického hľadiska ako slobodná a rozumná bytosť, ktorá je stvorená Bohom, čím každý človek dostáva špecifickú jedinečnosť v mnohosti stvorenstva (Sutor 1999, 179).

Novovek síce nadviaže na pojem prirodzenosť, ale bude ho interpretovať ako prirodzený princíp, či už fyzikálnej, prírodnej alebo sociálnej reality, ktorý je základom nášho sveta, a preto je ho možné poznať rozumom. Toto presvedčenie bolo základom pre mnohé systémy (aj utópie a ideológie), ktoré chceli vybudovať svet bez toho, aby museli použiť zaužívané teologické interpretácie (Novosád 2013, 302–307). To však malo aj svoju tienistú stránku. Tá viedla, a v podstate pokračuje, k vylúčeniu a marginalizovaniu svetonázorového diskurzu (zvlášť opierajúceho sa o náboženstvo) vo verejnom priestore, čo môže premeniť ideál humanity na prázdnu frázu zneužívanú v politickom boji

o moc. Snaha vytvoriť svetonázorovo neutrálny politický priestor tak oddelila klasické prirodzené právo, ktoré kladlo dôraz na podstatu a finalitu ľudského života, od novovekej koncepcie prirodzeného práva, ktoré vychádzalo zo spravodlivosti vzhľadom k právnym povinnostiam vyjadrených v zákone, ktorý by mal byť rozumným. V praxi však došlo k tomu, že – zjednodušene povedané – to, čo bolo odvodzované z filozoficko-teologického konceptu prirodzenosti sa bude odvodzovať od názoru väčšiny v parlamente.

Novoveký dôraz na slobodu, nezávislú na donucovacej ľubovôli druhého, teda viedol ku konceptu formovania ľudských práv, ktoré mali zaručiť maximum rovnakej subjektívnej slobody konania pre všetkých, pričom obmedzenie slobody je legitímne len v záujme slobody a práv druhých. Problém prirodzenosti sa stal problémom legality, čo dnes vyvoláva nové problémy. Pojmy „ľudský“ a „prirodzený“ sa stali v kontexte ich používania viacvýznamové. Preto používanie slov „ľudský“ alebo „prirodzený“ ešte samo osebe nezaručuje, že musí ísť o skutočne „ľudské“ a „prirodzené“. Niekedy sa môžu tieto pojmy používať aj na označenie niečoho, čo je v inom kontexte dokonca protiprirodzené. Záleží teda na tom, či sa pre diskurz o ľudských právach a prirodzenosti používajú filozofické, teologické, politologické, antropologické alebo biologické zdôvodnenia. To otvára mnohé otázky pre tradičné vysvetlenia. Potom sa diskurz o ľudských právach môže aj ľahko zneužiť na presadzovanie partikulárnych záujmov istých skupín (Hanus 2002, 44–47).

Ľudské práva sa tak stávajú politickou otázkou a o tom, čo bude alebo nebude považované za právo rozhodne väčšina v parlamente. Cítíme, že v tomto bode sa otvorila pomyselná „Pandorina skrinka“, keď sa v záujme o presadzovanie práv jednej skupiny upierajú práva druhým, ktorí stoja na pomyselnnej opačnej strane. Problém totiž vyplýva z mylného presvedčenia, že otázku ľudských práv je možné vyriešiť zo svetonázorovo neutrálnej pozície, čisto formálnymi politickými nástrojmi. Nakoľko je možné takéto koncept vyzátvorkovať od svetonázorového hľadiska je otázne, keďže ideologicky neutrálny

politický priestor v podstate neexistuje. Na druhej strane však ani svetonázorová pozícia nie je automaticky uchránená pred ideologickým spôsobom uvažovania, ktorý nie je schopný kritického myslenia a vlastnú pozíciu bude nekriticky považovať za nadradenú všetkým ostatným.

Hervé Juvin vznáša ešte tvrdšiu kritiku voči premene ľudských práv, ktoré sa na Západe stali právami individua, obdarovaného ničím neobmedzenou schopnosťou vyviazať sa z pút a povinností, odvrhnúť vzťahy k ostatným, k prirodzenosti, ku vlastnej kultúre a predovšetkým k vlastnému ja. Systém ľudských práv sa opája individuálnymi slobodami, ktoré stoja proti akémukoľvek kolektívu, ktorý by chcel jednotlivca niečím zväzovať – všetci ľudia sú rovnakí, pre všetky rozdiely sa v každej spoločnosti nájde miesto, žiadna vnútorná jednota nie je dôvodom k diskriminácii. Dokonale to dnes vidíme na odpore voči opatreniam v zabránení šírenia pandémie, ktoré kvôli spoločnému dobru požadujú isté obmedzenia pohybu osôb a pod. Boj proti diskriminácii a za rovnoprávnosť a rovnosť podmienok tak natrvalo stiera ľudskú rozmanitosť. Je však otázne, či rešpekt k odlišnostiam sa zároveň nestal pascou, ktorú si vytvoril západný svet (Lipovetsky – Juvin 2012, 138, 156). H. Juvin v takomto prípade hovorí o *ideológii individuálneho záujmu a individuálnych práv*, ktoré sa tešia takej širokej zhode, že sa stáva neviditeľnou a dovoľuje nám prednášať prejavy o zániku ideológií. Vytvára sa politika, ktorá vníma štát a administratívu ako infraštruktúru individuálnych záujmov a teší sa úspechu a moci. Stala sa totiž neviditeľnou a reaguje už len na emócie, na dopyt verejnej mienky (Lipovetsky – Juvin 2012, 185–186).

Takáto koncepcia svetokultúry sa však skôr podobá na rozprávku o ľudstve bez konfliktov, o jednote ľudského rodu a o umelej povahe, ktorá ľudí oddeľuje. Zatvrdilo opakuje, že všetci sú krásni, všetci sú dobrí a demokracie nemôžu viesť vojnu (Lipovetsky – Juvin 2012, 141). Táto rozprávka pochádza predovšetkým z ľavicovej dielne, ktorá aj po kolapse socializmu verí, že svet je predsa len možné premeniť na raj na zemi prostredníctvom silných inštitúcií a silných myšlienok politikov zhora.

Mnohé z toho, čo kultúru historicky vytváralo: tradícia, prirodzenosť a skúsenosťou osvedčené hodnoty sú preludy minulosti, ktoré zahmlievajú výhľad do svetlých zajtraškov. Čo však iné ostáva mysleniu, ktoré sa pohybuje len v čase *chronos*?

Koncept ľudských práv sa postupne stáva celosvetovou požiadavkou, aj keď sa neuplatňuje všade rovnako, no napriek tomu sa stále častejšie stáva témou a obsahom rôznych nadnárodných deklarácií a dohôd, čo je samo osebe pozitívnym procesom. Horšie je, ak sa z konceptu ľudských práv stane nástroj hegemonie niektorých štátov, kde už nejde ani tak o etiku a univerzálnu spravodlivosť, ako skôr o politiku a stratégiu sledujúce štátne záujmy. Ľudské práva potom, paradoxne, môžu byť použité k posilneniu intervenčnej politiky a k legitimizácii mocenských postupov (Lipovetsky – Juvín 2012, 69).

Zdá sa, že etický rozmer ľudských práv sa v súčasnosti viac obmedzuje len na legislatívne vymedzenie a ekonomické záujmy, čo je v priestore pluralitnej spoločnosti pochopiteľné. No zároveň práve preto diskurz o zdôvodnení ľudských práv nemožno považovať za ukončený. Bude sa musieť neustále vyrovnávať s novými otázkami, modifikáciami, prípadne ohrozeniami pri vyprázdňovaní tohto pojmu nadužívaniami, keď sa neustále zvyšuje počet záujmov, dohier a túžob, ktoré sú pozdvihnuté na úroveň práv,¹⁴ čo prakticky môže viesť až k ich konfliktu (Roskovec 2002, 85).

¹⁴ Príkladom môže byť konflikt medzi nárokom na práva ženy a právom nenarodeného života, čo vytvára zvláštny stav protichodných ľudských práv. Diskusia o práve na pohlavnú identitu, možnostiach a prístupe k človeku podľa toho, ako sa cíti a nie aká je jeho fyziológia, vedie k stretu práv s tými, ktorí odmietajú zdieľať spoločné hygienické zariadenia s osobou fyziologicky iného pohlavia.

Iný príklad sa týka tzv. *práv zvierat*. Ak tento pojem myslíme doslovne, dostávame sa do logického paradoxu. Totiž ak práva zvierat povýšime na úroveň ľudských práv, tak v podstate práva človeka rušíme. A to tým, že ho dávame na tú istú úroveň ako zvieru alebo zviera na tú istú úroveň ako človeka. Ak práva človeka a zvieratá sú

Proces individualizácie však ešte nedominuje absolútne. Zasa huje síce všetky kúty sveta a nastol'uje univerzálnu kultúrnu modernitu, ale na druhej strane sledujeme globálny rozvoj kultúry jedinca, jeho nezávislosti a jeho práv. To znamená, že k nejakému jednoliatemu ľudstvu nedochádza a rozličné spôsoby života ľudí ostávajú stále zakorenené v konkrétnej kultúre, aj keď meniacej sa. Preto, paradoxne, globálny individualizmus a globálny konzum neukončujú éru kultúrnych odlišností (Lipovetsky – Juvín 2012, 74–75).

Prirodzenosť a *fysis*

Pojem *prirodzenosť* má svoje korene v starogréckom pojme *fysis*, ktorým Gréci vyjadrovali pohyb toho, čo je spočiatku ukryté, ale povstáva to a rastie do neskrytosti, speje k zrodu smerom k rozmanitosti. *Fysis* pochádza od slova *fos*, čo znamená svetlo. Ved' až na svetle je možné vidieť to, čo sa ukazuje, rodí sa do prítomnosti a má svojskú účasť na bytí. Je to prirodzenosť vecí, ktorá je ich hĺbkou. Je v základe javu vecí a bytostne čaká na svoj vstup do odhalenosti, do odkrytosti, do neskrytosti (Hogenvá 2008, 107). Je to teda samotná neskrytá pravdivosť (*aletheia*) vecí a nie *addaequatio rei et intellectus*. Koherenčná, korešpondenčná či väčšinová koncepcia pravdy je skôr prejavom našej vôle v poznávaní pravdy. *Fysis* latinčina vyjadrila slovom *natura*, ktoré už svojím tvarom naznačuje participáciu na budúcnosti – teda príroda je niečo, čo ešte nie je, čo sa práve teraz *pri-rodí* (Neubauer 1993, 134). „Rodenie sa“ do sveta však nie je definitívne predurčené, ale je vždy spojené s vnútornou dynamikou toho, čo sa stáva. *Fysis* je niečo, čo má vzťah k bytiu alebo niečo, čo zrodením (teda „prirodzene“) vošlo do bytia, čo má v sebe

rovnaké, potom sa k človeku môžeme správať ako k zvierat'u, s čím asi ťažko bude súhlasiť väčšina. Upretie práv zvieratám však neznamená, že človek nemá mať k zvieratám a prírode úctu a môže sa správať egoisticky. Úcta k stvoreniu nakoniec vyplýva aj z morálnej požiadavky teológie stvorenia.

charakteristickú podobu a silu. *Fysis* preto nie je možné zrušiť myslením, ale zabitím (Kratochvíl 1995, 105).

Dnes pojem *prírodnosť* zažíva krízu. Na jednej strane je odmietaný ako produkt prekonanej metafyziky alebo je používaný v úzkom význame aplikovanom na biologickú dimenziu človeka. *Fysis* sa premenila na *fyziku*, ktorá je vedou o pohybe neživých predmetov, ktorý je možné vypočítať, popísať a exaktne vysvetliť. To, čo bolo spojené s rastom, sa zredukovalo na popis deterministických zákonitosti sveta (Hogenová 2008, 111). Nebudeme teraz riešiť oprávnenosť či neoprávnenosť spomenutých pohľadov, ale skôr poukážeme na problém, ktorý vyvstane, keď pojem *prírodnosť* v zmysle *fysis* opustíme, alebo ho zredukujeme len na slovo, možno lepšie povedané redefinujeme jeho význam. Pretože napriek všetkým problémom je ešte stále bežnou súčasťou zabehnutého jazyka, ale to ešte neznamená, že je používaný v rovnakom význame. Často sa po ňom siaha v rôznych etických diskurzoch, pre zdôvodňovanie toho, čo je pre tú, ktorú stranu sporu prirodzené a teda morálne oprávnené či neoprávnené.

Zdá sa však, že problém je omnoho hlbší. Pri diskurze totiž prirodzene každá strana siaha po argumentoch zabehnutej a osvojenej paradigmy, s ktorou je práve v koherencii. Tadeo však cesta nevedie. Ak ostaneme pri koherenčnom zdôvodňovaní, stane sa to, že zaužívaný systém bude určovať, čo je a čo nie je prirodzené. Hľadanie toho, čo je prirodzené, musí ísť hlbšie k životu, ktorý je jediným kritériom pravdivosti našich tvrdení. Preto je potrebné vyjsť z objektivistického, kategoriálneho, systémového spôsobu myslenia. Je potrebné myslieť to, čo je v nás pôvodné, avšak nie systémovo, vopred rozvrhnuté, ale bytostne. Objavujúc, čo je podstatné a z čoho je možné bytostne žiť – stávať sa samým sebou, vrastajúc do vnútornej slobody od všetkého konečného (Hogenová – Slaninka 2019, 7–8). Všetko, čo nám v tom prekáža, môžeme považovať za ne-prirodzené, pretože to nie je schopné v nás zrodiť bytie.

To, čo je pre človeka prirodzené, by teda malo odrážať vnútornú antropologickú rovinu, ktorá však nie je nejakým statickým, akoby priam fyzikálnym vymedzením, ale skôr odráža dynamiku, ktorá sleduje cieľ ľudského bytia. Podľa Platóna to je *potreba dobra a krásy*, po ktorých človek túži a o ktoré sa usiluje. To je posledné hľadisko, podľa ktorého si volíme, a z ktorého sa vzťahujeme k sebe. Túžba po dobre nie je túžbou v rovine onticity, ale ide o bytostnú rovinu, pre ktorú je dobro všetkým a posledným cieľom, ktorý človek nemôže stratiť, ak ho hľadá a nachádza. Objavovanie dobra totiž robí človeka účastným na samotnom bytí (porov. Ricken 2011, 9).

Prometeovská sila ľudskej sebauvedomnosti sa však môže obrátiť i proti ľudskej *fysis*. Človek si môže zámerne ublížiť ako jednotlivec, ako spoločenstvo i ako druh. Môže si ublížiť i vtedy, keď si chce prospieť (Kratochvíl 1995, 106). Áno, naše bytie vo svete nie je v stave absolútnej slobody. Sme obmedzovaní vlastnou situáciou, v ktorej sa nachádzame, ako aj možnosťami, ktoré máme. Nie je definitívne rozhodnuté, kým sme a kým sa môžeme stať, a to dokonca ani vzhľadom na našu vlastnú minulosť (porov. Démuth 2003, 96–97). Môžeme teda hovoriť o konštantnej, ale aj o variantnej zložke našej osobnosti. Z ontologického hľadiska ide o *ontickú identitu* v protiklade k *ontologickej identite nášho Ja*. Kým prvá modalita identity je mnohorako podmienená komplexom podmieneností (príp. determinácií) biologickej, psychickej, sociokultúrnej a jazykovej povahy, druhá modalita identity sa javí ako nepodmienená väzbou na podmieňujúce (resp. determinujúce) fenomény ontickej povahy (Dojčár 2017, 15–16).

Človek sa síce rodí do konkrétnych sociokultúrnych kontextov, ktoré ho ovplyvňujú, ale zároveň sa nerodí s akousi vopred celkom jasne a striktno preddefinovanou modifikáciou vlastného pobytu, so svojou nemeniteľnou bytnosťou. V kontexte *fysis* sa *rodí, vynára* zo svojho bytia ako celkom neurčitá možnosť seba samého. Preto Patočka tak výstižne zdôraznil, že život človeka je jeho najväčší výkon (porov. Hogenová – Slaninka 2019, 41). Preto

je vzdelanie a výchova k starosti o dušu, v orientácii k bytiu, ktoré nie je prevoditeľné na žiadny pragmatický účel, taká dôležitá.

Prirodzenosť ako statická veličina nezodpovedá ani biblickému obrazu človeka. Bytie človeka je v pohybe, na ceste, v dramatickom zlome, v tesnej blízkosti „nebytia“, smrti, alebo pozitívne vyjadrené: v mode toho, čo ešte len prichádza, čo sa stáva a deje – a čo sa stáva a deje len v tesnom dotyku s tým, čo je bytostným ohrozením, poznamenáva Jakub S. Trojan (Trojan 2011, 167–168). Podľa neho musíme preto rozlišovať medzi pojmom *prirodzenosť* a *mravný zákon*, ktorý má isté určenie. V tomto zmysle sa ukazuje výstižnejší pôvodný význam starogréckeho pojmu *fysis*, ktorá sa uskutočňuje prostredníctvom *techné* – umenia objavovať bytostnú pravdu a životnú múdrosť. To by malo tvoriť korene hľadania toho, čo budeme považovať za *ľudské právo*.

XIV.

POSTDEMOKRACIA

Demokracia je podľa Anthonyho Giddensa systém vyžadujúci skutočnú súťaž politických strán o mocenské pozície, ktorá sa uskutočňuje skrze pravidelné a spravodlivé voľby (Giddens 2000, 88). Demokracia je tak politickým systémom, ktorý reflektuje a uznáva občianske slobody a práva.

Samotný pojem pochádza z gréckeho *demos* a *kratos*, čo znamená *vládu ľudu*. Korene siahajú do starovekého Grécka, hoci demokracia sa v tej dobe týkala len tých, ktorí boli považovaní za slobodných občanov.¹⁵ Napriek tomu však už tu vidíme základy chápania človeka ako bytosti, ktorá patrí k *polis*. *Polis* označuje mestský štát a všeobecne obec, v ktorej človek žije. Nejde tu len o akýsi vonkajší priestor, v ktorom žijú členovia komunity. Išlo aj o kvalitatívny rozmer ľudského života a vzťahov medzi členmi komunity. V prvom rade sa komunita pokúšala nájsť a zdefinovať oblasť spoločného záujmu. Preto cieľom *polis* bolo *spoločné dobro* občanov. Obec nebola neosobnou masou a v podstate nejstvoval protiklad medzi my – občania a oni – vláda. Preto sa v *polis* kládol silný dôraz na rozvoj charakteru človeka a na definovanie toho, akí majú byť občania. Človek žijúci v *polis* bol jej živou súčasťou a skrze ňu bol vovádzaný do formovania svojho svedomia. Osvojoval si cnosti a učil sa rozlišovať medzi tým, čo bolo prospešné a čo bolo škodlivé pre komunitu a pre

¹⁵ Je však potrebné poznamenať, že vtedajšie chápanie Grékov nemôžeme oddeľovať od historického kontextu. Gréci boli zároveň otrokári, ženy nemali na politickom živote účasť a samozrejme nepoznali koncept univerzálnych ľudských práv, ani právo na dôstojnosť človeka, ktoré sa zrodilo pod vplyvom kresťanstva a osvietenstva.

neho samého. *Polis* teda mala zabraňovať ľuďom, aby konali nespravodlivo, a zároveň vytvárať podmienky pre rozvoj dobrého života.

V tomto duchu je možné chápať zmysel demokracie ako politického systému, ktorý síce môže mať rôzne formy a rôzne úrovne, ale ktorého cieľom je *spoločné dobro*. Na Západe sa demokracia rozvinula až v 20. storočí a nebolo to bezproblémové. Prvá polovica storočia je poznačená dvoma svetovými vojnami, po ktorých nasledovala studená vojna medzi západným a východným blokom. Vo Švajčiarsku napríklad dostali ženy volebné právo až v roku 1974. Celkovo však možno povedať, že demokracia v druhej polovici 20. storočia začína ako politický systém dominovať a neustále pribúdajú krajiny, ktoré sa hlásia k demokracii. Možno je to aj tým, že na rozdiel od demokracie a voľného trhu iné politické systémy, ktoré boli vyskúšané, zlyhali a demokracia dopadla spomedzi nich najlepšie (Giddens 2000, 90).

Napriek všetkému môžeme hovoriť aj o istých paradoxoch demokracie, ktoré vystihuje známy Masarykov výrok: *„Konečne, demokraciu máme, len ešte potrebujeme nejakých tých demokratov.“* Demokracia sa síce šíri po celom svete, ale zároveň sa objavuje isté rozčarovanie z demokratických postupov. Poklesla dôvera v politikov, poklesol záujem o voľby a začína sa objavovať všeobecné sklamanie. Zaiste tomu napomáhajú rôzne korupčné škandály a tiež samotný princíp demokracie, ktorý hovorí, že o politickú moc sa môže uchádzať v podstate každý. Stačí mať peniaze.

Je naozaj pravdou, že skrze formálny princíp rovnoprávnosti jednotlivých subjektov umožňuje demokratický systém doslova „katapultovanie“ do najvyšších štruktúr politického priestoru aj ľuďom, ktorí nemusia mať primerané intelektuálne, riadiace alebo morálne schopnosti. To však znamená, že demokracia, ktorá mala vytvárať podmienky pre spoločné dobro, sa zredukovala na politickú techniku. Voľby a rozhodovanie politikov sú v podstate riadené marketingovými stratégiami. Zjednotenie

ekonomiky a politiky tak oslabilo podstatný zmysel politického úsilia pre hľadanie spoločného dobra. Dnešný politický svet sa riadi skôr ambíciami kontrolovať ostatných a vnucovať im svoju predstavu o podstate sveta. Odohráva sa tu ideologický boj o uznanie predstáv o podstate sveta, ale dobro nemusí byť vybojovávané, stačí sa len zamyslieť. Pretože dobro by nebolo Dobrom, keby potrebovalo boj a násilie, poznamenávaná A. Hogenová (Hogenová 2008, 127).

V súčasnosti sa navyše stále viac hovorí o ovládnutí politického priestoru najbohatšími a o takzvanej *oligarchickej demokracii*. Podľa Václava Bělohradského demokracie boli nakoniec vždy oligarchické, avšak dnešným problémom je, že u súčasnej oligarchie absentuje rozmer elity, ktorá dokáže byť solidárna. Máme len oligarchie, ale nemáme elity, konštatuje V. Bělohradský. Príkladom by mohol byť Tomáš Baťa, ktorý vybudoval obrovské obuvnícke impérium, ale stal sa elitou – dokázal byť solidárnym so svojimi zamestnancami. Jedným z riešení je podrobiť oligarchie spoločenskému tlaku, ale v globalizovanej ekonomike sa spoločnosti stávajú skôr rukojemníkmi situácie a nemajú často príliš na výber a musia viac akceptovať podmienky korporácií a oligarchov, ak nechcú, aby ich firmy odišli za lacnejšou pracovnou silou. Takto môžu oligarchie vydierať spoločnosti.¹⁶

Výstižne tento problém popísal v prvej politicko-vedeckej štúdii o modernej demokracii v Amerike Charles A. de Tocqueville už v 30. rokoch 19. storočia. Upozorňoval na riziko osedlania slobody rovnosťou a spoliehanie sa len na všeobecné a rovné voľby, ktoré môžu „ku kormidlu“ vyniesť aj ľudí nekompetentných, bezohľadných ctižiadostivcov bez noblesy, originality, dôstojnosti, starostlivosti o veci verejné. Nakoniec môžu voľby viesť k neliberálnym technickým demokraciám (zdroj: Katuninec 2007, 19).

¹⁶ Rozhovor s Václavom Bělohradským na ČT 24: *Exces pol. prezentace vůči reprezentaci demos/nelegitimnost soudobých oligarchií*. [14:00 – 21:00] In: <https://www.youtube.com/watch?v=6VsGl4eaN1I> (12.1.2013)

To často vyvoláva pocit odcudzenosti a mnohých vedie k istej apatii, ktorú Gilles Lipovetsky nazýva „*masovou dezerciou*“ od *politického priestoru*. Podľa G. Lipovetskeho sa však táto apatia vzťahuje aj na iné oblasti sociálnej skutočnosti – „*veda, moc, práca, armáda, rodina, cirkev, politické strany atď.*“, ktoré už ako *absolútne a nedotknuteľné princípy celkovo prestali fungovať, nikto v nich vlastne neverí, nikto už do nich nič nevkladá*“ (Lipovetsky 2008, 56). Dochádza k *spasívnemu verejnému priestoru* a mnohí sa aj podľa politológa Milana Katuninca stávajú iba *nekritickými konzumentmi* produktov spoločnosti, pretože sa až priveľmi ochotne a hlavne pohodlne prispôsobujú verejnej mienke (Katuninec 2007, 32). V tomto duchu aj Michael Novak zdôrazňoval, že „*demokracia si musí dávať mimoriadny pozor na sklzavanie po šikmej ploche populárnych vášní a vkusu*“ (Novak 1998, 43).

Tento problém bol trňom v oku už starovekým Grékom. Sokrates poukázal na možný konflikt medzi zbohatlíkmi a štátom, ktorí budú myslieť viac na seba ako na štát a spoločné dobro. Demokraciu preto obvinil z toho, že otvára priestor pre nekompetentnosť, korupciu a nivelizáciu. Podobne išiel v tejto kritickej línii aj jeho žiak Platón, zvlášť po odsúdení Sokrata na smrť, a neskôr Platónov žiak Aristoteles. Aristotelove hlavné výhrady sa týkali *politickej zdatnosti a cieľov života* občanov. Mnohí si totiž zamieňajú dobro za pôžitok a preto si volia život, ktorý vedie k chvíľkovým potešeniam. Preto väčšinu obce tvoria nevzdelaní alebo tí, ktorým žiadostivosti sťažujú rozvažovanie (Katuninec 2007, 12–13).

Zdá sa, že jedným z problémov demokracie je, že súčasná globalizovaná kultúra sa stala nástrojom čohosi, čo by sme podľa H. Juvina mohli nazvať „*postdemokratickou politickou spoločnosťou*“. Tá stojí na rozvoji jednotlivca – teda toho, čomu sa hovorí jednotlivec – a na dôvere v trh ako univerzálny systém vzťahov (Lipovetsky – Juvina 2012, 187). Pod demokraciou sa stále viac rozumie rovnoprávnosť indivíduí a právo jednotlivca na štátie. Táto rovnostárska logika ako prameň nekonečných požiadaviek v dnešnej dobe naberá na sile, a to vďaka novým cieľom –

subjektívnej autonómii, zdraviu a blahobytu, zábave a komunikačným kontaktom (Lipovetsky 2007, 66). Potom však stačí menší otras ekonomických istôt, na ktoré si individuálny človek navykol, a je ochotný „vylievať so špinavou vodou aj dieťa“. Pandemická kríza spôsobená koronavírusom to naplno odhalila.

Podľa G. Lipovetskeho s presadzujúcim sa individualizmom súvisí aj *apatia voči politickému životu*. Aj keď majú občania možnosť voliť, nevyužívajú ju. Nedá sa povedať, že ľudí už politické strany a voľby nezaujímajú, ale že sa stávajú skôr divákmi politického diania, a zaujíma ich to asi tak, ako lotéria, predpoveď počasia alebo športové výsledky (Lipovetsky 2008, 62). Prípadne ako ventilácia nahromadených negatívnych emócií – zvlášť strachu a hnevu. Tento fenomén vystihol už francúzsky historik a politik Alexis de Tocquevill, podľa ktorého je súčasťou procesu demokratizácie a individualizmu neustále sa prehlbujúca *privatizácia a ľahostajnosť*: „*Jednotlivci, sústredení predovšetkým na vlastný život, a zastupovaní byrokraciou, prestávajú byť občanmi vo verejnej sfére a prijímajú voči nej postoj konzumenta*“ (Jacyno 2012, 103).

Zdá sa, že problémy, ktoré sa pripisujú demokracii, nie sú v skutočnosti problémy demokratického systému, ktorý je sám osebe viac-menej formálnym politickým nástrojom, ale vyprázdnením obsahu, ktorý demokracia predpokladá. Ním je – už spomenutý – záujem o spoločné dobro. Ak sa politické a ekonomické konanie bude zameriavať len na zisk a vieru, že politickou mocou je možné premeniť svet k lepšiemu, svet sa zmení na bojisko jedného tábora proti druhému. Zmysel pre schopnosť viesť kultivovaný diskurz, ktorý je kľúčovým predpokladom demokracie, sa vytratí, čo negatívne poznačí demokratické procesy.

V tomto zmysle sociológ Carlo Bordoni hovorí o tzv. „*postdemokracii*“,¹⁷ ktorá sa prejavuje krízou rovnostárstva a demo-

¹⁷ Medzi charakteristické dôsledky postdemokracie Carlo Bordoni zaradzuje (Bauman – Bordoni 2015, 177–178):

kratických procesov. Podobne na tieto problémy upozorňuje filozof Konrad P. Liessmann. Podľa neho sa politika, ktorá by mala regulovať trh, stala ihriskom lobistov. Parlamentná kontrola je oslabovaná a zodpovednosť demokraticky zvolených inštitúcií sa presúva na „nezávislé“ rady a grémiá. Demokracia sa zmenila na volebné divadlo, ktoré je mediálne naformátované podľa vzorov, ktoré prezentujú médiá v rôznych prieskumoch a v spôsobe prezentácie politiky (Liessmann 2008, 117).

Demokracia ako vláda ľudu preto nemusí predstavovať vždy rovnaké ideové hodnoty. Môžeme totiž vidieť rozličné politické režimy, ktoré budú uznávať demokraciu, ale môžu mať blízko k nacionalizmu alebo extrémizmu, ktorý v sebe síce nesie riziko totalitarizmu, ale napriek tomu môže vyhovovať väčšine. Je to paradox. Demokraticky totiž môže dôjsť k zrušeniu demokracie. Zdá sa, že C. Bordonni má pravdu, keď hovorí o vyprázdnenosti pojmu demokracia, pod ktorým sa môže skrývať aj cynický nedemokratický spôsob vládnutia (Bauman – Bordonni 2015, 162).

Napriek tomu je demokratický systém aj vďaka rozdeleniu a časovému obmedzeniu politického mandátu to najlepšie, čo je nateraz použiteľné v našom type spoločnosti. Aj vďaka dôrazu na akceptovanie slobody a rešpektovanie ľudských práv disponuje demokracia schopnosťou korigovať chyby. Potrebujeme však, podľa Anthonyho Giddensa, otvoriť otázku o *demokratizácii demokracie*. Teda investovať energiu do formovania zdravej

-
- a) dereguláciu – zrušenie pravidiel ovplyvňujúcich vzťahy a nadradenosť finančných trhov;
 - b) pokles účasti občanov na politickom živote;
 - c) návrat ekonomického liberalizmu, ktorý preberá časť funkcií štátu a riadenia služieb, ktoré boli verejné do rúk súkromného sektora;
 - d) úpadok sociálneho štátu;
 - e) rozmach lobbingu;
 - f) showbiznis v politike;
 - g) obmedzenie verejných investícií;
 - h) zachovanie „formálnych“ aspektov demokracie, ktoré zachovávajú dojem slobody.

občianskej kultúry, čo samotný trhový mechanizmus vyprodukovať nemôže. Neexistujú len dva sektory spoločnosti – štát a trh – alebo sektor verejný a súkromný. Nezastupiteľné miesto má oblasť občianskej spoločnosti zahrňujúca predovšetkým rodinu a iné neekonomické inštitúcie. Dobře fungujúca demokracia by sa dala prirovnať k trojnohej stoličke, ktorej nohy tvoria *vláda, ekonomika a občianska spoločnosť*, ktoré musia byť v rovnováhe (Giddens 2000, 98–99). Musíme sa však o ňu starať. Ako hovorí R. Guardini: „*V skutočnosti je demokratická existencia ťažká, pretože nie je nikdy zabezpečená*“ (Guardini 2001a, 72). Budovanie demokracie si vyžaduje bedlivosť, obetavosť a disciplínu. Nie je stavom, v ktorom sa každý názor môže vydávať za dôležitý a každý záujem pokladať za štátnu záležitosť. Demokracia najskôr a predovšetkým znamená, že jedinec vie o svojej *zodpovednosti* za osud štátu. V opačnom prípade sa demokracia zmení na demokraciu propagandy (Guardini 2001a, 70–71).

Jediným dlhodobým zmysluplným riešením je investovanie do vzdelania, ktoré bude viesť k poznávaniu dobra človeka, ktoré sa nutne prejavuje v solidarite, bez ktorej je nemožné vybudovať stabilnú politickú spoločnosť. Preto je podľa Milana Katuninca dôležitou výchova k angažovanosti voličov, minimálne v reflektovaní toho, čo politici sľubovali a čo splnili. Staré známe „*dôveruj, ale preveruj*“ je v politickom priestore nesmierné dôležité, preto by mali voliči voči politikom zaujímať skôr opatrné, než dôverčivé postoje. Politika je totiž nemilosrdnou skúškou charakteru (Katuninec 2007, 61). Kultúra, ktorá odsunie vzdelávanie vlastných detí na druhú koľaj, si nezaslúži budúcnosť a *de facto* sa o ňu týmto ne-konaním pripravuje.

Demokracia dnes zakúša krízu, ktorú by starovekí grécki myslitelia nazvali *krízou starosti o dušu*. Zároveň môžeme povedať: na čo si človek zvykne, to si prestane vážiť. Potrebujeme neustále posilňovať vedomie, že demokracia je obrovským *darom*, ktorý stál mnoho životov a obetí našich predkov. Možnosť žiť v slobode sa môže pre súčasného západného človeka javiť ako samozrejmosť, ale v porovnaní s minulosťou sme iba na začiatku. Súčasná spoločnosť preto potrebuje posilňovať zodpovednosť

v občianstve, ktorá je receptom na to, aby demokracia nachádzajúca sa na rázcestí nebola nasmerovaná do slepej uličky (porov. Katuninec 2007, 100).

Výstižne to vyjadrujú slová autora sociálnej encykliky *Centesimus annus* Jána Pavla II., v ktorej hovorí o demokracii ako o systéme, ktorý neodporuje, ba dokonca je v súlade s prirodzenosťou človeka: *„Cirkev si veľmi váži demokraciu ako systém, ktorý zabezpečuje občanom účasť na politických rozhodnutiach a podriadeným zaručuje možnosť svojej vlády voliť a kontrolovať a tam, kde je to potrebné, pokojnou cestou ich odvolávať. Nemôže preto schvaľovať utváranie úzkych vládnucich skupín, ktoré pre vlastné záujmy alebo ideologické ciele strhávajú na seba štátnu moc. Skutočná demokracia je možná len v právnom štáte a na základe správneho ponímania ľudskej osoby. Vyžaduje splnenie podmienok, nevyhnutných na podporu jednotlivcov výchovou a formáciou v duchu pravých ideálov, na podporu „subjektivity“ spoločnosti utváraním štruktúr zainteresovanosti a spoluzodpovednosti. [...] Demokracia bez zásad, ako dokazujú dejiny, sa ľahko premení na otvorený, alebo skrytý totalitarizmus“* (CA 46).

Hodnoty politického liberalizmu, ktoré sa prejavujú v demokratickom systéme, umožňujú človeku slobodne realizovať vlastné bytie. Zvlášť po skúsenosti s rôznymi totalitnými a autoritatívnymi režimami by sme si mali uvedomiť, že sloboda prejavu a seberealizácie nebola v dejinách našej krajiny, ale aj iných v Európe, vždy samozrejmosťou. Preto ak nebudeme diskutovať o pokušení vôle k moci v politickom priestore, ak nebudeme považovať za potrebné vychovávať sa k narábaniu s mocou, sami seba nezvládneme.

XV.

VÔĽA K MOCI A *MACHENSCHAFT*

„Nenechajme sa pomýliť,“ píše Gilles Lipovetsky „súčasná záchvaty „hľadania identity“ neprinášajú obrodu tradičnej či náboženskej existenciálnej dimenzie, ale sa zaradzujú medzi stratégie moderného politického spôsobu riadenia, zameraného na sekulárnu moc“ (Lipovetsky – Juvin 2012, 111).

Podľa Martina Heideggera už Friedrich Nietzsche rozpoznal, že prichádza doba, keď sa človek chystá rozšíriť svoje vládnutie na celú zem, a pýtal sa, či je tohto poslania hodný, či sa nemusí premeniť samá jeho bytosť, či sa nemusí prekonať a stať sa *nadčlovekom* (Heidegger 2013, 16). Nietzscheho *nadčlovek* nie je označenie pre nejaký konkrétny ľudský subjekt, ale pre spôsob myslenia, ktoré verí, že dokáže zvládnuť existenciu výlučne svojou vlastnou silou. Ide o vieru, že máme svoju prítomnosť, budúcnosť, a teda aj minulosť pevne v rukách.

Vôľa k moci je totiž *reakciou na strach zo smrti*, je to len jeden zo spôsobov uhýbania pred smrťou – teda pred akoukoľvek formou konečnosti, ktorú chce človek mať pod kontrolou, či už ide o profánnu alebo náboženskú sféru. Vôľa k moci je silou, ktorá sa ukazuje len vtedy, keď prerastá samú seba a neustále sa umocňuje. Aby sa prejavila, musí neustále rásť, inak sa jej sila premení na trápnosť, bezcennosť, obyčajnosť. Sila ostáva silou len ak prerastá samú seba (Hogenová 2020, *Ukradli nám prítomnosť*). Preto Nietzsche, podľa Alfreda Delpa, ironicky upozorňoval a varoval pred rizikom moci, ktorou človek bude chcieť vyriešiť všetky hádanky sveta, a tým sám seba potvrdiť. Keď sa človek nachádza v pocite moci, potom sa cíti byť dobrým a tak sa aj nazýva. Čo je však dobré? Všetko, čo zvyšuje pocit moci, vôľu

k moci a samotnú moc v človeku. A čo je zlé? Všetko, čo pochádza zo slabosti (Delp 2007, 25). Výstižne to kedysi vyjadril J. R. Rousseau, keď napísal: „*Najsilnejší nie je nikdy tak silný, aby urobil svoju moc trvalou, dokiaľ nepretvorí svoju silu na právo, a poslušnosť na povinnosť*“ (zdroj: Bauman 1967, 29).

Hlavnou hnacou energiou moci je strach z konečnosti, ktorá je bezmocnosťou nad časom a budúcnosťou. Preto sa bude neustále zaisťovať, aby túto bezmocnosť eliminovala a bude uhýbať pred akoukoľvek formou nedostatku do plánovania budúcnosti a ovládania súčasnosti systematickým a technickým myslením. Vôľa k moci vlastne znamená túžbu byť silnejší, chcieť rásť a taktiež chcieť k tomu prostriedky (Novák 2008, 101). Ak však iniciatívu preberá objektívny systém a *pred-žitý* život, ktorý si vyžaduje automatické konanie, prichádzame o napojenie na vlastné bytie a zabúdame naň. Súčasný svet chce všetko hneď – *teraz* musí byť dobrý, potom odpočívaj; *teraz* budeme robiť to a potom iné. Všetko sa kontroluje, všetko sa odčiaráva, či to je splnené. Všetko sa vopred plánuje. Tento spôsob zariadenia môžeme označiť Heideggerovým pojmom *das Gestell*, čo znamená *povel*, ktorý vychádza zo štruktúr, zo systému a ktorý takpovediac má v hrsti náš spôsob existencie predpisovaním toho, čo *sa má* konať a *ako sa to má* a teda *musí* konať. Preto moci nikdy nemôže byť zadosťučinené. Každé jej dosiahnutie je relatívne, pretože vždy ide o seba-premáhanie, ktorému chýba pevný cieľ. Nemôže nikdy prísť k svojmu naplneniu a uskutočneniu v zmysle završenia (Novák 2008, 57).

Das Gestell je vlastne istá forma technicky daného rámca, v ktorom je stanovené naše rozvrhnutie času a úloh, naše predstavy o svete a o všetkom, ale bez toho, aby sme si toho boli výslovne vedomí. To je nesmierne nebezpečné. Je to automatizmus, ktorý sa očakáva, a, naopak, nemá v oblúbe autenticitu. Stanovuje každému jeho miesto v spoločenstve. Sloboda myslenia a bytia je pre tento automatizmus nebezpečná. *Das Gestell* vzniká z obrovskej potreby, aby všetko, čo človek robí, bolo efektívne, isté, a aby to bolo rýchle a bez zbytočnej námahy. Aby to bolo s čo najmenším nárokom na výdaj energie, ale efektívne. Odtiaľ pochádza

téza, že každý je nahraditeľný (Hogenová – Slaninka 2019, 13, 114, 169).

Das Gestell zredukuje všetky veci a nás na obyčajné predmety, s ktorými je možné pohodlne manipulovať, zamieňať ich a odhodiť, ak sú nepoužiteľné. Potom príde systém, ktorý môžeme nazvať výrazom **die Machenschaft**, ktorý zariadi organizáciu a realizáciu povelov *gestell* (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*). Slovo *Machen* znamená pracovať, robiť. Teda ide o výkon a účinnosť v práci a živote. Je to *zariadovanie* sveta prostredníctvom systémov a štruktúr, ktoré sme vytvorili, aby nám pomáhali v usporiadaní sveta *pre nás*, ale nakoniec sa stali stelesnením *vôle k moci*, ktorá chce riadiť svet *zo seba* prostredníctvom výkonu. Jednotlivec sa stráca v kalkuláciách a spredmetňovaní systému. Keďže to nie je vždy ľahké, *die Machenschaft* sa nutne skrýva do manipulatívnych mocenských zásahov cez inštitúcie, politiku a peniaze. V súčasnom politickom priestore sa prejavuje v ľavicovom neoliberalizme, ktorý nakoniec uveril pôvodnej Marxovej myšlienke, že svet je možné premeniť takpovediac zhora a prostredníctvom práce vytvoriť raj na zemi. Ako však človek, ktorý nevie o svojom bytí môže premeniť svet k lepšiemu? Otázka bytia človeka je pre *Machenschaft* nezrozumiteľná. Jediné bytie je podľa neho v realizácii ľudskej vôle a predstáv. Bytie sa materializovalo a ostal len spôsob prežívania, ktorý je schopný hovoriť o bytí človeka len v súvislosti s ekonomickým pokrokom na ceste k svetlým zajtrajškom. Bytie, ktoré je možné objaviť len v prítomnosti, takýto spôsob premýšľania a konania považuje za spiatocnosť, stagnáciu, brzdu pokroku, nadbytočnosť, pretože rozumie a pohybuje sa len vo svete súcien a hmoty.

Vytvorili sme si spôsob premýšľania, ktorý by sme mohli nazvať *metafyzikou plánovania*. Plánovanie je považované za jediný spôsob zmysluplného zariadenia sa v prítomnosti, ktorá dostáva svoj zmysel len z naplánovanej budúcnosti. Človek ako taký sa stal otrokom tohto plánovania. Prestáva žiť z vlastného prameňa a jeho život je predplánovaný systémom, ktorý interpretuje, čo znamená byť šťastný a „in“. Podsúva mu spôsob myslenia a prežívania (Hogenová – Slaninka 2019, 56, 94)

System tak odtrháva človeka od jeho vlastného bytia a riadi jeho rozhodovanie. Tým oddeľuje človeka od pochopenia toho, čo znamená byť človekom a stavia jedného proti druhému. Dnešná doba to umocňuje slovami: *predaj sa, buď úspešný, kariérny rast, ľudský zdroj, buď flexibilný, musíš sa presadiť, buď „in“*. Preto je dnes taký dopyt zvlášť po mladých ľuďoch. Sú schopní poznať a orientovať sa v procesoch, pamätať si jednotlivé stupne, rýchlo sa prispôbiť, okamžite reagovať, a sú veľmi schopní po formálnej stránke. Čo im však kardinálne chýba, je schopnosť vnímať celostne. Nedostali k tomu ani čas, ani k tomu neboli vedení. Príliš skoro dostávajú zodpovednosť, ktorá je založená len na formalizácii – teda na technickej logike vyprázdnenej od celostných úvah. Porozumenie súvislostiam a celku si však vyžaduje čas dozrievania (Hogenová 2008, 96).

Ak človek nevie o tom, že je takto manipulovaný, je to obrovský problém. Mnoho ľudí však vnútorne cíti, že tento rýchly svet výkonu nie je pre nich. Necítia sa v ňom ani bezpečne, ani nevládu svojimi silami, ale nedokážu tieto pocity verbalizovať, pretože by na verejnosti mohli vyznieť trápne. Trápia sa pocitom viny, ktorý vyvoláva *Machenschaft*. V skutočnosti sa však v tomto trápení dotýkajú svojho bytia, ale zároveň o tom nevedia, a preto trpia a znášajú svoje vnútorne trápenie. Niekedy sa upnú na politického vodcu alebo smer, ktorý im sľúbi, že ich zbaví pocitu neistoty. Pochopiteľne, že sklamanie musí nutne opäť prísť.

V takýchto spoločnostiach vždy prevládalo známe Heideggerove **das Man**, ktoré značí podriadenie sa väčšine, verejnej mienke. Ide v podstate o nevlastné obstarávanie, ktoré sa riadi podsunutými možnosťami. Ak si človek nekladie bytostné otázky, paradoxne takýto spôsob života v ňom dokonca vyvoláva pocit bezpečia, ale aj akúsi dôležitosť. Fenomén *das Man* človeka síce odvádza od neho samého, ale zároveň má veľmi efektívne nástroje, ktorými túto manipuláciu prekrýva a zneviditeľňuje. Preto mnoho ľudí vstupuje do skupín veľmi rado. „*Neurčité „ono sa“ jednotlivému pobytu v jeho každodennosti odľahčuje*“ (Heidegger 1996, 154). V dave, v beztvarnej mase neautentický človek koná, pretože koná v presvedčení, že koná *za všetkých*. Burcuje dav, aby

vykonal to, čo sám nemôže a dav plný skrytých neautentických ľudí to napokon vykoná. V dave totiž nepocitujeme svoju individuálnu zodpovednosť a naopak cítime sa odľahčení od individuálnych starostí (Démuth 2003, 73). Už sa však nehovorí o tom, že ak príde do nášho života bytostný problém, dav sa od nás dištancuje. Vylúči nás ako infekciu, pretože sa nechce zaoberať bytostnými problémami – práve v tom je jeho čaro.

Bez skupiny sa potom takýto človek cíti neistý, stratený a bezvýznamný. Ako na to upozornil Martin Heidegger, keď zdôraznil, že prepadnutie neosobnej mase znamená rozvoj jej diktatúry, ktorá sa prejavuje v stádovitosti a starostlivej kontrole jednotlivcov: *„Toto „bytie spolu“ úplne rozpúšťa vlastný pobyt s spôsobe bytia „druhých“ a síce tak, že druhí vo svojej rozdielnosti a výslovnosti ešte viac miznú. ... Bdie nad každou výnimkou, ktorá by sa mohla vynoriť. Každé vyniknutie je bez hluku potlačené. Všetko originálne je do druhého rána uhladené ako niečo už dávno známe. Všetky výdobytky sa stávajú niečím bežným. Každé tajomstvo stráca svoju silu“* (Heidegger 1996, 152–153).

Žiaľ každý takýto systém má svoj spôsob odmeňovania a uznávania, ktorý sa prezentuje ako objektívna pravda bytia. Preto má vždy dosť svojich strážcov, ktorí ho budú chrániť, priam s energiou pudu sebazáchovy, pretože im spätne poskytuje istotu, alebo možnosť, síce *ne-bytostnej*, ale predsa akej-takej existencie a sebarealizácie. Ako to výstižne pomenuje A. Hogenová: *„Skupina ľudí s dostatočnou asertivitou, ktoré je v podstate len drzosťou, sa chopí každej príležitosti a začne organizovať veci a ľudí s plánom, na ktorého konci je len zisk a manipulácia s ostatnými“* (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*). Pre ľudí riadiacimi sa vôľou k moci ide vlastne o spôsob pripomínania si seba cez výkon a ovládanie druhých, pretože nevedia nič o vlastnom bytí a prameni života. Naopak, ľudia, ktorí žijú z vlastného prameňa bytia, netúžia po moci. Ak takýto človek je nútený viesť ostatných, nerobí to práve rád, pretože pozná, čo je lepšie, a zároveň vie, čo to je trpieť pod otrockou osobnosťou. Vie aké následky by nutne prišli a čo by to znamenalo pre celú ľudskú obec. Nie je nič desivejšie, než byť pod nadvládou toho horšieho (Hogenová 2008, 180).

Aby nedošlo k nedorozumeniu, samozrejme, neodsudzujeme systém ako taký. Systém je dôležitý a uľahčuje nám život. Nakoniec si ani nemôžeme predstaviť spoločnosť v takom rozsahu a zložitosti, aká dnes existuje, bez systému a pravidiel. Samotné slovo **systém** etymologicky pochádza z gréckeho *systema*, čo znamená *zostavovať, spájať, schádzať sa, zlučovať*. Stojíme však pred paradoxom. Na jednej strane nám systematizovanie problematizuje pohľad na skutočnosť, ale na druhej strane je to náš spôsob myslenia, ktorý patrí k našej racionalite. Ako konštatuje Heinrich Schmidinger: „*Skutočné a pravdivé je pre rozum vždy len to, čo je možné odhaliť pomocou jeho systematizačných schopností*“ (Schmidinger 2012, 355). Ide teda o isté štruktúrovanie reality pomocou klasifikácie a generalizácie, ktorými triedime a redukuje-
me totálnu neprehľadnosť a nekonečnú rozmanitosť skutočnosti. Nie je to ale zadarmo. To, že človek musí systematicky uchopiť, čo sa mu predkladá (a robí to často spontánne a automaticky), vedie k redukcii komplexnej skutočnosti na prehľadný svet, ktorému rozumieme a v ktorom sa orientujeme. Každá redukcia na úroveň systému, respektíve formu systematizácie, však zároveň môže znamenať stratu skutočnostnej relevancie systému ako takého. Skutočnosť však bude vždy viac ako naše popisy skutočnosti (Schmidinger 2012, 350–352). Preto nikdy nevytvoríme taký systém, ktorý by vyriešil všetky naše problémy.

Sme teda vystavení tomuto paradoxnému vnímaniu sveta napospas? Aj keď systémy vytvára rozum a oni spätne človeka v mnohých rozmeroch určujú, nezmocňujú sa ho v každom ohľade. Z principiálneho hľadiska je človek samostatný a slobodný voči systémom. Každé systematizovanie síce skutočnosť uzatvára, ale zároveň otvára nové možnosti voľby a konštituovania. Sme slobodní a o svojej slobode môžeme vedieť, preto môžeme položiť kritické otázky aj voči spôsobu pýtania sa a konštituovania systémov, čo práve robíme, a tým ich prekračujeme. Ak chceme, nemusíme byť uzavretí ako slimáky v ulite. Na pozadí každej systematizácie sa ukazuje aj to, čo je z podstaty vecí *ne-systematizovateľné*. Každá hranica teda kladie možnosť jej prekročenia a uvedomenia si relatívnosti toho, čo je ohraničené.

Preto v nadväznosti na grécke myslenie hovoríme aj o pravde ako o *ne-skrytosti* (*aletheia*). *Ne-skrytosť* sa však ukazuje na pozadí skrytosti. Obe akosi patria k sebe. Poznávanie pravdy (*aletheia*) sa deje na pozadí odporu, toho, čo je skryté, aby sa ukázalo v *ne-skrytosti*. Nejde teda len o nejaký logický postup, ktorý sám zo seba určí, čo je správne. *Aletheia* je hlbšie porozumenie veciam samým, ale je zároveň odstupom, ktorý nie je možné prekonať karteziánskym spôsobom myslenia. Preto každý systém obsahuje istú *možnosť* a súčasne *ne-možnosť*, teda má v sebe svoju negáciu, ktorá ruší jeho strnulosť a ukazuje nové možnosti jeho prekona. Je to však aj o slobode človeka, pretože žiadny systém ako taký nie je skutočný. Svoju skutočnosť nadobúda až vtedy, keď začne byť naplňovaný a používaný človekom (Schmidinger 2012, 359–360).

Systém sa stáva problémom, keď ho začneme vnímať ako reprezentáciu skutočnosti. Vtedy získava moc. Je to vlastne istá forma totalitarizmu, ktorý podľa R. Guardiniho nemusí byť len zhora nadol, ale aj zvnútra von, cez samotnú sústavu technickej kultúry (Guardini 2001a, 28). Potom nám *Machenschaft*, ktorý sme si vytvorili, vládne a to veľmi rafinovane. Presviedča nás, že my sme tí, ktorí predpisujú stromom, tráve a všetkému, ako to má vyzeráť, a čo všetko ešte musíme urobiť, aby sa svet stal takým, akým ho chceme mať. Paradox je v tom, že aj keď sa človek bude snažiť, požiadavky tohto systému sa nikdy nedajú splniť, pretože s naplnením jedných sa budú otvárať ďalšie (Hogenová – Slaninka 2019, 166–167). Názorne to môžeme vidieť v technológiách, ktoré sme vytvorili, aby nám uľahčili prácu. Čo sa však stalo? Zistili sme, že môžeme urobiť viac. Otázka koľko a čo naozaj potrebujeme, tak ustúpila otázke koľko a kedy môžeme dosiahnuť; a to je principiálne nekonečný príbeh.

Výstižne to môžeme ukončiť pasážou z dialógu medzi psychológom Michalom Slaninkom a filozofkou Annou Hogenovou v knihe *Žít z vlastného pramene*:

Michal hovorí: „*Ludia si kupujú krátery na Mesiaci a neprišli na to, že ten Mesiac je svoj.*“

Anna odpovedá: „*V živote na to neprídu. Zomrú v tom. Budú chcieť, aby ich ostatní obdivovali, ako sú schopní, že si môžu kúpiť kráter na Mesiaci*“ (Hogenová – Slaninka 2019, 166).

XVI.

STAROSŤ O DUŠU

AKO TRVALÝ IMPERATÍV KULTÚRY

Pojem *kultúra* je odvodený od slova *colere* (obrábať, upravovať, zušľachtovať, pestovať, ozdobovať, opatrovať), z ktorého pochádza slovo *cultus* (pestovaný, vzdelaný, opracovaný). V pôvodnom význame kultúra označuje aktivitu, ktorou človek *zušľachtuje seba samého*. To znamená, že hľadá svoj základ, z ktorého môže žiť, a stať sa tým, čo je jemu bytostne dané. Je to teda spôsob, akým sa človek stáva človekom. V platónskom význame ide o špecifickú starosť o zmysel a orientáciu životného pohybu duše.

Porozumenie vlastnému bytiu sa stáva základom toho, čo označujeme slovom *identita*. Označuje aktivitu, ktorou človek *zušľachtuje seba samého*. V tom spočíva podstata kultúry. Filozof a sociológ Georg Simmel to vyjadril veľmi výstižne, keď nazval kultúru návratom duše k sebe samej: „*Je to cesta duše k sebe samej; lebo nijaká duša nikdy nie je iba tým, čím je v danom okamihu, ale predstavuje čosi viac, čosi vyššie a dokonalejšie, čo je v nej predformované.*“ (Simmel 2003, 9).

Predformovanie nemôžeme chápať ako osudovú určenosť, ale skôr ako zdroj, prameň, z ktorého potrebujeme žiť, ak chceme skutočne byť a nielen prežívať svoj život v prúdení neosobného „ono sa“. Pre Platóna je tým zdrojom idea *Dobra*. Teda nie to, čo považujeme za dobré, či už preto, že je to príjemné alebo mravne dobré, ale to, čo je samotným *zdrojom* možnosti pomenovať niečo ako dobré (Kratochvíl 1995, 17). Starosť o dušu teda spočíva v otvorenosti pre *bytie*, ku ktorému sa dostávame skrze bytostné otázky.

Pod *bytím* rozumieme celok, v ktorom sme, a skrze ktorý môžeme vnímať jednotlivé veci. Bytie je už vopred dané ako istý horizont, prostredníctvom ktorého môžeme rozumieť tomu, na čo sa pýtame, vrátane nás samých. Preto mnohých filozofov už od vzniku filozofického pýtania sa fascinovalo, že vôbec niečo *je*. Čo to však znamená pre náš život? Neraz sa môžeme cítiť len akoby *pri, bokom, povedľa* existencie sveta, dokonca Boha. Vnímame ho ako niečo, čím môžeme manipulovať (z latinského *manus* – ruka, uchopiť), a preto nie sme schopní *ereignis*, o čom budeme hovoriť neskôr. Bytie preto nie je len obyčajný abstraktný pojem, ktorý sa ľahko premení na súcno. Je to fenomenologická skúsenosť, ktorú síce artikulujeme do slova, ale zároveň platí, že ak si o niečom vytvoríme pojem, dáme tomu hranice – *finis* (odtiaľ slovo *definícia*), potom tomu rozumieme, môžeme to zatriediť a nejakou si to predstaviť, ako si napríklad každý veriaci nejakou predstavuje Boha, aj keď vyznáva, že je nepochopiteľný a nevysloviteľný. Žiadne bytie, ktoré môžeme priamo poznať, nie je bytím ako takým. Všetky snahy myslieť bytie prostredníctvom pojmových a kategoriálnych určení a zmocniť sa ho ako predmetu sú odsúdené k neúspechu. Bytie, ktoré si vypracovalo ovládajúce myslenie, je anonymné, poznamenáva Bernhard Casper (Casper 1998, 15).

Na bytie sa nie je možné pýtať spôsobom, akým uchopujeme a myslíme veci. Je to podstata a zdroj našej vnútornej slobody. Preto ho môžeme chápať len v skúsenosti života. To sa ľuďom zväčša nechce. Platón to vyjadril v *podobenstve o jaskyni*, v ktorej sedia prikovaní väzni a celý život pozerajú na stenu pred sebou, na ktorej vidia len tieň obrazov. Pretože nikdy nemali s ničím iným skúsenosť, pochopiteľne, budú tieň považovať za skutočné, a budú mať dokonca systém, akým sa je v nich možné orientovať a odmeny pre tých, ktorí sa v nich dokážu najlepšie vyznať. Toto miesto je na prvý pohľad strašné, a predsa je pre väzňov tým najistejším miestom, kde sa cítia ako-tak v bezpečí, ktoré by nikdy len tak z vlastnej vôle neopustili (porov. Platón, *Ústava VII., 514n.*).

Platónovo chápanie duše je preto omnoho hlbšie, než obyčajná zásvetná predstava vykročenia zo schránky tela k inému životu.

To viedlo k dualizmu a v podstate k odlúčenosti od možnosti pochopiť zdroj vlastného prameňa, ktorý sa zmenil len na predmet podobný mnohým iným predmetom materiálneho sveta, len s tým, že sme mu dali prívlastok „duchovný“. Duša nie je súcno. Nemôžeme vidieť svoju dušu, nemôžeme ju vedecky skúmať, ale môžeme, vlastne musíme sa o ňu **starat'** ak chceme naplniť svoje povolanie byť človekom.

Starosť o dušu nám vlastne otvára porozumenie tomu, „čo je to“ duša. Je to skúmanie nášho vnútorného myslenia. Nie je to však nejaký bledý intelektualizmus, poznamenáva Jan Patočka, ale bytostné pýtanie sa, kladenie si bytostných otázok. Preto starosť o dušu nevedie k nejakému vonkajšiemu úspechu, ale k vnútornej premene (Patočka 1999, 225, 255). Bez bytostného pýtania sa to nie je možné. Takéto pýtanie sa však môže byť veľmi nepríjemné.

Starosť o dušu, podľa Platóna, preto začína zvlášť vtedy, keď sme *donútení* opustiť istotu miesta, v ktorom sme zabývaní. Vzpierajúcich sa, nás nakoniec bytostné otázky *vyvlečú* z jaskyne von. Najprv to bude ťažké. Budeme mať strach, budú nás *bolieť oči*, ale keď to *vydržíme*, keď budeme mať odvalu to *vydržať*, môžeme uzrieť skutočný svet a zdroj jeho bytia. Kto vydrží skúmanie starosti o dušu, neodporuje si a je jednotný vo svojom celkovom životnom nazeraní, dostáva sa tým do blízkosti jednotiacej miery, ktorá meria všetky skutočnosti okolo nás (Patočka 1999, 328). Platón by povedal, že všetko vidí v pravdivom svetle, ktoré pochádza zo skutočného slnka a nie z chabého plameňa v jaskyni. To je starosť o dušu. Pochopiť rozdiel medzi ilúziou založenou na pomínutelných „istotách“ a skutočnosťou, ktorá je spojená s trvalosťou bytia. Preto cesta duše k sebe samej sa môže udiat len prostredníctvom napätia z bytostných otázok (porov. Hogenová – Slaninka 2019, 174).

Človek sa potom začína pýtať sám seba, čím vlastne žije, čo je jeho prameňom, a čo je podstatné. Aké svetlo osvetľuje moje videnie sveta, seba, druhých okolo mňa a Boha? Zároveň však spoznáva, že mnohé z toho, čo považoval za podstatné, je vydané

napospas konečnosti a musí k tomu zaujať primeraný postoj. Nejde len o morálny rozmer nášho činu, ale o postoj, ktorý začína pochopením vlastného spôsobu rozvrhovania sa v čase, v ktorom sa nejakým spôsobom vzťahujem k súcnam nášho sveta. Až tak sa môžem stať slobodným, stať sa samým sebou a ponoriť sa do vlastného bytia, ktoré môže byť v našej každodennosti prekryté neustálym chronologickým zariadením. To je popravde najväčší výkon, ktorý môže človek vôbec urobiť – *vykonať sám seba*. Jan Patočka v tomto zmysle hovoril, že život človeka je najväčší výkon! To je potrebné pochopiť a napomôcť tomu môže objavenie túžby duše po bytí (porov. Hogenová – Slaninka 2019, 41).

Nie je to ľahké, pretože *Machenschaft a strach z konečnosti* vytvárajú aktívnu obranu, ktorú je potrebné prelomiť. Všetko to, o čom sme hovorili v súvislosti s výkonom, časom a mocou musí byť zneistené, aby sa ich konečnosť a prázdnota ukázali v plnej nahote. Ak to neurobíme sami, ak sa nevyberieme na cestu k vlastnej duši, pred takéto otázky nás postaví nakoniec sám život, v ktorom o skúsenosť s konečnosťou nie je núdza. Až potom sa môžeme uskutočniť.

To poznačilo aj súčasnú kultúru, pričom starosť o dušu je prameňom, na ktorom stojí a padá duchovná Európa spolu s kresťanskou vnútornosťou a osvietenstvom (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*). Podľa H. Juvina sa kultúra stala nástrojom podnecovania a rozvíjania aktivity. Svet bol povolaný, aby vydal všetko, čím môže byť užitočný. Všetko je povolané pred tribunál ekonomického úžitku, zvažované, zamerané a posúdené. Tak sa z kultúry stala dekorácia hospodárskeho rastu – *sedatívum*. Kultúra prispieva k odľahčeniu tohto ťažkého sveta. Kultúra ponúka príslušnú predstavu, ktorá dokáže odľahčiť, rozveseliť, vzdialiť od nepríjemnej prítomnosti, skrze ponorenie sa do filmu, príbehu, ktorého hrdina zastupuje naše bytie (Lipovetsky – Juvina 2012, 188–189). „Čo však,“ pýta sa „znamená kultúra odtrhnutá od náboženstva? Čo je to za kultúru, ktorá prehlíada sakralitu? Čím je krásna, ktorá už nehovorí o nebesiach“ (Lipovetsky – Juvina 2012, 113, 115)? Nestalo sa novou osou kultúry staré a osvedčené heslo *chlieb a hry*? Prítomnosť sa zamenila za aktuálny zážitok, ktorý

musí byť vzhľadom k jeho pominuteľnosti neustále modifikovaný v duchu *nový, užitočný a vzrušujúci*.

Áno, cesta duše k sebe samej je spočiatku ťažká a bolestivá, ale zároveň oslobodzujúca a prehlbujúca. Musíme však bolesť pochopiť. Máme na mysli bolesť v najširšom zmysle slova, ktorá je vyvolaná otrášením našej existencie, našich istôt, našich plánov a pod. V bolesti totiž vždy o čosi prichádzame. Veľmi osoží, ak si uvedomíme, že to „čosi“ je nutne konečné a pominuteľné, pretože to, čo bytostne patrí k nášmu životu nikdy nemôžeme stratiť. Musíme to však pochopiť. V bolesti sme k tomu vyzvaní bytostne. Preto môžeme povedať, že bolesť môže byť milosťou. Potom sa bolesť môže premeniť na vnútornú radosť bez toho, aby nás zničila.

Uzobranosť a uvlastnenie v Bytí

Ak je svet v kríze, či už na lokálnej alebo globálnej rovine, zdrojom krízy je odpojenie od toho, čo je bytostne ľudské. Ak pochopíme, že už nie sme určovaní ani výkonom, ani pohľadmi druhých, ani problémami, ani úspechmi či neúspechmi, ani strachmi, ani postavením, ani ničím, čo je z podstaty veci konečné, vtedy sa dotkneme nášho bytostného ja, ktoré je zakorenené v Bytí, nad ktorým nemá strach žiadnu moc. V tom spočíva výzva k premene súčasného človeka a jeho sveta.

Uzobranie je cestou k tomu, aby človek spočinul vo svojom bytí, oslobodený od *Gestell* a *Machenschaft*. Gréci tomu hovorili **legein** – *uzobrať sa, byť pri sebe samom*. To predpokladá pochopenie zdroja, z ktorého vyrastáme. Dnešný človek je však často úbožiak, ktorý sa necháva projektovať zo systémov a štruktúr *Machenschaft*, v ktorých premýšľa lekár, psychiater, ekonóm, sociológ, politik, ba dokonca antropológ či učiteľ a vôbec veda ako taká. Tento spôsob uvažovania sa podáva skrze médiá, vzdelanie, skrze kultúru a ľudia to prijímajú. Takto ale žijú z cudzieho prameňa, z cudzieho koreňa a nie sú pri sebe samých (Hogenová – Slaninka 2019, 13). Nie je tam *legein*, len trápenie, nepokoj,

zhon, strach a z neho vyplývajúci boj o pozíciu, ktorú aj tak pomaly, ale isto pohlcuje *chronos*.

Legein je uzobranie do jednoduchej jednoty so sebou samým a teda s Bytím. Je to cesta k objavovaniu toho, čo je v ľudskom živote skutočne podstatné a teda trvalé a večné, jedine z čoho je možné žiť a dosiahnuť plnosť slobody, ktorá je tým vytúženým a hľadaným šťastím. Je to skúsenosť hlbokého pokoja. To nás oslobodzuje od strachov a od vlády systémov a štruktúr, z ktorých sa nemôžeme nijako inak vyviazať. Je to jednoduchá cesta, ktorá je možná pre každého. No to, čo je jednoduché ešte neznamená, že je to aj ľahké. Paradoxne, jednoduchosť spočínutia v podstate nášho Bytia je veľmi ťažká. Dokonalý pohyb tanečníka je krásny svojou jednoduchosťou a ľahkosťou, poznamenáva A. Hogenová, ale koľko práce je na tom pohybe v období jeho konštituovania. Jednoduchosť si neraz vyžaduje „rez do živého“. To, na čom sme doteraz budovali, sa ukáže ako nepodstatné. Ostane nám veľká neistota. Návrat ku koreňom, k vlastnému prameňu, je možné len odvážnym „skokom do neznáma“ (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*).

Musíme sa existenciálne rozhodnúť risknúť vykročenie z našich domnelých istôt, ktoré chceme kontrolovať. To nie je možné pomocou systémových postupov. V tom spočíva podstata jednoduchosti – byť veľkodušným voči Bytiu, z ktorého a v ktorom žijeme. Nie je to nemožné, pretože Bytie, Boh, v nás pôsobí svojím dobrom, ktoré v nás vyvoláva túžbu po zjednotení sa s ním. On je tým Dobrom. Nie my poznávame Boha z vlastnej sily a iniciatívy, ale preto, že sa nám Boh dáva a hľadá nás (zjavuje sa v našom bytí) je naše poznávanie ním priťahované. Poznávanie Boha a nášho bytia je vyvolané ním samým skrze našu túžbu po Dobre. Preto nájdenie dobra je hlavným cieľom starosti o dušu. No paradoxne, to, čo je nám najbližšie, je najťažšie zahliadnuteľné, pretože sme navyknutí hľadiť ontickým spôsobom, ktorému bytie nie je prístupné. Je skryté myslieniu, ktoré ho chce spredmetniť a zmerať. S ním sa môžeme stretnúť len prostredníctvom jeho zjavovania sa (Hogenová 2008, 113, 117).

Gestell a *Machenschaft* nám všetky miery vzťahov, či už voči veciam, ľuďom alebo Bohu, určuje vopred. Preto sa s nimi nedokážeme vzťahovo stretnúť, len ich vieme používať. Práve preto ich v skutočnosti nevidíme, lebo žijeme z cudzieho prameňa. Ak nebudeme mať čas na uzobranie, každodennosť nás bude mať takpovediac v hrsti. Bude nám vytvárať umelé nedostatky a potreby a podsúvať nepravé možnosti ako naše vlastné. Potreby, ktoré vychádzajú z túžby po bytí sa potom ľahko nahradia pseudopotrebmami, v ktorých sa ponúkajú pseudomožnosti nášho prebývania vo svete. V tom zohráva mediálny priemysel kľúčovú úlohu a pseudopotreby a pseudomožnosti dokonalo obstaráva. Podsúvanie možnosti, ktoré sú všetkými akceptované a prijímané ako vlastné, je účinný nástroj manipulácie (Hogenová 2011, 32, 36).

Ľudia sa pomaly dostávajú do stavu, že už nie sú schopní zastavenia, spomalenia tempa, byť v prirodzenom tichu a vlastne mnohí vôbec nepociťujú problém bytostného nedostatku. Výstižne to odhadol G. Lipovetsky, ktorý poukázal na rozširujúci sa nový štýl apatie, ktorá nie je prejavom *nietzscheanského nihilizmu* alebo *metafyzickej úzkosti*, ale obyčajnou *prázdnotou*, ktorá vytvára pasívne ľahostajné a konzumné prežívanie: „*Boh je mŕtvy, veľké ciele sa strácajú, ale všetkým je to fuk*“ (Lipovetsky 2008, 58). Táto ľahostajnosť akoby prekonávala aj samotný nihilizmus. „*Teraz je už možné žiť bez cieľa a bez zmyslu v akomsi slede jednotlivých zábleskov, čo je niečo nové ... Potreba zmyslu sa vytratila a život, ľahostajný k zmyslu, sa môže rozvíjať ďalej, bez vzrušenia, bez obáv a bez ašpirácie na novú stupnicu hodnôt*“ (Lipovetsky 2008, 61).

Táto ľahostajnosť má však svoje korene v dvojitom zabudnutí, ktorým súčasný človek trpí. Tým prvým je *zabudnutie na Bytie* a tým druhým je *zabudnutie na samotné zabudnutie*. Ak človek žije z vôle k moci, zabudol na Bytie. Všetko potrebuje vlastniť a to mu dáva istotu, ktorá mu však v *chronos* stále uniká. Potom aj vzťah k Bytiu a Dobru väčšina takýchto ľudí vníma ako vzťah k sile. Ľudia sú presvedčení, že Dobro musí mať *silu*, a preto vládne. Potom svoje presadzovanie silou môžu nazývať bojom za

„dobro“. Silu však potrebuje len to, čo je slabé. Len slabí túži po sile. Potreba byť silným sama osobe svedčí len a len o slabosti. Uplatňovaním sily sa presviedčam, že nie som žiadny slaboch.

Dobro však nikdy nebolo a ani nie je silou, nie je mocou, ktorá sa presadzuje násilím. Tak ešte uvažoval starozákonný človek o Bohu, ale keď prišiel Kristus, tento spôsob myslenia obrátil naopak – kto je najmenší, ten bude najväčší. Kto je posledný, bude prvý (porov. Mt 23,1n.). Preto farizeji a zákonníci nielenže nechceli, ale z pohľadu vlastnej stratégie a myslenia o Bohu ani nemohli pochopiť Krista. Dobro je totiž nepredstaviteľné, nie je predmetné, nemá tvar, nie je uchopiteľné, nedá sa merať, nemá v sebe *menej a viac* v zmysle stupňovania, nemožno ho vlastniť, nie je časové ani priestorové. Je plnosť dokonalosti v zmysle dávania sa v Bytí, je samotným Bytím všetkého (Hogenová 2008, 124–129). Preto Ježiš mohol o ňom hovoriť len v podobenstvách (porov. Mt 13,10). Ak budeme žiť a myslieť len predmetne – teda konzumne – nemôžeme ani vidieť, že vlastne nevidíme. „*Lebo hľadia a nevidia, počúvajú a nepočujú, ani nechápu*“ (Mt 13,13). Život bude prekrývaný neustálym sebauisťovaním a sebaopovrhovaním, ako reakcie na prízemný strach z konečnosti.

Preto nás dnes môže zachrániť už len samotná **bolesť**, *nedobrovoľný otras*, ktorý nás vytrhne z neautentickej samozrejmosti. Do sveta sme sa prvotne narodili v neautentickom mode bytia, a preto svoju autenticitu musíme v podstate hľadať a vybojovávať (Stojka 2013, 347). Otras *bolesťou* sa tak môže stať cestou k našej duši. Je to prebudenie zo zabudnutia. V ňom strácame všetko relatívne a preto môžeme konečne nájsť to, čo je *podstatné*. Bolesť je vlastne počiatok otvárania sa pre bytie, ktoré v našom živote nie je bez bolesti. Bez bolesti nie je náš život možný. Bolesť k nám bytostne patrí, a preto len človek je miestom možnej najvyššej bolesti. Bolesť či utrpenie však napriek svojej ťažobe má istý význam. Je ako vietor pôsobiaci na strom, ktorý vytrvalým odolávaním sa stáva silnejším a pevnejším. Tak je to i s naším životom, ktorý dokáže odolávať utrpeniu a tým sa posilňuje. Mnohí naši predkovia, ktorí zažili hrôzy vojny a prišli o všetko, sú toho svedkami.

Nejde však len o bolesť tela, ale i o to, čo prichádza z nášho života – strachy, hrôzy, pocity neustáleho ohrozenia a pod. Keď vidíme nespravodlivosť, ako lož víťazí a ostatní mlčia, pociťujeme silnú bolesť v duši. Od bolesti môžeme utekať do zábavy, alkoholu, drog, ale len bolesť v nás vyvoláva bytostné otázky a umožňuje nám uzobrať sa. Prehľbuje nás až tam, kde sa zrazu ocitneme v odstupe od každodennosti a pochopíme čosi z podstaty nášho Bytia, čo by sme bez bolesti nepochopili. To, čo je bolestivé, sa pre nás stane zdrojom nového poznania. Spoznávame mieru seba samých (Hogenová 2011, 37, 40).

V bolesti sme neustále povolávaní k zastaveniu sa a k návratu k jednoduchosti, ktorú môžeme nazvať *uvlastnením*. V *uvlastnení* sa človek a Bytie stretávajú a zjednocujú. M. Heidegger to označoval slovom *ereignis*, čo znamená byť pri sebe v primknutí k Bytiu v tom najpôvodnejšom zmysle. Človek si toto uvlastnenie nemôže vynútiť ani privolať nejakým spôsobom. Žiada sa od neho skôr pripravenosť pre udalosť, keď sa mu Bytie ukáže a pre proces tohto osvojenia, keby si Bytie samo osvojuje človeka. V tom spočíva naša *starosť o pravdu Bytia* (Stojka 2013, 358). To znamená žiť z vlastného prameňa, čo môžeme nazvať podstatou *domova*, ktorý dnešnému človeku tak veľmi chýba. Bytie preto nie je možné logicky popísať ani jednoducho vidieť. O Bytí nie je možné mať kategoriálnu istotu. Tá sa týka len toho, čo máme plne pod kontrolou. S Bytím však je možné mať skúsenosť, pretože na nás dolieha samé a vytvára v nás *priváciu* – nedostatok. Napriek vlastneniu vecí, peňazí a moci sme bytostne znepokojení, a to nás vedie k hľadaniu nášho prameňa, pritom je naša sloboda rozhodnúť sa nedotknutá (Hogenová – Slaninka 2019, 29, 124, 132).

XVII.

PRIVÁCIA AKO CESTA ZO STRACHU O KAŽDODENNÝ ŽIVOT

Predstavme si, že by v jednom okamihu prestali fungovať a vysielat' všetky médiá, vrátane internetových stránok a sociálnych sietí. Čo by to vyvolalo v prežívaní západného človeka? Myslím si, že mnoho ľudí by sa čoskoro dostalo do depresí a úzkosti z prázdnoty, ktorá by na nich doľahla vo voľnom čase. Prepadol by ich *strach z ničoty*. Pritom ešte pred storočím bol takýto spôsob prežívania štandardom. Istý starý človek spomínal, že počas jeho detstva sa dospelí dokázali rozprávať alebo mlčky sedieť a pozerat' sa do plameňa v piecke počas dlhých zimných večerov. Môžeme povedať, že to bol istý spôsob *kontemplácie*, ktorý im pomohol zvládnuť toľko utrpenia. Dnešný človek ju rovnako potrebuje, ale pre neustále hrajúcu hudbu, počúvanie rozhlasu či televízie, ktoré neraz tvoria len zvukovú clonu, pri neustálom sledovaní aktivít na sociálnych sieťach a v mediálnom priestore, už jej nie je schopný. Bez schopnosti stíšiť sa a ostat' s vlastným bytím nedokážeme zvládnuť a riešiť ťažké situácie. Možno aj to je jeden z dôvodov nárastu depresí a úzkosti v západnom svete.

Cesta duše k sebe samej je však možná len skrze ponorenie sa do vlastného bytia, a to predpokladá disponovanosť pre vnútorné ticho, skrze ktoré môžem pochopiť cestu, ktorá je, povedané slovami Martina Heideggera, *cestou k smrti*. To prirodzene vyvoláva **strach** z „možnosti rozloženia nášho bytia vo svete“ (Heidegger 1996, 168). Obávame sa o spôsob našej zabehnutej existencie, pretože strach je vždy spojený s predpokladaným ohrozením nášho spôsobu zariaďovania a existencie vôbec.

V strachu sa však ukazuje, čo považujeme za podstatné, na čom nám bytostne záleží, hoci si toho nemusíme byť vždy aktuálne vedomí. Strach nám nedovolí plne sa uzobrať. Oberá nás o pokoj a vnútornú slobodu. To v nás vyvoláva úzkosť, ktorá sa prejavuje pri ohrození základov, na ktorých je postavený náš spôsob prebývania vo svete, náš domov. Úzkosť nás v podstate stavia pred možnosť nebytia, akoby pred ničotu. Naraz sa nemáme kde ukryť, všade nás to *tajomné* ohrozuje a hlboko znepokojuje, pretože odkrýva náš pobyt ako principiálne konečný (Démuth 2003, 92–93).

V tomto zmysle strach patrí k našej existencii a nemôžeme sa mu vyhnúť. Strach nás totiž bytostne stavia pred *nič*. Naš pobyt je cestou v ústrety smrti, s ktorou sa vlastne stretávame v každodennom živote na každom kroku, kde sa vždy niečo rodí, začína a zároveň umiera, končí. Máme pred sebou len možnosti, ale ani tú najmenšiu istotu, že sa uskutočnia. V uvedomení si konečnosti človek vidí, že jeho budúcnosťou je smrť a v podstate vystavenie sa trvalému umieraniu. To nás núti rozptyľovať tento strach do rôznych foriem zábavy, povinností, plánov a úloh, v čistom „niečom aby“. Preto sa často uchylujeme k istote „ono sa“, v ktorom môžeme nájsť aspoň nejaké upokojenie, utešenie vo vlastnom bytí, ktoré musí vždy byť (Delp 2007, 64–65).

Nikdy však neodstránime zdroje strachu tak, aby sme mohli povedať: „*Teraz už bude všetko bezproblémové*“. Vlastne si ani nevieme predstaviť, ako by to vyzeralo, keby z nás bolo všetko sňaté. Sme totiž smrteľné bytosti, a preto budeme vždy zakúšať neustále ohrozovanie. To je objav, ktorý už biblická tradícia vložila do príbehu o hriechu Adama a Evy. Strach je jednou z hlavných kategórií hriechu. Odpadnutím od prameňa sa človek zrazu ocitá pred ničotou a zakúša svoju bezmocnosť. Cíti so strachom ohrozenie svojej existencie a zároveň je strachom podnietený k obrane. Zaujme k svojej konečnosti stanovisko a začína si privlastňovať Božie atribúty tým, že zabsolútni seba a stotožní sám seba s nezávislosťou Bytia. Človek však nedokáže, ani nemôže byť sám sebe cieľom. Prvý pád začal vtedy, keď človek tomu uveril – chcel byť ako Boh, ale musíme dodať – ako

mocenský Boh. Uveriť moci zároveň znamená stratiť zo zreteľa pravdivý obraz Boha ako Dobra. A tento pokus sa opakuje v každom myslení, ktoré vytrháva človeka z jeho podmienenosti. Stáva sa tak vtedy, keď konečný človek prestane byť prijímajúcou bytosťou a jeho myslenie prestane byť prijímajúcim myslením (Delp 2007, 21, 110, 113).

Strach k životu teda patrí. Nikdy sa z neho úplne nevyviažeme a nevytláčime ho žiadnymi postupmi ani tabletkami. Musíme však o ňom vedieť, prijať svoju konečnosť a vtedy nám nebude vládnuť. Preto musíme voči nemu zaujať postoj, ináč sa transformuje do *vôle k moci* a do obstarávania podľa povelov *Machenschaft*. Potrebujeme teda pochopiť, že bolesť strachu a úzkosti nás nakoniec privádzajú k možnosti stretnúť sa s vlastným Bytím, pretože to, o čo ide v úzkosti, je práve samotné *môcť byť*. To znamená pripustiť si túto konečnosť a prijať vlastnú smrť. Strach nás núti predstúpiť pred seba samých a ukazuje nám našu najvnútornejšiu úlohu – vytrhnúť sa z úpadku neautentického obstarávania a smerovať k vlastným možnostiam bytia.

Anna Hogenová v tomto kontexte hovorí o *privácii* – istom nedostatku, neistote či riziku, skrze ktoré k nám prehovára Bytie. Nedostatok Bytia sa prejavuje v napätí túžby a cítime ho práve ako priváciu a bolesť. Pretože to najdôležitejšie pochopíme len z toho, ako nám to chýba. Len pomocou bytostného nedostatku sa stretávame s tým, čo je najvyššie – s Bytím. Človek je vlastne určený priváciou, pretože podľa toho, čo nám chýba, rozvrhujeme svoju budúcnosť. Takto to jednoducho v našom živote je. Skúsenosť s bolesťou a utrpením nutne patrí k nášmu pobytu na svete (Hogenová 2011, 22).

Tu však hrozí riziko, že hľadanie toho, čo nám bytostne chýba sa zmení na hľadanie istoty, ktoré nakoniec vedie k hlbšej neistote. Na Dobro totiž nie je možné jednoducho položiť ruku a zmocniť sa ho. Dobro je nám dané len bytostným nedostatkom, tým, že nám chýba, a tak v nás vyvoláva túžbu, rodiacu sa z bytostnej absencie – *privácie*. Ten, kto sa otvorí privácii, môže

pochopiť, nie uchopiť, hĺbku pravdy bytia (Hogenová, *Co je to jednoduchosť?*).

Bytie nie je mimo nás. Pôsobí v nás ticho a pomaly, ale my sme často netrpezliví a naučení chcieť a získať hneď a rýchlo. Je to však *vôľa k moci a násilie*, ktoré vzťahujeme na vlastné bytie, a preto sa s ním nemôžeme stretnúť. Je síce v nás, ale je zároveň prekryté mnohorakými formami obstarávania. Strach totiž môže vyvolať aj to, že sa dozviem niečo, čo nechcem počuť. To znamená, že sa k Bytiu dostávame najmä *negatívnou cestou*, cez vnútorné ticho, a nie cestou karteziánskeho plánovania a štruktúrovania. I keby sme vlastnili všetky súcna, cítime, že o to všetko môžeme prísť a preto nám vždy bude niečo chýbať. Bytie je nevýslovné a nie je ho možné uchopiť. Je s ním možné mať skúsenosť, ale nie je možné ho zdefinovať. Pravdu Bytia nemožno vlastniť, veď pravda je *neskrytosť*. (Hogenová – Slaninka 2019, 83–84).

V tomto zmysle je *smrť, konečnosť*, ktorú dennodenne zažívame, *milosťou*, ktorú ak pochopíme, precitneme k hlbkej vnútornej slobode a pokoju. V nej sme postavení tvárou v tvár našej skutočnosti, do ktorej sme *vrhnutí*. Veď práve skúsenosť s konečnosťou, smrťou a strachom v nás vyvoláva túžbu po slobode. To však znamená, že slobodu sme už akosi pred-zakúsili, ale aktuálny stav obstarávania nám bráni v rozvinutí našich autentických možností. Skrze to všetko sa vlastne dostávame k sebe samým. Práve úzkosť a strach, ktoré sa rodia na pozadí konečnosti, nás sprístupňujú sebe samým. Odkrývanie nášho pobytu nás stavia zoči-voči fakticite vlastnej smrteľnosti a pomínutelnosti, čo nás vedie k otázkam o Bytí. Preto môžeme považovať úzkosť a strach za naše najpôvodnejšie a ontologicky najprimárnejšie rozpoloženie vo svete. Úzkosť nám tak sprístupňuje podstatu nášho Bytia v istej odkrytosti (*aletheia*), pretože vo všetkých formách privácie sa nám zjavuje Bytie samé. Nie sme pánmi bytia, ale bytie sa nám dáva samé (Démuth 2003, 100, 167).

O Budhovi sa traduje príbeh z obdobia jeho konverzie. Keď bol mladým mužom, žil v nesmiernom prepychu a bol izolovaný od okolitého sveta, pretože bol z kráľovskej rodiny. Jedného dňa sa dostal za múry paláca a na svojej ceste do parku sa mu naskytl pohľad na zúboženého starca, na chorého človeka, na mŕtvolu a na pustovníka. To ním hlboko otriaslo. V tej chvíli si uvedomil celú tvrdú realitu ľudskej existencie. Pochopil, že starnutie, utrpenie a choroba, ako aj smrť sú nevyhnutné a ani postavenie, šľachtický titul či bohatstvo pred nimi nikoho neochránia (Nárada 1998, 24). Mohli by sme povedať, že zakúsil priváciu, ktorá v ňom vyvolala bytostné otázky. Vtedy pochopil, že je na tom vlastne úplne rovnako ako ten žobrák a časom aj mŕtvola. Až potom ho obraz pustovníka pohol vyjsť na cestu hľadania podstaty života.

To isté sa stalo mnohým velikánom ľudských dejín. Kristus odchádza na púšť, ktorá je symbolom privácie *par excellence* a nachádza tam vnútornú silu, slobodu a pokoj pre svoje poslanie (porov. Mt 4,1). Ježišovým príkladom sa inšpirovalo mnoho duchovných otcov a mystikov. Preto je symbol púšte taký dôležitý v biblických dejinách spásy.

Bez púšte, bez utrpenia, bolesti a konečnosti vlastne ľudský život nie je možný. Môžeme sa tejto skúsenosti len vyhýbať, no aj to má svoj čas. Náš pobyt sa preto stáva starosťou, ktorú je potrebné správne nasmerovať. Neostať len pri starosti o rôzne ontické mody našej existencie, ale starať sa o Bytie. Preto M. Heidegger hovoril o človeku ako o *pastierovi Bytia*. To je náš údel. Sme v prvom rade Bytím, ktoré chce vo svojom bytí práve toto Bytie pochopiť a zžiť sa s ním (Démuth 2003, 187).

Vedieť o svojom Bytí, znamená vedieť o smrti a pochopiť ju. Keď si to uvedomíme, dostávame sa z rozptýlenosti nášho Bytia vo svete. Prejdeme z pohltenia *chronos* do *kairos*, v ktorom si môžeme uvedomiť, čo je podstatné, a teda z čoho je možné skutočne žiť. V opačnom prípade budeme vystavení zhonu zariadovania sa, ktoré si bude namýšľať, že vlastnými silami zvládne budúcnosť. Ale nezvládne! Nie je to možné. Smrť, ako aj všetky

formy konečnosti, sa nedajú *porazit'* uhýbaním do plánovania budúcnosti, ale iba ich prijatím. Nikto sa im nemôže vyhnúť. Smrť, konečnosť je v podstate jedinou najistejšou skutočnosťou v tomto živote, ale zároveň cestou – *ak zrno neodumrie, ostane samo a neprinesie úrodu*, hovorí Ježiš (porov. Jn 12, 24). Tým zrnom je sám Boh, Bytie, ktoré nás disponuje k plnosti života.

To sa deje v bytostnom stretnutí s ničotou, s tým, čo odporuje akejkoľvek ontickej istote. To prežíva človek vychádzajúci z jaskyne v Platónovom podobenstve, alebo Patočkov vojak v zákope, čakajúci na povel k útoku, vedomí si, že táto chvíľa je absolútne neistá a jeho prvý krok zo zákopu sa môže stať posledným. Vtedy mu prejde myslou celý život a zrazu môže pochopiť, čo je to najpodstatnejšie a čo je úplne bezpredmetné. Tento otras je „vytrásením“ zo všetkých istôt časo-priestorového charakteru a všetkých ich derivátov (Hogenová 2008, 192). Jan Patočka to nazýva tretím pohybom našej existencie, v ktorom dochádza k otrasu všetkých doteraz zabehnutých istôt. V tej chvíli dochádza k možnosti prelomenia pozemskosti – to znamená vstúpenie do radikálnej slobody voči konečnosti, situovanosti, pozemskosti a smrti, ktoré týmto integrujeme do existencie. To, čo sme predtým vôbec nevideli, to je teraz úplne zjavné. Až takéto stretnutie s Bytím nám umožňuje skutočnú slobodu (Patočka 1995, 107, 113).

Pohľad na smrť však môže byť znehodnotený aj falošným uhýbaním. Dokonca aj v náboženskom pohľade, ktoré smrť rétoricky zľahčuje a vytesňuje, akoby bolo s ňou vyrovnané. V skutočnosti sa takéto náboženstvo len transformovalo na „zasvetné poisťovníctvo“, a naďalej ostáva uzavreté v onticite; môžeme povedať vo vôle k moci, ktorá chce mať pod kontrolu aj nebo. Kresťanskí mystici varujú pred takouto podobou očakávania večnosti, ktorá by bola v skutočnosti len snahou podržať si všetko svoje i po smrti (Kratochvíl 1995, 68–69). V Otčenáši sa potom človek môže síce modliť „*ako v nebi, tak i na zemi*“, ale v skutočnosti myslí „*ako na zemi, tak i v nebi*“.

Až pochopením, že všetko, čo je konečné, je naozaj konečné, prestáva smrť vládnuť nášmu spôsobu bytia a stáva sa výzvou. Je to vlastne „*výchova k úplnej slobode a k úplnej odovzdanosti*“, píše z nacistického väzenia jezuita Alfred Delp po tom, čo bol definitívne odsúdený na trest smrti a zároveň vyznáva: „*Až teraz som sa stal človekom, vnútorne slobodným a omnoho opravdivejším a pravdivejším, skutočnejším než predtým. Až teraz má môj zrak plastický pohľad pre všetky rozmery zdravia a pre všetky perspektívy. Skraty a zakrpatenosti sa odstraňujú*“ (Delp 2007, 145–146).

Potrebujeme zakúsiť danosť Bytia z privácie, z chýbania, z *podstatného chýbania*. Potom pochopíme, že sa nedá žiť len zo súcen. Bez nich to taktiež nejde, ale uvedomením si, že im vždy niečo podstatné chýba, môžeme prísť k Bytiu, ktoré tvorí ich pozadie. Až potom strach, vyvolávaný konečnosťou súcen, prestane určovať náš život (Hogenová 2011, 17, 20). Realita prítomnosti preváži nad ilúziou budúcnosti, ktorú si neustále vytvárame, hoci ju vôbec nemáme v rukách, a preto v nás vyvoláva úzkosť a strach.

Tou, často veľmi nepríjemnou cestou je potrebné prejsť. Ako nakoniec zdôrazní Anna Hogenová: „*Rovnaké sa poznáva rovnakým. Pokiaľ v tebe nebude absolútne, tak ty to absolútne v tomto svete nestretneš. Preto je vlastne tak dôležitá privácia, ktorá je hľadáním podstatného, ktoré kedysi dávno vo mne bolo ... a teraz to jednoducho chýba a ja chodím, blúdím, hľadám, nenachádzam, no neustále hľadám*“ (Hogenová – Slaninka 2019, 180). To hľadanie je vlastne tou najpravdivejšou *starosťou o dušu*.

Nie je to však vôbec ľahké. V konfrontácii s priváciou je potrebné sa nezosypať, keď to, čomu veríme, sa nenaplní tak, ako by sme si to predstavovali; keď zakúsime konečnosť v jej realite. Tu je priestor pre umenie *vydržať*. Zaiste, nie je možné, aby sme sa *úplne vyviazali* z príčin našich strachov, ale je možné sa od nich oslobodiť tak, že naša aktivita môže byť uskutočňovaná bez rušivých vplyvov, ako to môžeme vidieť napríklad na Ježišovi.

Starosť o dušu je najväčším výkonom človeka a jeho kultúry. Veda a technika v tom najširšom zmysle slova sú v tomto procese stávania sa úplne bezmocné a v podstate zbytočné. Ved' ako nás môžu vyslobodiť z prázdnoty nášho každodenného všedného života tu na svete? Človek sa musí nájsť ako celok a nie ako časť, ktorá sa hodí raz na to a inokedy na iné. To sa dá, ak sa pozrieme na človeka len z toho, čo je bytostne ľudské, ak sa pozrieme na ľudský život len z bytostne ľudského života. Človek nie je ani *homo faber*, ani *homo politicus* ani *fomo oeconomicus* atď., a preto ho z ničoho vonkajšieho nemožno pochopiť. Je totiž bytím, ktoré – ako výstižne povie M. Heidegger (porov. Heidegger 1996, 23) – je spomedzi všetkých stvorení na tomto svete jediným schopným sa *na vlastné bytie pýtať*, a na to nesmie zabúdať, ak nechce prestať *byť*.

XVIII.

STAROŠŤ O DUŠU V ČINE ČLOVEKA A BOHA

Človek je bytosť *reči*. Vďaka tomu môžeme o sebe vôbec vedieť a pýtať sa na seba samých. Na druhej strane sa môžeme v našej reči takpovediac stratiť. Reč je cestou, ale samotná cesta ešte nie je cieľom. Len z cesty nie je možné žiť. V reči môžeme budovať vzdušné zámky a snívať o realite a pritom sa jej vôbec bytostne nedotkneme. „*Výborne bežíš, aj rýchlo,*“ hovoril svätý Augustín, „*ale čo z toho, keď po nesprávnej ceste.*“

Dejiny boli vždy sprevádzané ideológiami, ktoré trpeli vírusom dualizmu. Oddelili poznanie od života, dušu od tela, idey od činu človeka, Boha od lásky. Ved' korene sociálnych utópií vždy spočívajú v ľudskom sne o božej ríši na zemi, o návrate zlatého veku, poznamenáva Jan Patočka (Patočka 200,175). Najprv vytvorili sen a potom sa vo fanatickom úsilí snažili snu zaistiť skutočnosť. Toto pokušenie je trvalé. Vyhnúť sa činu človeka, teda činu, ktorý je prejavom dobra, a vytvoriť si fiktívny svet, v ktorom budeme potvrdzovať svoje vlastné projekcie a vôľou k moci ich aplikovať na druhých okolo nás. A môžeme byť dokonca presvedčení, že budujeme Božie kráľovstvo na zemi.

Výstižne to vyjadril významný ruský mysliteľ Vladimír Solovjov, keď ukázal, ako sa toto trvalé pokušenie ukrýva za pojem *pravda*. Nejde však o pravdu v zmysle *aletheia*, ale o „pravdu“, ktorá je istá a pevne uchopená. Pritom človek nevidí, že ide len o vytvorenú predstavu, tieň, ktorému sa pripisuje skutočnosť. Tieň však nie je realitou, len absenciou svetla. Takouto „pravdou“ si však človek môže byť „istý“ a nachádza v nej potvrdenie o svojej dokonalosti a vyvolenosti pred druhými. Pokušenie ho

totiž utvrdzuje: „*Ty sám v sebe si vyvolený, ktorý má právo na výlučné postavenie. Ak sa stala pravda tvojou osobnou dôstojnosťou a prednosťou, znamená to, že tvoje mienky sú už pravdou, a druhí ju musia uznať. Keď vládneš pravdou, nemôžeš upadnúť do omylu – si neomylný*“ (Solovjov 1996, 45).

Takýto človek si váži pravdu, ale nie ako *aletheia*, lež ako svoju pravdu. Časť bola povýšená na celok a preto verí, že rozumie. Je presvedčený, že to nie je dané všetkým, ale že pravda jemu prináleží, keď o ňu tak bojuje. Dostalo sa mu videnia, ktoré je druhým skryté. Preto je poslaný, nie kvôli sebe, ale pre Božiu slávu, vynaložiť všetko úsilie, aby pokoril svet vyššej pravde a priviedol ľudí k Božiemu kráľovstvu (Solovjov 1996, 47).

Týmto trvalým pokušením prešiel aj Kristus (porov. Mt 4,1–11). Na púšti bol konfrontovaný s pokušením sebaopotvrdenia a vôle k moci, ktorou mohol podriaadiť svet dobru a priviesť ho k dokonalosti. V skutočnosti by však ukázal, že dobro, ktoré sa musí presadzovať silou, je bezmocné a nemôže byť samo zo seba prameňom života. Už Platón a mnoho iných múdrych ľudí pochopili, že dobro nespočíva v citoch a prianiach, nie je ani v myšlienkach a slovách. Nestačí o ňom vedieť, ani myslieť o dobrom živote. V skutočnosti sa musí ukázať, že takýto život *je* (Solovjov 1996, 96).

V našich intelektuálnych projekciách môžeme ľahko zablúdiť, ak sa nebudú prelínať so životom. S pravdou sa nestretávame len v mysli, ale v našom tele na zemi. Ostatné je naša predstava. Môžeme kontemplovať nad nekonečnosťou a v živote nám unikne realita. V mysli môžeme od nej odbiehať a to z rôznych dôvodov, ale skúškou správnosti je len a len život. Zaiste bez určitej teórie a ideí sa nezaobídeme, ako ostatne na žiadnej ceste za poriadnou praxou, ale nestačí ostať v rovine myslenia. Preto sa v benediktínskej tradícii spomína Benediktov imperatív, ktorý zakazoval, aby si bratia o krásnych veciach hovorili, ale aby sa ukázali premožením krásou a láskou (Satoria 2015, 73).

Martin Heidegger raz povedal: „*Nauč sa najprv d'akovať, to ťa naučí premýšľať.*“ Vedieť pod'akovať znamená byť schopným

vidieť **dar** – *Dobro*. Zaiste, celé naše konanie a pôsobenie sa deje kvôli nejakému dobru. Robíme niečo, píše J. Patočka, lebo si od toho sľubujeme niečo dobré, čo sa nás priamo alebo nepriamo týka. Môžeme si však dobro pliesť s uspokojením. Dokonca cnosť sa pre nás môže stať ozdobou falošnej výnimočnosti (Patočka 2002, 739). Skutočné dobro nie je hodnotou, ktorá stojí za tým či oným, s čím sa stretávame, ale presahuje všetko. Je ako Platónovo slnko, ktoré svojím svetlom osvecuje všetko okolo nás, ale *nezávislé od nás*, avšak *pre nás*. Preto vidieť Dobro nie je možné len intelektuálnym osvojením, ale skúsenosťou, v ktorej svoje bytie uvidíme ako *dar*; a za *dar* sa d'akuje. Schopnosť d'akovania potom odкрýva realitu iným spôsobom než intelekt. Tento pohyb duše je naším najvlastnejším **činom**, skrze ktorý objavujeme a poznávame Dobro.

Čin je podľa trapistického mnícha Karla Satoriu „miestom“ stretnutia sa s Dobrom – *Bohom*. Môžeme sa samozrejme modliť, meditovať, kontem plovať, rozprávať o ňom; ale koľko času zo dňa môžeme venovať takejto činnosti? Vždy však čosi *robíme*. Či chceme, či nie, naše konanie je nevyhnutné. V našom čine sa odohráva to najpodstatnejšie, ale od toho činu očakávame tak málo. Môj čin je schopný objaviť mi seba samého, zjednotiť ma, umožniť mi rast a dať mi poznať krásu, dať mi radostne podľahnúť zákonitosti bytia, múdrosti, ktorou je sám Boh, hovorí K. Satoria (Vácha – Satoria 2013, 53).

O aký čin ide? Je to každý čin, hoci aj ten najnepodstatnejší, nie však zlý. Samozrejme, že platí, čo často zdôrazňoval Ježiš, keď hovoril, že s Bohom sa môžeme stretnúť v čine: „*Lebo čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili*“ (Mt 25, 40). Ale čo v prípade, keď obrazne povedané nemám toho druhého „po ruke“ a nemôžem mu prejaviť lásku? Ráta sa aj taký čin? Áno, ide o každý čin. Ja nie som len v myslení, ale predovšetkým v čine. Nakoniec aj myslenie je čin. Môžeme povedať, že naše konanie je vždy jednota troch hľadísk – myslenia, chcenia a bytia (Archambault 2012, 12). Nejde teda o čin, ktorý musí byť niečím zaujímavý ani o výkon činu, ale o čin ako taký, ide o *bytnosť činu* ako takého. Ako to vyjadril francúzsky filozof

Maurice Blondel: „*Konať, to znamená zostať nad všetkým, čo konáme, čerpať z prameňa, ktorý však žiadne naše partikulárne dielo nemôže vyčerpať*“ (Archambault 2012, 60). Každý náš čin, ktorý sleduje len pragmatický úžitok je vystavený stroskotávaniu. Čin sa nevyčerpáva v práci, ani v námahe, ale je spojený s kontempláciou toho, čo ho predchádza, umožňuje a zároveň k čomu smeruje – k samotnému Bytiu. Ved' do *Bytia* sme ponorení najviac svojím *konaním* a naše konanie je možné len a len v *účasti na Bytí*.

Pohyb duše je nakoniec čin, ktorým odpovedáme na ideu Dobra. Veľa sme hovorili o pochopení konečnosti, ako ceste k slobode, ale to je len začiatok, ktorý sa môže uskutočniť až v čine. Nie je možné pochopiť bez činu a konať bez pochopenia. Čin a pochopenie idú ruka v ruku. Nemáme teraz na mysli morálku a asketické sebaapremáhanie. To sa často bez otvorenia bytostným otázkam môže zmeniť na disciplínu a vôľu k moci. Disciplína nás sama osebe neuzdraví. Preto M. Blondel povie, že to najobdivuhodnejšie v nás je najmenej obdivované a zostáva nepovšimnuté (zdroj: Vácha – Satoria 2013, 52). Apoštol Pavol to vyjadril v reči na Aténskom areopágu, keď povedal: „*V ňom žijeme, hýbeme a sme*“ (Sk 17,28). Nehovorí, že o Bohu či na Boha máme myslieť, ale hovorí o našom čine, ktorý sa deje v ňom a skrze neho – v *Bytí*.

Starému svetu stačilo nazerať na Božstvo ako na ideu. Nový svet sa podľa V. Solovjova už nemôže obmedziť na nazeranie. Po udalosti vtelenia sa Boha do ľudského bytia už kresťan nemôže len nazerať na Božstvo, ale musí sa stávať božským. Nové náboženstvo už nemôže byť len pasívnou bohoopectou, ani len poklonou Bohu, ale je povinné stať sa aktívnou bohočinnosťou (Solovjov 1996, 98). Kresťanský obraz Boha je revolúciou v dejinách náboženstva a ešte stále máme čo robiť, aby sme pochopili slová Pavla o kríži – *pre Židov pohoršenie, pre pohanov bláznovstvo* (porov. 1Kor 1,23). Pohoršenie odmieta prijať Boha, ktorý sa totálne vydáva pre človeka. V racionalite postavenej na príčinnosti to odporuje princípu, že väčšie sa podriaďuje a skláňa (*kenosis*) pred menším. A v pohanskom náboženskom myslení adorujúcim vôľu k moci môže len blázon uveriť v ukrižovaného

Boha. Kresťanský Boh je skutočne *antibohom* oproti ostatným známym predstavám.

Kresťanský Boh nie je oddelený od človeka, od jeho života – *nie je na druhej strane*. Sme v ňom a sme z neho. Pokušenie vôle k moci a z nej vyrastajúceho dualizmu a strachu nás však núti uvažovať o Bohu ako o vzdialenom a abstraktnom, ktorý je niekde na druhej strane, lebo často, ako hovorieval teológ Dietrich Bonhoeffer – „*v strede nášho života je fakt, že Boh je na druhej strane*“ (zdroj: Gibellini 2008, 111). Za tým je však myslenie, ktoré zdôrazňujúc radikálnu odlišnosť a oddelenosť len vytvára dojem transcencie. Dovoliť Bohu darovať sa mi, si možno bude vyžadovať odvahu zmeniť svoj spôsob myslenia o ňom; odmietnuť Boha moci a sily a uveriť v Boha, ktorý sa totálne vydal človeku (*kenosis*), aby sme mohli *byť*. Kríž tak demaskoval všetky snahy nastolovať Božie kráľovstvo mečom, ako vôľu k moci.

Preto keď Ježiš povie: „*Vezmite na seba moje jarmo a učte sa odo mňa, lebo som tichý a pokorný srdcom; a nájdete odpočinok pre svoju dušu*“ (Mt 11,29), odhaľuje Boh svoju identitu. *Srdce* je starobiblický výraz, ktorý označuje najhlbšie vnútro človeka ako osoby. Nie je to ani úd tela, ani abstraktná skutočnosť, ale samotné vnútro osoby. Tu sa stretávame s Bohom. Je to podstata našej identity. Ježišova identita je v jednote s Otcom, v tichosti a pokore. Pojem *tichý* (grécky *prays*) môžeme tiež preložiť ako *priaznivý, láskavý, vládny, krotký, pokojný, nenásilný*. Pokora (*tapeinos* – znamená aj jednoduchosť a poníženosť) ukazuje vnútorné rozpoloženie Krista, jeho schopnosť zostať vo vnútornom pokoji a slobode aj pri nápre rôznych vonkajších, niekedy až zničujúcich vplyvov. Ježišovo srdce je teda srdcom, ktoré je plné dôvery a dôveryhodné. Pred ním sa už nemusí nikto báť. Je imúnne od vôle k moci. Jeho srdce však nie je iné ako srdce Otca. Možno sme boli navyknutí na filozofické rozprávanie o Bohu ako o dokonalom, vševéducom, všemohúcom, najvyššom..., ale Boh Biblie, a zvlášť v Ježišovi, sa zjavuje predovšetkým ako Boh života, súcitu, veľkorysosti, útechy a náklonnosti k človeku.

Historicky najstarší text z Nového zákona je hymnus z Pavlovho *Listu Filipanom*, v ktorom hovorí o **kenosis** Boha (Flp 2,7), čo znamená *vyprázdniť sa*, ale môžeme povedať aj *stratiť, zmariť* seba v prospech nás. Bytie akoby ustúpilo od svojej plnosti, aby sa stalo *darom života* pre nás. Boh sa totiž stotožnil s cestou zrna a identifikoval sa s jeho osudom, poznamenáva pápež František (František 2019, 47). Rozsievач ním doslova *plytvá* (Mt 13,3n.), aby sa aspoň čosi ujalo a k tomu sa vydáva do krajnosti (Jn 12,24), aby prinieslo život tým, ktorí ho potrebujú k obžive. Svojím životom nás oživuje v každej chvíli a dáva nám plnosť seba, pretože nie je schopný konať inak. Dráma božského vtelenia je drámou totálneho vydania sa Boha človeku a preto môžeme povedať: „*Som, pretože Ty sa dávaš, Úplne*“ (Satoria 2015, 87). „*Boh túži iba po jednom,*“ vyzná na konci života starec Silván, „*aby som bol s ním, ako je on so mnou, aby som bol v ňom, ako je on vo mne. Aby som sa v tomto vzťahu lásky stal tým, čím som v najhlbšej podstate svojho bytia*“ (zdroj: Egger 2012, 17).

V každom našom čine teda ide o dynamiku jednoty medzi Bohom a človekom, ktorú zjavil Kristus v ľudskom tele. Dynamiku, v ktorej sa naše bytie zjednocuje s Bytím Boha. On, neustále sa dávajúci, je v každom našom konaní, aj napriek možnosti našej zrady. Preto aj v hriechu ho vlastne vťahujeme do zla, no napriek tomu v nás pokorne je. Tým, že sa nám daroval v bytí, prijíma možnosť utrpenia, do ktorého ho človek vo svojom konaní vťahuje.

Boh v nás žije svoj život a toto poznanie viedlo apoštola Pavla k pochopeniu všetkého ako *daru*: „*Čo máš, čo si nedostal*“ (1Kor 4,7)? V *Liste Rimanom* to explicitne vyjadrí v hymne na Božiu lásku: „*Ked' on vlastného Syna neušetril, ale vydal ho za nás všetkých, akože by nám s ním nedaroval všetko*“ (Rim 8,32)!? Nauč sa dávať a potom pochopíš, že aj ty sám si sebe *darom* a všetko je pre teba *darom*. Boh nie je len pre nás, ale aj v nás. Preto môžeme povedať, že nie sme volaní k tomu, aby sme svojimi skutkami robili radosť Bohu, ale aby sme realizovali Boží život vo svojom živote (Satoria 2015, 103). Súčasné kresťanstvo sa musí k tejto nedualistickej **mystike činu** vrátiť.

Čo to však znamená pre mňa tu a teraz? Lahko sa povie, že Boh je bytostne prítomný vo mne, ale akým spôsobom to môžem rozmeniť na drobné? Ako tomu porozumieť, aby som z toho mohol reálne žiť?

Nuž v prvom rade musím **chcieť**. Čin nie je výkon hrdinu prometeovského typu. Vzhľadom k tomu, že vždy ide do živého, často sa nám nechce. Chcenie nutne patrí k nášmu činu, preto svojím chcením sa môžeme stratiť, ale aj nájsť. Musíme v sebe objaviť chcenie po Bytí a pomaly ho rozvíjať a prehľbovať. Možno – obrazne povedané – spočiatku bude na 80 % prevažovať nechcenie a chcenie len na 20 %. Dôležité je však uvedomiť si, čo aspoň trochu *môžem* a aspoň trochu *chcem* a s tým sa predsa dá začať. Kol'kokrát v živote sme chceli na 100 %? Kým budeme čakať na úplný súlad nášho chcenia s poznaním, tak sa v mnohých situáciách nikdy nedočkáme.

A po druhé potrebujeme posilňovať svoju **pozornosť** voči životu. Až schopnosť pozornosti otvára zrak pre *dar*. Naopak, nepozornosť je stratou, pohltenie v *chronos*, ktoré nežije v prítomnosti, ale je plne zamestnané tým, čo ešte nie je, a upachteným zariadením, aby to bolo. „*Boh je večná prítomnosť,*“ hovorí púštny otec Kasián „*ale ja – pokiaľ som vnútorne nestabilný – stále utekám z prítomnosti niekde inde. Namiesto toho, aby som sa tu a teraz stretával s Tým, ktorý je, spriadam si fantázie o tom, čo bolo, čo má byť a môže byť*“ (Smolen 2016, 69).

Pozornosť k životu nie je nič iné ako čin, ktorým *odhaľujem* svet, seba, a všetko ako *dar*. Nakoniec aj tak nič iné nemám. Môj život nespočíva v názore druhých, v titule, majetku, zdraví, vo výkone a potlesku. Zážitok konečnosti ma totiž stavia pred pravdu, že svojím vlastným pričinením si nie som schopný zaistiť pokračovanie, ani bytostné nasýtenie. Moje pokračovanie vôbec nie je evidentné. Pokračovanie je mi vždy dané ako *dar*. V každom okamihu svojho života vlastne *sám seba dostávam* (Vácha – Satoria 2013, 123). Dostávam sa v tejto aktuálnej chvíli, v tejto konkrétnej práci, ktorú teraz vykonávam. A vlastne *nemám nič iné* než to, čo práve *robím* (Satoria 2015, 69, 100). V tom spočíva

podstata zjednotenia sa človeka s Bohom. V láskavom uchopení **prítomnosti môjho aktuálneho činu v čine Boha**. Prítomnosť sa nám však neponúka ako niečo zvonku, ale ide o stimuláciu, ktorá pôsobí v našom najvnútornejšom vnútri, bez ktorej by sme neboli, čo sme (Archambault 2012, 73).

Výstižne to vyjadruje istý príbeh, ktorý často spomínam: Prišli raz ľudia za múdrom starcom a pýtali sa na tajomstvo jeho života. On im odpovedal: „*Keď sedím, sedím, keď stojím, stojím, keď idem, idem.*“ „*To predsa robíme aj my*“ – odpovedali mu. On však pokračoval: „*Nie, vy to nerobíte. Keď vy sedíte, už vstávate, keď stojíte, už idete, keď idete, už zasa sedíte.*“ Dať sa danej situácii, investovať do nej to naj..., čoho som aktuálne schopný. To vyjadrovalo staré mníšske heslo: „*Rob, čo robíš.*“ Preto pre benediktínsku tradíciu bolo kľúčové spájať činnosť tela a ducha v známom *modli sa a pracuj*. Nakoniec nemám nič, len svoj čin. Všetko ostatné podlieha konečnosti a smrti. Keď človek zomiera, asi už príliš nemyslí na to, čo má, lebo už veľmi dobre vie, že vlastne nemá nič, a nič nie je jeho, ale myslí na svoj život, ako s ním naložil a k čomu...

Možno sa to javí príliš jednoducho, ale to podstatné v živote je jednoduché, pretože to vyplýva z podstaty života každého človeka. Každý môže poznať, že jeho *čin* je možný len v Božom *bud'*. Každý jeden môj čin je možný len preto, že Ty mi svojím dávaním sa, hovoríš *bud'*. Aj v tej najbanálnejšej práci a činnosti mi neustále zaznieva Tvoje – *bud'*. Potom môžem uvidieť, že čokoľvek v mojej činnosti je umožnené obdarovaním zo strany Života a ja som z toho vymodeloval svoj čin, hoci aj pri tej najbanálnejšej práci. To znamená, že v každom okamihu svojho života som ponorený do svätej situácie Bytia Boha vo mne.

Nejde teda o veľkolepé diela alebo heroické výkony, ktoré musím priniesť Bohu, aby si ma všimol. Tak môžem pochopiť výrok veľkého mystika kresťanského Východu sv. Simeona: „*Ďakujem Ti, že Ty, ktorý si nad všetkým Boh, stal si sa jedným duchom so mnou bez splynutia, bez utvárania, bezo zmeny... Celý nečakane prišiel, nevypovedateľne sa zjednotil, nevýslovne sa spojil*

so mnou ako oheň so železom, ako svetlo so sklom... Hýbem rukou, a moja ruka je celý Kristus, lebo Božstvo Božstva so mnou nerozlučne splynulo“ (zdroj: Berd’ajev 2006, 125).

Základná pôda nášho života sa skutočne skrýva v triviálnostiach. Pozornosť v triviálnostiach života je prameňom, zdrojom úžasu, že veci tu *sú*, že bytie nejakým spôsobom *je* a že *my sme* jeho súčasťou (Hogenová 2008, 165). Ale je veľmi ľahké to sprofanovať. V tomto pochopení však spočíva ničím nelimitovaná podstata radosti zo života. Nie nadarmo starosť o dušu na ceste k Dobru nazval Platón *teológiou*.

ZÁVER

Súčasný pohyb v našej stále viac globalizovanej spoločnosti sú spontánnym procesom. Nie je možné tieto trendy v ekonomike, vede a plánovaní nateraz zvrátiť ani zastaviť. Súvisia totiž s úrovňou technologicky a ekonomicky prepojeného sveta, ktorá sa neustále zvyšuje. Nakoniec nebola by to žiadna tragédia, ale naopak veľké pozitívum, samozrejme, za predpokladu, že ekonomika a technika ostanú v službe spoločného dobra. V tom ale západná spoločnosť pokulháva. Pokrok postavený na výkone a prosperite pomaly a isto vytvára nové typy spoločenských problémov, ktorých spoločným koreňom je prehlbujúca sa neistota a obavy z budúcnosti.

Čoraz častejšie sa objavujú hlasy, ktoré zaznievajú v zmysle návratu k národným štátom v podobe, ako to bolo pred niekoľkými desaťročiami. Sú však skôr populistickým vytkaním politického kapitálu ako riešením problémov. Takéto politické prejavy skôr len pragmaticky ťažia z toho, že poukazujú na negatívne stránky globalizácie a ohlasujú jej úpadok. Alternatíva však nie je lepšia. Badáme nárast nacionalizmu, populizmu či fundamentalizmu rôzneho druhu, ktoré len manipulatívne ťažia z trápení súčasného človeka.

Dôležité však je uvedomiť si hodnotu, ktorú, napriek mnohým problémom, globalizácia prináša. Po dvoch svetových vojnách, ktoré sa pred vyše polstoročím prehnali svetom, si dnešná generácia nevie niečo podobné predstaviť. To je skvelá vizitka, ale zároveň sa objavuje riziko rezignácie na hodnoty, ktoré globálny mier môžu udržať. Po vojne na Blízkom východe, ktorá v podstate trvá až do dnešných čias, vidíme, že mier a rozvoj treba aktívne budovať a to posilňovaním kultúrnej identity v rámci jednotlivých národov, čo môže byť pozitívny príspevok ku globálnej jednote v pluralite. Rešpekt pred inakosťou druhého môže byť totiž rovnako obohacujúci.

V tomto zmysle aj kapitalizmus s trhovým hospodárstvom môže byť premenený k podpore všeobecného dobra, ale za predpokladu, že sa nestane sociálne slepým trhom s novými formami otroctva aj na globálnej úrovni – napríklad vo využívaní lacnej pracovnej sily a vykorisťovaní energie z krajín Tretieho sveta. Pôvodným princípom kapitalizmu totiž nebolo výlučné úsilie o zisk, ale *myšlienka*, jedinečný *nápad*, ktorý môže zmeniť chod vecí a tak priniesť prospech pre jej pôvodcu, ako aj pre ostatných. Okrem princípu individualizmu, súkromného vlastníctva, zákonu akumulácie bohatstva a zákonu súťaže, je potrebné znovu oživiť dôležité princípy ako *tvorivosť* a nový *typ spoločensva*, ktorý vychádza z možnosti realizovania vlastnej slobody a rešpektovania slobody druhých.

Budovanie kultúrnej identity a lokálnej aj globálnej solidarity však môže byť efektívne len za predpokladu, že sa vo vzdelaní a výchove vrátíme (respektíve, že sa budeme neustále vracat', pretože ide o trvalý proces) k tomu, čo filozofia nazvala *starosťou o dušu*. Zaiste máme pred sebou ešte dlhú cestu a nikto nevie odhadnúť, poznamenáva G. Lipovetsky, koľko času bude potrebného, aby sa prebudilo vedomie nového typu, ktoré nebude stotožňovať šťastie s uspokojením čo najväčšieho počtu potrieb (Lipovetsky 2007, 404). Zmena ale nenastane vďaka technickým riešeniam ani vďaka novým technológiám, ale iba prostredníctvom kultúrnej premeny, na pozadí ktorej sa môžu rozvíjať postkonzumentské a postmocenské demokracie.

Západ, ktorý popustil svetokultúre a ekonomickej globalizácii opraty, je teraz rozčarovaný závratou pri pohľade na monštrá, ktorým dovolil vyrásť. Preto bude obdobie nastupujúce po kríze také dramatické, konštatuje H. Juvin. Ale napriek všetkému určite nie beznádejné. Možno, paradoxne, v nás dôsledky krízy svetokultúry vyvolajú bytostné otázky, a tým otvoria nové horizonty zmysluplného života, ktoré nateraz ešte nedokážeme dostatočne vidieť.

Keď sa rodila ekonómia ako veda, jej zakladatelia boli presvedčení, že ak dosiahneme, aby každý mal strechu nad hlavou, jedlo

a ošatenie, prácu a pokryté výdavky dôležité pre živobytie, dosiahla ekonómia ako veda svoj cieľ. Dnes sme už dávno za týmto cieľom a nemôžeme povedať, že sme spokojní. Západnú mentalitu stále ženie akási skrytá túžba po *viac*. To viac, však nikdy nebude možné naplniť. Každé dosiahnutie na ontickej rovine sa okamžite stáva limitom, pretože v sebe nesie možnosť presahu.

Krízy nevyriešime systémovým, objektivistickým prístupom, iba ich nanajvýš zažehnáme, výstižne poznamenáva psychológ Michal Slaninka (Hogenová – Slaninka 2019, 8). Otázka bytia človeka je totiž pre *Machenschaft* nezrozumiteľná. Jediná skutočnosť je pre tento systém len v realizácii ľudskej vôle a predstavy. Bytie sa materializovalo a ostal len spôsob prežívania, ktorý je schopný hovoriť o bytí človeka len v súvislosti s ekonomickým pokrokom na ceste k svetlým zajtrajškom. Ak však *onticita* preváži nad *Bytím*, zabudneme na zdroj, z ktorého vyrastá pravda (*aletheia*) života.

Objavovať život z vlastného prameňa je skutočne zmysluplnou cestou. To však predpokladá schopnosť sa zastaviť, vyviazať z nezdravých pút, nechať sebou otrieť, stratiť zdanlivé istoty a pochopiť, čo je v živote podstatné a čo len dôležité alebo relatívne. Aj keď to môže vyzeráť jednoducho, je to úzka cesta. Sme totiž starosťami zviazaní s ontickým svetom a prejsť k ontologickému spôsobu pýtania sa na Bytie si vyžaduje odvahu, trpezlivosť, pokoru a najmä čas všetko to premyslieť, pochopiť a znútorniť. Ved' nehľadáme všetci práve tú jednotu s vlastným bytím, ktorá je pôvodná a nám najvlastnejšia? To, čo je jednoduché, je však v ontickom svete vždy najťažšie.

Ľudský svet totiž môže byť pre človeka bojiskom, slzavým údolím, ale aj tým, skrze čo objavuje vlastné bytie – *domovom*. Domov je miesto, kde môžeme byť pri sebe samých bez strachu a ohrozenia. Je to miesto uzobrania, na ktorom objavujeme, čo je v našom živote podstatné. Domov nie je budova, ani zem, po ktorej chodíme, pretože to všetko podlieha konečnosti. Domov je „miestom“ skúsenosti ponorenia do vlastného bytia. Je miestom

najvyššieho uzobrania. Keď Ježiš hovorí o tom, že v dome jeho Otca je mnoho príbytkov (porov. Jn 14,2), hovorí o spočínutí v Bohu: „*Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať; prídeme k nemu a urobíme si uňho príbytok*“ (Jn 14,23). Domov je činom ponorenia sa do života, ktorý čerpá z vnútorného prameňa – Bytia. Je to cesta k slobode a vnútornému pokoji. Po blúdení nakoniec človek pochopí, v čom môže nájsť radosť a zmysel, ktorý mu nič nevezme.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- ANZENBACHER, Arno (2004): *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK.
- ARCHAMBAULT, Paul (2012): *Iniciace do Blondelovy filosofie jako krátký traktát metafyziky*. Olomouc : Refugium.
- BACON, Francis (2006): *Nové organon*. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris.
- BALÁZS, Marián (2010): *Sloboda a pamäť. Eseje o etike slobody*. Dunajská streda : Valeur.
- BAUMAN, Zygmunt (1967): *Kariéra. Sociologické črty*. Praha : Mladá fronta.
- BAUMAN, Zygmunt (2002): *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta.
- BAUMAN, Zygmund – BORDONI, Carlo (2015): *Stát v krizi*. Olomouc : Broken Books.
- BERĎAJEV, Nikolaj A. (2006): *Duch a realita. Základy bohoľudskej duchovnosti*. Bratislava : Kalligram.
- BLECHA, Ivan (2012): *Husserlova fenomenológia*. Košice : FF UPJŠ.
- CASPER, Bernhard (1998): *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh.
- DELP, Alfred (2007): *Tragická existence*. Olomouc : Refugium.
- DÉMUTH, Andrej (2003): *Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava : Iris.
- DÉMUTH, Andrej (2013): *Filozofické aspekty dejín vedy*. Trnava : Filozofická fakulta TU.
- DIDEROT, Denis (1967): *Filozofické spisy*. 2 zv. Frankfurt. In: FÜRSTOVÁ, Mária – TRINKS, Jürgen (2006): *Filozofia*. Bratislava : SPN.
- DOJČÁR, Martin (2017): *Sebatranscendencia – antropologický model*. Trnava : Dobrá kniha.
- EGGER, Maxime (2012): *Spiritualita starce Silvána*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství.
- FRANTIŠEK, pápež (2015): *Evangelii gaudium, (2013)*. Trnava : SSV.
- FRANTIŠEK, pápež (2019): *Modlitba Otčenáš*. Praha : Paulínky.

- FROMM, Erich (1994): *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko.
- GIBELLINI, Rosino (2008): *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška.
- GIDDENS, Anthony (2000): *Unikající svět*. Praha : Sociologické nakladatelství.
- GIDDENS, Anthony (2001): *Třetí cesta. Obnova sociální demokracie*. Praha : Mladá fronta.
- GILSON, Étienne (2011): *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha : Vyšehrad.
- GRENZ, Stanley J. (1997): *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů.
- GUARDINI, Romano (2001a): *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha.
- GUARDINI, Romano (2001b): *Technika a človek*. Trnava : Dobrá kniha.
- HABERMAS, Jürgen (1991): *Moderna – nedokončený projekt*. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa.
- HALUZOVÁ, Katarína (2015): *Čítanie v rýchлом svete*. In: Pořízková Lenka – Navrátilová, Martina (eds.). 2015. *Literární a knižní kultura v digitálním věku*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- HANUŠ, Jiří (ed.) (2002): *Křesťanství a lidská práva*. Praha : Vyšehrad.
- HAUER, Tomáš (2000): *Etika v postmoderní situaci*. In: GLUCHMAN, Vasil – DOKULIL, Miloš: *Súčasná etické teórie*. Prešov : LIM.
- HAYEK, Friedrich A. (1995): *Osudná domýšlivost. Omyly socializmu*. Praha : Sociologické nakladatelství.
- HEIDEGGER, Martin (1995): *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Rozhovor, jež redaktorům časopisu Spiegel poskytl dne 23. září 1966 Martin Heidegger*. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIII, 1995, č. 1, s. 3 – 35.
- HEIDEGGER, Martin (1996): *Bytí a čas*. Praha : Oikymenh.
- HEIDEGGER, Martin (2013): *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha : Oikymenh.

- HOGENOVÁ, Anna (2008): *Jak pečujeme o svoju dušu?* Praha : Univerzita Karlova v Prahe – Pedagogická fakulta.
- HOGENOVÁ, Anna (2011): *Čas jako problém*. Chomutov : L. Marek.
- HOGENOVÁ, Anna – SLANINKA Michal (2019): *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern.
- HUSSERL, Edmund (1972): *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV.
- JACYNO, Małgorzata (2012): *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství.
- JÁN PAVOL II., pápež (1997): Centesimus annus, (1991). In: *Sociálne encykliky*. (1997) Trnava : SSV.
- KANT, Immanuel (1993): Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3.
- KANT, Immanuel (1997): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda.
- KATUNINEC, Milan (2007): *Hodnotová demokracia a občianska zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha.
- KELLER, Jan (2010): *Tři sociální světy*. Praha : Slon.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk (1995): *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy)*. Praha : Herrmann & synové.
- LIESSMANN, Konrad Paul (2008): *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědení*. Praha : Academia.
- LIPOVETSKY, Gilles (2007): *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha : Prostor.
- LIPOVETSKY, Gilles (2008): *Éra Prázdnoty*. Praha : Prostor.
- LIPOVETSKY, Gilles – JUVIN, Hervé (2012): *Globalizovaný Západ. Polemika o planetární kultuře*. Praha : Prostor.
- LORENZ, Konrad (2000): *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia.
- MAYEROVÁ, Katarína – HRUŠKA, Dušan (2011): Kritika transcencie (metafyziky) vo filozofii S. Štúra v dialógu s pokusom o prekonanie metafyzickosti myslenia F. Nietzscheho. In: *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Košice : Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ.
- McLEOD, Hugh (2007): *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno : CDK.

- MLČOCH, Lubomír (2014): *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*. Praha : Karolinum.
- MYERS, David G. (2016): *Sociální psychologie*. Brno : Edika.
- NÁRADA, Mahá Théra (1998): *Buddha a jeho učení*. Olomouc : Votobia.
- NEUBAUER, Zdeněk (1993): Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. (1993) Praha : Karolinum.
- NEUBAUER, Zdeněk (2016): Jedna otázka – jedna odpověď. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 10.
- NOVAK, Michael (1998): *Biznis ako poslanie*. Bratislava : Charis.
- NOVÁK, Aleš (2008): *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha : Togga.
- NOVOSÁD, František (2013): Osvietenstvo: jeho možnosti a obmedzenia. In: NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D. (eds.) (2013): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram.
- PATOČKA, Jan (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Oikoymenh.
- PATOČKA, Jan (1996): *Péče o duši I*. Praha : Oikoymenh.
- PATOČKA, Jan (1999): *Péče o duši II*. Praha : Oikoymenh.
- PATOČKA, Jan (2002): *Péče o duši III*. Praha : Oikoymenh.
- PLATÓN (2001): *Ústava*. Praha : Oikoymenh.
- PLATÓN (1998): Faidon. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. (1998) Bratislava : Iris.
- PLATÓN (1998): Faidros. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. (1998) Bratislava : Iris.
- PRÍHODOVÁ, Edita (2019): Charakteristika ignaciánskej pedagogiky. In: Dana BALÁKOVÁ – Viera KOVÁČOVÁ (eds.): *Aspekty literárno-vedné a jazykovedné IV*. Ružomberok : VERBUM – Vydavateľstvo KU v Ružomberku.
- RATZINGER, Joseph (2008): *Benediktova Európa v kríze kultúr*. Trnava : SSV.
- RICKEN, Friedo (2011): Věčné hledání v přirozenosti člověka. In: Nejeschleba T. – Němec, V. – Recinová a kol. (2011): *Pojetí člo-*

- věka v dějinách a současnosti filosofie, I. Od antiky po renesanci. Brno : CDK.
- ROSKOVEC, Jan (2002): Lidská práva: svoboda člověka v nedokonalém světě. In: HANUŠ, Jiří (ed.): *Křesťanství a lidská práva*. Praha : Vyšehrad.
- RÖD, Wolfgang (2001): *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha : Oikoymenh.
- SATORIA, Karel (2015): *Povoláním člověk*. Brno : Cesta.
- SCHMIDINGER, Heinrich (2012): *Úvod do metafyziky*. Praha : Oikoymenh.
- SIMMEL, Georg (2003): *O podstate kultúry*. Bratislava : Kalligram.
- SMOLEN, Štěpán (2016): *Bud', kde jsi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství.
- SOLOVJOV, Vladimír (1996): *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium.
- SOUSEDÍK, Stanislav (2012): *O co šlo? Články a studie z let 1965–2011*. Praha : Vyšehrad.
- SPITZER, Manfred (2016): *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Brno : Host.
- STOJKA, Róbert (2013): Patočka a Heidegger – problém sokratovsko-platonskej cesty filozofovania. In: LEŠKO, Vladimír – MAYEROVÁ, Katarína (eds.) (2013): *Heidegger a grécka filozofia*. Košice : Filozofická fakulta UPJŠ.
- SUTOR, Bernhard (1999): *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha.
- ŠOLTÉS, Radovan (2017): *Politika a etika v živote kresťana. Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU.
- ŠPIDLÍK, Tomáš (2005): *Ignác – starec*. Olomouc : Refugium.
- ŠPIDLÍK, Tomáš – RUPNIK, Marko I. (2015): *Integrální poznání*. Olomouc : Refugium.
- TARNAS, Richard (2015): *Vášeň západnej mysle*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov.
- TENACE, Michelina (2009): *Služba představených v církvi. Pojednání o svěřené moudrosti*. Olomouc : Refugium.
- TISCHNER, Józef (2007): *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Seraffín.

- TORNIELLI, Andrea – GALEAZZI, Giacomo (2015): *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*. Bratislava : Fortuna Libri.
- TROJAN, Jakub S. (2011): Přirozenost člověka jako problém. In: Nejeschleba T. – Němec, V. – Recinová a kol. (2011): *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie, II. Od Kanta po současnost*. Brno : CDK.
- VÁCHA, Marek – SATORIA, Karel (2013): *Život je sacra* zajímavěj. Brno : Cesta.
- WELSCH, Wolfgang (1994): *Naše postmoderní moderna*. Praha : Zvon.

Internetové zdroje

- HOGENOVÁ, Anna: *Co je to jednoduchost?* In: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf (10.12.2020)
- HOGENOVÁ, Anna (2020): *Ukradli nám přítomnost*. In: Online magazín priestori.sk, <https://www.priestori.sk/anna-hogenova-ukradli-nam-pritomnost-pandemia/> (26.4.2020)
- KOŠTURIÁK, Ján (2013): *Podnikaj a ži!* Prednáška z 20.11.2013 v Bratislave. In: <https://www.youtube.com/watch?v=gmZ-V4oi2w> [15:19 – 15:30]
- Rozhovor s Tomášom Sedláčkom*. In: Tomáš Sedláček hostem v improvizovaném rozhovoru #1x1. https://www.youtube.com/watch?v=3uRFcV_EshU&list=WL&index=115 (2.9.2020)
- Rozhovor s Václavem Bělohradským na ČT 24: Exces pol. prezentace vůči reprezentaci demos/nelegitimnost soudobých oligarchií*. [14:00 – 21:00] In: <https://www.youtube.com/watch?v=6VsG14eaN1I> (12.1.2013)
- SLANINKA, Michal (2017): Daseinsanalýza dnes. In: *PSYCHOSOM. Časopis pro psychosomatickou a psychotherapeutickou medicínu*. roč. 5, 2017, č. 4. <https://www.psychosom.cz/psychosom/vydani-4-2017/649-slaninka-daseins-4-2017> (11.10.2020)
- SOKOL, Jan (2014): *Globalizace a MMF*. In: <http://www.jansokol.cz/2014/03/globalizace-a-mmf/> (11.10.2020)

doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD. (*1975) pôsobí na Katedre filozofie a religionistiky Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Vo svojich prácach a pedagogickej činnosti sa zameriava predovšetkým na oblasť kresťanskej sociálnej etiky a spirituality a na vzťah medzi náboženstvom, filozofiou a psychológiou. Je autorom monografií: *Základné pojmy spirituality v súvislostiach duchovných cvičení Ignáca z Loyoly a temnej noci Jána z Kríža; Politika a etika v živote kresťana (Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky); Propaganda, manipulácia a logické klamy (O hraniciach a možnostiach nášho usudzovania a rozhodovania)*; autorom niekoľkých vysokoškolských učebníc: *Úvod do filozofie; Teórie pravdy; Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach; Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva; Cirkev a kresťanstvo v premenách dejín a politiky*. S manželkou Martinou má tri deti.

STAROSŤ O DUŠU V SÚČASNOM SVETE

doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Rozsah: 146 strán

Vydanie: prvé

Grafická úprava a sadzba: Radovan Šoltés

Obrázok na obálke dostupný na webovej stránke:

<https://pixabay.com/sk/> (10.3.2021)

Vydavateľstvo: Prešovská univerzita v Prešove, 2021 (print)

Vydavateľ: Prešovská univerzita v Prešove, 2021 (online)

ISBN 978-80-555-2693-5 (print)

EAN 9788055526935

ISBN 978-80-555-2692-8 (online)

EAN 9788055526928

...Potrebujeme znova objavovať základ nášho bytia a identity a nemyslieť len v rovine karteziánskych kategórií, ktoré sú síce veľmi efektívne pre trh a vedecký pokrok, ale bez vedomia toho, čo je v našom živote podstatné, sa môžeme ľahko stratiť a podľahnúť ilúzii, že túžbu po plnosti bytia, ktorú zažívame v prirodzenej rovine sveta, je možné vyplniť subjektobjektovým prístupom k veciam. Karteziánsky spôsob myslenia chce vrstvy, chce štruktúry, chce definície, chce to, čo sa dá odmerať a vlastne chce uchopiť bytie, chce naň položiť ruku. Preto je súčasný človek príliš namyslený a prepadol ilúzii, že všetko riadi a môže riadiť. V skutočnosti to, čo je podstatné, neriadi a ani riadiť nemôže. Potom príde malý vírus a celé plánovanie a istota riadenia sveta sa ocitá v neistote a zmätku...

...Ak nebudeme mať čas na uzobranie, každodennosť nás bude mať takpovediac v hrsti. Bude nám vytvárať umelé nedostatky a potreby a podsúvať nepravé možnosti ako naše vlastné. Potreby, ktoré vychádzajú z túžby po bytí sa potom ľahko nahradia pseudopotrebmami, v ktorých sa ponúkajú pseudomožnosti nášho prebývania vo svete. V tom zohráva mediálny priemysel kľúčovú úlohu a pseudopotreby a pseudomožnosti dokonalo obstaráva. Podsúvanie možnosti, ktoré sú všetkými akceptované a prijímané ako vlastné, je účinný nástroj manipulácie...

