

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XXI.

Dôstojnosť človeka ~ tradícia a súčasnosť

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2018

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XXI.

Dôstojnosť človeka ~ tradícia a súčasnosť

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.
Doc. PaedDr. Martin DOJČÁR, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

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

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2018

ISBN 978-80-555-2156-5

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 21-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

Recenzovaný zborník je súčasťou projektu
KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“,
ktorý bol riešený na Katedre filozofie a religionistiky
Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity
v Prešove.

OBSAH

Pavol DANCÁK

Fides et ratio: v službe novému humanizmu.....6

Daniel PORUBEC

*Slovo v kulte ako duchovno-fyzický proces
v diele P. A. Florenského*.....17

Štefan ŠROBÁR

Gabriel Marcel – filozof nádeje33

Ivan ONDRÁŠIK

K pojmu zmyslu života.....45

Marián AMBROZY

Vybrané otázky periodizácie v diele L. Wittgensteina.....58

Radovan ŠOLTÉS

*Morálne a psychologické základy
pravicovej a ľavicovej politiky*.....84

Monika ZAVIŠ

*Dôstojnosť prokreácie manželov v islamskom stredoveku
podľa učenia al-Džawzíju*97

Dominika TLUČKOVÁ

Ponímanie života a smrti v kontexte eugenickej spoločnosti.....113

Daniela NGUYEN TRONG

Suicidalita a religiozita133

<i>Adresár prispievateľov</i>	<i>155</i>
-------------------------------------	------------

FIDES ET RATIO: V SLUŽBE NOVÉMU HUMANIZMU

Pavol DANCÁK

Abstract: *The base of the new humanism is the turn to God and man at the same time. Warning tone of the encyclical letter Fides et ratio has educational message and it is motivated by the care of a man. It shows the meaning of reflexion of borders and aim. The stress on sapiential character of philosophy shows the connection of philosophical and theological thinking of John Paul II. This thinking is close to antique Greek Christianity in which horizontal aiming of a man was spontaneously interpreted in the perspective of vertical aiming.*

Spoločenské reálie súčasnej doby dokumentujú nárast významu dialógu medzi rozumom a vierou. Na jednej strane náboženské fundamentalizmy prioritizujú vieru a zavrhnújú rozum, na druhej strane extrémne sekularistické ideológie v mene racionálneho poznania odmietajú vieru a náboženstvo ako celok považujú za ideológiu, ktorá nemá miesto v súčasnom kultúrnom priestore. Ďalej, vďaka tézam o smrti subjektu aj nevídanému rozvoju techniky, sme svedkami antropologického zneistenia, ktoré sa premietlo aj do témy 24. svetového filozofického kongresu v Pekingu v roku 2018 s názvom „Learning to be human“. Jestvujú vážne dôvody, aby problém viery a rozumu bol opäť analyzovaný v aktuálnych súvislostiach.¹

Reč o viere na pôde filozofie môže na prvý pohľad budiť podozrenie z nenáležitého zasahovania do cudzej oblasti. Nitscheovská mentalita nás chce presvedčiť, že filozofia ak už má hovoriť o Bohu, tak len o jeho smrti. Odmietanie Boha a uzatváranie sa do sveta tieňov však nie je novou a módnou záležitosťou.

¹ Porov. JARAB, J.: Encyklika Jána Pavla II. FIDES ET RATIO. In : Theologos 3/2000. s. 4 – 12.

Boli to sofisti, tvorcovia subjektivistického a relativistického humanizmu, ktorí redukovali pohľad človeka len na fragmenty tieňohry a rušili transcendentné zameranie, ako to potvrdzuje výrok Protagora z V. stor. pr. Kr., že mierou všetkých vecí je človek. Novoveká koncepcia relativistického humanizmu, ktorá tak dôrazne sa odvoláva na ideál gréckej kultúry a humanizmu však zabúda, že grécky kultúrny ideál nebol prezentovaný len v sofistickej podobe. Myslenie Sokrata, Platóna a Aristotela ukazuje humanizmus sofistov ako symbol úpadku gréckej civilizácie, a nie ako jej vrchol. Cestou rozumu, teda Logu, sa priblížili k skutočnosti, ktorú náboženstvo opisovalo slovom Theos. Výsledkom tohto intelektuálneho úsilia je teológia ako završenie filozofie. Bol to Platón, ktorý vymyslel toto slovo a urobil z neho centrum filozofického myslenia.² Toto centrum filozofického myslenia sa zrodilo uprostred krízy gréckeho ideálu kultúry. Teológia je od počiatku zameraná vyššie ako humanizmus, ale zároveň plní úlohy, ktoré sformuloval humanizmus. Protagorove slová boli pozmenené, teda mierou všetkých vecí je Boh. Otázka týkajúca sa vzťahu človeka k Bohu má na pôde filozofie svoje domovské právo.

Od počiatku kresťanstva bol vzťah medzi vierou a rozumom prirodzene premýšľaný na filozofickej aj teologickej rovine. Tenzia medzi fideizmom a racionalizmom sa prejavila už v slávnej Tertuliánovej (160-230) otázke: „Čo majú Atény spoločné s Jeruzalemom?“³ a favorizujúci Jeruzalem uprednostnil vieru.⁴

Fideizmus je myšlienkový smer, ktorý na rozdiel od racionálnej tradície prirodzenej teológie s jej argumentáciou o existencii

² Porov. JAEGER, W.: *Teologia i humanizm*. Warszawa 1957, s. 45.

³ Porov. AMESBURY, R.: "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/>> [24.01.2018].

⁴ Porov. STOLÁRIK, S.: Encyklika Jána Pavla II. Fides et ratio O poznaní z viery. In: DANCÁK, P. (ed.) *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : Prešovská univerzita, 2006, s. 6 – 16.

Boha tvrdí, že pravdy určitého druhu nemožno poznať rozumom, ale len vierou, ktorá je nezávislá od rozumu. Podľa Alvina Plantingu fideizmus možno definovať ako exkluzívne spoliehanie sa na vieru sprevádzané následným odmietaním rozumu, ktoré je využívané najmä pri hľadaní filozofickej alebo náboženskej pravdy.⁵

Racionalizmus, tak vo filozofii ako aj v teológii, má mnoho historických aj obsahových foriem a je potrebné rozlišovať medzi racionalizmom a racionálnou kritikou. Predovšetkým novoveký racionalizmus, ako revolta voči britskému empirizmu aj dominujúcemu aristotelizmu na kontinente, vyzdvihoval silu rozumu a odmietal vieru v Boha, vytvoril kult rozumu, spájal sa s vierou v neobmedzenú poznateľnosť sveta človekom a požadoval organizáciu spoločenského života podľa racionalistických princípov.

Problematikou vzťahu rozumu a viery, filozofie a viery, sa zaoberal aj jeden z najvýznamnejších filozofov a teológov dvadsiateho storočia Karl Rahner predovšetkým v diele *Poslucháči slova*. Dôvodom tohto jeho záujmu bolo objasnenie situácie človeka, ktorého vlastné poznanie vychádza z náboženskej filozofie a vedie k počúvaniu Božieho zjavenia. Rahner otvára túto otázku v období novoscholastiky. Po tvrdej racionalistickej kritike, ktorá náboženstvo a vieru obviňovala z nevedeckosti a nerozumnosti už od obdobia osvietenstva a pozitivizmu, sa v Cirkvi vytvorilo mnoho filozoficko-teologických smerov, ktoré chceli preukázať racionálnosť či vedeckosť náboženstva. Pokúšali sa obhájiť možnosť zjavenia, dokázať existenciu Boha a zdôvodniť nutnosť viery a kultu. K racionálnemu prirodzenému poznaniu bolo priradené nadprirodzené poznanie z viery ako ďalšia vrstva a človek ich mal „hotové“ prijať za vlastné a akceptovať. Vzniklo však aj niekoľko opačných reakcií, ktoré odmietali racionálny

⁵ Porov. PLANTINGA, A.: Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, A., WOLTERSTORFF, N. (eds.): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983, s. 87

základ akéhokoľvek možného poznania Boha a vzťah človeka k nemu označili ako *mysterium stricte dictum*.⁶

Rahner odmietol koncept „dvojvrstvového“ ľudského poznania akoby koncept dvoch právd, ktorý chápal vedecké poznanie a poznanie z viery ako dve viac menej nezávislé vrstvy. Podobne neprijal ani fideistické teórie, ktoré síce nezavadzajú „dvojposchodovosť“ poznania, ale za cenu toho, že odmietajú akékoľvek rozumové poznanie Boha. Obidvom prístupom Rahner vyčítal, že sa dopustili chyby, nakoľko neobjasňovali „... kto je človek, a prečo je človek sám od seba, na základe svojho podstatného ustrojenia, otvorený pre také skutočnosti, ktoré sú „samy v sebe“ nedostupné; inými slovami, vysvetlenie je neúplné, dokiaľ sa neprizrieme na vzťah medzi obsahom zjavenia a ľudským poznaním aj zo strany človeka.“⁷ Rahner svoju filozofiu a teológiu vytvoril vzhľadom na človeka ako poznávajúci a slobodný subjekt, resp. osobu. Tento subjekt je prostredníctvom svojho poznania včlenený do sveta reálnych vecí aj rôznych možností.

Nazeranie na problematiku Božieho zjavenia z pohľadu človeka je charakteristickou črtou aj encykliky *Fides et ratio*⁸, ktorá v novodobých dejinách patrí medzi najdôležitejšie cirkevné dokumenty venované filozofii uchopenej „ako zrkadlo, v ktorom sa odráža kultúra národov. Taká filozofia, ktorá sa na podnet teologických požiadaviek rozvíja v súlade s vierou, tvorí časť tej "evangelizácie kultúry", ktorú Pavol VI. označil ako jeden z hlavných cieľov evangelizácie.“⁹ Encyklika rozvíja učenie Prvého aj Druhého vatikánskeho koncilu a jej nosnou ideou je vzťah medzi zjavenou pravdou a pravdou, ktorá bola odhalená filozofickým skúmaním. Cieľ encykliky je uvedený na začiatku: „VIERA

⁶ Poro.: RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München : Verlag Kösel-Pustet, 1941, s. 26 – 29.

⁷ RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München : Verlag Kösel-Pustet, 1941, s. 29.

⁸ Encyklika Jána Pavla II. *Fides et ratio* (1998) bola zverejnená 124 rokov po encyklike Leva XIII. *Aeterni Patris* (1879).

⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 103.

A ROZUM sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde. Túžbu poznať pravdu a nakoniec poznať Boha, vložil do srdca človeka Boh, aby človek tým, že bude poznať a milovať Boha, mohol dospieť aj k plnej pravde o sebe samom“.

Ján Pavol II. vníma vzťah viery a rozumu v súvislosti s problematikou „poznania pravdy“. Zdôrazňuje pritom nielen to, že túžba po pravde patrí k samotnej prirodzenosti človeka, ale tiež to, že človek má mnohoraké možnosti, aby podporoval pokrok v poznávaní pravdy, medzi ktorými vyniká aj filozofia. Hľadanie pravdy je v centre dokumentu a navrhnuté spojenectvo medzi vierou a rozumom smeruje k dosiahnutiu väčšej múdrosti. Encyklika poznamenáva, že neexistuje ľudská kultúra, ktorá by nepokladala problém samotnej pravdy, keďže je možné vidieť na východných a západných miestach na nadčasových otázkach: „... v rozličných častiach zeme, poznačených rozdielnymi kultúrami, vynárajú sa v tom istom čase základné otázky, ktoré charakterizujú priebeh ľudského života: Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? Tieto otázky sa nachádzajú v posvätných spisoch Izraela, ale objavujú sa aj vo Védach a tak isto aj v Aveste. Nachádzame ich aj v spisoch Konfucia a Lao-tseho, ako aj v kázňach Tirthankaru a Budhu. Objavujú sa aj v básňach Homéra a tragédiách Euripida a Sofokola, ako aj vo filozofických rozpravách Platóna a Aristotela. Sú to otázky, ktoré majú spoločný prameň v hľadaní zmyslu, ktorý odjakživa znepokojuje srdce človeka. Od odpovede na tieto otázky totiž závisí zameranie, ktoré má mať život človeka.“¹⁰ Vo vzťahu k tejto téme je podporený názor, že každá ľudská kultúra je schopná prijať božské zjavenie.¹¹

Napriek ťažkostiam viera a rozum nie sú v opozícii. Encyklika predstavuje pozíciu viery a rozumu v zhode s presvedčením mnohých teológov a filozofov ako komplementárny vzťah. Ježiš

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 103.

¹¹ Porov.: JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 71.

Kristus, vtelené Slovo, je prezentovaný ako dovŕšenie zjavenia.¹² Je potrebné pestovať súlad medzi vierou a rozumom a poctivo skúmať rozdeľujúce námietky. Filozofická aj biblická tradícia predstavuje názor, že nie je múdre oddeliť kresťanskú vieru od filozofie, pričom viera sa nemôže prispôbiť takým formám myslenia, ktoré popierajú možnosť dosiahnutia pravdy. Z tohto dôvodu: „Filozofia radikálne fenomenalistická alebo relativistická by sa ukázala ako neprimeraná poskytovať túto pomoc v prehľbovaní bohatstva obsiahnutého v Božom slove. Sväté písmo totiž predpokladá vždy, že človek, i keď sa dopúšťa neúprimnosti a klamstva, je schopný poznať a pochopiť čistú a jednoduchú pravdu.“¹³

Encyklika *Fides et ratio* neskrýva súčasné ťažkosti vo vzťahu viery a rozum: „To však nič nemení na skutočnosti, že súčasný vzťah medzi vierou a rozumom vyžaduje starostlivé úsilie o rozpoznanie, lebo tak rozum ako aj viera sa ochudobnili, a stoja voči sebe slabé. Rozum zbavený prínosu Zjavenia sa pohyboval po bočných chodníkoch, na ktorých je v nebezpečenstve, že stratí výhľad na svoj konečný cieľ. Viera, ktorej chýba pomoc rozumu, zdôrazňuje cit a zážitok, a dostáva sa do nebezpečenstva, že už nebude všeobecnou ponukou. Je iluzórne myslieť si, že viera pri oslabenom vplyve rozumu bude mať väčšiu presvedčivosť. Naopak, dostane sa do veľkého nebezpečenstva, že sa zredukuje na mýtus alebo poveru. Tak isto ani rozum, ktorý už nemá pred sebou zrelú vieru, sa nedá pohnúť k tomu, aby zameral svoj pohľad na novotu a radikálnosť bytia. Nech sa teda nezdá nevhodnou moja rozhodná a dôrazná výzva, aby viera a filozofia znovu nadobudli hlbokú jednotu, ktorá ich uschopní, aby pri vzájomnom rešpektovaní svojej autonómie boli verné svojej vlastnej povahe. Úprimnosti (gr. *parrhesia*) viery musí zodpovedať smelosť rozumu.“¹⁴

¹² Porov.: JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 10.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 82.

¹⁴ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 48.

Varovný tón encykliky je motivovaný starosťou o človeka, ktorý má svoje negatívne historické skúsenosti s redukcionistickými myšlienkovými tendenciami, ktoré oddeľujú a absolutizujú raz fide a raz ratio. V tom zmysle je adresovaná biskupom, ale obracia sa aj na filozofov: „Všetkých prosím, aby sa intenzívne zaujímal o človeka, ktorého Kristus spasil v tajomstve svojej lásky, aj o jeho trvalé hľadanie pravdy a zmyslu. Rozličné filozofické systémy ho klamali a presviedčali, že on je absolútnym pánom seba samého, že môže autonómne rozhodovať o svojom osude a o svojej budúcnosti, dôverujúc len sebe samému a svojim vlastným silám. V tomto nikdy nebude môcť byť veľkosť človeka. Určujúcim pre jeho uplatnenie bude len jeho rozhodnutie včleniť sa do pravdy, urobiť si svoj príbytok v tieni múdrosti a bývať v ňom. Len v tomto horizonte pravdy dospeje k plnému uplatneniu svojej slobody a svojho povolania k láske, ako aj k poznaniu Boha. V tom je jeho najvyššia sebarealizácia.“¹⁵

Ideovú gradáciu encykliky je potrebné vnímať v kontinuálnom vývoji myslenia filozofa Karola Wojtylu, ktorý za základ svojho záujmu o človeka považuje skúsenosť človeka v číne¹⁶. Pápež zohľadňuje v encyklike skúsenosť dnešného človeka žijúceho v dobe zatmenia Boha, v ktorej ešte výraznejšie sa ukazuje jeho hľadačská povaha. „Požiadavka určitého základu, na ktorom možno budovať osobnú existenciu i existenciu spoločenstva sa pociťuje naliehavým spôsobom najmä vtedy, keď sa musí konštatovať rozdrobenosť ponúk, ktorá v klamnej nádeji dosiahnuť pravý zmysel existencie povyšujú pominuteľné veci na hodnoty. Tak sa stáva, že mnohí sa svojím životom vlečú až na okraj priepasti a nevedia, čomu idú v ústrety“¹⁷. Moderné myslenie dokáže podryť silu náboženstva, nedokáže však vyradiť potrebu vzťahu človeka k Bohu. Tá sa potom uspokojuje nepriamo,

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 107.

¹⁶ Porov.: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin WN KUL, 1994, s. 61.

¹⁷ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 6.

náhradkovými formami. O tom svedčia poklesnuté podoby mytológií, ktoré dnes ponúka mediálny trh. „Záujem o rôzne náhradné „náboženstvá“ a pseudoezotriku je spojený, sociologicky, sociálne a individuálne psychologicky, s túžbou po prvotnej skúsenosti po transcendencii, ktorá je reakciou na agresívnu strohosť doby pragmatizmu, utilitarizmu a straty schopnosti jasne rozlišovať hodnoty. Človek sa potrebuje včleniť do bytia: práve náboženstvo zaraďuje každodenné aktivity do kozmických súvislostí“¹⁸. Človek jestvujúci v permanentnom stave neistoty túži po „definitívnom riešení“ otázok. Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? a vtedy často podlieha pokušeniu racionalistickej redukcie a odvracajúc sa od celku bytia petrifikuje svoju situáciu a to sa symptomaticky prejavuje vo fragmentácii poznania. Táto fragmentácia, ale najmä rozšírená kultúrna tendencia interpretovať ju podľa potreby ochudobňuje život človeka a znižuje jeho úroveň. V. E. Frankl vo svojich filozoficko - existenciálnych úvahách upozorňuje na nebezpečenstvo redukcionizmu, ktoré prichádza zo strany neoprávnenej generalizácie špecialistov, ktorí ľudské fenomény vydávajú za epifenomény dajakej subhumánnej úrovne ¹⁹. „Hľadanie pravdy, aj keď sa týka ohraničenej skutočnosti sveta alebo človeka, sa nikdy nekončí, ale vždy vedie k niečomu, čo je nad bezprostredným predmetom štúdia, k otázkam, ktoré otvárajú prístup k Tajomstvu“²⁰.

Varovný tón, ktorý zaznieva zo slov encykliky núka možnosť hľadania východiska z krízy, v ktorej sa človek ocitol a ktorú v dôsledku globalizácie veľmi intenzívne prežíva. Týmto východiskom je jednoznačne obrat k Bohu. Keď počítame s tým, že encyklika pojednáva o filozofii, tak teraz sa pred nami vynárajú otázky súvisiace s tým, či rozum filozofa je spôsobilý dosiahnuť istotu pravdy, či návrat k Bohu sa uskutoční prostredníctvom viery

¹⁸ PAUER, J.: Náboženstvo v časoch bez Boha, In: *Filozofia* 2/53, 1998, s. 107.

¹⁹ Porov.: FRANKL, V. E.: *Vôľe ke smyslu*. Brno, 1994, s. 102.

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 106.

alebo filozofie. Filozof je vlastne permanentne v stave neistoty. Filozofovať znamená vlastne sledovať ako nám Logos uniká z našich rúk a tak pozícia filozofa je v tušení pravdy, čo implicitne obsahuje vieru. Oddelovať vieru a rozum je niečo umelé – k letu potrebujeme obidve krídla. Obrat k Bohu sa neuskutočňuje len prostredníctvom viery alebo len prostredníctvom filozofie, lebo vzťah človeka k Bohu sa „prejavuje vo všetkých tvorivých funkciách ľudského ducha.“²¹ „Náboženstvo je víziou čohosi, čo sa nachádza mimo, za a uprostred pominuteľného toku bezprostredných vecí niečo, čo dáva zmysel všetkému pominuteľnému, a predsa uniká uchopeniu, čo je najvyšším ideálom, a zároveň beznádejným hľadaním“²². Pápež nastojí na metafyzickom prístupe, lebo je „presvedčený, že je to záväzná cesta ako prekonať krízovú situáciu, ktorá dnes preniká veľkú časť filozofie, ako aj napraviť určité úchyľky v správaní, ktoré sa rozšírili v našej spoločnosti“²³.

Týmito myšlienkami Ján Pavol II. v chápaní filozofie nadväzuje na veľké postavy mysliteľov ranného kresťanstva a tu spomenieme predovšetkým Klementa Alexandrijského, ktorý vo filozofii vidí stopu Božej múdrosti a impulz pohýňajúci k Bohu.²⁴ Filozofia má prípravnú funkciu. Najdôležitejšou úlohou v živote človeka je poznávanie Boha, ktoré sa má nakoniec prejaviť v činnej добрote. Toto sa odohráva na dlhej ceste paideie, na ktorej Boh tvorí človeka. Svoje podstatné a nezastupiteľné miesto tu má ľudská sloboda, ktorá musí odpovedať na výchovnú iniciatívu Boha. Sloboda je schopnosťou sebaurčenia, ale nie úplne svojvoľným spôsobom. Nie je len schopnosťou k voľbe čohokoľvek, ale vlastní určité nasmerovanie, ktorého cieľom je čo najvernejšie pripodobnenie sa Bohu. „Sloboda sa neuskutočňuje v rozhodnutiach proti

²¹ TILLICH, P.: *Biblické náboženství a ontologie*. Praha, 1990, s 67.

²² WHITEHEAD, A.N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava, Pravda, 1989, 270.

²³ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 83.

²⁴ Porov. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce I*. Warszawa, 1957, 1.87, 1.

Bohu"²⁵. Takéto chápanie slobody človeka je blízke chápaniu človeka v starovekom gréckom kresťanstve, v ktorom je človek chápaný ako celkovo nasmerovaný na Boha. Nie je tu voľajaké ostré rozlišovanie prirodzeného a nadprirodzeného cieľa, ale akékoľvek horizontálne smerovanie človeka je spontánne interpretované v perspektíve vertikálneho zamerania. Teda Boh neničí slobodu človeka, ale vedie ju k jej rozvoju. Toto sa odohráva cez Krista, ktorý celou svojou existenciou volá ľudskú slobodu k nasledovaniu. Ústrednou myšlienkou nového humanizmu je zbožštenie človeka, ktoré neznamenaá zničenie človečenstva, ale jeho vlastné naplnenie. Človek sa najplnším spôsobom stáva človekom nie prostredníctvom identifikácie s Bohom, ale prostredníctvom najväčšieho priblíženia sa k nemu. Encyklika *Fides et ratio* povzbudzuje človeka, aby na priblíženie k Bohu využil ľudské danosti - vieru i rozum a tak stojí v službe novému humanizmu, ktorý je antropocentrický i teocentrický zároveň, nebojuje s Bohom o teritórium, ale odovzdáva Bohu čo je Božie - teda všetko.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AMESBURY, R.: "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/>> [24.01.2018].
- FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno, 1994.
- JAEGER, W.: *Teologia i humanyzm*. Warszawa, 1957.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998.
- JARAB, J.: Encyklika Jána Pavla II. FIDES ET RATIO. In: *Theologos* 3/2000. s. 4 – 12.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: Kobierce I. Warszawa, 1957.
- PAUER, J.: Náboženstvo v časoch bez Boha, In: *Filozofia* 2/53, 1998, s. 104 -110.

²⁵ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava, 1998, 13.

- PLANTINGA, A.: Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, A., WOLTERSTORFF, N. (eds.): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1983.
- RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München : Verlag Kösel-Pustet, 1941.
- STOLÁRIK, S.: Encyklika Jána Pavla II. Fides et ratio. O poznaní z viery. In: DANCÁK, P. (ed.) *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie* . Prešov : Prešovská univerzita, 2006 s. 6-16.
- TILLICH, P.: *Biblické náboženství a ontologie*. Praha, 1990.
- WHITEHEAD, A. N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava, Pravda, 1989.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin, WN KUL, 1994.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

SLOVO V KULTE AKO DUCHOVNO-FYZICKÝ PROCES V DIELE P. A. FLORENSKÉHO

Daniel PORUBEC

Abstract: *The word is according to Florensky much more than a sound. Just like in the name of God the Named one is truly present, so is the spiritual power truly present in the word. Especially the spoken word possesses the spiritual power, that can be used for building or misused for destroying. He is aware of this strong creative power and talks about the word as a real tool. Due to the fact that the word has an “immaterial body” the man can extend his real influence much more intensively than with any other tool.*

Due to the fact that word has an immaterial body, the man can extend his real influence much more intensively than with any other tool. The author does not hesitate to call the word a material tool with an immaterial body. He also emphasizes the magical transempirical existence of the word. This existence in a way precedes the settled rational concepts. The spoken word inspires and enchants the listener and as a vivid image outruns the static rationality. The words as live images create and form live concepts much sooner than the ordered and frozen concepts in our systematic rational possession create the words. Further Florensky says that our word is our being and our identity. Man is a verbal being. If he stops to cultivate and to improve the word by neglecting its external phonetic form, or he even substitutes the form for a different one, the word not only loses its balance as a mystical and magical unit, but threatens the integrity of man himself. Here dwells the reason why man should cherish good words, because they do not only describe the reality, they also create the important ethical authenticity of our being.

Úvod

V časoch prevratnej revolúcie Rusku v roku 1917, bol Pavel Alexandrovič Florenskij jedným z mála ruských náboženských mysliteľov, ktorí zostali vo svojej vlasti. Po zatvorení Duchovných akademii bolševikmi pracoval ako technik Glavelektra (hlavná správa elektrického priemyslu), kde sa zaoberal štúdiom elektrických polí a dielektrík.¹ V rokoch 1920 až 1927 vyučoval na Štátnom technicko-umeleckom inštitúte. Bol menovaný direktorom *Technickej Encyklopédie*, v ktorej uverejnil množstvo svojich článkov.²

Tohto geniálneho človeka, nazývaného aj ruským *Leonardom da Vincim*, polyglota ovládajúceho nielen takmer všetky živé a klasické jazyky, ale aj jazyky Kaukazu, Iránu a Indie, navyše geológa, zakladateľa kamenárskeho zlievačstva v SSSR, objaviteľa netuhnúceho strojného oleja bolševikmi nazvaného „dekanit“, zrazu štát nepotreboval a poslal v roku 1933 do vyhnanstva.³ Vystupovanie vedca - popa v kňazskej sutane, ktorej sa nechcel zrieknuť ani vo vedeckých kruhoch, ktoré navyše „zle pôsobilo“ na mladých študentov, malo s najväčšou pravdepodobnosťou za následok, že ho soviety poslali do väzenia na desať rokov, ako najväčšieho zločínca.⁴

Florenskij ostáva v kontakte so svojou manželkou a piatimi deťmi aspoň prostredníctvom listov. Návštevy odsúdených boli totiž viac než ojedinelou záležitosťou. V roku 1937 mu odňali právo písomného styku. Posledný list ktorý bol doručený manželke je z 19. júna tohoto roku.⁵ Rodina o ňom dlho nič nevedela.

¹ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofiji*, Progress, Moskva, 1994, s. 190.

² Porov. PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, s. 337.

³ Porov. LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofiji*, s. 191.

⁴ Porov. PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, s. 337.

⁵ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*, Sočinienija, Tom 4, Mysľ, Moskva, 1998, s. 717.

V roku 1958 za vlády Chruščova jeho žena podala žiadosť o jeho rehabilitáciu. Dostala správu, že zomrel v roku 1943, teda po „odpykaní“ desaťročného trestu. Neskôr sa však zistilo, že zomrel už v roku 1937. Našlo sa totiž svedectvo o jeho smrti: „Svedectvo o smrti (štandardné)... Občan Florenskij Pavel Alexandrovič... zomrel 8. decembra roku 37... Vek: 55 rokov (nesprávne, mal päťdesiatšesť). Príčina smrti: zastrelenie... Miesto smrti: Leningradská oblasť.“⁶

Človek, ktorý do poslednej chvíle pracoval vo vedeckej oblasti, človek ktorý bol z ruských filozofov najviac apolitický akoby celou svojou bytosťou ponorený do „svojho vedeckého sveta“, človek, ktorý bol postavený na roveň s Pascalom, Teilhardom de Chardin a mnohými učencami, mysliteľmi všetkých čias a národov, bol zastrelený ako posledný zločinec, hoci bol úplne nevinný. Krajina ho využila ako vedca, inžiniera, nezištného pracovníka, ale nakoniec dala prednosť smrti zastrelením...⁷

Z tajných spisov KGB sa dozvedáme o hanebnom obvinení namierenom proti Florenskému. Najprv otec Pavel rázne odporoval falošnému obvineniu vznesenému na jeho osobu, ale potom, čo si uvedomil, že svojím priznaním vyslobodí z väzenského pekla niektorých spoluväzňov, akceptoval falošnú obžalobu. Slobodne si zvolil obetovať vlastný život, aby vyslobodil druhých.⁸ Neľudské utrpenie a nakoniec násilnú mučenícku smrť Florenského by sme mohli považovať „za hermeneutické kritérium k pochopeniu celej jeho teoretickej a existenciálnej koncepcie; od hľadania základu pravdy, až po zničenie v gulagu.“⁹

Inak povedané Florenskij nám osemdesiat rokov po jeho násilnej smrti dáva nad slnko jasný príklad, že svedok Krista nie je

⁶ MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, Kalligram, Bratislava, 2005, s. 167.

⁷ Porov. Tamtiež., s. 167-168.

⁸ Porov. "Non tradire le tue convinzioni... La verità sulla fine di Pavel Florenskij," in *L'Altra Europa*, č.1. (1991), s. 34-39. Taktiež. Porov. ŠENTALINSKIJ, V.: *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano, 1994, s. 171 - 206.

⁹ VALENTINI, N.: *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, 2004, s. 14.

iba jeho pozorovateľom, či ohlasovateľom, ale predovšetkým ten, ktorý v svojom živote rekapituluje a znovu prežíva Jeho život.¹⁰ Svedectvo mučeníka je totiž tou najvzácnejšou perlou, ktorú môže človek priniesť do pokladnice kultúry ľudstva a tak stále viac povznášať svet k nebu na vyšší stupeň dokonalosti, než ten, ktorý je daný čisto prirodzeným spôsobom jeho existencie.

1. Slovo v kulte

„Slovo, v širšom zmysle, je to, čím sú podnecované hnutia navonok, slovo je zbraň duše. Nemusí to byť iba zvukový symbol, ale akýkoľvek iný, každé pôsobenie predstavuje slovo, pretože ono nie je iba tým, čím je samo o sebe, ale je taktiež niečo viac, je viditeľným telom akejsi neviditeľnej duše, „iskra duše“, alebo inými slovami je to *symbol*.“¹¹

Slovo je viac než samo o sebe. Pavel Alexandrovič Florenskij bol o tom skalopevne presvedčený už od ranného detstva. Ešte ako malému dieťaťu sa mu nemohlo stať nič horšie, než vysloviť nevhodné, neslušné slovo. Dieťa totiž nevidí až taký rozdiel medzi dobrým a zlým skutkom, ale vysloviť nevhodné slovo, je horšie než zomrieť. U detí je vyvinutý akoby „psí čuch“ na to, čo je slušné a neslušné. Delenie životných udalostí na dobré a zlé je akýmsi príznakom duchovnej zakrpatenosti a straty detského, rajskeho videnia. Vysloviť ale nevhodné slovo je podľa autora mnoho nebezpečnejšie. Prichádza zakaždým na um, nemôžeme sa ho zbaviť, nedá sa vrátiť späť, pretože neexistuje nič, než myšlienka naňho. Slovo prerastá toho, kto ho vyslovil a zmocňuje sa ho práve vtedy, keď to najmenej čaká.¹² „Bytie je v svojom základe tajomné

¹⁰ Porov. VALENTINI, N.: „L'Arte della gratuità,“ in *Pavel A. Florenskij „Non dimenticatemì“*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 2000, s. 36.

¹¹ FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 1, Pravda, Moskva, 1990, s. 225.

¹² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnej*, Moskovskij rabočij, Moskva, 1992, s. 65.

a nechce, aby jeho tajomstvá boli obnažené slovom. Je veľmi tenký ten povrch života, o ktorom je spravodlivé a dovolené hovoriť.“¹³

„Musel som to povedať! Nakopilo so toho vo mne priveľa. Vyrozprával som sa a uľavilo sa mi. Pociťil som, akoby mi v tej chvíli spadol balvan zo srdca.“ Asi málokto z ľudí žijúcich na tejto planéte nezažil spomínané momenty, v ktorých slová akoby dali bodku za nekonečnom jeho myšlienok. Dozrel čas, keď si bolo potrebné vyjasniť, kde je začiatok a koniec vety. Dozrel čas a na jazyku nám viseli slová, aby odkryli našu pravú tvár. Veď ako je vôbec možné predstaviť si človeka bez slova, bez toho, aby zjavil sám seba jak druhým, tak i sebe samému? Človek je verbálne bytie. Slovami dýcha, slovami žije, slovami je sám tým, čím je. To ale nie je všetko. Slovami nielen sám dýcha, ale aj vdychuje život. Tak, ako na začiatku nám Boh svojim Slovom vdýchol život, keď zo zeme stvoril človeka, je človek pozvaný slovom stvárniť novú zem. Zdedili sme talent nášho Otca, t.j. prekračovať slovom svoje vlastné „kruhy“ a byť jedno nielen so sebou, ale vždy aj s „druhým“. Slovo je naše druhé „ja“, bez ktorého nevieme kým sme...

Zvlášť v kulte sa prostredníctvom slova, slova počutého a prijatého neviditeľné v našom vedomí spája s bezprostredným prijatím nejakej konkrétnosti. Kult v tomto prípade zohráva neodmysliteľnú úlohu. Florenskij však nezabudol pripomenúť, čo je úlohou, ale i metódou celého jeho snaženia. *„Naša úloha je dedukovať kult, teda ukázať zmysel a vnútornú nevyhnutnosť jeho organizácie. Majúc za základný cieľ spásu, kult je taká skutočnosť, ktorá musí posvätiť človeka a navyše celé bytie. (...) „Kultový človek je Človek, a kult k ľudskosti nepripája nič čo cudzie, ale naproti tomu, očisťuje ľudskosť od náhodnosti /dočasnosti/, urobiac z empirického umelecké dielo. Kult sa svojimi základmi zakoreňuje v človeku, v osobe, ale človek sám, samotná osoba svojimi koreňmi smeruje hore, pretože človek je stvorený „podľa Kristovho obrazu.“... Aj keby akokoľvek bola hlboká a silná naša viera, nevyhnutne sa opiera o nejakú vedomosť.“*¹⁴

¹³ Tamtiež., s. 66.

¹⁴ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 397. 398.

Všetky tajomstvá – sviatosti sú oblečené do šatu kultu. Uskutočňujú sa samotným faktom slúženia – *ex opera operatum*, nezávisle na vysluhovateľovi sviatostí. Rieky milostí vytekajú zo sviatostí do tohto sveta bez ohľadu na to, či niekto z nich čerpá na svoj úžitok, alebo nie. Tu nech hľadá každý sám na seba, ako nakladá s týmto nevyčísliteľným bohatstvom. Do dôsledkov vzaté, už neexistuje ani ľahkomyselné vzývanie mena Božieho, hovoriac, nič sa nestalo, pretože vysloviac meno Božie, nadviazali sme kontakt so samým Bohom, inak povedané „vzývanie mena Božieho v sebe vždy zahrňuje ontologickú pravdivosť, následne, nemôže byť vyslovené ako také, teda pri svojom vyslovení sa chápe spolu so svojim pravdivým obsahom, a nie s ľživým, alebo dokonca bez obsahu. ... Slovo – je preto slovo, λόγος, duchovno-fyzický proces, a nie čisto fyzický, nie iba vonkajší zvuk, a hoci by bolo iba málo uvedomelé, ostáva stále teologické, stále má zmysel, a hoci vyslovené „iba ústami“, s neúplným vedomím, v blúznení, či vo sne, nikdy nie je pozbavené svojho zmyslu, a raz stanúc sa slovom, nie je akýmsi krčom jazyka, ale určitým aktom nášho ducha, je bezpodmienečne nasmerované na objekt, ním označovaný.“¹⁵ Je jedno, či meno Božie vysloví človek dobrý, alebo zlý, veriaci alebo neveriaci, je nevyhnutne totožné u všetkých – to znamená je nasmerované na Boha. „Jazyk alebo prináleží spoločnosti, alebo nikomu, no nemôže byť individuálnym. ... Tak teda vzývanie mena Božieho od svojho prvého momentu je ontologické vystúpenie k Bohu, ...ktoré nemôže byť chápané samo o sebe... Vzývajúci Boha vie, čo robí a chce to, čo robí. ... meno Božie, je v skutočnosti zo všetkých slov slovo s najväčšou hĺbkou a silou, a následne s najväčším (jemu) zodpovedajúcim obsahom.“¹⁶

V tejto súvislosti autor neopomenul ani nami veľmi často mylne interpretovaný text Ježišových slov: „Nie každý, kto mi hovorí: „Pane, Pane,“ vojde do nebeského kráľovstva, ...“ (Mt 7, 21). Neznamená to, že Meno samo o sebe nič neznamená, ale to, že sa človek snaží sám v sebe o duchovný rast, bez toho, aby sa zjednocoval s Menovaným, teda s Pánom. „Vzýval Boha, ale z toho dôvodu, aby

¹⁵ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 404-405.

¹⁶ Tamtiež., s. 406-407.

*Mu objasnil svoje vysoké plány, otvoril sa, ale práve preto, aby sa blysol svojou pokorou a v tom momente zabuchol dvere svojho srdca.*¹⁷

Úmyslom vzývania je dosť často jeho uvedomenosť, ktorá, podľa tvrdení autora, spravidla nie je pozitívnym príznakom. Naopak, polo-uvedomené alebo neuvedomené vzývanie Mena skôr poukazuje na zjednotenie sa vnútorného a vonkajšieho, teda nadviazanie kontaktu s Menovaným. *„Neuvedomený neznamená nerozumný.“*¹⁸ Vzývanie mena Božieho je navyše sebaobetovanie, duchovné zabitie svojho „ja“. Modlitba je obeta, ako hovorí žalmista: *„Pane, láskavo prijmi obeť chvály mojich úst a pouč ma o svojich zámeroch (Ž 118,108).“* *„Slová úst, modlitba, je obeta a prameň každého obetovania sa, pretože každá iná obeta sa stáva obetou prostredníctvom modlitbového vzývania, ktorým sa naša mystická sebažertva vteľuje do niektorých skutkov a stáva sa zjavnou.“*¹⁹ Pokrivený, nepravdivý obraz vlastného charakteru je v modlitbe zničený, obetovaný pred Večným Bohom, ktorý naopak spôsobil, že spolu so zabitým Baránkom som zabitý aj ja sám, teda moje staré, klamlivé bytie. Presnejšie povedané, modlitbou ako mystickým duchovným procesom som preniesol všetko zlo, všetku pomínutelnosť môjho ja na Jediného Baránka, Jediného Svätého. Iba vďaka modlitbe, ako mojej sebažertvy, ktorá sa zjednocuje s večnou obetou Baránka - Ježiša Krista, prúdia do tohto sveta pramene živých vôd Bytia všetkých bytí obnovujúc, pozdvihujúc a posväcujúc ho.²⁰ *„Moja modlitba nech sa vznáša k tebe ako kadidlo a pozdvihnutie mojich rúk ako večerná obeta (Ž 140,2).“*

2. SLOVO je zjavením „tretej cesty poznania“ – viery

Tieto autorove intuície nadväzujú už na spomínané tvrdenie o modlitbe ako slovesnej službe. Totiž vrcholným prejavom lásky viditeľne zjavenej v službe slova je obeta seba samého, zničenie

¹⁷ Tamtiež., s. 407.

¹⁸ Tamtiež.

¹⁹ Tamtiež., s. 408.

²⁰ Porov. Tamtiež., s. 408.

vlastného egocentrizmu. Predsa neexistuje modlitba – slovesná služba bez vnútornej obety svojho ja, ako neexistuje v pravom zmysle slova žiadna obeta bez služby zjavenej navonok v modlitbe. V modlitbe a cez modlitbu tak dochádza k istému procesu nastolenia etickej rovnováhy v človeku, ktorý má nezdravú tendenciu byť raz prehnaným idealistom, inokedy nezlomným realitom.

K zmiereniu výbušnej sopky poznania a bytia v človeku nemôže dôjsť ináč než narodením sa *nového Poznania a Bytia*, Pravdy a Života, ktorý nám je darovaný. Obdarovať niekoho však dokáže iba osoba, t.j. bytie absolútne slobodné a zvrchované. Florenskij tu opäť jasne poukazuje na jediného prostredníka medzi ľuďmi a Bohom, ktorým je Boží Baránok, Ježiš, Slovo, ktoré bolo napočiatku (Jn 1,1), Kristus, ktorý je cesta, pravda a život (Porov. Jn 14, 7). On sám je tým *novým Poznaním a Bytím*, teda i *Cestou* k ním. Toto tajomstvo *nového Poznania a Bytia* v nás nazývame *vierou*. Autor tak, už pod svojím zorným uhlom pohľadu, nadviazal na všeobecne známu snahu všetkých ruských náboženských filozofov, nájsť jednotiaci princíp rozdrobeného ľudského poznania a bytia, ktoré nielen vo filozofii, ale vo všetkých etických platformách etablovania sa človeka ako človeka, vyšlo na plytčinu so svojím zdôrazňovaním buď zmyslovej skúsenosti, alebo rozumového poznania. Florenskij si bol vedomý toho, že skúsenosť a poznanie niečo podmieňuje, niečo, čo nezáleží od nás, ale nás presahuje. Tým „tretím poznaním“ je už spomínaná *viera*.²¹ Rezonuje tak na spoločnej frekvencii s Vladimírom Solovjovom, ktorý povedal: „Úplná existencia nemôže pochádzať ani zo skúsenosti ani z logiky, ale jedine z viery. Veríme, že objekt je niečo v sebe samom, že nie je iba náš pocit, či naša myšlienka, že nie je iba nejakým ohraničením nášho subjektívneho bytia, my veríme, že existuje nezávisle a úplne, veríme, že je.“²²

²¹ Porov. RUPNIK, M. I. *L'Arte memoria della comunione*, Lipa Srl, Roma, 1994, s. 25-28.

²² SOLOVJEV, V. S. *Kritika otvočennych načal*, Sobranije sočinenij II., Bruxelles, 1966, s. 203.

Viera v Boha, ako Bytia všetkých bytí, Objektu všetkých objektov je tak jediným kľúčom, pomocou ktorého synteticky poznávame, čo je spoločné všetkému čo existuje. Viera ako zjavenie sa Boha v Tvári Ježiša Krista, Slova Otca ako pozitívneho poznania, sa stáva jediným obsahom racionálneho poznania.²³ Ak hovoríme o modlitbe, tak v takomto kontexte môžeme spolu s Jánom Klimachom povedať: „*Viera dáva krídla modlitbe a bez viery modlitba nemôže vzlietnuť do nebies.*“²⁴

Pokračujúc v autorových intenciách môžeme konštatovať, že moje úmysly, moja vôľa, túžba, či potreba prosiť o niečo v modlitbe s *vierou*, sa zrodila omnoho skôr, než sa stala mojou, teda mnou samým úmyselne vyslovenou túžbou. Môj subjektívny impulz prosby, ako už bolo povedané predchádzalo pôsobenie objektívnej Pravdy, pôsobenie tvorivej Božej energie v Duchu a Pravde, lebo iba tak môžeme hovoriť o realnosti a pravde impulzu. V opačnom prípade by čisto náš impulz, či túžba nenašli svoje opodstatnenie. Dostávame sa tak do zjavne paradoxnej pozície tej našej a Božej vôle. Nedochádza tak k nebezpečnému potlačeniu, či dokonca utopeniu ľudskej vôle vo vôli Božej, ktorá nás ontologicky predchádza a stáva sa našim impulzom? Nie sú dosť riskantné intuície Florenského nápadne zaváňajúce prepätým ontologickým realizmom? Teda do dôsledkov vzaté, už nielen ja sa modlím, ako to zvykneme povedať vychádzajúc zo svojho subjektívneho impulzu, ale dokonca „modlitba sa modlí vo mne“, „modlitba si ma našla“, ja som teraz v jej službe. Obetujúc svoj egocentrizmus, ale ostávam pritom slobodný, nijak neobmedzovaný vo svojej osobe, ba čo viac naopak, cítim, že sa viac stávam sám sebou, nachádzam vlastnú tvár, tvárou v Tvár Pravde.

Ak je ontologický realizmus Florenského prepätý, o čo viac je prepätý subjektívny idealizmus Kanta s jeho už doteraz známymi katastrofickými následkami vykonštruovaného čistého rozumu. Ak čisto logickým rozumom pochopíme, že Kantova cesta bola

²³ Porov. RUPNIK, M. I. *L'Arte memoria della comunione*, s. 33.

²⁴ JOANNES CLIMACUS, *Scala Paradisi*, PG 88, 1134D.

inteligentnou ilúziou rozumu, o čo skôr sa presvedčíme o Reálne – Existujúcom?! Veď predovšetkým Reálne – Existujúci, Pravdivý Boh presvedča nás, klope na naše dvere. Práve už spomínané *predovšetkým* neznesie Kantov čistý rozum.²⁵ V otváraní našich dverí Pravde, ktorá na ne vytrvalo bez prestania klope, spočíva umenie modlitby ako slovesnej služby – umenie najvznešenejšej etiky spolu-bytia, zjednotenia sa Boha a človeka. Povedané slovami autora: „*Ak sa duchovne zahľadáme do našich túžob, môžeme v nich objaviť nejakú objektívnu pravdu a tak predstúpiť pred Prestol Boží (...) s lúčom svetla toho istého večného Slnka. ... A preto, keď želanie, v prvopočiatkoch mnou chápané ako moje, sa mi zjaví ako želanie, hoci vo mne, no Božie, konám silou Božou, alebo prostredníctvom mňa pôsobí sila Božia.*“²⁶

3. Človek stvorený na Boží obraz a podobu je jednotou duše, rozumu a slova

Veľmi zaujímavým a hlavne výstižným je pre autora pohľad Simeona Nového Teológa, ktorý hovoriac o tajomstve Boha žijúceho v Troch Osobách, špecifikuje v človeku - Božom obraze, tri časti: *nesmrteľnú dušu, obdarenú rozumom a slovom. „...Duša nebola a nie je skôr než rozum, ani rozum skôr než slovo, zrodil sa z neho, ale v jednom momente všetky tri majú bytie od Boha, i rozum rodí slovo, a cez neho zjavuje navonok túžbu duše. ... tvoj vlastný duch, alebo tvoja duša je celá v celom rozume, a celý tvoj rozum v celom tvojom slove, a celé tvoje slovo celom tvojom duchu, nerozdelene a nezlučiteľne. Toto je obraz Boží, ktorým sme obdarovaný zhora, aby sme sa stávali podobnými Bohu a Otcovi, a mali v sebe obraz Toho, Kto nás stvoril. Ak sa teda pokloníme nejakému človeku, vzdávame mu jedinú úctu ako majúcemu rozum, dušu a slovo, nerozdeľujeme ich, nemáme v úcte osobitne jedno z týchto troch. ... Vyznávame tak rovnakej cti hodného, rovnakomocného, jednopodstatného Otca so Synom a Duchom, Trojicu Svätú, ako jediný*

²⁵ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 391.

²⁶ Tamtiež., s. 391.

počiatok, moc a kráľovstvo: podobne ako je náš rozum rovnakej cti hodný, rovnakomocný a jednopodstatný so slovom a dušou, pretože je (s nimi) tej istej podstaty a bytia. To je veľká časť darovaná nám od Boha, aby sme Boha poznávali... V prípade, že človek príde o jednu z týchto častí už nemôže byť človekom. Vezmi človeku rozum, tým pádom vezmeš s rozumom aj slovo, a vznikne človek nerozumný i bez - slovesný. Vezmi mu dušu, vezmeš s ňou tým pádom aj rozum i slovo. Taktiež keď odnímeš jedno vnútorné slovo, narušíš tým celé bytie človeka. Rozum, ktorý nerodí slová, nemá odkiaľ ani prijať slová, totiž ako môže odniekaľ počuť slovo ten, kto sa stal hluchým a bez – slovesným a stratil svoju prirodzenú schopnosť počuť? Ako je prirodzené, že máme v sebe dýchajúceho ducha, ktorým dýchame a žijeme, a prerušiac dýchanie v tom momente zomierame, tak aj náš rozum má v sebe prirodzene slovesnú silu, ktorou rodí slovo, a ak bude pozbavený tohto prirodzeného rodenia slova, (...) tým bude usmrtený a súcim na nič. Náš rozum dostal od Boha prirodzenú schopnosť vždy rodiť slovo, ktorá je s ním stále, teda nerozlučne spojená. Ak odnímeš slovo, spoločne so slovom odnímeš aj rozum, ktorý zrodil slovo. Teda ak niekto nazýva jednu z troch Osôb (Presvätej Trojice) väčšou, alebo menšou od druhých, ešte nevytiahol svoj rozum z hlbín nerestí, aby mohol očami rozumu uvidieť a poznať seba samého a v sebe samom pochopiť, že ako v ňom samom rozum nie je väčším a nie je menším ako duša, duša ako rozum, slovo ako rozum a duša, takým istým obrazom nie je väčším, či menším Otec vo vzťahu k Synovi, Syn k Otcovi, Sv. Duch k Otcovi a Synovi, ale sú bezpočiatocní a rovnakej cti hodní.“²⁷

Autor uzatvára pojednávanie o modlitbe ako o slovesnej službe práve týmto textom z toho dôvodu, aby ukázal na nevyhnutnosť nielen rodiaceho sa slova v našom rozume a duši, ale i na nevyhnutnosť modlitby, ako niečoho človeku úplne prirodzeného a neoddeliteľného od rozumu a duše. Ako nemôžeme povedať „človek a jeho slovo“²⁸, pretože z pohľadu ľudskej činnosti slovo je sám človek, tak v konečnom dôsledku nemôžeme povedať „človek a jeho modlitba“, pretože človek je buď

²⁷ *Slova Prepodobnago Simeona Novago Bogoslova*, Tom. 2, Moskva, 1890, s. 94-97.

²⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 410.

modlitbou, novým Bohoľudským bytím, pretvorený darovaným *novým Poznaním a Bytím*, alebo už len "zhmotnením" jemu neprirodzenej rozdrobenej existencie slova, rozumu a duše. Slovesnosť človeka, by sme mohli definovať ako schopnosť zrodiť slovo v rozume a duši. Slovom sa však nerodí v rozume a duši človeka iba akýsi čisto „rozumový“ pojem, ale slovo mocné, činné, bezprostredne zjavujúce sa navonok. Iba v takomto kontexte môžeme hovoriť o slove, ako o slove živom. Ak sa ale niečo ukáže, zjaví svoj život navonok, hovoríme už o konkrétnom skutku. „Tak každý skutok, nakoľko je ľudský, teda je skutok a nie prírodný proces, je vo svojej podstate slovo... My rozprávame svojimi skutkami, pričom vnútorná strana tejto reči je tá istá, ako u každej inej.“²⁹

Základné delenie bytia je tak podľa Florenského jednoznačné. Buď má bytie schopnosť zjavovať život navonok živým slovom – skutkom, teda je bytie slovesné, alebo ho nemá, teda je bytie bezslovesné, nachádzajúce sa už v nižšej, živočíšnej neľudskej sfére.³⁰ A tak nadovšetko pravdivou výzvou pre všetkých sú slová apoštola Pavla, ktorými autor zaostčuje svoje pojednávanie o pravej bohoslužbe – modlitbe. „Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu (Rím 12,1).“ V gréckom originály text „svoju duchovnú bohoslužbu“ znie τὴν λογικὴν λατρείαν υμῶν teda doslovne vašu *slovesnú službu*. Slovo λατρεία, označuje službu, alebo obeť prinesenú výlučne Bohu. „Služba Bohu sa završuje v prinesení obety celým svojím bytím, zahrňujúc tu aj telo. Apoštol hovorí iba o tele, pretože duch by mal byť sám nasmerovaný na prinesenie obety a čo najsôr to urobí s telom; ale táto živá, svätá, príjemná obeť Bohu je slovesná služba, veriaci hovorí svojím telom, prinášajúc ho ako obeť, svedčí svojim telom o Tom, Komu sa ono prináša.“³¹

²⁹ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 410.

³⁰ Porov. Tamtiež., s. 410.

³¹ Tamtiež., s. 411.

Hovoriac o telesnosti kresťanskej obety sv. apoštol Pavol ešte viac zdôrazňoval jej slovesnosť keď hovoril „*A nepripodobňujte sa tomuto svetu, ale premeňte sa obnovou zmýšľania, ... v originály ἀλλὰ μεταμορφουῖσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς υμῶν* (Rim 12,2).“ Ako je možné, že sme hovorili o prinesení tela ako Bohu milej obety a následne táto obeta je premenením obnovou nášho umu (νοῦς)? Telo totiž už nie je v kontra-pozícii s duchom, je to telo premenené „*obnovou zmýšľania (umu)*“, je telom zduchovneným, teda slovesným.³²

Inak povedané, ak sa náš um pripodobňuje tomuto pominuteľnému svetu, tak i naše telo sa zjednocuje, zlieva s týmto svetom a stáva sa bez – slovesným, lebo nevydáva zo seba slová, nesvedčí o Bohu. Ale ak sa náš hriechom zranený um obnovuje, teda „*premieňa sa na obraz iného bytia, večného života je vytrhnutý zo sveta, vznášajúc sa hore, prinášaný ako obeta Bohu, vtedy telo vydáva svedectvo o hornom: toto je slovesná služba.*“³³

V autorovom ponímaní, v nami spomínanom kontexte modlitby, slová *telesnosť* a *slovesnosť* vystupujú ako synonymá. Každé slovo má totiž svoju reálnu váhu, má „telo“, to znamená je zhmotnenou skutočnosťou. Telo naopak, nemôže byť telom v pravom zmysle slova bez toho, aby „neprehovorilo“, teda nezjavilo zmysel, či skôr „nevydávalo svedectvo Pravde“. Presnejšie povedané, slovo má tri stupne vtelenia sa, teda na úrovni myšlienky (vnútorné slovo), slova (vonkajšie slovo) a skutku (vtelené slovo). Slovo je pochopiteľne viac než myšlienka, ale menej než uskutočnené slovo.³⁴ Tri stupne vtelenia slova, ako podotýka autor, sú spomenuté vo večernej modlitbe sv. Makária k Bohu Otcovi: „*Odpusť mi hriechy, ktoré som spáchal v tento deň skutkom, slovom, alebo myšlienkou.*“³⁵ Ak máme priniesť svoje telá ako Bohu milú obeť, teda telá zduchovnené, ako sme si už vysvetlili *telá slovesné*,

³² Porov. Tamtiež., s. 377. 410.

³³ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 411.

³⁴ Porov. Tamtiež., s. 412.

³⁵ Časoslov, Rim - Graz, 1962, s. 346.

vyžaduje to od nás nemalé úsilie na úrovni skutkov, slov a myšlienok.

Navyše má slovo dve hranice vymedzenia, dva póly, ako sám život. Neprestajne sa rodí a zomiera. V momente počúvania slova, padá do pôdy duše a odumiera, stáva sa jedno s nami, aby potom v momente vyslovenia znovu zrodilo nový život prinieslo úrodu „jedno stonásobnú, iné šesťdesiatnásobnú a iné tridsaťnásobnú“ (Mt 13,8), aby potom opäť odumrelo a našlo miesto v ľudskom srdci. To isté slovo je zasiate do všetkých srdc, ale jedno padne na kraj cesty, druhé do skalnatej pôdy, do trnia, a iné do dobrej pôdy. Slovo je akoby jedna a tá istá večerná i ranná hviezda. Večer otvára noc a ráno otvára deň. Len ľudský spánok nám nahovára, že sa jedná o dve rozličné hviezdy.

„Smrť a zrodenie, sú prepojené, prelievajú sa jedno do druhého. Kolíska – hrob a hrob – kolíska. Rodiac sa umierame a umierajúc sa rodíme.“ Každým momentom sa v nás buď pripravuje zrodenie, alebo smrť.³⁶ Práve v slove, v jeho koncentrovanej forme - mene, ktoré do nás vchádza a vychádza, umiera a znovu povstáva k životu, skrýva sa a opäť zjavuje, začína sa a končí, jednoducho je ohraničený život sám. V úcte k slovu je ukrytá úcta k životu, ako jeho prvopočiatku i koncu, alfe i omegi. „Ja som Alfa i Omega, hovorí Pán Boh, ktorý je, ktorý bol a ktorý príde, Všemohúci“ (Zjv 1, 8).

Záver

Slovo je v ponímaní Florenského viac než slovo, mená viac než mená. Nejedná sa však o konštrukciu subjektu. Naopak je to objekt sám, myšlienka-slovo samo, ktoré ako každá myšlienka už v našom vnútri prerastá svojho tvorcu ako to povedal už filozof Schelling: „Duša teda splodí myšlienky; ale splodená myšlienka je nezávislou mocou, ktorá pre seba pôsobí naďalej, veď v ľudskej

³⁶ Porov. FLORENSKIJ, P.A.: *Na Makovce*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000, s. 32.

duši sa tak rozrastá, že prekonáva svoju matku a podmaňuje si ju.“³⁷

Vo Florenského koncepcii slova ide teda o koncepciu symbolu. V tejto koncepcii sa odráža dávna túžba človeka „po obsiahnutí beztelesného v telesnom príbytku: najväčší paradox.“ Podľa slov sv. Jána Klimacha je toto náplňou hezychastu, opravdivého mnícha.³⁸ Nič iné tak vytrvalo nevrtalo hlavou autora než táto axióma Symbolu, alebo tzv. Urphaenomenon. Nič iné sa mu naopak tak neprotivilo, ako čisto mechanické vykonštruovanie poznania, v ktorom niet ani príznaku tajomstva.³⁹

Vo Florenského koncepcii slova ako duchovno-fyzického procesu máme dočinenia s *ontologickým realizmom*, v ktorom všetky veci vydávajú svedectvo Pravde, svedectvo o tom, že sú nielen predmetom nášho poznania, ale že sú s naším poznaním a teda i s naším bytím neoddeliteľne prepojené. Človek už nemôže vymedziť hranicu svojej existencie, pretože on sám seba poznáva jedine v priateľskej jednote s Pravdou vecí, ktorá ho robí naozaj slobodným. Človek tak i v konfrontácii s menami vecí, ktoré sú ako prvé v komunikácii svedčiacej o Pravde vecí, môže zaujať už spomínaný postoj prijatia, alebo odmietnutia, ostanúc pritom, plne slobodný. „Reálny a živý pojem (slobody) je, že je slobodou dobra a zla.“⁴⁰ Podľa Florenského si teda musíme uvedomiť, že medzi počutým a vypovedaným slovom už nie je rozdiel, pretože slovo nemôže ostať bez odpovede.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Časoslov, Rim - Graz, 1962.

³⁷ SCHELLING, F. J. W.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*, Kalligram, Bratislava, 2005, s. 30.

³⁸ GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradisi*, PG 88, 1097B.

³⁹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim*, s. 159 - 189. Taktiež. Porov. ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*, Prešov, 2015, s. 54.

⁴⁰ Tamtiež., s. 36.

- FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnej*, Moskovskij rabočij, Moskva, 1992.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Na Makovce*, Tom 3(1), Mysl', Moskva, 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*, Sočinenija, Tom 4, Mysl', Moskva, 1998.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Slovesnoje služenije (Molitva)*, in: *Filosofia kul'ta, Sobranije sočineniji*, Mysl', Moskva, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 1, Pravda, Moskva, 1990.
- JOANNES CLIMACUS, *Scala Paradisi*, PG 88, 1134D.
- LOSSKIJ, N. O.: *Istorija ruskoj filosofiji*, Progress, Moskva, 1994.
- MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, Kalligram, Bratislava, 2005.
- "Non tradire le tue convinzioni... La verità sulla fine di Pavel Florenskij," in *L'Altra Europa*, č.1. (1991). PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Edizioni Paoline, Milano, 1992.
- RUPNIK, M. I.: *L'Arte memoria della comunione*, Lipa Srl, Roma, 1994.
- ŠENTALINSKIJ, V.: *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano, 1994.
- SCHELLING, F. J. W.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*, Kalligram, Bratislava, 2005.
- Slova Prepodobnago Simeona Novago Bogoslova*, Tom. 2, Moskva, 1890.
- SOLOVJEV, V. S.: *Kritika otolečennych načal*, Sobranije sočinenij II., Bruxelles, 1966.
- ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*. Prešov, 2015.
- VALENTINI, N.: "L'Arte della gratuità," in Pavel A. Florenskij "Non dimenticatemi", Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 2000.
- VALENTINI, N.: *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, 2004.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

GABRIEL MARCEL – FILOZOF NÁDEJE

Štefan ŠROBÁR

Abstract: *Gabriel Marcel is the founder of French Christian Philosophy of Existence. His philosophising is directed to the process of explaining human existence from the point of view of its relation to being. Marcel is the creator of existential philosophy of the concrete. In his questioning about being he stems from phenomenology. His thinking is oscillating in two opposing categories problem - secret, have - be, objectivity - existence, first reflection - second reflection. Each experience of being implies also experience of co-being. Marcel presented penetrating definition of death from the point of view of Agapian metaphysics. He is the creator of specific metaphysics that can be called the metaphysics of hope. Hope is the highest existential reality. Marcel determines therapy for present "chaotic" world. Its substance is based in renewal of living relation to God.*

1 Úvod

Zakladateľom francúzskej kresťanskej filozofie existencie je **Gabriel Marcel** (1889-1973) a to aj napriek tomu, že on sám i niektorí jeho súčasníci ho zaraďujú k novosokratikom, či kresťanským novosokratikom. Jeho *fenomenologicky, dialogicky a ontologicky* orientované filozofovanie sa upriamuje na proces vysvetľovania ľudskej existencie z hľadiska jej vzťahu *k bytiu*. V prvom štádiu svojho myšlienkového vývinu sa pod vplyvom filozofie S. T. Coleridgea, F. H. Bradleyho, H. Bergsona a J. Roycea venoval ontologicko-metafyzickým otázkam a metafyzické otázky medziľudskej existencie sa usiloval vyjadriť v množstve svojich drám. V druhom období myšlienkového vývinu, ktorý možno vystopovať v jeho *Journal Metaphysique* (Metafyzický denník 1914-1923) prešiel od pôvodného agnosticizmu *k hlboko náboženskému mysleniu*

a roku 1929 konvertoval ku katolicizmu, ktorý považoval za najadekvátnejšie vyjadrenie kresťanstva. V diele *Etre et avoir* (Byť a mať, 1935) už jasne u neho vystupuje do popredia problém *interpersonality*. Vypracoval koncept medziľudského bytia vybudovanom na existenciáloch *viery, nádeje, lásky a vernosti*. Možno ho považovať aj za novú podobu metafyziky, v ktorej vystupujú do popredia uvedené štyri existenciály, ako jej základné vzájomne sa podmieňujúce princípy. V tejto metafyzike osobitne vystupuje do popredia čistota *ontologického spoločenstva* medzi ľuďmi a medzi ľuďmi a Bohom. Marcelov filozofický koncept vrcholí v diele *Homo viator* (1945). Jeho popularita začala narastať po roku 1944, keď mu začali vychádzať pozoruhodné štúdie v časopise *Nouvelles Litteraires*. V roku 1931 sa stal členom Institut Catholique a v roku 1952 členom Institut Francais. Preslávil sa svojimi diskusiami v Societé francaise de la Philosophie a na iných fórach. V roku 1948 mu Francúzska akadémia vied udelila veľkú literárnu cenu. Svetový ohlas získal hosťujúcimi prednáškami na viacerých univerzitách v USA a v Európe.¹

2 Zdroje a oporné body Marcelovej filozofie

2.1 Zdroje a oporné body

Gabriel Marcel prejavuje sa najmä ako mysliteľ, ktorý všetky poznatky a skúsenosti zapája systematicky do určitej filozofickej syntézy. Metodicky sa hlási k tradícii *sokratovskej* a svoje filozofické snahy prirovnáva k pomalej a postupnej orchestrácii istých základných tém a problémov, ktorých opätovným nastolovaním a rozvíjaním chce ukázať typ filozofie bližšej a adekvátnejšej *situácii človeka vo svete*, než mu podáva v súčasnej dobe prevládajúca takzvaná vedecká filozofia. Robí tak po znepokojujúcej súvahe nad duchovným stavom moderného človeka a fungovaním ľudského života v podmienkach rozvinutej technicko-priemyselnej civilizácie a kolektivisticko-centralistických štátnych útvarov. Pokiaľ ide

¹ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 185.

o človeka, Marcelove výčitky sú rovnako ostré na adresu idealizmu i materializmu. Sám spočiatku absolvoval krátku epizódu s *novo-hegelianskou filozofiou* anglických filozofov Roycea a Bradleyho. Bytostne, typom svojho talentu a otázkami, ktoré kladie filozofii, gravituje od počiatku k inému typu filozofie. Už vo svojich filozofických prvotinách ² stavia sa kriticky k abstraktnej dialektike racionalistických systémov. V Metafyzickom denníku prechádza táto kritika do nastoľovania vlastného stanoviska. Bude ním filozofia *konkrétnej ľudskej existencie*, filozofia osobne zaangažovaná, dynamická a kontemplatívna, filozofia nového humanistického zamerania, no súčasne *novej metafyziky* a *nového transcendentna*. Ako východisko – nie bez súvisu s nemeckými fenomenologicko-existenciálnymi prúdmi najmä Heideggerom – vytyčuje potrebu *vymaniť* filozofiu z tradičných filozofických prístupov. K tomu ho vedie presvedčenie, že realitu, ktorá človeka obklopuje, s ktorou sa *bytostne* stretáva a významovo ju dešifruje na základe *zaangažovanej* účasti, premenila racionalistická filozofia na pseudoreálnu objektivitu, *predom daných* predpokladov, z ktorých sa vyvodzujú životné procesy a významy ľudskej skutočnosti. Pripája sa k Heideggerovej iniciatíve nastoliť nanovo otázku vzťahu *človeka a bytia*, traktovanú od Aristotela ako otázku poznania súcna, daného človeku vo forme hotových objektívnych vecí, bytostí, substancií alebo prvej substancie. Prijíma aj Heideggerov náhľad, že otázku *čo je bytie*, možno riešiť iba v súvislosti s *bytím človeka*, skúmať ju na základe *fenomenologickej analýzy* ľudskej skúsenosti.³

2.2 Fenomenologická metóda

Marcel spolu s niektorými ďalšími filozofmi ako L. Lavelle, M. Merleau-Ponty a iní je tvorcom *existenciálnej filozofie konkrétneho*. Vo

² MARCEL, G.: *Les hommes centre l'humain*. Paris, 1912-8. In: VAROSSOVÁ, E.: *Filozofické meditácie Gabriela Marcela*. In: *Existencializmus a fenomenológia* (kol. autorov) Bratislava, 1987, s. 78.

³ VAROSSOVÁ, E.: *Filozofické meditácie Gabriela Marcela*. In: *Existencializmus a fenomenológia* (kol. autorov) Bratislava, 1987, s. 77-78.

svojom spytovaní sa na bytie vychádza z *fenomenológie*, to znamená, že prednostne skúma tie objekty – *fenomény*, ktoré sú vedomiu bezprostredne dané.⁴ Preto existencialisti začínajú vždy presným opisom našej skúsenosti času, bytia, poznania, rozhodovania ako tieto a iné vidíme v našej *bezprostrednej skúsenosti*. Takýto opis sa nazýva *fenomenologická analýza*. Fenomenologická metóda sa zakladá na myšlienke, že v „javoch“, čiže „*fenoménach*“ sa prejavuje, alebo zjavuje sama podstata, zmysel, *bytie veci*. Preto fenomenológia čiže štúdium javov, ak je dôsledná a ide na koreň veci, je zároveň aj filozofiou. Javy stretávame v bezprostrednej skúsenosti, preto bezprostredná skúsenosť je zdrojom každého poznania, aj filozofického. Existencializmus však chápe *skúsenosť* vo veľmi širokom zmysle. Zahŕňa do nej aj mravnú, umeleckú, „metafyzickú“, životnú dokonca aj „iracionálnu“ skúsenosť ľudského srdca (Pascalove „*dôvody srdca*“, ktorým rozum nerozumie). Toto všetko podrobené precíznej „fenomenologickej“ analýze môže byť pre existencialistu platným zdrojom poznania.⁵ Veci pre nás nie sú jednoduchými neutrálnymi predmetmi, ktoré pozorujeme. Človek je celkom vo veciach a veci sú v ňom. V reči psychoanalytikov veci sú komplexy. J.P. Sartre v *Bytí a ničote* hovorí, že každá kvalita „*vyjavuje bytie*“ predmetu.⁶ Napríklad podstata vody a všetkých ostatných živlov netkvie ani tak v ich pozorovateľných vlastnostiach ako v tom, čo nám samým *hovoria*.⁷ Marcel sa k bytiu nedostáva abstrakciou ako klasickí metafyzici, ale osobitou *intuíciou*, ktorá sa môže uplatniť len z úrovne konkrétnej ľudskej existencie v médiu mimoempirickej *ontologickej skúsenosti*. Takto Marcel proti úrovni klasického metafyzického a objektivizujúceho myslenia, vychádzajúceho z rozumu, domínujúceho v tradičnej filozofii kladie úroveň existenciálneho

⁴ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 186.

⁵ LEN CZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 63, 85.

⁶ SARTRE, J. – P.: *Bytí a nicota*, s. 685. In: MERLEAU – PONTY, M.: *Svět vnímání*. Praha, 2008, s. 28.

⁷ MERLEAU – PONTY, M.: *Svět vnímání*. Praha, 2008, s. 30.

a konkrétneho myslenia, vychádzajúceho z *existencie*.⁸ *Existencializmus* chce byť predovšetkým prekonaním jednostranných postojov krajného idealizmu a materializmu. Oproti materializmu, ktorý si všima predovšetkým vonkajšie objekty, čiže predmetný svet a proti idealizmu, ktorý si všima predovšetkým ľudskú subjektivitu, čiže vnútorný, subjektívny svet, východiskom existencializmu je *subjektivita v predmetnom svete*, inými slovami duch vo svete. Duchovný svet človeka a vonkajší hmotný svet v istom zmysle sa navzájom *podmieňujú*. To značí, že človek je *odkázaný* na svet a svet je *odkázaný* na človeka. Bez vonkajšieho sveta človek nemôže *realizovať* seba, vlastné myslenie, slobodu, svoje plány. Na druhej strane svet bez človeka je čosi *nehotové*. Bez človeka fantastické možnosti hmoty, ktoré odhaľuje predovšetkým súčasný vek počítačov, elektriny a kozmických rakiet ostali by iba možnosťou. Predovšetkým však svet iba v človeku dosahuje vedomie a zmysluplnosť.⁹ Marcelovo myslenie sa pohybuje vo dvojiciach protikladných kategórií: *problém-tajomstvo*, *mať-byť*, *objektivita-existencia*, *prvá reflexia-druhá reflexia*. Ontologické porozumenie je u neho späté s *ontologickým precitnutím* a je vlastne plnením výzvy našej existencie. Proti objektivizujúcej ontológii *disponibility* či *funkcionality* Marcel kladie ontológiu *participácie* človeka na presahujúcom transcendentnom bytí. Svoju *druhú reflexiu* charakterizuje ako uzobranie (*recueillemnet*), či vnútorné zjednotenie, v ktorom myslenie je schopné participovať na *tajomstve bytia* a tým sa súčasne naplňovať ako *konkrétne myslenie*. Je to vlastne reflexia, ktorá znovu zjednocuje, to čo bolo predtým prvou analytickou reflexiou rozptýlené a zbavené zmyslu. Ide tu o prechod od rozbitého sveta funkcionálnych vzťahov k ontologickému zjednoteniu so sebou samým, so svetom, druhými a s Bohom.¹⁰

⁸ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 185.

⁹ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 62.

¹⁰ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 185.

3 Bytie ako problém a ako tajomstvo

Súčasnú dobu podľa Marcela charakterizuje to, čo by sme mohli nazvať *vykoľajený* pojem funkcie. Slovo *funkcia* zahrňuje funkcie vitálne a sociálne. Jedinec má sklon javiť sa sebe i druhým ako nahromadenie funkcií. Zo sveta zakotveného v pojme funkcie vanie smútok. Človek prežíva nevoľnosť, keď je nútený žiť tak, ako keby sa skutočne *stotožňoval* so svojimi *funkciami*. Tento pocit nevoľnosti je dostatočným dôkazom, že sa do bezbranných myslí musel zakoreniť nejaký omyl, či falošný výklad, ku ktorému súčasne prispel jednak čím ďalej neľudskejší *sociálny poriadok*, jednak rovnako neľudská *filozofia*, ktorá najskôr ten systém pred-zobrazila a potom sa do neho vtlačila. Život vo svete zakotvenom v myšlienke *funkcie* je vystavený beznádeji, ústí do beznádeje, pretože taký svet je v skutočnosti *prázdny*, pretože taký svet je dutý. Odoláva beznádeji len potiaľ, pokiaľ v jeho lone a v jeho prospech pôsobia určité neznáme sily, ktoré nie je schopný prijať do svojho myslenia ani ich poznať. Taký svet je na jednej strane preplnený *problémami*, na druhej strane robí čo môže, aby nezostalo miesto pre *tajomstvo*. Medzi problémom a tajomstvom je *základný rozdiel*. Vylúčiť alebo snažiť sa vylúčiť tajomstvo to v takom sfunkcionalizovanom svete znamená, že v *medzných udalostiach* života – narodenie, láska, smrť – prenecháme priestor známej psychologickej a pseudovedeckej kategórii *prirodzeného*. Nie je to nič iné ako zostatok pokleslého *racionalizmu*, pre ktorý príčina vysvetľuje následok bez zvyšku. V takom svete je potom množstvo problémov, pretože príčiny nepoznáme detailne a je tu teda priestor pre *nekonečné hľadanie*. Okrem týchto problémov teoretických, sú tu nespočetné problémy technické. Ontologická potreba, *potreba bytia* slabne v takom svete v presnom pomere k tomu ako sa na jednej strane rozpadá osobnosť, na druhej ako triumfuje kategória *prirodzeného* a ako následkom toho odumiera schopnosť, ktorú by sme mohli nazvať schopnosťou *úzasu*. Ontologická potreba nemôže byť umlčaná ničím iným, než svojvoľným násilným úkonom, ktorý mrzačí duchovný život v samých základoch. Je

pravda, že taký úkon je možný a naše životné podmienky akoby nasvedčovali, že ho uvádzame do života. Na to by sa nemalo zabúdať. Z týchto úvah odhaľujúcich neurčitost' *ontologickej potreby* zároveň vystupuje jeden základný paradox. Vysloviť túto potrebu predovšetkým znamená ocitnúť sa v bludisku otázok: *Čo je bytie? Čo znamená byť?* Ale sotva než začnem o týchto otázkach uvažovať už sa mi pod nohami otvára nová priepasť. Môžem si ja, ktorý kladiem otázku bytia byť istý, že *som*? Potom by som ja, ktorý ten *problém* kladiem mal zostať *mimo neho* – či už *na tom, alebo onom brehu*. Je to fikcia, keď sa idealizmus vo tvojej tradičnej forme snaží udržať vedomie, ktoré uvažuje o bytí alebo ho popiera *na okraji* tohto bytia. Takže sa zároveň nemôžem nepýtať: *kto som ja, ktorý kladie otázku bytia?* Akým právom sa púšťam do tohto výskumu? Keď *nie som*, ako by som mohol dúfať, že bude viesť k cieľu? A aj keď pripustím, že *som*, ako si môžem byť tým istý? *Ja som* sa javí ako nerozložiteľný celok. „*Klášť ontologický problém znamená, pýtať sa na celok bytia a na seba samého rovnako ako na totálny celok.*“¹¹ Otázka čo je bytie nie je oddelená od otázky kto som ja. To je to, čo Marcel označuje klášť bytie ako *ontologické tajomstvo*. Tajomstvo nie v zmysle agnostického nepoznateľna, ale v zmysle *racionálnej nezdeliteľnosti* podstaty bytia. Ak som totiž v niečom zahrnutý, dochádza k paradoxu, že čím hlbšie sa do jeho spoznania ponáram, čím viac sa k nemu približujem, tým viac mi ono ako *objektívne poznanie uniká*. V dôsledku toho nemôže byť ani predstavované ani demonštrované, teda ani opísané.¹²

4 Ja a ten druhý

4.1 Bytie ako spolubytie

Ľudské bytie pre existencializmus je *spolu-bytie*, bytie spolu s inými ľuďmi. Skúsenosť *lásky* má rozhodujúci význam aj pre *poznanie Boha*. Hlavne M. Buber, E. Lévinas a G. Marcel rozpracovali

¹¹ MARCEL, G.: *K filozofii nádeje*. Praha, 1971, s. 5-13.

¹² VAROSSOVÁ, E.: *Filozofické meditácie Gabriela Marcela*. In: *Existencializmus a fenomenológia* (kol. autorov) Bratislava, 1987, s. 90.

konceptiu, podľa ktorej s *Božským Ty* sa stretávame v prvom rade v *ľudskom ty*. Stretnutie s blížnym je *epifániou* (zjavením) Boha na tejto zemi. Boha poznávame iba *nepriamo* ako predpoklad konečnej a ľudskej skutočnosti.¹³ Vo svojej filozofie druhého, či druhej osoby Marcel dospel k záveru, že každá skúsenosť bytia implikuje aj skúsenosť *spolubytia*. Prechod a oslobodzovanie sa od intencionálneho „mať“ presúva medziľudské vzťahy do roviny *personálneho bytia*. Lebo len tam, kde *ty* oslovuje a určuje *ja*, je *my*. Otázka existencie *ja* sa môže primerane položiť iba z existencie *ty*. Pritom najzákladnejšou formou vzťahu *ja* a *ty* je láska. V milujúcej spoločnosti *ja* a *ty* sa uskutočňuje *participácia* na bytí. Láska zakotvená vo vzťahu k absolútnemu *Ty* pozdvihuje vzťah *ja* k *ty* nad všetky autonómie a heteronómie.¹⁴ City sú niečo, čo máme, ale láska sa uskutočňuje. Preto podľa Bubera *ty* nie je nejakým predmetom lásky, ale láska je len medzi *ja* a *ty*.¹⁵ Predĺžené línie vzťahov sa pretínajú vo večnom *Ty*. Každé jednotlivé *ty* je priehľadné k nemu. Prostredníctvom každého jednotlivého *ty* oslovuje základné slovo večné *Ty*. Stávam sa v skutočnosti sám sebou len vďaka svojmu vzťahu k *ty*. Stávajúc sa sebou hovorím *ty*. Každý skutočný život je *stretnutím*. Vzťah k *ty* je *bezprostredný*. Medzi *ja* a *ty* nie je žiadny systém pojmov, žiadne predchádzajúce poznanie a žiadna predstavivosť. Aj sama pamäť sa premieňa, pretože prechádza z izolovanosti do jednoty *celku*. Každý prostriedok je prekážkou. Len tam, kde všetky prostriedky padajú dochádza k *stretnutiu*.¹⁶

4.2 Agapická metafyzika

V diele *Présence et Immortalité* (Prítomnosť a nesmrteľnosť, 1959) Marcel podal prenikavý výklad smrti z hľadiska svojej *agapickej*

¹³ LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava, 1992, s. 84.

¹⁴ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 185-186.

¹⁵ ŠOLTÉS, R.: *Zmysel lásky*. In: *Servire in caritate*. Warszawa, 2010, s. 600.

¹⁶ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha, 1969, s. 13-14, 67.

metafyziky. Smrťou podľa neho vrcholí rozhodujúca kríza a spochybnenie *lásky*. No vďaka zakotvenosti lásky v *ty*, osobitne v božskom *Ty* sa táto kríza môže prekonať. Živá láska totiž vždy implikuje *večné pretrvanie* tohto *ty*. Teda *ty*, ktorý *nezomrieš* budeš žiť naďalej so mnou, lebo ja ťa *milujem*.

Preto podľa Marcela milovať človeka značí vlastne mu v tom najhlbšom zmysle hovoriť „*ty nezomrieš.*“ V láske je zahrnutá aj *vernoscť*, ktorá prekonáva smrť. V tejto súvislosti Marcel označil bytie ako miesto vernosti i ako garanciu existencie. Uznať definitívny koniec človeka smrťou by bolo teda zradou tejto vernosti a lásky. Vernoscť je odpoveďou na výzvu *ty* a súčasne značí uchvátenosť *tajomstvom bytia*. V tomto novom excitovanom stave človek *prekračuje čas a otvára sa večnosti*. Bytie v takomto premenenom čase sa už nemá vykladať ako punktuálna prítomnosť, ale ako *existenciálny horizont* nášho bytia vo svete. Vernoscť je tvorivá (*fidelité creative*). Jej tvorivý moment je tiež určujúci pre uskutočňovanie *slobody* obsiahnutej v stretnutí s *ty*, osobitne s božským *Ty*. Skutočná sloboda je v konečnom dôsledku bytostne angažovaná odpoveď na výzvu vychádzajúcu z *Boha*.¹⁷

5 Fenomenológia a metafyzika nádeje

Marcel napriek radikálnej kritike klasickej metafyziky je tvorcom osobitej metafyziky vyznačujúcej sa vôbec novým chápaním metafyziky, ktorú môžeme nazvať *metafyzika nádeje*. Nádej je podľa Marcela najvyššou existenciálnou skúsenosťou, ktorá odoláva všetkému čo sa môžeme objektivizovať a formalizovať. Spočíva v istote, že v samom bytí je obsiahnutý princíp, ktorý je v zhode s tým, po čom túžim celou svojou bytosťou. Nádej je sestrou lásky, je prítomná tam, kde je *láska*, ktorá sa *vteluje* do reality. Metafyziku nádeje môžeme charakterizovať ako nádej pútnika (*homo viator*), ktorý je neustále ohrozovaný vo svojej *otvorenosti druhému*. Je *odpoveďou* človeka nekonečnej Bytosti ako

¹⁷ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 186.

ontologickej opore jeho nádeje ako absolútnej nádeji. Nádej v druhého implikujúca nádej v absolútne Druhého je tou najautentickejšou formou nádeje. V metafyzike nádeje sa podľa Marcela odstraňuje *beznádej*, ktorá sa v istých situáciách zmocňuje každého človeka. Marcel svoju filozofiu charakterizuje ako filozofiu *na prahu*, ktorá uvažuje v rámci teologického rozvrhu. Usiloval sa o to, aby jeho filozofia bola vhodným *sprostredkovaním* medzi veriacimi a neveriacimi.¹⁸ O nádeji v pravom slova zmysle sa dá hovoriť len tam, kde hrozí pokušenie *beznádeje*. Nádej je úkon jej skutočného, víťazného prekonania, bez toho, aby také víťazstvo muselo vždy byť sprevádzané pocitom námahy. Dokonca Marcel tvrdí, že taký pocit nie je s pravou nádejou vôbec zlučiteľný. Čo teda znamená zúfať? Čo je podstatou úkonu beznádeje? Zdá sa, že je to vždy *kapitulácia* pred niečím, čo nám *rozum* predkladá ako *fatum*. Kapitulovať v plnom slova zmysle, to neznamená len a možno to vôbec neznamená prijať vyslovený výrok, či uznať nevyhnutné ako také. Znamená to pred tým výrokom, pred tým nevyhnutným *sa rozložiť*. Znamená to v podstate prestať byť *sebou samým*, nechať sa predstavou vlastnej skazy tak fascinovať, že tú skazu *sám anticipuje*. Prijat' naopak môže znamenať vydržať a držať sa, alebo uchovávať svoju *integritu*. Pretože som odsúdený za z choroby nevyliečiť, alebo z väzenia nevyjsť – nemusím sa ešte vzdať, čiže už teraz súhlasiť s tým, že sa stanem odhodenou vecou, ktorú zo mňa nakoniec moja choroba, alebo moje zajatie spraví. Predstava takej veci by ma mohla nebezpečne fascinovať. Ale ja proti nej staviam vôľu zostať sám sebou. Takže *prijatím* nevyhnutnosti, ktorú zo všetkých síl odmietam anticipovať, sa môžem naopak *vnútorne upevniť*, dokázať sám sebe svoju realitu a tým zároveň nekonečne presiahnuť ono *fátum*, pred ktorým som si zakázal zatvárať oči. V tom je nepochybne sila, veľkosť stoicizmu. „*Nádej je čímsi čo nekonečne prevyšuje púhe prijatie, alebo skôr je to vlastne ne-prijatie, ale pozitívne a tým odlišné od revolty.*“¹⁹

¹⁸ Tamže, s. 186.

¹⁹ MARCEL, G.: *K filozofii nádeje*. Praha, 1971, s. 96-98.

6 Záver

Marcelovo dielo je vo vlastnom zmysle *filozofiou*, alebo „druhej reflexiou“, zvlášť vo svojich základoch. Úlohou *reflexie* nie je lámať a štiepiť, ale obnovovať „tkanivo života rozdelené neopatrnou analýzou“. Tradičné kresťanské témy: milosť, vzťah Boha a jeho stvorenia, vzťah duše a tela, viera, láska sa menia na živé otázky, okolo ktorých Marcelova filozofia stále krúži.²⁰ Marcel smelo určuje terapiu pre dnešný svet „rozorvaný“ vedou, technikou a ideológiou. Jej podstata spočíva v rozhodnom a neúnavnom zasadzovaní sa za ohrozenú *dôstojnosť a slobodu* človeka, za obnovenie jeho *živého vzťahu k Bohu*. Bezmocnosti a odcudzeniu človeka možno v dnešných časoch podľa neho čeliť iba nahliadnutím do *tajomstva nádeje a viery*. Tomuto zámeru zodpovedá aj Marcelovo dramatické dielo.²¹

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha: Mladá fronta, 1969. ISBN nemá.
- FORMÁNKOVÁ, E.: *Gabriel Marcel*. In: MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN nemá.
- LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu. Križovatky kresťanstva a filozofie*. Bratislava: Nové mesto, 1992. ISBN 80-85487-08-X.
- LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2009. ISBN 978-80-8082-259-0.
- MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN nemá.
- MARCEL, G.: *Les hommes centre l'humain*. Paris, 1912-8. In: VAROSSOVÁ, E.: *Filozofické meditácie Gabriela Marcela*. In:

²⁰ FORMÁNKOVÁ, E.: *Gabriel Marcel*. In: MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Praha, 1971, s. 134.

²¹ LETZ, J.: *Netomistické metafyziky*. Trnava, 2009, s. 186-187.

- Existencializmus a fenomenológia* (kol. autorov) Bratislava: Obzor, 1987. ISBN nemá.
- MERLEAU – PONTY, M.: *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-60-7298-287-5.
- SARTRE, J. – P.: *Bytí a nicota*. In: MERLEAU – PONTY, M.: *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-60-7298-287-5.
- ŠOLTÉS, R.: *Zmysel lásky*. In: *Servire in caritate*. Warszawa: Heliodor, 2010. ISBN 978-83-60854-58-7.
- VAROSSOVÁ, E.: *Filozofické meditácie Gabriela Marcela*. In: *Existencializmus a fenomenológia* (kol. autorov) Bratislava: Obzor, 1987. ISBN nemá.

K POJMU ZMYSLU ŽIVOTA

Ivan ONDRÁŠIK

Abstract: *In this article we analyze the conceptual grasp of the meaning of life. These are the terms: goal, value, reason, relationality, horizon, and mystery. The meaning of life is understood on the ontological plane as the primary phenomenon of the natural world. We also point to the fundamental metaphysical and practical - situational dimension of the sense of life. God is the source of the sense of human life.*

Úvod

V príspevku sa pokúsime uchopiť zmysel života na pojmovej úrovni. Zároveň budeme chápať zmysel života ako primárny fenomén prirodzeného sveta, do kontextu ktorého je ontologicky zasadený. Zmysel života sa ďalej pokúsime priblížiť cez jeho podstatný metafyzický a prakticko – situačný rozmer. Metodologicky vychádzame z kresťanskej filozofie a fenomenológie.

1 Pokus o pojmové vymedzenie zmyslu života

Teraz budeme hľadať odpoveď na otázku, čo je zmysel života a akú funkciu zohráva vzhľadom k ľudskej osobe. Pojem zmyslu života zahŕňa hierarchiu čiastkových zmysluplností, ale zároveň podstatne poukazuje k svojej bytostnej celostnosti, ktorá mu je vzhľadom k problému existencie človeka vo svete inherentná. Rozmer celostnosti je najfundamentálnejším rozmerom, ku ktorému pojem zmyslu života odkazuje, na rozdiel od niečoho, čo môžeme považovať v jednotlivostiach za zmysluplné – myšlienky, slová, veci, činnosti, situácie, jednotlivé ciele, hodnoty a dôvody, ktoré vo svojom živote dosahujeme.

Pojem zmyslu života môžeme jasnejšie vymedziť pojmami cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu. E. Coreth upozorňuje na neodmysliteľnú spätosť zmyslu života s pojmom cieľa.¹ Zmysel života vymedzený ako cieľ dáva odpoveď na otázku, kam sa uberáme, čo nás priťahuje, po čom túžime, aké prostriedky sú relevantné pre jeho dosiahnutie. Takto chápaný cieľ sa dotýka celku nášho života, transcendujúc parciálne ciele každodenného života. E. Coreth v chápaní prepojenosti cieľa so zmyslom života poukazuje na celostné zameranie a zavŕšenie našej existencie v perspektívach budúcnosti. To odkazuje k problému časovosti človeka a k fenoménu nádeje.

Zmysel života chápaný ako cieľ úzko súvisí s pojmom hodnoty. Sú to predovšetkým jednotlivé hodnoty, ktoré motivujú konanie človeka vo svete. Človek musí medzi nimi voliť, preferovať jedny a odmietnuť iné, pretože inak nemôže konať. Hodnoty sa vzťahujú nielen k individuálnemu životu človeka, ale aj k celému sociálno-kultúrnemu kontextu. Oprávnené sa možno domnievať, že o zmysle života sa nedá uvažovať bez prepojenosti na hierarchiu hodnôt. Je preto podstatné, že uskutočňované parciálne hodnoty sa primárne vzťahujú k totálnej hodnote, z ktorej získavajú svoju platnosť. Zmysel života možno pokladať za najvyššiu možnú hodnotu v živote človeka vôbec. S tým úzko súvisí to, o čom píše Ch. Taylor: „Zmysel života je univerzálna hodnota, ktorá predstavuje najvyššie dobro pre náš život v jeho celku.“²

Zmysel života chápaný ako cieľ a hodnota úzko súvisí i s pojmom dôvodu. Na to poukazuje i J. Schmidt: „Všeobecná tendencia skúsenosti zmyslu ... je odpoveďou na definitívnu otázku dôvodu. To znamená, že keď volíme zmysel, ide zároveň o rozhodnutie v prospech definitívneho základu celého života,

¹ Porov. CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 410.

² TAYLOR, CH.: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, s. 11.

definitívneho zdôvodnenia.“³ Dôvod v súvislosti so zmyslom života poukazuje tiež k jeho celostnosti. Nejde primárne o parciálne dôvody konania vo svete, ale tento dôvod sa týka definitívneho zdôvodnenia celej našej existencie vo svete a jej zmyslu vôbec.

Pre vymedzenie fenoménu zmyslu života je podstatný i aspekt vzťahovosti – relacionality. Zmysel života možno preto chápať ako dynamický konkrétny vzťah človeka k veciam praktického používania, no najmä ako otvorený dialogický láskyplný vzťah človeka k človeku, prekonávajúci sterilnú inštrumentalitu našich interpersonálnych vzťahov. Zmysel života chápaný ako vzťah však nie je determinovaný iba priestorom našej horizontálnej imanentnej každodennosti, ako sa domnieval M. Machovec. Je to i otvorený vzťah k Bohu. Ukazuje sa tak, že zmyslu života je substanciálne inherentný imanentný i transcendentný rozmer, ktoré nie sú v rozpore, ale sú vo vzájomnom dialogickom vzťahu. Na tento aspekt ešte v tejto časti chceme poukázať v súvislosti s prakticko-situačným charakterom zmyslu života a jeho teoreticko-metafyzickým aspektom. V rámci explikácie fenoménu zmyslu života chceme poukázať i na kontext hodnôt, ktoré V. E. Frankl chápe ako univerzálne zmyslu, ako i na jeho pertraktovanie fenoménu svedomia, ktoré chápe ako orgán zmyslu.⁴

Zmysel života podstatne súvisí s ďalším pojmom, ku ktorému odkazuje, a to je horizont. E. Coreth hovorí: „Celkový horizont zmyslu už nemôže byť konštituovaný jednotlivým zmyslovým obsahom vo vnútri tohto horizontu, ale s niečím, čo tento horizont zásadne prekračuje.“⁵ Pojem horizont odkazuje k bytostnej transcencii zmyslu života. Perspektíva horizontu umožňuje parciálne objavené zmysly života (činnosti, medziľudské vzťahy, myslenie, ktoré tvoria mozaiku života), získané vlastnou angažovanosťou, začleniť do kontextu univerzálneho jednotiaceho horizontu. Jednotlivé súčasti života človeka primárne odkazujú k celku jeho zmyslu a celok dáva zasa späť zmysel parcialitám

³ SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 275.

⁴ Porov. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 2006, s. 38.

⁵ CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha: Zvon, 1993, s. 185.

života, z ktorých sa skladá. Pojem horizontu primárne transcendentného charakteru otvára často netušené potenciality zmyslu života. Horizont zmyslu života je otvorený až do momentu smrti, a akoby až dovtedy čakal na svoje naplnenie. Zmysel života tak môžeme vymedziť v jeho totalite prostredníctvom jeho chápania ako horizontu a celostného kontextu našej existencie vo svete.

V súvislosti s chápaním zmyslu života ako horizontu sa ukazuje podstatná súvislosť jeho porozumenia ako transcendentného nespredmetniteľného *tajomstva*, ktoré nás zásadným spôsobom presahuje, ako o tom hovorí V. E. Frankl v knihe *Neuvedomený Boh*.⁶ Toto radikálne transcendentné tajomstvo, ktoré nás nekonečne prevyšuje, je nielenže nespredmetniteľné, ale i nevysloviteľné a iba rozumom nepochopiteľné. Je ním živý osobný Boh, ktorého chápeme ako pôvodcu, udržiavateľa a zavŕšiteľa konečného zmyslu života človeka. Boha ako posledný základ zmyslu života človeka sa budeme snažiť priblížiť prostredníctvom metafyzickej analýzy a tradície negatívnej teológie.⁷ K interpretácii Boha ako radikálneho tajomstva smerovala i Ottova analýza náboženskej skúsenosti *mysterium tremendum et fascinans*.⁸ Negatívna teológia tým, že zvyrazňuje radikálnu transcendenciu tajomstva Boha, predstavuje pre nás tradíciu, prostredníctvom ktorej chceme nadviazať dialóg so sekulárnym svetom.

Pojmy, ktorými sme prvotne uchopili a zároveň vymedzili zmysel života, spolu úzko vnútorne korešpondujú. Zmysel života ponímaný ako celostný cieľ našej existencie vo svete je podstatne previazaný a úzko koreluje s celou škálou a hierarchiou čiastkových cieľov, o dosiahnutie ktorých sa v živote snažíme zmyslupl-

⁶ Porov. FRANKL, V. E.: *Neuvedomený Boh*. Bratislav: Lúč, 2005, s. 61.

⁷ Tradícia negatívnej teológie vychádza z chápania idey Dobra u Platóna. Oplyvnila Plotína, Pseudo-Dionýza Areopagitu, M. Kuzánskeho, majstra Eckhardta, sv. Jána z Kríža. V 20. Storočí sa ňou inšpiroval E. Levinas, ale i súčasný predstaviteľ francúzskej fenomenológie J. L. Marion a český teológ a filozof T. Halík.

⁸ Porov. OTTO, R.: *Posvätno*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 57.

nou, účelnou a funkčnou činnosťou. Parciálne ciele v ich podstatnej hierarchickosti môžeme subsumovať pod najvyšší možný cieľ a zmysel nášho života. Zároveň vidíme, že hierarchia našich čiastkových cieľov je akoby zo svojho bytostného pozadia determinovaná uskutočňovaním jednotlivých hodnôt videných v ich hierarchickosti. Ukazuje sa, že zmysel života je hierarchicky najvyššou možnou hodnotou, ktorá dáva platnosť našej existencii v celku, bytostne sa vzťahujú na ňu jednotlivé uskutočňované hodnoty a v celostnom rozmere zdôvodňuje našu existenciu vo svete. Je zreteľná zásadná jednota medzi vymedzením zmyslu života ako posledného cieľa, najvyššej hodnoty, najhlbším dôvodom našej existencie vo svete a jeho chápaním ako otvoreného horizontu, ktorý človeka odkazuje k bytostnej transcencii. Spoločným menovateľom, ku ktorému sa pojmy cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu vzhľadom k zmyslu života vzťahujú, je transcencia a jednota, ku ktorej odkazujú.⁹

2 Zmysel života ako fenomén prirodzeného sveta

Chceme teraz poukázať na fakt, že zmysel života je fenoménom prirodzeného sveta. Budeme sa pritom opierať o E. Husserla, M. Heideggera a J. Patočku. Takýmto spôsobom chceme zdôrazniť prakticko-situačný charakter zmyslu života a tento aspekt chceme vidieť v jednote s teoreticko-metafyzickým charakterom zmyslu života.

Primárnym ontologickým horizontom zmyslu života je fenomén prirodzeného sveta (Lebenswelt). E. Husserl približuje fenomén prirodzeného sveta vo svojom poslednom veľkom texte *Krise evropských vied a transcendentálnej fenomenologie* (1996) nasledovne: „Náš konkrétny život na svete prebieha v predvedeckom (prirodzenom) svete, ktorý je nám nepretržite daný ako

⁹ T. Metz podrobne rozoberá supranaturalistické a naturalistické koncepcie zmyslu života. Porov. METZ, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 113.

skutočný.“¹⁰ Na inom mieste tejto práce sa Husserl vyjadruje: „Prirodzený svet nášho života je ríšou prvotných evidencií. Čo je evidentne dané, je buď pri vnímaní priamo skúsenostne dané ako „ono samo“ v bezprostrednej prítomnosti alebo pri spomienke pripomínané ako „ono samo“.¹¹ Prirodzený svet je primordiálnym prostredím, ku ktorému všetci svojimi životmi prináležíme. Existujeme v ňom ako skúsenostné subjekty, prostredníctvom aktov nášho vedomia. Sme v ňom situovaní prostredníctvom nášho spontánneho konania vo svete. Podstatnou charakteristikou prirodzeného sveta je fakt, že je svetom intersubjektívnej skúsenosti a že sa vyčleňuje v opozícii voči svetu vedeckých konštrukcií, ktoré sú sekundárne a ktoré redukujú prirodzený svet na „umelý“, výlučne kvantitatívne interpretovaný. To sa deje na úkor kvalitatívnych aspektov a dimenzií, ktoré zahŕňajú aj otázku zmyslu.¹² Fenomén zmyslu života je preto bytostne spätý s prirodzeným svetom, ktorý je jeho prirodzenou súvislosťou a horizontom. Prirodzený svet daný v konkrétnosti a bezprostrednosti je jedinečným miestom, v ktorom môže prebiehať náš život a odkrývať sa jeho najhlbší zmysel.

Fenomén prirodzeného sveta v súvislosti s fenoménom zmyslu života odkazujú v tomto prvotnom nahliadnutí k praktickej rovine rôznych činností vo svete. Na Husserlovu koncepciu prirodzeného sveta priamo nadviazal Heidegger, keď vo svojom existenciále „bytie vo svete“ explikuje fakt, že človek sa so svetom a s bytím stretáva primárne prostredníctvom praktickej činnosti. Heidegger vychádza z bežného pohľadu na náš každodenný život. Človek je vo svojej každodennej priemernej existencii hlboko situovaný a pohrúžený do rôznych činností, ktoré často vykonáva len a akosi povedomí o nich. Pokiaľ všetko funguje, pri týchto

¹⁰ HUSSERL, E.: *Krise europäischer Veden a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996, s. 72.

¹¹ HUSSERL, E.: *Krise europäischer Veden a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996, s. 149.

¹² Porov. ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*. Prešov: GTF PU, 2015, s. 88 – 89.

činnostiach si ani tematicky nevšímame, čo vlastne robí. Je pohltý praktickým výkonom ako takým. Heideggerom tematizovaný existenciál „bytie vo svete“ naznačuje dôvernú oboznámenosť s obstarávaným príručným súcnom spolu s praktickou pohrúženosťou do nej. „Bytie vo svete“ znamená podľa doterajšej interpretácie netematické praktické pohrúženie do poukazov konštitutívnych pre príručnosť celku prostriedkov. Obstarávanie je možné vždy až na základe istej dôvernej oboznámenosti so svetom.“¹³ V kontexte *Bytia a času* môžeme povedať, že svet, v ktorom žijeme, je primárne svetom intersubjektivity, ktorú Heidegger tematizuje existenciálom spolubytia. Druhí ľudia vystupujú do nášho zorného poľa zo súvislého kontextu našich praktických činností. Vytvárame však spolu s nimi svet naplnený heterogénnymi vzťahmi. V tomto intersubjektívnom kontexte môžeme zaujať k druhým ľuďom autentický postoj tým, že sa k nim budeme správať ohľaduplne, so záujmom pomôcť im a so zohľadnením možností ich vlastnej existencie. Môžeme však k nim pristúpiť i neautentickým spôsobom, keď im v bezohľadnosti budeme brániť uskutočňovať možnosti ich vlastnej existencie alebo vtedy, keď sa k nim budeme správať ľahostajne.¹⁴ Na praktickú rovinu nášho bytia poukazuje i Heideggerov existenciál svetskosti sveta.

Na vyššie uvedené Heideggerove existenciály poukázal vo svojej originálnej recepcii fenoménu prirodzeného sveta J. Patočka vo svojej teórii troch pohybov ľudskej existencie. Ide najmä o druhý pohyb existencie – o pohyb reprodukcie, seba predĺženia a seba projekcie, ktorý je spätý s intersubjektivitou a naším praktickým výkonom vo svete: „Ak je tiež isté, že takýto služobný svet so samotnými personálnymi bytosťami, ako sú bližní...celý tento svet pohybu seba predĺženia je prirodzene svetom zdieľaným, svetom nielen práce, ale i spolupráce, organizácie, príp. hierarchie.“¹⁵

¹³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 96.

¹⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 146.

¹⁵ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý Spisovatel, 1992, s. 122.

Pohyb seba predĺženia je spojený s temporálnou modalitou prítomnosti

3 Metafyzický a prakticko–situačný rozmer zmyslu života

K praktickému horizontu fenoménu zmyslu života poukazuje i J. Schmidt vo svojej publikácii *Filozofická teológia* (2008): „Až praktické realizovanie či úkon dodáva zmyslu plnú podobu: na ňu sa vzťahuje naša intencia, smer a vytvára živý zmysel.“¹⁶

Fenomén zmyslu života sa takýmto spôsobom vzťahuje k práci realizovanej v perspektíve našej imanentnej každodennosti. Elementárne činnosti nášho života, ako je chodenie do práce, do školy, uskutočňovanie jednotlivých úloh, cieľov, hodnôt, nadväzovanie medziľudských vzťahov, riešenie konkrétnych situácií, majú pre náš život svoj neodmysliteľný a hlboký praktický zmysel. V súvislosti s praktickým aspektom našich činností v našej každodennosti a v nadväznosti na vyššie spomenuté fenomény, ktoré chápeme ako šifry zmyslu, odkazujú na imanentný – prakticko situačný charakter fenoménu zmyslu života, ktorý však vo svojej horizontálnej transcencii odkazuje i na niečo iné mimo seba, do čoho sa inkarnuje.

Fenomén zmyslu života preto nemá len praktickú stránku - , keby to tak bolo, bol by dosť chudobným javom. „Činnosti majú aj funkčnú stránku. No ak by sme ich zdôvodnili len funkčne, postupne by sa vytratili. V našom živote sa prejavuje zmysel sám osebe.“¹⁷ Imanentný prakticko-situačný charakter fenoménu zmyslu života, ktorý je primárne bytostne spätý s našim konaním vo svete v perspektíve našej každodennosti, nie je solipsisticky uzavretý sám do seba, ale v rámci horizontálnej transcencie odkazuje sám nad seba k teoreticko – metafyzickému určeniu fenoménu zmyslu života, ktorý sa vyznačuje radikálnou transcenciou vo vertikálnom smere vzťahu človeka k Bohu. Fenomén zmyslu života v tomto kontexte chápeme ako previazaný s meta-

¹⁶ SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 270.

¹⁷ SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 335.

fyzikou a svetonázorovým horizontom človeka, ktorý spätne ovplyvňuje naše konanie vo svete. V tomto aspekte sa zohľadňuje špecifické metafyzické pozadie, ktoré je inherentné každému človeku, i keď je zrejmé, že ľudia nemusia byť uspošobení na jeho prijatie, ba dokonca ho môžu vedome odmietnuť. J. Grondin hovorí o bytostnej spätosti fenoménu zmyslu života s fenoménom múdrosti: „Otázka o zmysle života smeruje k takej múdrosti k takému vedomiu, ktoré vytvára základ a nádej celej filozofie.“¹⁸ J. Grondin odkazuje i na chápanie fenoménu zmyslu života v spätosti s emocionálnou našej osoby: „Zmysel života, to je aj senzitívny – citlivý zmysel, vnímavosť a pocit pre život. Pod zmyslom v tejto súvislosti sa rozumie aj schopnosť život vychutnávať, pre čo niektorí ľudia majú väčšie nadanie ako iní.“¹⁹

Na tomto mieste chceme vyjadriť fundamentálnu prepojenosť medzi teoreticko-metafyzickým aspektom zmyslu života a jeho prakticko – situačným rozmerom. Teoreticko – metafyzický aspekt zmyslu života by bol bez realizácie v praktickej sfére prázdny a zostal by bez obsahu - nevyplnený. A naopak – praktická realizácia zmyslu života v imanentnej sfére našej každodennosti by bola bez opory v teoreticko – metafyzicky chápanom zmysle života slepá a strácajúca orientáciu. Na základnú prepojenosť medzi praktickým a metafyzickým aspektom zmyslu života poukazuje i E. Coreth.²⁰

4 Boh ako prameň zmyslu života

Zmysel života však poukazuje i na vzťah k exteriorite, ktorou je kontext nášho sveta. V ňom ho môžeme objavovať, lebo je v ňom objektívne prítomný. „Na jednej strane objektívny svet má zmysel

¹⁸ GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Goettingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006, s. 31.

¹⁹ GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Goettingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006, s. 36.

²⁰ Porov. CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 412.

a vlastnú hodnotu, ktorú je nutné objavovať. Na druhej strane je potrebný subjekt, ktorý sa bude svetom zaoberať spôsobom dávajúcim a prepožičiavajúcim jednotlivým veciam hodnotu.“²¹ Je preto potrebné vnímať jednotu objavovania zmyslu v objektívnom svete a jeho realizáciu konkrétnym subjektom. Človek môže objavovať a realizovať zmysel vo svete, ale nemôže ho vytvoriť, pretože je obsiahnutý v Bohom stvorenom súcne. F. Copleston hovorí, že všetky stvorené, konečné veci i človek ako osoba existenciálne závisia a participujú na Bohu ako svojom Stvoriteľovi.²² Výstižne sa o tom zmieňuje aj J. Ratzinger: „Kresťanský veriť znamená chápať našu existenciu ako odpoveď na Slovo, na Logos, ktorý nesie a drží všetky veci. Naša odpoveď znamená vyjadrenie súhlasu s tým, že zmysel, ktorý sme my nevytvorili, ale môžeme ho iba prijať, je nám už darovaný, takže nám stačí len prijať ho a odovzdať sa mu.“²³

Boh je bytostným Zdrojom celostnej zmysluplnosti ľudskej osoby. Podľa Clarka kresťanská filozofia sa má v chápaní osoby a zmysluplnosti života inšpirovať náukou o Trojici. „Nauka o Trojici totiž hovorí, že vnútorná povaha samotného Najvyššieho Bytia – a to i pred stvorením – je extatický proces (za hranicami času a zmeny) sebazdieľajúcej lásky. Otec, ktorý je bez pôvodu a ktorý má nekonečnú plnosť božskej prirodzenosti, extaticky zdieľa svoju božskú prirodzenosť s druhou Osobou, Synom alebo Slovom, v akte milujúceho sebapoznania, takže jediným rozdielom medzi nimi je rozdiel dvoch komplementárnych, ale pritom protikladných vzťahov: Darca a Obdarovaný. Obaja spoločne potom „vlievajú“ tú istú božskú esenciu, a opäť v jej plnosti, do zobrazenia svojej lásky, ktorým je Duch Svätý, Dar, tretia Osoba ... Filozofia a zjavenie idú v tomto prípade ruka v ruku a odkrývajú

²¹ RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 148.

²² Porov. COPLESTON, F.C.: *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. London: Penguin Books, 1991, s. 141.

²³ RATZINGER, J – BENEDIKT, XVI. : *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 55.

najväčšie hĺbky toho, čo znamená byť.“²⁴ Sv. Ján apoštol o tomto hlbokom tajomstve hovorí: „ Boh je láska.“ (1 Jn 4,8) Clarke sa v chápaní Boha v kontexte kresťanského myslenia snaží integrovať dve veľké tradície. Prvá paradigma kresťanského myslenia nadväzuje na platónsky spôsob vyjadrenia bytia skutočnosti. Jej predstaviteľmi sú: sv. Augustín, sv. Anzelm z Canterbury a sv. Bonaventúra, ktorí sa snažia zdôrazniť apriórne momenty vzťahu stvorenia, človeka a Boha. Druhá paradigma v kresťanskom myslení nadväzuje na aristotelskú tradíciu: sv. Tomáš Akvinský sa vo svojom diele snaží priblížiť vzťah stvorenia k Bohu skrze aposteriórnu skúsenosť so svetom. Podľa Clarka obidva spôsoby kresťanského myslenia by sme mali vnímať komplementárne a usilovať sa o ich integrovanosť. Clarke k tomu poznamenáva: „Ja verím so sv. Tomášom, že skutočný kresťanský Boh musí byť odhalený v osobe aj v kozmose, ako Pán vnútorného aj vonkajšieho sveta.“²⁵ Boh je podľa sv. Tomáša najdokonalejším a absolútnym zmyslom života. Boh stvoril svet a človeka, udržiava ho v bytí a k nemu ako ku konečnému cieľu všetko smeruje. „Dobro má totiž charakter cieľovej príčiny. Pretože Boh je posledným cieľom všetkého stvorenia, rovnako ako je i prvou príčinou, má takisto i charakter cieľovej príčiny.“²⁶

Záver

Zmysel života sme reflektovali cez pojmy cieľ, hodnota, najvyššie dobro, dôvod, horizont a tajomstvo, v ktorých sa môže ukázať jeho celosť, pretože smerujú z rôznych uhlov pohľadu k jednote, ktorú zmysel života predstavuje. Jednotlivé zmysluplnosti každodenného života bez vzťahu k zmyslu života ako totality by mohli ostať izolované a slepé. Naopak, zmysel života ako celosť bez realizácie v jednotlivých zmysluplnostiach by zostal

²⁴ CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 18 – 19.

²⁵ CLARKE, W, N.: *The Philosophical Approach to God. A Neo – Thomist Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007, s. 36.

²⁶ AKVINSKÝ, T. O dobru. Praha: Krystal OP, 2012, s. 127.

prázdny, abstraktný a sterilný. Zmysel života ako fundamentálna jednota všetky parciality presahuje a zároveň sa do nich tajomným spôsobom vteľuje. Analýza pojmu zmyslu života smeruje k tomu, že tento fenomén má vzhľadom k osobe človeka primárne integratívnu úlohu. Zároveň je evidentná jednota medzi objavovaním zmyslu života v kontexte sveta, jeho prijatím ako daru a hlbokého tajomstva od Boha a jeho realizáciu konkrétnym človekom v každodenných povinnostiach, úlohách, vzťahoch, udalostiach a situáciách.

Na zmiernenie alebo aspoň neutralizáciu súčasných globálnych konfliktov vo svete je nepochybne potrebný dialóg o zmysle života: ako prevencia týchto konfliktov, ako nástroj hojenia vzniknutých rán aj ako vynikajúci prostriedok na prehĺbenie ľudskej vzájomnosti a družnosti. Sme presvedčení, že treba rozvíjať dialóg medzi kresťanstvom a ľuďmi založenými sekulárne, paralelne s ním dialógom treba rozvíjať plodný ekumenický dialóg vo vnútri kresťanstva, a odvážiť sa i na medzináboženský dialóg s veľkými náboženskými tradíciami - hinduizmom, budhizmom, judaizmom, ba v súčasnosti je bytostne nevyhnutné odhodlať sa i na dialóg s islamom. Jedine uskutočňovaním dialógu je možné predchádzať rozmachu fanatizmu a rôznych fundamentalizmov, nielen náboženských, ale aj agresívne sekularistických či politických.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AKVINSKÝ, T. O dobru. Praha: Krystal OP, 2012.
- CLARKE, W, N.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.
- CLARKE, W, N.: *The Philosophical Approach to God. A Neo – Thomist Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007.
- COPELSTON, F.C.: *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. London: Penguin Books, 1991.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008.
- CORETH, E.: *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1993.

- FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 2006.
- FRANKL, V. E.: *Neuvedomený Boh*. Bratislav: Lúč, 2005.
- GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Goettingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH, 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996.
- MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis, 2008.
- METZ, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013.
- OTTO, R.: *Posvátno*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý Spisovatel, 1992.
- RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- RATZINGER, J – BENEDIKT, XVI. .: *Úvod do křesťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008.
- ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*. Prešov: GTF PU, 2015.
- TAYLOR, CH.: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

VYBRANÉ OTÁZKY PERIODIZÁCIE V DIELE L. WITTGENSTEINA

Marián AMBROZY

Abstract: *This study explores two specific topics of L. Wittgenstein's work - Mathematics and Religion. I reject the absurd position of the new wittgensteinian regarding the early work of the author. The basic point of my research is that Wittgenstein can clearly and specifically distinguish his early, intermediate, and late period. I also reject the anecdotes of his sudden enlightenment and surrender, which would evoke early and late Wittgenstein with a sharp predilection of personal reversal. My aim will be to specify the periodization of Wittgenstein's approach in terms of questions of philosophy of mathematics and philosophy of religion. I will try to answer the question whether the different approaches can be differentiated in the above-mentioned topics and, if so, how many stages of approach can be discussed.*

Wittgensteinovo poňatie matematiky – otázka periodizácie

Wittgensteinovou filozofiou matematiky sa v zmysle upriamenia pozornosti venuje pomerne málo filozofov matematiky, historikov filozofie XX. storočia i analyticky orientovaných filozofov. Do dnešného dňa sa predmetný problém tešil pozornosti monografií spočítateľných na prstoch jednej ruky a niečo cez pol stovky článkov v renomovaných vedeckých časopisoch. Niektoré ju dávajú do súvislosti s inými témami Wittgensteinovej filozofie, ako napr. Schilbrack¹, ktorý predmetnú tému spája s filozofiou

¹ Porov. Schilbrack, K. 2018. Mathematics and the definition of religion. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 83 (2), s. 145 – 160.

náboženstva. Niektorí ju zasa spájajú s témou farieb u Wittgensteina.²

Wittgensteinova filozofia matematiky pôsobí v celkovom portfolio názorov v mnohom ako anarchistická. Napriek tomu niektorí autori poukazujú na jej užitočnosť z hľadiska histórie matematiky, napr. pri fuzzy logika. Našou úlohou nebude zmapovanie Wittgensteinových názorov na filozofiu matematiky. Isté je, že ho nemožno zaradiť k intuicionizmu, logicizmu a ani k formalizmu. Naš cieľ je konkrétnejší: pokúsiť sa o rozčlenenie štádií Wittgensteinovej filozofie matematiky.

V čase pred Traktátom Wittgenstein zdá sa odmietol Fregeho názor, že čísla sú objekty. Zrejme do roku 1913 zastával podobný názor aj on. Wittgenstein bol v zmysle transcendentálneho kantovského pohľadu ovplyvnený Schopenhauerom a Helmholtzom. V *Traktáte* vyslovil Wittgenstein okrem nosných logických tém a určitej metafyziky aj špecifické názory na matematiku. „Je zaujímavé, že v traktátovskej filozofii matematiky pokladal teóriu tried za zbytočnú. „Súvisí to s tým, že všeobecnosť, akú potrebujeme v matematike, nie je všeobecnosť náhodná.“³ Rozhodne sa v tomto diele nestavia na pozíciu logicizmu. Pomerne základným matematickým pojmom v *Traktáte* je rovnica. Wittgensteinov názor je že čísllice nie sú mená objektov, ale sú to ich indexy. Rovnice v prirodzenom jazyku sú vlastne nevypovedateľné, Wittgenstein hovorí, že takým spôsobom sa ukazuje to, čo je vlastne nevypovedateľné. Je možné ukazovať na premenné vhodného typu. Zdá sa, že Wittgenstein čiastočne negatívne reaguje na Ramseyho, ktorý sa snaží základný pojem triedy odvodiť z logiky. Celkovo Wittgenstein namieta voči Russellovým predstavám, že matematika je fundovaná logikou a že pozostáva z tautológií. Názory autora *Traktátu* sa líšili s pozíciami formálnej logiky tej

² Porov. Salles, J. C. 2018. Para uma (re)leitura das Anotações sobre as cores de Wittgenstein. In: *Topicos* 34, s. 95 – 120.

³ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*, 6.031. London: Trubner & Co.

doby, ktoré vychádzali z prác Fregeho a Russella. Jasne hovorí v 6. 22, logika tézy postuluje v tautológiách a matematika v rovniciach.

Wittgenstein bol v istom zmysle inšpirovaný Fregem. Wittgensteinova kritika Fregeho je tak postavená práve na tom, že logicizmus hovorí, čo nie je vypovedateľné. Náš filozof podáva rekurzívnu definíciu radu prirodzených čísel ako exponentov operácií na vetách. Pre všeobecnú formu čísel používa metódu, ktorá je použitá v každej súvislosti s formou poľa, to čo platí pre jeden člen radu, platí aj pre nasledujúci. Pokiaľ je Wittgensteinova koncepcia čísla založená na systéme číslo ako exponent operácií, je možné ľahko vykonať matematický dôkaz jednoduchých matematických operácií. Jeho teória čísla je teóriou ordinárneho čísla. Z pohľadu kritiky Fregeho ide o zmiešavanie vlastných premenných, t. j. čísel a objektových premenných, ktoré sa vzťahujú k oboru ako vopred danému, čo v konečnom dôsledku vedie k Russellovmu paradoxu (v popularizovanej verzii paradox holiča).

Tvrdenia matematiky sú vlastne vo Wittgensteinovom poňatí absurdné. Podľa *Traktátu* máme len jeden jazyk a nie metajazyk. Rovnice ako tvrdenia matematiky sú tak len zdanlivými vetami (*Scheinsätze*), pretože sa snažia pojednávať o logickej forme. Ich status je problematický, náš filozof ich považuje za zmysluprázdne vety. V známom rozdelení Wittgenstein považuje vety logiky a matematiky za zmysluprázdne, pretože sa z nich nič nedozvieme. Pravdaže, nie sú nezmyselné ako vety klasickej metafyziky. Z tzv. sebazničujúceho posolstva v *Traktáte* – 6. 54, že kto pochopí Wittgensteinovu knihu, bude ju pokladať za absurdnú, však nevyplývajú radikálne závery, ktoré vyvodzujú new wittgensteiniáni, že celý *Traktát* a jeho základné tézy sú zámerne autodeštruktívne. To určite nie je pravda. „Rozlišovanie medzi vyslovením a zobrazením v *Tractatus Logico-Philosophicus* nie je samovyvracajúce, neuveriteľné alebo nezmyselné.“⁴ Autor Diamond sa dokonca

⁴ Lugg, A. 2014. Wittgenstein on showing what cannot be said. In: *Philosophical Investigations* 37 (3), s. 246.

domnieva, že Wittgensteinove rané názory na matematiku majú etický impakt.⁵ Kompromisné stanovisko zastáva Wawrzyniak ktorý navrhuje, „aby vety *Tractatus* nefungovali ako návrhy, ale ako pravidlá prekladu.“⁶

Známy Russellov paradox rieši Wittgenstein (*Tractatus* 3.333) spôsobom: funkcia nesmie byť vlastným argumentom, lebo vzor argumentu už má obsiahnutý v znaku, nemôže obsahovať samu seba. „Predpokladajme, že funkcia $F(fx)$ by mohla byť vlastným argumentom, potom by sme mali vetu „ $F(F(fx))$ “, a v nej museli mať vonkajšie funkcie F a vnútorné funkcie F musí mať rôzny význam; lebo vnútorná funkcia má formu $\varphi(fx)$, zatiaľ čo vonkajšia forma $\psi(\varphi(fx))$.“⁷

Beran sa domnieva, že periodizácia filozofie matematiky „sa úplne neprekrýva s periodizáciou a zlomovými bodmi viditeľnej filozofie“.⁸

Práve v prostrednom období Wittgenstein venoval filozofii matematiky najväčšiu pozornosť. Je príznačné, že Wittgenstein sa začal znova zaujímať o filozofiu po vypočutí Brouwerovej prednášky. Filozofia matematiky stredného Wittgensteina je poznameňovaná konštruktivismom. Zastáva v nej veľmi rigorózne názory. Možno hovoriť, že v tomto období zastáva náš filozof silný matematický verifikacionizmus. Matematiku robíme, tvoríme, myslí si viedenský filozof. Vníma ju ako čistú syntax. Matematika je kalkul, ktorý prevádza operácie. Konštruujeme konkrétne výroky podľa pravidiel kalkulu, matematický konštruktivismus je

⁵ Porov. Diamond, C. 2017. Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attraction of realism. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein, Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 209 – 244.

⁶ Wawrzyniak, J. 2017. Czym sa tak zwane tezy Traktatu? drabina Wittgensteina. In: *Analyza i Egzystencja* 38, s. 21.

⁷ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 36.

⁸ Beran, O. 2013. „Střední“ Wittgenstein: cesta k fenomenologii a zasa spátky. In: Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 214.

radikálne obraňovaný. Matematika tak nepotrebuje fundovanie, je ľudskou praxou, napriek tomu Wittgensteinov prístup k matematike je viac filozofický než sociologický. Voči nekonštruktivistickým dôkazom mal Wittgenstein nedôveru. Jeho antifundacionalizmus je prítomný tak v *Traktáte*, ako aj v dielach prostredného obdobia. Podradenie Wittgensteina akéhokoľvek obdobia pod nejakú zástavu je na druhej strane problematické. „Na druhej strane sa však Wittgenstein zaväzuje rovnako silne k myšlienke, že filozofia môže a mala by zaujímať iný druh záujmu o matematiku: nie ako súbor výsledkov, ktoré treba vysvetliť, alebo metódy, ktoré sa majú napodobňovať, ale ako súbor techník alebo praktiky v ľudskom živote, chápať všeobecne len v kontexte súvisiacich praktík, ktoré nie sú jednoducho alebo výlučne matematické a tým osvetľujú naše praktiky a spôsoby života omnoho širšie.“⁹

Nekonečno je vnímané ako problém z hľadiska extenzií a intenzií. Ako extenzia je množina súborom prvkov. Nekonečná extenzia nie je možná, nekonečno vnímame skôr cez intenziu. Nekonečný číselný rad chápe ako nekonečnú možnosť konečného číselného radu. Wittgenstein tak odmieta pojem aktuálneho nekonečna. Intenziu a extenziu pritom nemožno miešať ani nahradíť. Nemôžeme konštatovať ani nekonečné konjunkcie a disjunkcie. Nekonečná extenzia je nekonečná iba potenciálne a neobsahuje ju ani Božia myseľ. Existenčný kvantifikátor tiež nemôže byť vzťahovaný na nekonečný počet entít.

Wittgenstein nesympatizoval s intuicionizmom kvôli zákonu vylúčenia tretieho. Jestvujú názory, podľa ktorých má Wittgenstein v niektorých názoroch blízko k intuicionizmu. Brouwer hovorí o jestvovaní matematicky nerozhodnutých viet, čo je podľa Wittgensteina nezmysel. Spôsob, ako sa presvedčiť o platnosti matematickej vedy je dokázať ju. Vety matematiky sú konštrukciami a tak sú nutne rozlíšiteľné. V tejto súvislosti pokladal dôkaz

⁹ Livingston, P. M. 2017. *Wittgenstein, mathematics, and the temporality of technique*. In: *Humanizing Mathematics and its Philosophy: Essays Celebrating the 90th Birthday of Reuben Hersh*, Dordrecht: Springer, s. 199.

Veľkej Fermatovej vety za nezmysel. Matematickú indukciu síce uznáva, ale poníma ju špecificky, ako cestu ukázať možnosť ďalších krokov v postupnosti. Matematická indukcia sa tak ako pravidlo iba tvári, v prísnom zmysle žiadnym matematickým pravidlom nie je.

Špecifický prístup má náš filozof k iracionálnym číslam. Podľa neho rýdzo iracionálne čísla tiež nemožno chápať extenzionálne. Ak je aj zápisom extenzionálne, jeho význam musí byť intenzionálny. Vníma ich ako materiál pre zalepovanie medzier matematikov, ktorí sa zaoberajú kontinuom. Kritérium pre porovnávanie zmyslu iracionálnych čísel je ich komparácia s racionálnymi číslami a určovanie, ktoré z nich je väčšie. Desatinný rozvoj v neobmedzenom zmysle chápal ako mŕtve pravidlo živého pravidla, ktoré vyjadruje číslo. Čísla, ktoré sú potrebné len na vyplnenie kontinua, volá Wittgenstein falošné iracionálne čísla. Vlastné iracionálne čísla majú zmysel len ako pravidlá. „Nekonečné extenzie musia byť pre algoritmus neprekonateľnou prekážkou. Na druhej strane, náš filozof uznáva komplexné čísla, lebo sú skonštruované, majú väzbu k praxi, ale iracionálne čísla pokladá za nebezpečný pseudopojem.

Kritický je i voči matematickým domnienkam. Na rozdiel, od Turinga Wittgenstein odmietal akékoľvek úvahy o analógii poznávania v matematike a fyzike. Zmysel matematického návrhu identifikoval s metódou kontroly. V matematike nemôžu byť hypotézy, pretože nie sú definované pravidlá na určenie odpovede. Nie je teda prostriedok, ako vyhľadať odpoveď. Jediný dôkaz, ktorý uznáva, je konštruktivistický dôkaz.

Jeho kritika je namierená aj proti teórii množín, ktorú kritizuje z hľadiska konštruktivizmu i finitizmu. Množiny nemôžu mať šípky bez uzatvorenia určitým smerom. Nie je možné myslieť množinu všetkých čísel akéhokoľvek typu. Teóriu množín tak pokladá za filozoficky povrchnú. Na podobnom princípe kritizuje Dedekindovu definíciu nekonečnej triedy. Wittgensteinov konštruktivizmus je normatívny.

Wittgenstein si v strednom období vzal na mušku i matematickú indukciu. Odmietajú ju ako povrchnú, nedôslednú. Problém súvisí i s vyššie naznačenou kritikou matematických domnienok. "Čo "matematické otázky" zdieľajú s skutočnými otázkami, je jednoducho, že ich možno zodpovedať" (PR § 151). V prípade matematickej indukcie o tom hovoriť nemožno. Korešpondencia s dôkazom indukciou však znamená nepodložený indukčný krok. Všeobecnú odpoveď nemožno podložiť induktívnym dôkazom. Wittgenstein uznáva dôkaz, ktorý možno nájsť v celom systéme kalkulácií.

Matematika je skúmaná na základe analýzy jazyka. Matematik používa vo svojej práci pojmy číslo, dôkaz, poriadok etc., ktoré pochádzajú z bežného jazyka. Gramatika matematických výrokov je objasniteľná filozoficky z analýzy jazyka. Jeho filozofia matematiky má v strednom období zdroj vo vlastnej filozofii jazyka. Samotná filozofia jazyka sa tak stáva východiskom pre filozofiu matematiky.

Upriamime pozornosť na neskorého Wittgensteina. Pozdný Wittgenstein pokladá jazyk nielen za médium, ale aj za poskytovateľa materiálu pre myslenie. Miguel sa nazdáva, že Wittgensteinova filozofia matematiky pozdejšieho obdobia nie je pevne umiestnená vo veži zo slonoviny, pričom ju pokladá za jednu zo životných foriem. V nijakom prípade nie je platonistická.¹⁰ „Wittgensteinov antiplatonizmus v oblasti etiky, filozofie náboženstva a filozofie matematiky je bežným miestom v štúdiách o Wittgensteinovi.“¹¹

.Ako je všeobecne známe, neskorý Wittgenstein sa preslávil kritikou Gödelových viet. Wittgensteinova filozofia matematiky, vyžaduje bezpodmienečne interpretáciu logických výrokov. Tak

¹⁰ Porov. Miguel, A. 2016. Historiografia e Terapia na Cidade da Linguagem de Wittgenstein. In: *Bolema – Mathematics Education Bulletin* 30 (55), s. 368 – 389.

¹¹ Rodin, K. 2017. Wittgenstein and Plato: Though the question of dialogue. In: *Schole* 11 (1), s. 194.

ako sa pýtame: „v akom systéme dokázateľná?“, tak sa musíme pýtať, „v ktorom systéme pravdivá?“. Bez tejto otázky pokladá Wittgenstein celý dôkaz iba za syntaktický, no to ešte nie je rozhodnutie o pravdivosti alebo nepravdivosti na základe sémantiky. Sám Kurt Gödel pokladá za obtiažnosť stav, ktorý nastane ak sú symboly v jeho formálnom dôkaze nahradené nejakými entitami s významom. Wittgenstein pokladá za nezbytné opýtať sa, v akom systéme sú vety pravdivé. Skrýva sa v tom ešte jeden háčik. Pri samom Gödelovom dôkaze nemusíme predpokladať pravdivosť teorém. Ak aj dané teorémy nejakým spôsobom interpretujeme, nemôžeme tým automaticky zaistiť to, že ich pravdivosť v našej interpretácii bude tiež pravdivosťou v zmysle, ktorý dá niekto interpretáciou pôvodného reťazca systému. Podľa toho, aká bude interpretácia syntakticky daných teorém, bude daná aj ich pravdivosť či nepravdivosť. Z tohto metamatematického hľadiska vyplýva Wittgensteinovi to, že Gödelove vety sú síce pekným dôkazom, no v skutočnosti nevypovedajú nič o ich pravdivosti. Z tohto hľadiska hodnotí celý dôkaz viet za nepostačujúci. Podľa Wittgensteina sa jedná o snahu vysloviť nevysloviteľné, a teda celý dôkaz nemá v podstate zmysel a nie je tým, za čo ho pokladal Kurt Gödel. Trval jednoznačne na tom, že pod spôsobom Gödela nie je možné hovoriť o formálnom jazyku, podľa neho to je nezmyselné. Dôkazy výlučne syntaktickej povahy nemôžu mať podľa Wittgensteina nijaký nematematický zmysel. Wittgensteinovská kritika je hlbšej úrovni. Myslí si, že Gödelov dôkaz je nezmyselný, no neprotirečí mu tvrdením o deduktívnej úplnosti v zmysle Hilbertovho programu. O nezmyselnom nemožno hovoriť v intenciách pravdy a nepravdy. Wittgenstein pokladal rovnako za úplne nevypovedateľný, a teda aj neúplný systém prirodzeného jazyka. Ani v ňom nemožno vyjadriť zmysluplne hodnoty, preto treba o istých veciach mlčať.

Neskorý Wittgenstein vo *Filozofických skúmaníach* takisto kritizuje logicizmus, avšak z iného uhla pohľadu. Súvislosť spočíva v probléme nasledovania pravidiel. Problém predstavuje na postupnosti čísel, ktorá sa stále zvyšuje o číslo 2, napr. 0, 2, 4, 6, 8

etc. Už i malé dieťa ovláda postupnosť čísel, a tak pojem zvládlo. Nie je možné mať predstavu nekonečne mnoho súčtov. Môže však nastať problém, pokiaľ naše pravidlá budú nečakane zmenené (napr. zvláštne ustrojenie mozgu). V takom prípade by sa nedalo postupovať v zmysle kritéria správne a nesprávne, ale iba podľa sklonu individua. Tu treba vysvetliť pojem pravidlo a pravidelnosť.

Pojem pravidelnosť je implicitne prítomná v samotnej postupnosti. V takomto prípade sa však môže postupnosť ďalej vyvinúť rôzne, čo je problém. Takéto stanovisko sa nazýva regularizmus. Iné stanovisko, regulizmus hovorí, že pravidlo jestvuje explicitne a ak je postupnosť iná, je jednoducho v rozpore s explicitným pravidlom. Opäť môže vzniknúť problém, hovorí Wittgenstein. Porovnávanie pravidla a radu postupnosti čísel, ktorý sa od neho odlišuje, treba vykonávať ďalším pravidlom, čím sa možno dostať do regresu. Pripomína to Platónov problém tretieho človeka. Ak by teda všetky pravidlá boli explicitné, ako je to v logicizme, v takom prípade by hrozil nekonečný regres. Nedá sa teda, aby bolo všetko vypovedané. Ide o kritiku logicizmu z iného uhla, avšak radikálnu. O matematickej nevyhnutnosti u Wittgensteina pojednáva Bangu.¹²

Neskorý Wittgenstein pokladá matematiku za vynález človeka, „matematik nie je objaviteľom: je vynálezcom“ (RFM, Appendix II, §2). Naďalej odmieta platonizmus v matematike, v podstate zostáva na konštruktivistickej pozícii. Obdobne ako v strednom období, matematiku pokladá za nereferenčnú a syntaktickú. Matematické tvrdenia nechce Wittgenstein stotožniť s matematickými objektmi, pokiaľ matematiku považujeme za skúmanie objektov, je to už alchýmia (RFM § 16).

Nič sa zrejme v neskorom období nezmenilo ani na Wittgensteinovom odmietaní finitizmu. Nemení ani svoj vyhranený postoj voči iracionálnym číslam. „Čo spôsobuje škodu, napr. že Boh

¹² Porov. Bangu, S. 2018. *Later Wittgenstein and the genealogy of mathematical necessity*. In: Wittgenstein and naturalism, London: Taylor and Francis, s. 151 – 174.

pozná všetky iracionálne čísla? Alebo, že už sú tam, aj keď vieme len niektoré z nich? Prečo sú tieto obrázky neškodné? Jedna vec skrýva určité problémy“ (MS 124, p. 139). Finitizmus nie je prekročitelný smerom k aktuálnemu nekonečnu ani Božou myslou.

Matematický výraz pokladá za zmysluplný matematický výrok vtedy, ak je súčasťou kalkulu, ak jestvuje postup rozhodnuteľnosti. Kritériom zostala algoritmická rozhodnuteľnosť. Len zmysel, v ktorom je nerozhodnuteľný matematický návrh, možno rozhodnúť, je v tom zmysle, že vieme, ako ho rozhodnúť prostredníctvom rozhodovacieho postupu (RFM VII, § 40).

Ku kritike teorie množín pridáva neskorý Wittgenstein argument, že matematika nijaké fundovanie nepotrebuje, pokiaľ bol jeden z účelov teorie množín fundovanie matematiky. Paradoxne, v súlade s Poincarém odmieta diagonálny dôkaz, že uhlopriečka je interpretovaná ako dôkaz väčších a menších nekonečných množín. Wittgenstein nazýva tento dôkaz hocus pocus. Nemôžeme uvažovať o číslach, ktoré súväčšie ako nekonečno. Cantorova uhlopriečka teda nie je dôkaz nedeniteľnosti. Cantor ukázal, že môžeme vytvoriť "nekonečne veľa" rôznych systémov iracionálnych čísel, ale nemôžeme vytvoriť vyčerpávajúci systém všetkých iracionálnych čísel. (RFM II, § 29)

Udiali sa aj iné zmeny oproti ranému obdobiu. Zavádza rozlíšenie jednoduchých znakových hier a matematických jazykových hier. Je tu cítiť vplyv farebných kníh a *Filozofických skúmaní*. Znak matematiky by sa mali používať aj mimo samotnú matematiku, aby mathematical language games mali zmysel. Je to akási ozvena viet zo záveru *Tractatus*. Extra – mathematical application je pre tento význam *conditio sine qua non*. Wittgenstein si praje pluralitu používania rôznych foriem jazykových hier. Vlastnú teóriu množín pokladá tak len zaformálne znakové hry. Tieto hry sú využiteľné i vo vyučovaní matematiky, ako pripomína Brunner.¹³

¹³ Porov. Brunner, M. 2017. Die Rollen der Inskriptionen als nützliche Sichtweise im Mathematikunterricht. In: *Journal für Mathematik – Didaktik* 38 (2), s. 141 – 165.

Názor, že matematika je vecou syntaxe, neopustil Wittgenstein ani v neskorom období.

Môžeme sa zamyslieť nad otázkou periodizácie Wittgensteinovej filozofie matematiky. Isté pevné pozície ostávajú v celej šírke jeho filozofie nemenné. Wittgenstein nikdy neopustil koncepciu objektivity logiky.

Vnímať dištinkcie medzi raným a stredným Wittgensteinom i vo filozofii matematiky je pomerne jasné. Traktátovská filozofia matematiky je špecifická. Základným matematickým pojmom je rovnica a rovnosť. Nezastáva logicistickú pozíciu. Rovnice pokladá za nevypovedateľné v prirodzenom jazyku. Sú to zdanlivé, zmysluprázdne vety. Vety matematiky nepotrebujeme samé pre seba, ale aby sme pomocou nich odvodili iné výroky. Prirodzené čísla definuje ako exponenty operácií na vetách. Wittgensteinova filozofia matematiky prvého obdobia je integrálnou súčasťou *Traktátu*. Napriek niektorým spoločným črtám s neskoršou filozofiou matematiky (kritika logicizmu, uplatniteľnosť matematiky mimo sféru čistej matematiky etc.) vykazuje traktátovská filozofia matematiky mnohé výrazné odlišnosti od deštruktívno – kritického charakteru tejto filozofie neskorších období.

Pokiaľ môžeme deliť všeobecnú Wittgensteinovu filozofiu na tri obdobia, rozhodne to neplatí v oblasti filozofie matematiky. Súhlasíme s Beranom, že v zásade nemožno odlíšiť stredné a neskoré obdobie Wittgensteinovej filozofie matematiky.¹⁴ Je možné v neskorom období pozorovať pribratie nových tém (istota v matematike, matematika ako jazyková hra etc.). Ostáva však Wittgensteinov hyperkriticizmus. Odmietá naďalej pojem aktuálneho nekonečna, iracionálne čísla, matematickú indukciu, kritizuje teóriu množín, neuznáva ani Gödelove teóremy. Na svojom radikalizme stredného obdobia náš filozof nezmenil nič. Matematiku považuje za vec syntaxe. V prostrednom období hovorí o jej

¹⁴ Porov. Beran, O. 2013. „*Střední*“ Wittgenstein: cesta k fenomenologii a zasa spátky. In: Červený Kostelec: Pavel Mervart.

konštruovaní, v neskorom tiež tvrdí, že je vynálezom človeka a ostáva na antiplatonistickej pozícii. Zmeny, ktoré sa udiali (v podstate pribratie nových tém), nie sú nejakým významným. Ak aj niektoré čiastkové problémy hodnotil neskorý Wittgenstein inak ako v strednom období, jednalo sa o názory, ktoré nemennili celkový pohľad Wittgensteina na matematiku ani na jej obsah. Úplne najvýznamnejšou zmenou je opätovné zavedenie kritéria mimo matematiky na odlíšenie matematických jazykových hier a znakových hier. V podstate je to kritérium prítomné v prvom období, chýba však v prostrednom období. Wittgensteinov reštriktívny, rigorózný a v podstate konštruktivistický pohľad sa od prelomu 20. a 30. rokov 20. storočia nijako radikálne nezmenil. Preto si dovoľujeme povedať, že z hľadiska filozofie matematiky rozoznávame iba dve štádiá. Prvé štádium zodpovedá všeobecne prvému štádiu – obdobiu *Traktátu* a jeho prípravy. Druhé obdobie je zasa počaté oživením filozofickej činnosti Wittgensteina po jeho účinkovaní na rakúskych ľudových školách a v zmysle filozofie matematiky trvá vlastne až do konca života filozofa. Vo všeobecnosti síce zastávame názor o jestvovaní raného, prostredného a neskorého Wittgensteina, avšak vo filozofii matematiky prostredné i neskoré obdobie všeobecnej filozofickej tvorby splýva v jedno.

Wittgensteinovo poňatie náboženstva – otázka periodizácie

Budeme sa zaoberať periodizáciou Wittgensteinovej filozofie náboženstva. Pokúsime sa zodpovedať na otázku, nakoľko sa periódy, ktoré nám vyvstanú vzťahujú k všeobecnej periodizácii Wittgensteinovej filozofie. Napríklad, Čelutka zastáva názor, podľa ktorého „Wittgensteinovo náboženské myslenie je vo väčšej miere koherentné a komplementárne.“¹⁵ Pokúsime sa ukázať, že „to sa mení od *Traktátu* k *Filozofickým skúmaniam* v druhom,

¹⁵ Čelutka, S. 2014. Ludwigo Wittgensteino religijos filosofijos vientisumo problema. In: *Logos* 79, s. 187.

v konečnom dôsledku ukazuje záväzok k filozofickej hodnote otvorenosti a ochoty pretvoriť svoju myseľ objavením toho, čo je dané.¹⁶

Neodškriepiteľne prvou fázou Wittgensteinovej filozofie je obdobie písania a vydania *Traktátu*. Nebudeme opakovať notoricky známe propozície diela, sústredíme sa iba na konštatovania, ktoré sa týkajú filozofie náboženstva. Traktátovské myšlienky, ktoré sa týkajú náboženskej problematiky, úzko korelujú s názorovými propozíciami *Traktátu*. Hoci sa sám Wittgenstein v tomto diele vo veľkom rozsahu nevenuje filozofii náboženstva, analýzy jeho viet spolu so záznamami z denníkov a s biografickými reáliami stačia pre vytvorenie obrazu konkrétnej filozofie náboženstva. To, čo sa dá povedať dá sa povedať jasne, niektoré skutočnosti sú nevypovedateľné, nemá zmysel o nich hovoriť, to však neznamená, že nejestvujú, alebo že jestvuje dôvod ich ignorovať. V prvom rade, náboženské otázky nepatria medzi vedecké otázky. „Domnievame sa, že aj keby sa dali odpovedať všetky možné vedecké otázky, problémov života sa vôbec nedotkli.“¹⁷ Naš filozof v *Traktáte* uznáva delenie výrokov na viaceré druhy. Ako prvé uvádza zmysluplné výroky, sú nimi výroky prírodných vied. „Sú to vety, ktoré majú so svetom spoločnú logickú formu, ktorá ich zároveň robí súčasťou sveta, a ako také vypovedajú pravdivo alebo nepravdivo o svete.“¹⁸ Druhé výroky sú zmysluprázdne, sú to tautológie alebo kontradikcie – vety matematiky a logiky. Sú všeobecne pravdivé alebo všeobecne nepravdivé a nedotýkajú sa sveta.

¹⁶ Porov. Springsted, E. O. 2011. The concept of mystery and the value of philosophy in later Wittgenstein. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (4), s. 547.

¹⁷ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 89.

¹⁸ Vaško, M. 2013. *Analýza náboženského jazyka na pozadí filozofie Ludwiga Wittgensteina*. In: *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Prešov: UNIPO, s. 108.

Tretie výroky označuje ako nezmyselné. Nie je možné ich empiricky overiť. Buď používajú gramaticky zle utvorené vety, alebo používa pojem, ktorého sémantický význam nie je verifikovateľný alebo falzifikovateľný, pretože prekračuje hranice jazyka. Špecifická je situácia v druhom prípade, pokiaľ ich sémantický význam nie je verbálne uchopiteľný. Ak sa výroky pokúšajú prekročiť hranice jazyka, teda ich nemožno vypovedať, ale iba ukázať. Medzi takéto výroky radí aj výroky etiky, ako aj náboženské výroky. Wittgenstein uvádza i príklad: „Sú rovnaké ako otázka, či je Dobro viac či menej identické ako Krásno.“¹⁹ Ako je známe, Wittgenstein postuloval analýzu výrokov intuitívne, reálne by mohli jestvovať problémy pri vyslovení definitívnych kritérií (v zmysle Wittgensteina *Traktátu*), na analýzu výrokov. Myšlienky o etike, uvádzané v záverečnej časti *Traktátu*, majú výpovednú hodnotu aj pri hľadaní názorov Wittgensteina tohto obdobia na náboženstvo. Rakúsky filozof vymedzuje hodnoty mimo sveta. „Zmysel sveta musí ležať mimo svet.“²⁰ Etiku (a estetiku) pokladá za transcendentálnu. Hodnoty do sveta nepatria, čo by sa na základe popisu empirického stavu vecí náhodou ako hodnota ukazovalo, ňou nemôže byť. K bohu sa Wittgenstein *expresis verbis* vyjadruje v *Traktáte* len raz, keď tvrdí: „Boh sa vo svete nezjavuje.“²¹

Vety náboženstva pokladal teda Wittgenstein *Traktátu* za nezmyselné, nemožno o nich vypovedať. Napriek tomu sám pre seba, v *Denníkoch* formuluje vety: „Význam života, t. j. význam sveta, môžeme nazývať Bohom.“ a „Čo poznám o Bohu a o zámere života? Viem, že tento svet existuje.“²² Jeho tvrdenia možno dokumentovať i zápisom: „V tomto zmysle by bol Boh jednoducho

¹⁹ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 39.

²⁰ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 87.

²¹ Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 89.

²² Wittgenstein, L. 1984. *Notebooks 1914 – 1916*. Oxford: Basic Blackwell, s. 52.

osud alebo, čo je to isté: svet - ktorý je nezávislý od našej vôle.“²³ S jeho súkromne v písomnej forme prejavovanými názorovými pozíciami (ktoré by in stricto sensu mali byť nezmyselnými výrokmami), korepondujú aj bibliografické reálie. Je známe, že v zákopoch I. svetovej vojny čítal často Tolstého výklad evanjelií. Žil životom vojaka, ktorý sa obrátil ku kresťanstvu čelom. Bol nielen veriacim, ale aj kresťanským horliteľom a Tolstého knihu odporúčal tým, ktorí prepadajú zúfalstvu. V snahe príkladne zastať svoje miesto sa Wittgenstein dobrovoľne hlásil na najnebezpečnejšie bojové úlohy, stal sa vojnovým hrdinom, bojové akcie paradoxne utužovali jeho náboženskú vieru. Žil nenapísanú časť *Traktátu* – nezištný život dobrovoľníka, ktorý v úsilí o obranu vlasti zmobilizoval všetky svoje sily a odvahu, aby riskujúc život vykonal úlohu čo najlepšie. Neskoršie rozdanie majetku a dobrovoľná práca záhradníka a učiteľa sú rovnako odzrkadlením toho, čo napísal v *Traktáte* mimochodom i o náboženstve – je to nevypovedateľné, ukazuje sa to. Domnievame sa, že jeho dopovedanie nenapísanej časti *Traktátu* – i tej o náboženstve – skutkami, bolo naozaj ukážkové. „Wittgenstein stelesnil samotnú metódu, ktorú obhajoval vo svojom skúmaní kresťanskej viery. Táto metóda ho viedla k trvalej praxi skutočnej modlitby, úzkej štúdiu vášnivých kresťanských mysliteľov a vo verejnom vyznaní jeho súkromných hriechov.“²⁴

Názory raného Wittgensteina na náboženstvo môžeme skutočne pokladať za signifikantné a konzistentné s jeho všeobecnými názormi. Obdobné názory vyslovil ešte na počiatku svojho stredného obdobia, v *Prednáške o etike*. Wittgenstein názorovo k poňatiu etiky a náboženstva nič nové nepridáva, akurát vysvetľuje problematiku z ďalších uhlov pohľadu. To sa mu určite podarilo, nemení to nič na faktoch, že text sa názorovo zhoduje

²³ Wittgenstein, L. 1984. *Notebooks 1914 – 1916*. Oxford: Basic Blackwell, s. 52.

²⁴ Kallenberg, B. J. 2018. Wittgenstein: „I can't believe ... or rather can't believe it yet“. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 84 (2), s. 161.

s pozíciou z *Traktátu*. Uvádza v nej známy príklad, podľa ktorého by človek, ktorý pozná všetky pohyby a duševné stavy celého univerza, nemohol poznať jediný etický súd, nakoľko hodnoty sú transcendentné. Spomína dva zážitky, prvý spočíva v údive. Sám Wittgenstein konštatuje „Verím že najlepší spôsob, ako to opísať, že vnímam zázrak, že svet existuje. Potom som náchylný používať frázy, „aké je výnimočné, že niečo môže existovať“, alebo „aké je výnimočné, že svet môže existovať““ (Wittgenstein 1965, p. 8). Podobne spomína i zážitok, pri ktorom sa cíti v absolútnom bezpečí. Ide o mystický zážitok, ktorý je typovo blízky náboženskej mystickej skúsenosti. V menovanej prednáške znova opakuje svoje názory o nezmyselnosti verbalizovať obdobné zážitky, hovorí že tvrdenie – žasnem nad existenciou sveta – je rovnako nezmyselné ako hovoriť, že Boh je stvoriteľom sveta.

Skôr môžeme vnímať určitý posun v jeho názoroch pri diskusiách s členmi Viedenského krúžku. Tu sa začínajú posúvať i jeho všeobecné názory ohľadne verifikácie, fyzikalizmu, logickej analýzy, koncepcie jazyka. Wittgenstein pri uvedených rozpravách, najčastejšie s Waismannom, Schlickom, Carnapom začína postupne prechádzať na iné názorové pozície, aké zastával v *Traktáte*. Anekdota o náhlom obrate prostredníctvom neschopnosti podať logickú analýzu vulgárneho neapolského gesta, ktoré interpretoval Piero Sraffa sa možno v zmysle, že sa príhoda udiala, zakladá na pravde, názorový prerod Wittgensteina bol však dlhodobým procesom, nie náhlým osvietením na spôsob zenového budhizmu.

Wittgenstein v rozhovoroch so Schlickom, s Waismannom, vedie náboženské polemiky. Myslí si, že dobré je preto dobré, lebo to chce Boh. Zdá sa, že na tomto mieste ide o polemiku so Schlickom. Tu Wittgenstein opúšťa pôvodný názor o nevysloviteľnej povahe náboženstva a etiky. Zdôvodnenie náboženskej morálky i etiky je v Bohu. Narážame tu na hranice jazyka a Wittgenstein si vie dobre predstaviť aj náboženstvo, v ktorom sa nehovorí. „Platí to pre očakávania, presvedčenie, nádeje atď. Že každé z týchto slov nie je použité pre konkrétny proces, ale pre rôzne, hoci

navzájom súvisiace procesy. Vo všetkých týchto prípadoch môžeme skutočne hovoriť o jasne formulovanom a neoznačenom procese.“ (Wittgenstein and Waismann 2003, s. 51). Zmysel náboženstva je podľa neho v praxi. V náboženstve sa môže hovoriť, no nie v zmysle teologických teórií, ale v zmysle praxe. Preto už nie je potrebné o náboženstve mlčať. Za povinnosťou je nejaká moc, ktorá trestá a odmeňuje, inak by to celé nemalo zmysel. Vzdialenie od *Traktátu* na poli náboženských názorov je už markantné. V tejto súvislosti treba poznamenať, že Wittgenstein v uvedených rozhovoroch dokonca prejavuje sympatie s niektorými propozíciami Heideggera zo *Sein und Zeit* a *Čo je metafyzika?*, má porozumenie pre jeho problémy, ktoré narážajú na hranice jazyka. Úzkosť z ničoty a otázka po zmysle bytia koreluje s už známym užasnutím z existencie. Wittgenstein tvoril istý čas, interpretované jeho slovami, dokonca pod hrozbou straty zdravého rozumu a nástupu šílenstva (Ule 2014, s. 456).

V roku 1937 spomína, že náboženstvo by malo byť jazykovo ošetrené tak, aby každému stupňu religiozity patrili také výrazy, ktoré by na inom stupni nemali zmysel. Ide najmä o to, aby sa významy výrazov, ktoré majú zmysel na jednom stupni náboženského uvedomenia nemíňali účinku v komunikácii na rôznych stupňoch religiozity, kde by to nielen postrádalo zmysel, ale mohlo byť i zle pochopené.

Všímajme si argumenty, ktoré k náboženstvu pridáva neskorý Wittgenstein. Začiatkom pozdného obdobia (1938) vznikli jeho *Lectures on Religious Belief*. Pri ich čítaní je zjavné, že Wittgenstein prechádza v uvedenej práci na iné témy, než ako sa zachovalo v písomnej pozostalosti zo stredného obdobia. Obdobnou problematikou sa vo svojom strednom období nezaoberal. Dominuje skôr otázka istoty viery, jej koreňov, posledného súdu.

K prvej téme sa vyjadruje filozof už v prvých odsekoch prednášky. Uvedomuje si, že i kresťanská viera sa skladá z komponentov. Viera samotná nie je istotou, upozorňuje Wittgenstein. Veriť v rôzne veci i v rámci zadefinovanej pozície veriacich ľudí neznamená mať rozdiely iba vo vysvetľovaní významov jednotlivých

náboženských termínov. Povaha náboženského presvedčenia nie je istotou, je vierou. Sám Wittgenstein píše o pochybnostiach, o rôznych stupňoch náboženského uvedomenia. Uznáva mnohé rozdiely medzi vierami a vie, že náboženské presvedčenie nemajú spoločnú ani vieru v posledný súd. Nejestvujú nejaké typické obsahy viery. Typickou stránkou náboženskej viery je len inkomensurabilita s nenáboženskou vierou. Nota bene, inkonsumerabilitou v rámci náboženských systémov sa zaoberá vo svojej knihe Rudolf Dupkala.²⁵ Práve Wittgenstein upozorňuje na diskusiu o neteistických náboženstvách.²⁶

Viera podľa Wittgensteina nie je vierou, založenou na dôkaze. „Môžem povedať, že má dôkaz. Avšak môžem povedať, má to, čo by sme mohli nazvať neodvratnou vierou.“ (Wittgenstein 1966, s. 54). Pravá náboženská viera nemôže byť poverou, musí byť od nej odlišná. Náboženstvo nie je na druhej strane založené ani na dôkaze zázrakov. Wittgenstein v analyzovanom texte zastáva fideistickú pozíciu, ktorá sa dá zrovnávať s Kierkegaardovou. „Ak môžu byť iné názory odôvodnené racionálnymi argumentmi, podľa Wittgensteina to nie je prípad viery.“²⁷ Náboženské a nenáboženské názorové presvedčenie je od seba odlišné. „A dám vysvetlenie: "Neverím v....", ale potom veriaci osoba nikdy neverí tomu, čo popisujem.“ (Wittgenstein 1966, s. 55). Princípy presvedčení sú úplne odlišné a v danom kontexte môžu i totožné pojmy, použité rečou veriaceho a neveriaceho, znamenať pojmy s úplne rozdielnym zmyslom, v zmysle použitia pojmu. Jazyky veriaceho a neveriaceho sú inkonsumerabilné. Wittgenstein poukazuje na skutočnosť, že táto diskrepancia nemá nič spoločné s nezhodami v iných oblastiach života. Možno však kriticky namietnuť, že Wittgenstein hlbšie nevysvetľuje dôvody tejto nesúmerateľnosti. V niektorých hypotetických špecifických prípadoch si skeptik

²⁵ Porov. Dupkala, R. 2016. *Fantóm imigrácie*. Prešov: Expres Print.

²⁶ Porov. Schneider, H. J. 2017. Sacred Values and Interreligious Dialogue, In: *Analyse und Kritik* 39 (1), s. 63 – 83.

²⁷ Perissinotto, L. 2013. Croire sans preuve: Wittgenstein et la revision. In: *Espirit* 391, s. 81.

a veriaci môžu rozumieť, konštatuje Wittgenstein. Náboženská osoba však počíta s vierou, ktorá nie je založená na dôkazoch. „Wittgensteinov postoj k kresťanskej viere je zložitejší, než to, čo vedie k viere mnohých filozofov.“²⁸

Náš filozof sa v prednáške zaoberá aj vzťahom viery, rozumu a zmyslu. Dôkazy viery považuje za krehké. V poslednej časti sa zaoberá otázkou primeranosti našej viery. Dôkazy viery nepokladá za rozumné. Viera nie je záležitosť rozumných argumentov. Niektorí interpretátori Wittgensteina hovoria, že sa tu odvoláva na *List Korinťanom*, kde Pavol z Tarzu pripomína: niektorým ľuďom je slovo kríža bláznovstvo. Zrejme tým chcel povedať, že kresťanstvo je niektorým ľuďom absurdné. Nota bene, Wittgensteinove poznámky, v ktorých sa odvoláva na Bibliu sú vzhľadom na pomerne výstredný charakter týchto poznámok málokedy skúmané.

Pre náboženské tvrdenia jestvuje v zmysle dôkazu iba skromná opora. Niektoré náboženské presvedčenia nie sú dokázané, dokonca vyznievajú ako nepravdepodobné vo svetle dôkazov. Wittgenstein považuje jednoducho dôkazy za jednoducho nedostatočné pre vieru. Preto dosť obdivuje Kierkegaarda. Aj Kierkegaard hovoril, že človek verí kresťanstvu napriek absurdnosti jeho doktrín. Na druhej strane, Wittgenstein mal ďaleko od akéhokoľvek náboženského fanatizmu a fundamentalizmu.

Niektoré vyjadrenia týkajúce sa náboženstva a viery vyslovuje Wittgenstein i vo *Filozofických skúmaniach*. Tu sa vyjadruje na náboženské témy pomerne sporadicky. Modlitbu pokladá za jeden z prípadov jazykovej hry „prosba, poďakovanie, prekliatie, pozdrav, modlitba“.²⁹ V tomto diele hovorí o formách života, pričom náboženstvo pokladá za formu života a nie za formu vedenia. Náboženstvo v poňatí *Skúmaní* vyjadruje určitú historickú a metafyzickú pravdu alebo skutočnosť, ktoré sú mimo dosahu

²⁸ Kallenberg, B. J. 2018. Wittgenstein: „I can't believe ... or rather can't believe it yet“. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 84 (2), s. 161.

²⁹ Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basic Blackwell, s. 128.

bežných schopností ľudského ducha. Znova opakuje problematiku istoty viery. Rozvádza otázku historickosti Mojžiša. Vníma rôznu možnosti poňatia pojmu Mojžiš. Môže ním byť dieťaťko zachránené egyptskou princeznou z Nílu, vodca Izraelitov, muž s menom Mojžiš, ktorý žil v istom časopriestore etc. Pýta sa, čo všetko je potrebné falzifikovať, aby sme neverili v jestvovanie muža, ktorý je spätý so všetkým, čo o ňom vypovedá Písmo. Dochádza k zisteniu, že taká miera nejestvuje. Za základ vlastnej obhajoby autenticity Mojžiša v biblickom zmysle pokladá skôr vlastné rozhodnutie než verifikáciu biblickej histórie. „Nie je to prípad, že mám, ako hovorím, celú sériu pripravených argumentov, a som pripravený prikloniť sa k niektorému, ak si môžem vziať iný a naopak?“³⁰ Fundamentom je viera sama – tu Wittgenstein zastáva fideistické pozície. Otázky požadujúce vysvetlenie by plodili iba ďalšie otázky. „Ale podobné pochybnosti ako tie o „Mojžišovi“ sú možné v slovách tohto vysvetlenia (čo nazývaš "Egypt", koho "Izraelitov" etc.?).“³¹

Na fundamente viery stavia človek ďalšie náboženské propozície. V druhej časti *Skúmaní* sa pýta, ako došlo k používaniu výrazu veriť. „Takže to vyzerá, akoby tvrdenie "verím" nebolo tvrdením toho, čo sa predpokladalo v hypotéze "verím"!“³² Pojem verím vníma ako vlastné použitie niečoho, o čom tvrdím, že je tak. Wittgenstein hovorí, že je síce možné neveriť svojim zmyslom, ale nie vlastnej viere. Vieru pokladá náš filozof za stav mysle, ktorý v sebe cítime.

Wittgensteinovo posledné dielo *O istote* je pomerne skúpe na náboženskú tematiku. V tomto diele uvádza, že skupina mnohých vzdelaných a inteligentných ľudí verí v to, čo sa píše v Biblii a iná skupina ľudí to pokladá za nepravdepodobné. Na inom mieste

³⁰ Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basic Blackwell, s. 37.

³¹ Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basic Blackwell, s. 40.

³² Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basic Blackwell, s. 190.

vraví, Boh mi zjavil, Boh ma naučil, že moja noha je skutočne moja noha. S náboženskou vierou súvisia iné propozície spomínanej knihy. V tomto diele Wittgenstein zastáva pozíciu, že istota je skôr o konaní než o poznaní. Pri úplnom spochybňovaní každej propozície a ďalšej otázke – ako to vieš? – by sme skončili v úplnom skepticizme. Preto jestvujú určité tvrdenia, ktoré nespochybňujeme. „Pochybnosť, ktorá by spochybňovala všetko, by nemohla byť pochybnosťou“ (OC § 450). V snahe vyhnúť sa úplnému skepticizmu si človek vyberá fakty, ktoré považuje za základné a tie nespochybňuje. O ne sa opiera ako o fundamentálne a na ne sa odvoláva ako na evidentné.

Práve na tomto základe môžeme vnímať aj kontext ponímania viery v zmysle Wittgensteinovej filozofie náboženstva na sklonku filozofovho života. Umierajúci Wittgenstein v podstate nezmenil náboženské názory posledného obdobia. Pravdy viery považuje za tie, ktoré veríme a pre ktoré nepotrebujeme dôkazy. Viera v zmysle Wittgensteina nie je vecou dôkazu, ale rozhodnutia. S tým korešponduje filozofovo tvrdenie zo zozbieraných poznámok, ktoré uviedol roku 1950, že nie vízie a zmyslové skúsenosti, ale trápenia nám poukazujú na existenciu Boha.

V súlade s väčšinovými interpretáciami súčasnosti a po zvážení argumentov, že vo filozofickom prístupe tzv. stredného Wittgensteina jestvujú zreteľné špecifické prvky (napr. fenomenologické témy), zastávame názorovú pozíciu, že vo všeobecnosti možno rozoznávať raného, stredného a neskorého Wittgensteina.

Z tohto hľadiska sa pokúsime zodpovedať druhú otázku štúdie: koľko štádií názorových pozícií Wittgensteinovej filozofie náboženstva rozoznávame?

Pôvodná pozícia *Traktátu* je jasná. Náboženstvo vníma Wittgenstein ako nevypovedateľné, transcendentné a patriace mystike. V tomto zmysle odmietame absurdný výklad tzv. nových wittgensteiniánov, považujúci celý *Traktát* za autodeštrukčný. Wittgenstein predstavuje svoju pozíciu náboženskej filozofie, o náboženstve odmieta hovoriť. Obdobné názory ešte opakuje v *Prednáške o etike*, ktorá už časovo patrí do obdobia stredného

Wittgensteina. V nej však ešte zostáva náš filozof plne na názoroch filozofie *Traktátu*.

Prostredné obdobie sa v názoroch náboženskej filozofie od *Traktátu* zjavne líši, vynímajúc *Prednášku o etike* zo začiatku obdobia. Wittgenstein jasne opúšťa názory o transcendentnej povahe náboženstva, dáva akcent do pastorálnej roviny náboženstva. Do novej roviny posúva možnosť náboženských výpovedí. Rovina hodnoty nábožensky významného skutku už nie je v ňom samom ako v *Traktáte*, musí ho garantovať nejaká moc. Zároveň vidíme aj dištinkcie od náboženského myslenia pozdného Wittgensteina.

Záverečné obdobie vykazuje v oblasti filozofie náboženstva jasné znaky konzistentnosti. Wittgenstein v uvedenej problematike prechádza na nové témy. Sú to otázky zadefinovania podstaty náboženskej viery, odôvodnenia viery, rozumnosti viery, inkonsumerability náboženskej a nenáboženskej viery. „Wittgenstein vyhlásil svoju príslušnosť k viere nie v zmysle posvätného ani v zmysle sekulárneho, skôr sa k nej priblížil s veľkým záujmom.“³³ Wittgenstein sa zaoberá dôkazmi viery, ktoré pokladá za tak krehké, že sa dostáva na fideistické pozície. Niektoré jeho názory sú príbuzné Kierkegaardovi. Náboženstvo pokladá za formu života, modlitbu za jazykovú hru. Dochádza k novým presvedčeniam, zastáva nové názory. Vieru vníma ako záležitosť rozhodnutia, čo dokladá nielen v *Skúmaníach*, ale dopĺňa to tvrdením, že niektoré propozície nespochybňujeme, zo samotného rozhodnutia človeka v *O istote*. Tieto témy i názory možno pokladať za iné, ako v prostrednom období tvorby. Azda možno vnímať aj niektoré kontroverzie oproti názorom v strednom období. Náboženstvo a jeho hodnoty v prostrednom období majú vysvetlenie v Bohu, kým v neskorom období, ako pripomína Beran, (*O istote*) hovorí o dne reálneho vysvetlenia v ľudskom rozhodnutí

³³ Paikkattu, V. 2015. Dismantling the dichotomy between secular and sacred: A Wittgenstein way. In: *Journal of Dharma* 40 (3), s. 295.

určité tvrdenia nespochybňovať.³⁴ V tomto zmysle môžeme hovoriť o treťom štádiu náboženskej filozofie v jeho diele.

Domnievame sa, že sme poukázali na pomernú korešpondenciu medzi jednotlivými obdobiami Wittgensteinovej filozofie v zmysle triadistického členenia na rané, prostredné a neskoré štádium a medzi štádiami v zmysle filozofie náboženstva. Diskrepancia medzi názormi poplatnými prvému obdobiu v *Prednáške o etike*, ktorá časovo patrí do prostredného obdobia, spočíva v skutočnosti, že v nej náš filozof v podstate rozvíja názory postulované v *Traktáte*. V tomto zmysle teda jestvuje plný súlad medzi vývinom Wittgensteinových všeobecných názorov a ich členením a štádiami Wittgensteinovej filozofie náboženstva.

Záver

V našej štúdii sme sa zaoberali možnosťami rozčlenenia Wittgensteinovej filozofie matematiky a náboženstva na jednotlivé štádiá. Skúmaním textov sme dospeli k nasledovným záverom. Tak, ako aj vo všeobecnosti periodizácie Wittgensteinovej filozofie ako takej, možno v oboch prípadoch rozlišovať jednotlivé štádiá. Podstatné je, že ich nemožno mechanicky prekryť so všeobecnými troma štádiami Wittgensteinovho myslenia a tvorby na rané, prostredné a neskoré, ba že ich ani nie je rovnaký počet. Filozofia matematiky na rozdiel od všeobecného Wittgensteinovho diela má dve základné štádiá – rané a neskoršie. Kým v prvom období filozofie matematiky Wittgenstein inklinuje k postojom, ktoré vyjadril v *Traktáte*, druhé obdobie je poznamenané jeho matematickým konštruktivismom. Vo filozofii náboženstva možno hovoriť o troch Wittgensteinových štádiách. Prvé štádium končí *Prednáškou o etike*, ktorá je názormi v podstate poplatná myšlienkam *Traktátu*. V druhom štádiu Wittgenstein dáva dôraz na pastorálnu rovinu náboženstva, pričom hovorí o nutnosti garantovania

³⁴ Porov. Beran, O. 2013. „*Střední*“ Wittgenstein: cesta k fenomenologii a zasa spátky. In: Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 105.

významu náboženského skutku nejakou vyššou mocou. V treťom štádiu zase hovorí o viere ako o rozhodnutí človeka, s čím zaujímavý korešponduje určité pasáže z diela *O istote*. Počet štádií Wittgensteinovej filozofie náboženstva sa tak líši od počtu štádií jeho filozofie matematiky, avšak zároveň možno povedať, že sa časovo úplne neprekrýva so všeobecnou periodizáciou diela tohto filozofa.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Bangu, S. 2018. *Later Wittgenstein and the genealogy of mathematical necessity*. In: Wittgenstein and naturalism, London: Taylor and Francis, s. 151 – 174
- Barett, C. 1966. *Wittgenstein: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, s. 53
- Beran, O. 2013. „Střední“ Wittgenstein: cesta k fenomenologii a zasa spátky. In: Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 252
- Brunner, M. 2017. Die Rollen der Inskriptionen als nützliche Sichtweise im Mathematikunterricht. In: *Journal für Mathematik – Didaktik* 38 (2), s. 141 – 165
- Čelutka, S. 2014. Ludwigo Wittgensteinovo religijoso filosofijos vientisumo problema. In: *Logos* 79, s. 187 – 199
- Diamond, C. 2017. Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attraction of realism. In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein, Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 209 – 244
- Dupkala, R. 2016. *Fantóm imigrácie*. Prešov: Expres Print, s. 168
- Kallenberg, B. J. 2018. Wittgenstein: „I can't believe ... or rather can't believe it yet“. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 84 (2), s. 161 – 183
- Livingston, P. M. 2017. *Wittgenstein, mathematics, and the temporality of technique*. In: Humanizing Mathematics and its Philosophy: Essays Celebrating the 90th Birthday of Reuben Hersh, Dordrecht: Springer, s. 199 – 213

- Lugg, A. 2014. Wittgenstein on showing what cannot be said. In: *Philosophical Investigations* 37 (3), s. 246 – 257
- Miguel, A. 2016. Historiografia e Terapia na Cidade da Linguagem de Wittgenstein. In: *Bolema – Mathematics Education Bulletin* 30 (55), s. 368 – 389
- Paikkattu, V. 2015. Dismantling the dichotomy between secular and sacred: A Wittgenstein way. In: *Journal of Dharma* 40 (3), s. 295 – 312
- Perissinotto, L. 2013. Croire sans preuve: Wittgenstein et la revision. In: *Esprit* 391, s. 81 – 97
- Rodin, K. 2017. Wittgenstein and Plato: Though the question of dialogue. In: *Schole* 11 (1), s. 194 – 202
- Salles, J. C. 2018. Para uma (re)leitura das Anotações sobre as cores de Wittgenstein. In: *Topicos* 34, s. 95 – 120
- Schneider, H. J. 2017. Sacred Values and Interreligious Dialogue, In: *Analyse und Kritik* 39 (1), s. 63 – 83
- Schilbrack, K. 2018. Mathematics and the definition of religion. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 83 (2), s. 145 – 160
- Springsted, E. O. 2011. The concept of mystery and the value of philosophy in later Wittgenstein. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (4), s. 547 – 563
- Ule, A. 2014. Wittgenstein and Kierkegaard in and on paradox. In: *Filozofia* 69 (5), s. 451 - 457
- Váško, M. 2013. *Analýza náboženského jazyka na pozadí filozofie Ludwiga Wittgensteina*. In: *Súčasný premeny náboženského myslenia*. Prešov: UNIPO, s. 108
- Wawrzyniak, J. 2017. Czym sa tak zwane tezy Traktatu? drabina Wittgensteina. In: *Analyza i Egzystencja* 38, s. 21 – 38
- Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico – Philosophicus*. London: Trubner & Co, s. 173
- Wittgenstein, L. 1975. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, s. 200
- Wittgenstein, L. 1956. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell, s. 294

- Wittgenstein, L. 1984. *Notebooks 1914 – 1916*. Oxford: Basic Blackwell, s. 52
- Wittgenstein, L. 1986. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basic Blackwell, s. 128
- Wittgenstein, L. 1969. *On Certainty*. Oxford: Basic Blackwell, s. 450

*Článok bol napísaný v rámci riešenia grantového projektu
IG-KSV-ET-06/2016-2.1.5.*

MORÁLNE A PSYCHOLOGICKÉ ZÁKLADY PRAVICOVEJ A ĽAVICOVEJ POLITIKY

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The political right and the left are the terms that arose in the enlightenment in connection with the Great French Revolution. Nevertheless, we can say that the principles on which they stand and which are explicitly present in their political expression, have their roots in human nature. We focus on the psychological and behavioural characteristics of a person, which have their specific share in his political orientation and the preferences of the values of the left or right political spectrum in this contribution.*

Úvod

V našom politickom priestore môžeme hovoriť o dvoch prúdoch politického spektra, ktorým je pravica a ľavica. Zaužívaný termín *pravica* a *ľavica* má svoje korene v revolučnom období Veľkej francúzskej revolúcie. V roku 1789 delegáti francúzskeho Národného zhromaždenia sedeli na dvoch stranách miestnosti. Tí, ktorí sedeli na pravej strane dávali prednosť zachovaniu tradičného usporiadania spoločnosti, zatiaľ čo tí, ktorí sedeli na ľavo boli za zmenu. Preto je aj konzervativizmus označovaný ako pravicové politické spektrum.¹ Samozrejme, že v praxi ide o isté krajné poly politického spektra, medzi ktorými je mnoho prechodov. Nás však bude zaujímať, prečo ľudia inklinujú k pravici alebo ľavici. Alebo ináč: „Prečo nie sme všetci pravičiari či ľavičiari?“ Zdá sa, že odpoveď na túto otázku nájdeme nielen v politologických a filozofických zdôvodneniach, ale najmä vo výskumoch sociálnej psychológie, prípadne neurovied, ktoré

¹ Porov. HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 334.

inklináciu ku konkrétnemu politickému prúdu pripisujú povahovým a charakterovým vlastnostiam konkrétného človeka a nielen kognitívne zdôvodneným postojom.

1 Pravica a ľavica v politologickom vymedzení

1.1 Princípy liberálnej politiky

V rámci demokratického politického zriadenia je liberalizmus jednou z foriem *pravicového* alebo aj *ľavicového spektra*. Základné vymedzenie pravice a ľavice vychádza z chápania osobných a ekonomických slobôd. Ľavica pripisuje väčšiu zodpovednosť štátu a pravica individuálnym subjektom. V súvislosti s pravicovo-politickou orientáciou môžeme hovoriť aj o *konzervativizme* a jeho istej podvariante, ktorú predstavuje *kresťanská demokracia*². Podobne ako u liberalizmu, tak aj u konzervativizmu existuje mnoho foriem, od pravicovej orientácie až po opačnú stranu politického spektra. Konzervativizmus ako istý typ názorového postoja môžeme preto tiež vidieť aj v ľavicovom spektre. Rôzne typy si tak môžu v istých veciach dokonca odporovať. Preto delenie politických smerov na ľavicu a pravicu je dnes len orientačné

² *Kresťanská demokracia*, podobne ako u vyššie spomenutých politických spektier, netvorí homogénny celok, ale sa vyznačuje pluralitou, v rámci ktorej môžeme hovoriť o stredolavom spektre (napr. v Latinskej Amerike), ako aj o stredopravom prúde charakteristickým pre Európsky priestor. Jej špecifická politická profilácia je zložitejšia. Kresťanská demokracia totiž nadviazala na sociálnu náuku Cirkvi, ktorá od čias Leva XIII. zmenila kritický postoj voči demokratickému usporiadaniu spoločnosti a prichádza z myšlienkou aktívneho zapojenia sa kresťanov do politicko-spoločenského diania. Princípy obsiahnuté v sociálnej náuke však nemajú charakter konkrétného politického programu, preto sociálno-etické princípy našli rôzne interpretačné vyjadrenia až v konkrétnej praxi kresťanských demokratov. Podľa toho, či sa za interpretačný kľúč považovali výzvy k rešpektovaniu spoločného dobra alebo výzvy k osobnej angažovanosti došlo k rôznym platformám v kresťanskej demokracii. Preto aj politika kresťanských demokratických strán je veľmi variabilná a to od sociálnej demokracie pre kresťanov až po obhajcov trhového hospodárstva.

a často sa hovorí aj o stredových, stredofavých alebo stredopravých smerov. My sa sústreďíme na základne vymedzenie kľúčových princípov a budeme hovoriť viac o *pravicovom konzervativizme* a *klasickom liberalizme*. Principiálne však platí, že pravicová ani ľavicová orientácia sama osebe nie je ani dobrá, ani zlá, ani morálna, ani nemorálna, účinná alebo neúčinná. Konkrétna podoba závisí vždy od historického, sociálneho a politického kontextu. S ohľadom na kontext môžu byť ako pravicové, tak aj ľavicové riešenia sociálnych problémov inteligentné, tvorivé, neutrálne, rovnako ako neefektívne a deštruktívne.³

Ako sme už spomenuli, základným princípom pravicového *klasického liberalizmu* je dôraz na čo najširšiu slobodu jednotlivca a rešpekt ku súkromnému vlastníctvu. To má byť kľúčovým východiskom pre definovanie úlohy štátu, ktorého moc má rešpektovať tieto princípy. Preto je dôležité, aby moc štátu slúžila slobode jednotlivcov. Odlišný pohľad predstavuje *sociálny, ľavicovo orientovaný liberalizmus* (nazývaný aj *neoliberalizmom*) napríklad v Spojených štátoch.⁴ Ľavicový, sociálne orientovaný liberalizmus síce rovnako požaduje zachovávanie slobôd jednotlivca ako klasický liberalizmus, ale tiež výrazne kladie dôraz na sociálnu pomoc cez napríklad veľké zásahy do štátnej ekonomiky, vysoké dane a *starostlivý štát*.

³ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Češi. Proč jsme kdo jsme – a jak dál?*, 2016, s. 308.

⁴ Pri používaní termínu *liberálny* v európskom priestore hovoríme skôr o klasickom liberalizme. V USA sa termín *liberálny* vzťahuje skôr na ľavicovo orientované politické spektrum, ktoré predstavujú tzv. „demokrati“, ideovo sa približujúci politike *sociálno-demokratických* strán v Európe. Na druhej strane „republikáni“ predstavujú *konzervatívne až libertariánske* politické postoje, ktoré v európskom priestore zaradujeme ako ku konzervativizmu, tak aj k liberalizmu. Ľavicový, sociálne orientovaný liberalizmus síce rovnako požaduje zachovávanie slobôd jednotlivca ako klasický liberalizmus, ale tiež výrazne kladie dôraz na sociálnu pomoc cez napríklad veľké zásahy do štátnej ekonomiky, vysoké dane a *starostlivý štát*. Porov. HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 334, 343, 358.

Klasický liberalizmus kritizuje príliš silný štát, ktorý prostredníctvom donucovacieho aparátu nadbytočne zasahuje do práv a slobôd občanov a preto požaduje jeho kontrolu a obmedzenie na oblasť zaistenia spravodlivosti a práva. Štát musí prenechať čo najširší priestor ľudskej iniciatíve. Liberalizmus charakterizujú pojmy ako pokrok, pružnosť, rovnosť, feminizmus, rebelantstvo, ochota riskovať, úžitok. V súvislosti s termínom „rovnosť“ treba poznamenať, že ide o rovnosť ľudí pred zákonom, prípadne rovnosť príležitosti v spoločnosti otvorenej pre kariéru a sociálnu mobilitu. Odlišnú interpretáciu „rovnosti“ nachádzame v socializme. Ten hovorí o rovnosti všetkých ľudí ako cieľi sociálnej spravodlivosti a naopak akúkoľvek sociálnu nerovnosť považuje za nespravodlivosť.⁵

Dôraz liberalizmu na individuálnu slobodu však neznamená, že liberalizmus akceptuje akékoľvek konanie. Odmietá násilie, ktoré obmedzuje slobodu druhého, ale do úvahy berie aj spoločenské dôsledky konania, ktoré sú istým regulátorom toho, čo je a nie je dovolené. Principiálne však bude otvorený pre nové možnosti konania, ak sa neukázali a nepotvrdili negatívne dôsledky. Kritika ukazuje, že takýto princíp v sebe nesie isté etické riziko, ktoré sa môže zmeniť na hazard (napríklad otázka týkajúca sa legalizácie mäkkých drog, prípadne iných bioetických tém, ako je eutanázia, otázka genetického inžinierstva, povýšenie homosexuálnych vzťahov na úroveň heterosexuálnych s rovnakými právami a možnosťami a pod.).

V historickom vývoji však klasický liberalizmus prechádzal premenami aj v pohľade na úlohu štátu. Uznal, že štát nemusí byť vždy nepriateľom a jeho úloha v regulovaní slobodného konania môže byť aj pozitívna. Napríklad pri ochrane menších pred diskrimináciou a rasizmom, pri pomoci sociálne vylúčeným alebo občanom, ktorí sa nevinene dostali do nejakej zlej situácie, pri regulácii monopolov, ktoré môžu narušiť súťaž na trhu a pod.

⁵ Porov. BRIŠKA, F.: *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*, 2000, s. 74, 76, 81.

Takto došlo k prechodu od klasického liberalizmu k *neoliberalizmu*, ktorý akceptoval aj pozitívnu úlohu štátu v istej regulácii života v spoločnosti. Zvlášť v ekonomickej oblasti od obdobia *Veľkej hospodárskej krízy* v 1929 – 1932 došlo k posunu od klasického ekonomického liberalizmu k *neoliberalizmu*, ktorý uznal problematickosť istých predpokladov a chyby starého liberalizmu a pripustil istú úlohu štátu v procese súťaže a ochrany pred monopolmi, ktoré môžu súťažiť v podstate zrušiť.⁶

V tomto procese formovania neoliberalnej politiky došlo k istému prelínaniu liberálnych a socialistických hodnôt. Na prelome storočí bol totiž socializmus identifikovaný predovšetkým s náukou Karla Marxa, avšak v dejinách bol rôzne interpretovaný a to od radikálnych totalitných režimov, ktoré predstavoval komunizmus, až po umiernené formy takzvanej sociálnej demokracie, ktorá sa rozvinula na Západe a prijala podstatné myšlienky liberálnej tradície. V socialisticky orientovaných politikách došlo k implementovaniu kľúčových myšlienok liberálnej tradície, zdôrazňujúcej práva na slobodu, ktoré sociálna demokracia prepája so základnými sociálnymi právami.

1.2 Princípy konzervativizmu

Konzervativizmus, ako ho predstavuje Roman Joch⁷, reprezentuje odlišný postoj, ktorý bude skôr zdržanlivý pred novými zmenami a bude varovať pred rozhodnutiami, ktoré nemôžeme zvrátiť. Keďže nepoznáme budúcnosť mali by sme ostať zakorenení v tej tradícii a skúsenosti, ktorá je preverená a v prípade nových možností zvoliť skôr opatrný postoj, než ich rýchle prijatie. Preto má sklon viac uprednostniť to, čo je overené

⁶ Porov. HÖFFNER, J.: *Kresťanská náuka o spoločnosti*, 2007, s. 171 – 172.

⁷ Pozri: Prednáška Romana Jocha: *Politické doktríny pravice*, v rámci prednáškového kurzu „Minimum pravicového politika“ (26.4.2012) In: <https://www.youtube.com/watch?v=liXZUEWr3v0&t=1203s>

a ustanovené pred zmenou, inklinuje k tradíciám, konformite a zachovávaní zabehnutého poriadku.

Keďže konzervativizmus sa viaže na to, čo je tradičné, zväčša sa odvoláva na kresťanské hodnoty a skúsenosť. Apeluje na individuálnu zodpovednosť, ale zároveň sa snaží o realistický pohľad na človeka, ktorého príliš neidealizuje a uvedomuje si, že človek nie je dokonalý. Má síce schopnosť slobody, ale aj sklony k zlému, čo vedie k tomu, že nie vždy nakladal so svojou slobodou zodpovedne, čo sa v dejinách mnohokrát potvrdilo. Hodnota slobody je v konzervativizme oceňovaná, ale na rozdiel od liberalizmu ju nepreceňuje a zdôrazňuje, že sloboda nie je samozrejma a človek ju nie vždy zvláda. Sloboda je síce právom, ale v konkrétnej praxi je to omnoho ťažšie. Pretože v človeku sú dobré, aj zlé klony musia byť takpovediac držané na uzde, čo zabezpečuje civilizácia a autority. Preto je nutné, aby existovali morálne a kultúrne predpoklady, ktoré formujú schopnosť používať slobodu. Sloboda je teda podobne ako v liberalizme považovaná za hodnotu, ale okrem slobody na rozdiel od liberalizmu, bude konzervativizmus zdôrazňovať kultúru a morálku, ktorá zodpovedá prirodzenosti človeka.

Konzervativizmus je preto antiutopický a odmieta všetky ideológie, ktoré ohlasujú utopizmus. Sú totiž podľa neho nielen mylné, ale i škodlivé a nakoniec vždy priviedli spoločnosť do krízy. V podstate nezohľadňujú realitu ľudských schopností a možností. Konzervativizmus chce zdôrazniť, že politické ideály nikdy nebudú realizovateľné. Aby bol človek šťastný nestačí revolúcia ani reforma, ale hodnoty, ktoré sa dotýkajú zmyslu života, ako je napríklad rodina a náboženstvo. Politika nerobí ľudí šťastnými. Preto idea, že vyriešením spoločenských problémov nejakou reformou urobíme ľudí šťastnými bude vždy vystavená stroskotaniu. To neznamená, že sa nemáme snažiť o ich riešenie, ale zmena nikdy nepríde revolučne. Preto je dobré nesústrediť sa len na problémy, ale aj na to, čo je dobré a vedieť si to vážiť a zachovať. Pokušenie, že politickou mocou môžeme predsa len zmeniť spoločnosť je však silné, avšak skúsenosť z rôznych

totalitárnych režimov nás učí, že politická moc má tendenciu k nekritickejšti. Preto moc štátu nesmie byť dominantná nad spoločnosťou vzhľadom k tomu, že má sklony k totalitarizmu a autoritárstvu.

V tomto kontexte sa konzervativizmus zhoduje s liberalizmom, prípadne s neoliberalizmom, avšak na rozdiel od krajných liberálnych pozícií, ktoré hovoria o čo možno najmenšom vplyve a moci štátu, konzervativizmus zdôrazňuje, že štát je nutný. Jeho moc však má byť kontrolovaná a jeho úloha má byť obmedzená na zachovávanie práva a poriadku, nie na ambíciu meniť ľudí, ovládať a vylepšovať spoločnosť. Štát nakoniec môže fungovať len vtedy, keď má určité kultúrne a morálne predpoklady, ale sám ich nedokáže vytvoriť. Tu je priestor pre rodiny alebo náboženské inštitúcie, ktoré, ak sú funkčné, primárne prispievajú k formovaniu čnosti každého človeka. V tomto kladie konzervativizmus dôraz na princíp subsidiarity a zdôrazňuje, že spoločnosť sa môže vyvíjať sama, ak má primerané podmienky, ktoré má garantovať štát. Zdôrazňuje tak, podobne ako klasický liberalizmus, dôležitosť súkromného vlastníctva, šetrnosti a obozretnosti pri hospodárení a majetkovú nerovnosť nevníma ako niečo nepriradené. Nerovnosti v spoločnosti sú v podstate prirodzené a nie je ich možné úplne odstrániť.⁸ Každý sa o to musí snažiť svojou vlastnou aktivitou. V tomto zmysle je, podobne ako liberalizmus, v protiklade k socialistickému chápaniu rovnosti a úlohy štátu v sociálnej angažovanosti.

Zhrňujúc môžeme povedať, že základným princípom konzervativizmu je reflexia skúsenosti, opatrnosť a požadovaná nevyhnutnosť morálnych a kultúrnych predpokladov, ktoré vedú človeka k najlepšiemu používaniu slobody. Sloboda nie je samozrejma a jej prípadné zamieňanie za akúsi toleranciu všetkého, nakoniec môže viesť k zrušeniu hodnoty človeka. Morálne bezhraničná tolerancia by, odvolávajúca sa na práva, defacto mohla viesť k ich zrušeniu. Morálne hranice však nemôže vymedzovať politická

⁸ BRIŠKA, F.: *Problém člověka a humanizmu v politickéj filozofii*, 2000, s. 71, 81.

moc, pretože tá sa ich v mene zachovania demokratickej svetonáporovej plurality zriekla. Preto sa spoločenský diskurz nezaobíde bez reflexie o morálnych a kultúrnych predpokladoch a o morálnych autoritách. Medzi klasickým liberalizmom, neoliberalizmom a konzervativizmom však môžeme v konkrétnom politickom priestore vidieť rôzne prechody.

2 Psychologické korene politických presvedčení

Rôzne výskumy v oblasti sociálnej a politickej psychológie ukázali, že inklinovanie k ľavicovej, pravicovej, prípadne konzervatívne orientovanej politike nie je len otázkou politického názoru vyplývajúceho z učenia, ale predstavuje inklináciu k istému typu myslenia, ktoré vyplýva z psychologických a neurobiologických predpokladov. Z tohto hľadiska je podľa Františka Koukolíka dôležité poznamenať, že „pravcová ani ľavicová orientácia, rovnako ako neurobiologické koreláty, nie je sama osebe ani dobrá, ani zlá, ani morálna, ani nemorálna, účinná alebo neúčinná.“⁹

Konzervatívne orientovaní ľudia mali v experimentoch napríklad tendenciu viac inklinovať k poriadku, k uzavretosti myšlienkového systému; viac ľpeli na naučenej aktivite; na ohrozenie odpovedali vyššou mierou agresie; v experimentoch boli menej ovplyvniteľní než liberáli; viac reagovali na odpudivé, než príťažlivé podnety; volili vyhýbavejšiu, menej riskantnú stratégiu a boli opatrnejší než liberáli. Konzervativizmus teda kladie viac dôraz na tendenciu uchovávať ustanovené, má odpor k zmene, opozičný postoj k zmenám, ktoré narúšajú sociálny, ekonomický, právny, náboženský, politický alebo kultúrny poriadok.¹⁰

Liberálne (ako pravicovo, tak ľavicovo) *orientovaní ľudia* v experimentoch lepšie znášali dvojznačnosť alebo viacznačnosť úloh; menej im prekážala zložitnosť a menšia prehľadnosť zadania úloh; na ohrozenie odpovedali nižšou mierou agresie, než konzervatívci;

⁹ KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 360.

¹⁰ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 359.

viac reagovali na príťažlivé než odpudivé podnety. Liberalizmus preto viac charakterizujú pojmy ako pokrok, rebelantstvo, pružnosť, rovnosť, rovnostárstvo, feminizmus, znášanie chaosu.

Zdá sa, že konzervativizmus je nám „prirodzenejší“ a intuitívnejší než liberalizmus. Viac inklinuje k *status quo*, prijatiu hierarchie a dôrazu na osobnú zodpovednosť a spoliehanie sa na seba – napríklad tvrdenie, že ľudia plne zodpovedajú za svoju obezitu, nezamestnanosť, chudobu i výšku inteligencie. Takéto hodnotenia a vysvetlenia prebiehajú automaticky bez väčšieho myšlienkového úsilia. Liberalizmus si vyžaduje viac myšlienkovej námahy, čo môže byť jeden z dôvodov, prečo sú liberáli menej šťastní, než konzervatívci.¹¹

2.2 Psychologická analýza politických presvedčení podľa Jonathana Haidta

Súčasný americký sociálny psychológ Jonathan Haidt sa zamerával na analýzu psychologických základov našich morálnych presvedčení, ktoré sa podieľajú aj na formovaní našich politických názorov. Kľúčovú úlohu zohráva takzvaná intuícia, ktorá sa prejavuje v našich emóciách. Tie ovplyvňujú našu kognitívnu stránku omnoho viac, než sme si to v minulosti pripúšťali. Z výskumov vyplynulo, že morálny úsudok je výsledkom rozumového uvažovania a emócií, no emócie sú veľmi často prvé a zohrávajú dôležitejšiu úlohu, než im prisudzovala racionálne založená západná kultúra. Navyše zistenia ukazujú, že rozumový úsudok nie je bez účasti vášní vôbec možný.¹² Ak ide o otázky týkajúce sa morálky, politiky, náboženstva, naša myseľ sa pohotovo prepína do „bojového režimu“.

V morálnom rozhodovaní sa kognícia prejavuje najmä pri otázkach týkajúcich sa spravodlivosti a dominuje v mužskej časti populácie. V skutočnosti sú základom nášho morálneho usudzo-

¹¹ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Mozek a jeho duše*, 2014, s. 360 – 368.

¹² Porov. HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 61.

vania morálne moduly, ktoré sú aktivované pôvodnými a aktuálnymi spúšťačmi a v závislosti od morálnych matric nás vedú ku konkrétnym morálnym záverom a rozhodnutiam v prítomnosti. Aktivácia týchto modulov v nás vyvoláva isté emočné reakcie, ktoré sa prejavia v rozhodovaní a správaní. Morálne moduly sa vyvinuli ako reakcie na podnety, ktoré mali dôležitý význam pre prežitie našich predkov.

Inklinácia k morálnym modulom závisí od temperamentu a charakterových vlastností človeka. Ide teda o vrodené a naučené predispozície, ktoré budú ovplyvňovať aj preferencie v oblasti hodnôt. Aj ide o politické a morálne otázky, môže vzniknúť situácia, kedy sa dve stany dostanú do názorového konfliktu napríklad v otázkach o účasti štátu na sociálnej pomoci slabším, no diskurz neovplyvňujú len racionálne argumenty, ale aj preferencia tých, ktorých hodnôt na emočnej stránke a to aj vtedy, keď obidve strany vychádzajú z tých istých svetonázorových inšpirácií. Ak sa na problém pozrieme optikou sociálnej psychológie, môžeme spolu s Haidtom konštatovať, že ciele napríklad pravicovo orientovaných kresťanov nie sú ani tak v protiklade k ľavicovejšie orientovaným, ale skôr odrážajú väčšie alebo menšie preferovanie iných *morálnych modulov*.

Haidt hovorí o šiestich základných moduloch morálky, ktorých aktivácia v nás vyvoláva emočné reakcie, ktoré sa prejavia v rozhodovaní a správaní. Ide o princíp *starostlivosti* (aktivuje v nás reakciu, keď napr. vidíme ubližovanie dieťaťu alebo bezbrannému človeku), princíp *férovosti* (sprevádza cit pre spravodlivosť a vyvoláva odpor k podvádžaniu), princíp *loajality* (podporuje utužovanie kolektívu a odmieta zradu), princíp *autority* (podporuje úctu k autoritám a kritizuje neúctu voči autoritám a rozvracáštvu v rámci skupiny), princíp *posvätnosti* (vyvoláva bázeň pred nedotknuteľnou vecou aj v profánnej rovine – napr. štátne znaky – a stavia sa na odpor proti znesväteniu, odpornému správaniu) a nakoniec princíp *slobody* (vyvolávajúci odpor voči tyranii).¹³

¹³ Porov. HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 169, 194, 204, 358 n.

Tieto moduly sa potom podieľajú na formovaní konkrétnych morálnych matric, ktoré zodpovedajú politickým smerom od ľavice až po pravicu, prípadne od liberálov až po konzervatívcov. V závislosti od tej, ktorej matrice budú apelovať a zdôrazňovať dôležitosť tých morálnych modulov, ktoré sú im emočne bližšie a preto ich považujú za kľúčové pri riešení spoločensko-politických problémov a otázok.

Rôzne politické smery, od ľavice až po pravicu, prípadne od liberálov až po konzervatívcov teda, podľa Haidta, apelujú na predstavené morálne moduly, avšak s rôznou intenzitou a dôležitosťou. Pri ľavicovo orientovaných politikoch a voličoch (v USA ľavicovo orientovaný neoliberalizmus) bude napríklad najviac dominovať princíp *starostlivosť/ujma*. Ľavicoví liberáli neznášajú, keď niečo nie je pre všetkých. Sú presvedčení, že svet by mal byť vo všetkom čo najjednoduchší. Princíp *sloboda/útlak* je preto pre nich až na druhom mieste a princíp *férovosť/podvádzanie* na treťom. Potom nasledujú ostatné moduly.

Pravicovo orientovaní politici a voliči (americkí libertariáni) naopak kladú na prvé miesto princíp *sloboda/útlak*, slabšie je rozvinutý princíp *férovosť/podvádzanie* a citlivosť pre princíp *starostlivosť/ujma* je pomerne slabá. Americkí sociálni konzervatívci majú približne rovnako rozvinuté všetky morálne moduly, hoci najposvätnjšou hodnotou je pre nich opatrovanie a zachovávanie inštitúcií a tradícií.

Tieto zistenia ponúkajú hlbšie porozumenie toho, prečo a ako sa tieto morálne matrice objavujú v politických kampaniach, v ktorých sa vyzdvihujú také príklady, ktoré aktivujú preferované moduly voličov toho, ktorého politického zoskupenia. Politické strany a záujmové skupiny sa preto snažia osloviť a aktivovať morálne moduly voliča, ktoré budú ovplyvňovať jeho rozhodovanie, ale aj samé sa v týchto morálnych moduloch utvrdzujú. Veľmi zjednodušene môžeme povedať, že ľavičiari častejšie vyberajú príklady, ktoré apelujú na modul *starostlivosti* a rovnakých podmienok a možností pre všetkých. Pravičiari zase uvádzajú príklady aktivujúce moduly *férovosti* a *slobody* a budú zdôrazňo-

vať hodnotu zásluhovosti pri prerozdeľovaní spoločného dobra. Konzervatívci však budú klásť silný dôraz aj na lojalitu s inštitúciami a tradíciami. Zaiste aplikácia Haidtovho výskumu na európsku politickú scénu môže byť problematická, ale niektoré podobnosti tu môžeme nájsť.¹⁴

Keďže emócie sa dajú ľahko využiť na ovládnutie myslenia, môže dochádzať aj k rôznym formám manipulácie voličov. Čím jednoduchšie je komunikované posolstvo, ktoré by mohlo byť dôvodom k zamysleniu, tým viac musí oslovovať emócie ako napríklad sympatiu, antipatiu, lásku, sexualitu, nenávisť, ale predovšetkým závišť, strach a úzkosť, ktoré patria k zvlášť silným emóciám. Citovo prestúpené informácie sa totiž ľahšie zapamätajú a vybavujú, než citovo neutrálne informácie. Preto pre zmenu politických postojov sú na city útočiacie metódy účinnejšie, než priamočiare rozprávanie o danej téme.¹⁵

Záver

Výskum sociálnej psychológie (v našom prípade predovšetkým výskum Jonathana Haidta) viac odkryl poznanie našej prirodzenosti, ktorá sa podieľa na formovaní našich morálnych a politických názorov. Vzhľadom k tomu, že morálne moduly sú pre nás všetkých rovnaké, len sú rôzne aktivované, je pluralita nielen možná, ale *nutná*. To nás nesmie viesť k rýchlemu odsudzovaniu iného názoru v diskurze, ale najprv k hľadaniu toho, *na čom sa vieme zhodnúť* a skúmať, čo zohráva v morálnej matici druhej strany kľúčovú úlohu. Nejde o nutnosť prijať presvedčenie druhého, ale o pochopenie a vyhnutie sa zbytočným afektívnym reakciám, ktoré sa budú len vzájomne stupňovať a vyvolávať konflikty.

Toto pochopenie môže pozitívne ovplyvniť formu a kultúru politického diskurzu v spoločnosti, ktorý to dnes zvlášť potrebuje. Môžeme si totiž uvedomiť, že napríklad libertariánmi zdôrazňo-

¹⁴ HAIDT, J.: *Morálka ľudskej mysli*, 2013, s. 169, 194, 204, 368, 358 n.

¹⁵ Porov. KREJČÍ, O.: *Politická psychologie*, 2004, s. 125.

vaná sloboda a konzervatívcami zdôrazňovaná úcta k tradícii a inštitúciám tvoria nevyhnutnú protiváhu k liberálnym (ľavico-
vým) reformným hnutiam.¹⁶ Až vtedy „v našej politike zavládne
väčšia slušnosť, keď prideme na to, ako zmeniť postupy, prostred-
níctvom ktorých volíme politikov, a ako zmeniť inštitúcie a pod-
mienky, vo vnútri ktorých prebiehajú ich interakcie.“, konštatuje
Haidt.¹⁷

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BRIŠKA, František: *Problém člověka a humanizmu v politickej filozofii*.
Bratislava : Iris, 2000.
- GÁLIK, Stanislav: *Psychologie přesvědčování*. Praha : Grada, 2012.
- HAIDT, Jonathan: *Morálka lidské mysli*. Praha : Nakladatelství
dybbuk, 2013.
- HÖFFNER, Joseph: *Křesťanská nauka o společnosti*. Trnava : Dobrá
kniha, 2007.
- KOUKOLÍK, František: *Češi. Proč jsme kdo jsme – a jak dál?* Praha :
Galén, 2016.
- KOUKOLÍK, František: *Mozek a jeho duše*. Praha : Galén, 2014.
- KREJČÍ, Oskar: *Politická psychologie*. Praha : Ekopress, 2004.
- NAKONEČNÝ, Milan: *Sociální psychologie*. Praha : Academia, 1999.
- Prednáška Romana Jocha: *Politické doktríny pravice*, v rámci
prednáškového kurzu „Minimum pravicového politika“
(26.4.2012) In:
<https://www.youtube.com/watch?v=liXZUEWr3v0&t=1203s>

Príspevok je súčasťou riešenia projektu KEGA č. 025PU-4/2017
„Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia“

¹⁶ Porov. HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 375.

¹⁷ HAIDT, J.: *Morálka lidské mysli*, 2013, s. 376.

DÔSTOJNOSŤ PROKREÁCIE MANŽELOV V ISLAMSKOM STREDOVEKU PODĽA UČENIA AL-DŽAWZÍJU¹

Monika ZAVIŠ

Abstract: *The dignity of the human life is according to Islam given by its Creator. This religious-ethical value is untouchable. Medieval polymath of Mamluk period, Ibn Qayyim al-Yawziyya, strictly follows this doctrine. Although he is primarily recognized as Islamic law specialist, in our article we point out, that his synthesis of doctrine of Islam and the Hippocratic tradition of health matters makes him extremely important in the process of formation and continuity of Islamic bioethics of reproductive health and its values regarding dignity of human life. We formulate our conclusions based on the analysis of the issue of human reproduction as presented in the works of Medicine of the Prophet and A Gift to the Loved One Regarding the Rulings of the Newborn. When we analyze his references to the Hippocratic tradition, which he verifies by the Qur'an and the Hadith, we draw attention to connection of his teaching to the teaching of the treatise De victu, which is a part of Corpus Hippocraticum. Finally, we proceed to comparison of bases and principles of al-Yawziyya's contemporary teaching on procreation of spouses, and those applied in current reproductive bioethics.*

Úvod

Koncepcia dôstojnosti života od počatia je typická pre všetky svetové náboženstvá. Islam však ide ďalej a vyžaduje aj dôstojný

¹ Článok je publikovaný v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0585/18 (2018 - 2019) *Bioetika reprodukčného zdravia v islame: východiská, diskusia a výzvy* riešeného na Katedre pedagogiky a sociálnej pedagogiky Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.

akt spojenia manželov za cieľom prokreácie. Súčasní bioetici², ktorí sa venujú reprodukčným otázkam v islame, jednohlasne zastávajú názor, že je dôstojnosť človeka v islame daná Alláhom a nie je prípustné siahnuť na ňu ani pod zámienkou aplikácie vedeckých výsledkov a vymožeností, akými sú napr. klonovanie, selektívna interrupcia či voľba pohlavia dieťaťa bez lekárskej indikácie s cieľom predísť genetickej chorobe³. Cieľom nášho príspevku je pomocou analytickej, komparačnej a hermeneutickej metódy poukázať na prínos často prehliadaného stredovekého medzičlena kontinuity islamskej Prorokovej medicíny od jej začiatkov po dnešok. Tým medzičlenom je dielo Ibn Qajjima al-Džawzíju (1292 - 1350)⁴ spočívajúce na syntéze Prorokovej medicíny, dedičstva Corpus Hippocraticum, dobovej galénickej farmácie, ale aj miestami okultných či magických prvkov, o ktorých zdrojoch sa autor nezmieňuje a sú, zrejme, rezíduom predislamskej koncepcie choroby a uzdravenia.

Z al-Džawzíjových diel je iba pár prekladov dostupných v západných jazykoch, pričom sú všetky adresované veriacim moslimom. Kľúčovými dielami pre naše pochopenie jeho postojov a hippokratovsko-koránových syntéz budú diela *Prorokova*

² Sachedina, Inhorn, Gürtin, Tremayne, Atighetchi, Al-Bar, Chamsi-Pasha, etc.

³ Bližšie pozri: Zaviš 2016: 45-61; Zaviš 2018: 8-15.

⁴ V preklade jeho meno znamená: syn riaditeľa školy al-Džawzíja. Jeho otec bol totiž riaditeľom damašskej Džawzíja madrasy. Po otcovi prevzal vedenie tejto madrasy, ktorá slúžila aj ako súdna sieň hanbalovskej právnej školy. Žil utiahnutým a študijným spôsobom života; v tichosti tvoril a zanechal vyše 100 diel. Bol všestranne vzdelaným moslimským sunnit-ským teológom a právnikom, ako aj študentom chýrečného Ibn Tajmíju (Mawjûd 2006: 73-77). Z uvedeného dôvodu sa aj dielo al-Džawzíju historicky redukovalo v odborných štúdiách na analýzy tých jeho diel, resp. komentárov Koránu, ktoré vyplývali z jeho tesnej nadväznosti na náuku Ibn Tajmíju; len okrajovo sa v štúdiách spomína aj jeho osobná mystická afiliácia a veľký záujem o súfizmus, o eschatológiu či jazdectvo (Krawietz 2006: 19-64), alebo aj jeho prínos pre dobové lekárstvo, v rámci ktorého nás bude zaujímať oblasť humánnej reprodukcie.

medicína (Medicine of the Prophet) a Dar milovanému s ohľadom na nariadenia pre novorodenca (A Gift to the Loved One Regarding the Rulings of the Newborn), ktoré máme k dispozícii v bosnianskom preklade (*Poslanikova medicina, Ukrasi novorodenčeta*). Jeho duchovná motivácia usmerniť veriacich moslimov vo veciach každodenného života a zároveň dodržať zásadu jednoty viery a rozumu podľa Ibna Tajmíju ho priviedli k jedinečnému hermeneutickému počínu, keď konkrétne poznatky gréckej medicíny hippokratovskej tradície nábožensky legitimizuje a edukačne čitateľovi objasňuje pomocou zjavenia v Koráne. Zameriame sa na jeho koncepciu fyziologických predpokladov počatia, oplodnenia, fáz tehotenstva, pôrodu, ale aj možnosti potratu, čo všetko musí prebiehať v súlade s dôstojnosťou, ktorú človek dostal od svojho Stvoriteľa.

Dôstojnosť života človeka skúma al-Džawzíja v rámci celých dejín spásy jednotlivca, dokonca od obdobia pred počatím, resp. od štádia semena po eschatologické prebývanie v raji alebo pekle.

Prorokova medicína v poňatí al-Džawzíju

Prorokova alebo prorocká medicína je typom liečby, ktorý sa podľa všeobecne uznávanej definície zakladá na medicínskych spisoch syntetizujúcich náuku islamu a dedičstvo gréckej antickej medicíny. Známy islamský bioetik A. Sachedina však tvrdí, že bola vlastne pozostatkom medicíny, ktorá bola bežne praktizovaná medzi Arabmi v predislamskom období.⁵ Najväčší rozmach tejto literatúry datujeme do 3. – 9. storočia⁶. Al-Džawzíja pristupuje k človeku, ktorý potrebuje nielen uzdravenie, ale v prvom rade by mal dbať na prevenciu; pristupuje k jeho organizmu ako k celku, čiže ide o holistické vnímanie, ktoré môžeme porovnať s tým v kresťanskom teologicko-liečebnom systéme benediktínskej mníšky a liečiteľky žijúcej na prelome 11. a 12. storočia, Hildegardy z Bingenu.⁷ Medzi týmito dvoma postavami nachádzame aj ďalšie

⁵ Sachedina 1995: online.

⁶ Bori – Holtzman 2010: 38.

⁷ Zaviš 2007: 102-110.

analógie: kým sa Hildegarda snažila racionalizovať biblické verše týkajúce sa človeka a jeho zdravia v súlade s poznatkami Galéna, al-Džawzija urobil to isté s ájami Koránu. Obaja súhlasili v tom, že ultimátnym lekárom je Boh a že uzdravenie závisí od jeho vôle; zastávali aj princíp, že sa Písmo vykladá Písmom, resp. Korán Koránom; že je k liečbe potrebná modlitba; že neusporiadaný duchovný život prekáža uzdraveniu tela i duše, etc. Obaja podrobne opisujú jednotlivé liečivé rastliny a látky, uvádzajú postup prípravy liečiv a odporúčajú konkrétne dávkovanie pre konkrétne stavy pacienta. Al-Džawzija nazval svoj spis prorockej medicíny rovnako, ako aj jeho súčasník, historik a hadísový učenec Muḥammad al-Ḍahabí: Prorokova medicína⁸. Cieľom al-Džawziju bolo poukázať na správnosť a potrebu návratu k medicíne z čias Proroka, ktorému vzdal veľkú poctu. Bori a Holtzman uvádzajú, že bol al-Džawzija vo svojej dobe vážnym odborníkom v medicíne a že bol uznávaný aj dôležitými lekármi. Príkladom je jeho skúsenosť z Káhiry, kde bol praktický lekár ohrozený jeho vysvetlením, ako dostať z tela škodlivé plynne látky tak, že sa pacientovi vyholí hlava.⁹

Arabské slovo *ṭibb*, z ktorého je odvodené *ṭabīb* (lekár; ten, ktorý lieči; veštec), má mnoho významov, z ktorých väčšinu uvádzame: opraviť, obnoviť, zariadiť, vylepšiť, láskavosť, zručnosť, spôsobilosť, odvážnosť, pohotovosť, zrelosť, dôvtipnosť, zvyk, inteligencia, múdrosť, ovládanie nadobudnutých umení, aspirácia, dobrá správa. Al-Džawzija rozlišuje niekoľko druhov lekárov: *správnny*, resp. *úplný lekár* sa musí pacienta pýtať na stav jeho srdca, morálne normy, zbožnosť, vieru¹⁰, dôveryhodnosť, vďačnosť,

⁸ Perho 2010: 183-202.

⁹ Bori – Holtzman 2010: 18.

¹⁰ Podľa al-Džawziju sú viera, dôvera, obrady a skutky komplementárnymi prvkami. Tiež učí, že zo všetkých potrieb, ktoré ľudstvo má, je najväčšia potreba Božieho zákona; nemôže sa prirovnať ani medicíne, pretože väčšina ľudí žije bez pomoci lekára, kým svätý Zákon je pre človeka esenciálnym. Harmonizácia náboženského poznania a zodpoved-

trpezlivosť, duchovné ašpirácie, vzťah k dočasnému svetu na zemi, lásku a túžbu stretnúť sa so svojím Pánom. Ak sa lekár nepýta pacienta na všetky tieto veci, je to tzv. *neúplný praktikant medicíny*. Ďalší typ lekára, tzv. *etický lekár*, v prvom rade rieši pacientov problém dieteticky, potom predpisuje najprv jednoduché liečivá a vykonáva jednoduché úkony. V prípade neúčinnosti jednoduchých, smie predpísať zložité liečivá. Bez pacientovho zvolenia smie lekár na základe povolenia rodiny vykonať obriezku, operovať mladšie alebo mentálne retardované osoby. Ak by následkom lekárovho zásahu boli určité komplikácie zdravotného stavu takéhoto pacienta, lekár ponesie úplnú zodpovednosť.¹¹

Človek je podľa al-Džawzíju stvorený Alláhom tak, ako aj Zem, a to spôsobom, ktorý zanechal v prírode a v človekovi samotnom dôkazy o stvoriteľskej činnosti podľa súry 51:20-21: „20. Na zemi sú znamenia pre tých, ktorí sú bezpochyby presvedčení. 21. Aj vo vašich dušiach. A či nevidíte?“. Stvoriteľské dielo je pre toho, kto je vnímavý, plné dôkazov o Alláhovej existencii, jednote, o vlastnostiach jeho dokonalosti a epitetách vyvýšenosti. Al-Džawzíja sa pýta: „V opačnom prípade, odkiaľ sa berie v samotnej prírode toľko veľkej odlišnosti a rôznorodosti? Kde je v prírode stvorený tento ľudský druh na štyri spôsoby?, t.j.:

1. ani z muža ani zo ženy, ako je Adam;
2. nie zo ženy, ako je Havva;
3. zo ženy bez muža, ako je Ísa;
4. z muža a ženy, ako sú ostatní ľudia.“¹².

Alláh do zdanlivo bezvýznamného semena muža integroval svoje zázraky, ktorými sú ľudské orgány, kĺby, sila a všetko, čo predurčil na konštrukciu ľudského organizmu.

ných skutkov je dosiahnuteľná iba podrobením sa Božím nariadeniam (Frenkel 2010: 84).

¹¹ El-Dževzi 2012: 136-143.

¹² El-Dževzijje 2011: 163.

Zdravý pohlavný život podľa knihy Prorokova medicína

Al-Džawzija cituje Korán a hadísy, pričom racionalizuje zdravý pohlavný život, ktorého naplnenie existuje iba v manželskom vzťahu muža a ženy. Pohlavný aspekt života má podľa neho tri základné účely:

- udržanie a kontinuitu ľudského druhu do času, kým sa nedosiahne konečný počet ľudských bytostí, ktorý ustanovil Alláh. Ich cieľom je preukazovať Pánovi vďaku a naplniť jeho určenie;
- vylučovanie semena z tela, pretože ak by k tomu nedochádzalo, podnietil by sa vznik rôznych chorôb a prekážalo by sa uspokojovaniu pohlavných potrieb, pôžitku a požehnaníu. Dlhodobé odriekanie pohlavného uspokojenia môže viesť u muža aj k posadnutosti, otupenosti, choromyseľnosti či vzniku jedu, ktorého sa telo nemôže jednoducho zbaviť;
- neskoršie, v Džennete (v raji), bude tento pôžitok zabezpečený bez potreby fyzicky vylučovať semeno alebo potreby fyzickej reprodukcie.

Poslanie oženíť sa a mať deti je náboženským poslaním pre každého muža a jeho manželku. 16. kniha Muslimovej zbierky sa začína hadísom, ktorý hovorí, že každý mladík, ktorý má možnosť sa oženíť, má tak urobiť, pretože manželstvo chráni nedotknutosť očí a pohlavného orgánu; ak by si niekto nemohol dovoliť založenie rodiny, musí sa kvôli túžbe po pohlavnom styku postíť, pretože zdržiavanie sa ho v takomto prípade ochráni pred hriechom. Na inom mieste sa v Muslimovej zbierke hadísov hovorí, že je tento svet poľom prechodných pôžitkov, a najlepši zo všetkých svetských pôžitkov je zbožná a cnostná manželka (Muslim 4:8:3465). Prorok odporúčal svojim nasledovníkom, aby ich budúca manželka mala tieto kvality: panenstvo, krásu a zbožnosť.¹³ Vtedy spĺňa kritériá ženskej dôstojnosti. Muslim

¹³ El-Dževzi 2012: 226-227.

a Abu Dawud uvádzajú štyri dôvody, prečo by sa mal muž oženiť, a to kvôli:

1. jej majetku,
2. statusu jej rodiny,
3. jej kráse,
4. jej zbožnosti.

Ak si muž zvolí u ženy zbožnosť, získava skutočné bohatstvo (Muslim 4:8:3457; Abu Dawud 2:11:2042). Al-Džawzija nasleduje učenie Muslimovho hadísu, keď odporúča po pohlavnom styku vykonať obrad očisty gusul alebo aspoň abdest. Uvádza aj zdôvodnenie podľa imáma Tirmizihho a Ahmeda; v isnáde tohto tradovania však figuruje aj jeden nespoľahlivý tradent. Zdôvodnenie vykonania gusulu je osvieženie tela a duše po náhlom návale horúčavy, zabezpečenie očisty a predpísanej nedotknutosti, privedenie tzv. omladnutia vrodenej telesnej horúčavy a podpory procesu gametogenézy, ktorý vedie k vzniku nového človeka podľa slov súry Al Insán (76:2) „My sme stvorili človeka z kvapky obsiahnutej v mužskom semene, zmiešanej, podrobujúc ho skúške; preto sme ho učinili tak, aby počul a videl.“ (Korán 76:2).

Al-Džawzija zastáva názor, že Alláhove zákony sú dané do najmenších detailov a pre každý aspekt nášho života. To sa týka aj prípustných polôh pri pohlavnom styku, kde sa musí rešpektovať zásada, že je muž v spoločnosti Božím ustanovením umiestnený vyššie než žena, ako to uvádza súra Al-Nisá (4:34). Al-Sbenatyho preklad Koránu uvádza: „Muži sú povinní starať sa o ženy za to, že Boh uprednostnil jedných pred druhými i za to, čo míňajú zo svojich majetkov. Dobré manželky sú poslušné, strážiace v neprítomnosti svojich manželov to, čo Boh určil, že sa má strážiť. A tie, ktorých spurnosti sa obávate, poučte, opustite na lôžkach a udríte; ak by vás poslúchli, tak nehľadajte dôvod, prečo im ublížiť. Veď Boh je nad všetkými a je veľký.“ (Korán 4:34). Za splnenia podmienky správnej polohy pri akte prokreácie je daný akt považovaný za dôstojný a teda nábožensky korektný.

Al-Džawzija žiadne udieranie ženy nespomína. Práve naopak, odporúča, aby manželský pohlavný styk prebiehal na základe

vzájomnej lásky, náklonnosti, dotykov a bozkov, ktorými má manžel manželku zahrnúť.¹⁴ Rozlišuje štyri druhy lásky:

- Najlepšia a najúctyhodnejšia vzájomná manželská láska je kvôli Alláhovi. Znamená milovať to, čo miluje Alláh a vyžaduje milovať Alláha a jeho Proroka.
- Ďalší typ lásky je vzájomné milovanie kvôli smerovaniu, spôsobu života, náboženstva; zdieľanie myšlienkového školy alebo príbuznosti škôl, pracovného záujmu, kolegiality, vymenených darov alebo spoločného všeobecného cieľa.
- Nasledovný typ lásky sa zakladá na materiálnom záujme milovaného človeka. Po uspokojení potreby sa končí.
- Posledný typ lásky - *íšk* - je založený na symetrickosti, duchovnom páčení sa navzájom, neobsahuje prechodné záujmy a vytvára prirodzené, nezničiteľné spojenie. Neznesie nedôveru, podozrenie, netrepezlivosť a pod. Má presne určený cieľ a prejavuje sa stálosťou postojov srdca.¹⁵

Typy nedovoleného a škodlivého pohlavného styku manželov sú Al-Džawzjom vymenované a opísané. Správne a podľa neho zároveň prirodzené spojenie muža a ženy umožní oplodnenie a istú nidáciu oplodneného vajíčka. Správny pohlavný styk spúšťa vylučovanie ženských pohlavných hormónov, ktoré uspôsobujú maternicu na prijatie oplodneného vajíčka; tomu podľa Al-Džawziju napomáhajú aj vajcovody v pošve ženy¹⁶ (sic!). Aby sa umožnilo správne spojenie muža a ženy, žena sa má správať ako príjemca, a muž ako darca. V súre Al-Baqara (2:223) sa píše: „Vaše

¹⁴ El-Dževzi 2012: 228

¹⁵ El-Dževzi 2012: 239-240.

¹⁶ Túto anatomickú nepresnosť ponechávame v tom znení, ako ju nachádzame v diele Prorokova medicína preto, aby sme zachovali autenticnosť al-Džawzíjovej prorockej medicíny týkajúcej sa humánnej reprodukcie. Tubae uterinae alebo oviducti, ako naznačujú oba latinské názvy, sú totiž napojené na maternicu (uterus) a slúžia na transport zrelého uvoľneného vajíčka do maternice.

ženy sú ako polia pre vás, prichádzajte preto na svoje pole, kedy chcete a ako chcete a učiňte predtým niečo dobré jeden pre druhého. A bojte sa Boha a vedzte, že sa s Ním stretnete. A oznám radostnú zvesť veriacim.“ (Korán 2:223). Al-Džawzija argumentuje práve touto ájou, keď sa zmieňuje o tradovaných príbehoch Židov z Medíny, ktorí tvrdili, že sa pri určitej nedovolenej polohe stýkajúcich sa manželov narodia deti, ktoré budú škúliť: Al-Džawzija toto tvrdenie zamietá.¹⁷ Čo sa týka postihnutia dieťaťa, ktoré môže byť zapríčinené pri pohlavnom styku manželov, Al-Džawzija spomína prípad nakazenia partnerky infekčným ochorením muža ako lepra, tuberkulóza, či ostatnými pohlavne prenosnými chorobami, ktoré sa v prípade prenosu na počaté dieťa u neho prejavia v neskoršom veku života.¹⁸ Tehotenstvu, embryológii a genetike sa však podrobne venuje už v ďalšom svojom spise; je to Dar milovanému sohľadom na nariadenia pre novorodenca.

Život od počatia po pôrod podľa knihy Dar milovanému s ohľadom na nariadenia pre novorodenca

V tejto knihe al-Džawziju nás bude zaujímať predovšetkým 17. kapitola, ktorá nesie názov Etapy života človeka – od semena po konečné osídlenie Dženneta alebo Ohňa. Al-Džawzija zostáva aj v nej dôsledný v aplikácii hermeneutickej metódy, že sa Korán vykladá Koránom, alebo hadísmi, pri ktorých vždy uvádza, do akej miery je dôveryhodný reťazec ich tradentov a tradovaného textu. V 17. kapitole je zrejماً tesná nadväznosť na jednu z kníh patriacich do Corpus Hippocraticum, a to na De victu (O životospráve), ktorej autor je neznámy. Kapitulu začína výkladom koránového textu z mekkánskej súry 23:12-16: „12. Stvorili sme človeka z vybranej čiastky blata. 13. Potom sme ho učinili kvapkou obsiahnutou v mužskom semene na mieste bezpečnom. 14. Potom

¹⁷ El-Dževzi 2012: 239-240.

¹⁸ El-Dževzi 2012: 146.

sme pretvorili kvapku obsiahnutú v mužskom semene v pijavicu, nato sme pretvorili pijavicu v kúsok žutého mäsa, nato sme pretvorili žutý kúsok mäsa v kosti, nato sme pokryli kosti mäsom a potom sme mu dali vzniknúť v stvorení ďalšom. Požehnaním oplýva Boh, najlepší z tých, ktorí tvoria. 15. Potom veru vy umriete. 16. A v deň zmŕtvychvstania budete veru vzkriesení.”¹⁹ Text vykladá pomocou Bucharího a Muslimových hadísov, ktoré špecifikujú vo vývoji ľudského plodu 3 obdobia, každé trvajúce 40 dní. Hadísy sa zmieňujú aj o procese animácie, resp. oživenia počatého, ale aj o zoslaní anjela (arab. melek), ktorý vo fatalistickom zmysle zapíše osud počatého až po jeho konečnú destináciu v Džennete alebo v Džehenneme (Bucharí 6:33:6392; Muslim 6:33:6393). Celkovo 120 dní pred príchodom anjela, ktorý, podľa niektorých výkladov, sám vdychuje dych života počatému, a preto je nevyhnutná a lekársko-právne indikovaná interrupcia v islame dodnes prípustná iba do 120. dňa po počatí, čo je najliberálnejší postoj z tých, ktoré vôbec počítajú s interrupciou.²⁰ Tri obdobia od počatia po oživenie, ako ich uvádza al-Džawzija a ako sú stále

¹⁹ Podobné znenie má aj medínska, teda novšia súra 22:5: „Ľudia! Ak ste na pochybách o vzkriesení, tak vedzte, že my sme vás stvorili zo zeme, potom z kvapky obsiahnutej v mužskom semene, potom z pijavice, potom z kúska žutého mäsa, stvárneneho i nestvárneneho, aby sme vám objasnili. A usadzujeme v ľonách, čo chceme, až do stanoveného času a potom vám dáme vyjsť von ako dieťa, aby ste potom dosiahli dospelosť. Niektorí z vás zomierajú a niektorí z vás sa dostávajú do senilného veku, v dôsledku ktorého strácajú poznanie, ktoré predtým mali. I vidíš zem bez života, keď však na ňu zošleme vodu, zachveje sa a znásobí sa a dá vyrásť z každého páru pôvabného.“ Al-Sbenaty interpretuje tento verš nasledovne: „Človek bol stvorený zo zeme (zem pochádzajúca z pôdy), potom z kvapky obsiahnutej v mužskom semene, potom z pijavice (ďalšia etapa vývoja ľudského embrya je štádium, v ktorom sa plod podobá pijavici, kedy sa stočí a cez placentu dostáva živiny z tela matky), potom z kúska žutého mäsa, stvárneneho i nestvárneneho (v arabskom origináli Koránu sa hovorí o kúsku mäsa v takom tvare, akoby doň niekto zahryzol).“ (Al-Sbenaty 2013: 412-413).

²⁰ Zaviš 2016: 50.

všeobecne rozšírené a akceptované aj súčasnou bioetikou reprodukčného zdravia v islame, sú:

1. tzv. zhromaždenie v lone matky od okamihu počatia (trvá 40 dní),
2. štádium zrazeniny – mudgha (trvá 40 dní),
3. štádium kusa mäsa – alaqa (trvá 40 dní).

Detailista al-Džawzija uvádza celú škálu rôznych tradícií, ktoré síce rovnako hovoria o počte 40, ale líšia sa v tom, či ide iba o 40 dní, iba o 40 nocí, alebo spolu o 40 dní a 40 nocí.²¹ Keď analyzuje príchod anjela, taktiež uvádza alternatívy, že môže ísť o jedného anjela, ale aj anjelov podľa Muslimovho hadísu: „Anjeli (melekovia) prídu k semenu po tom, ako je v maternici 40 alebo 45 nocí, a hovoria: 'Pane, je šťastný alebo nešťastný?' a potom to anjeli zapíšu. Potom povedia: 'Pane, je to muž alebo žena?' Alláh odpovie, a oni zapíšu. Zapíšu sa jeho postupy, skutky, nešťastie a živobytie. Potom sa list zavinie a už sa do neho nič nepridáva ani z neho neodoberá.“ (Muslim 6:33:6397). Al-Džawzija tiež spomína rôzne výklady toho, či sa slová (tzv. 4 slová) zapisujú pred oduševnením, alebo po oduševnení oplodneného materiálu.

Rast toho, čo bolo počaté, pripodobňuje al-Džawzija rastu rastlín alebo rastu vtáčaťa vo vajíčku. Formovanie jednotlivých častí tela človeka sa deje pod vplyvom tepla, čo je učenie hippokratovskej tradície. Keď vysvetľuje súslednosť času formovania zárodku, potom obdobia prvých pohybov a nakoniec času úplného stvorenia nového človeka, doslovne cituje z diela *De victu*²² s tým, že jednoznačne pri všetkých citáciách z tohto spisu uvádza ako jeho autora samotného Hippokrata. Na neho sa odvoľáva aj pri stanovení počtu mesiacov tehotenstva, počas ktorých sa

²¹ El-Dževzijje 2011: 154.

²² Podľa Galéna sa tento spis volá *O prirodzenosti človeka a životospráve* (*Peri fyseós anthropú kai diaités*) a pozostáva zo 4 kníh, kým verzia skrátená o prvú knihu sa volá *O životospráve* (*Peri diaités*). Bližšie pozri: *O životospráve* 2012: 417-420.

dá pôrod dieťaťa očakávať: v siedmom, ôsmom a deviatom mesiaci. Preberá aj rozlíšenie pohybov zárodku či plodu a hovorí o dvoch typoch pohybov: a) neúmyselných – prirodzených, ktoré sa dejú pred zviazaním duše so zárodkom; b) úmyselných – ktoré sa začínajú výlučne po vdýchnutí duše.²³ Ďalšia prevzatá časť sa týka nemožnosti vývoja nového života v starých telách, ale rovnako aj v príliš mladých; telo musí byť dostatočne silné a plodné, pretože z neplodného sa zárodočné semená, ktoré sú v hippokratovskej tradícii vlastne označením duší, dostávajú von.²⁴ Z *De victu* čerpal aj učenie o existencii mužského a ženského semena, ktoré sú obe potrebné na vznik nového života.

Niektoré časové úseky tehotenstva odvodzuje zo súr 46:15 a 2:233. V nich sa píše o 30 mesiacoch, počas ktorých žena donosi svoje dieťa a v ich rozsahu má aj ukončiť jeho kojenie. al-Džawzíja hovorí, že ak by sme vychádzali zo súry 2:233, kde je čas dojčenia stanovený na 2 roky, to by znamenalo, že je na tehotenstvo vymedzených 6 mesiacov. Hovorí však, že každé tehotenstvo je trvaním individuálne, čo je taktiež prevzaté z diela *De victu*. Ako príklad uvádza, že ak tehotenstvo trvalo 9 mesiacov, stačí, keď žena bude koiť 21 mesiacov. O zmenách vo veľkosti maternice počas trvania tehotenstva sa zmieňuje odvolávajúc sa na súru 13:8. Bosnianský text tohto verša hovorí o maternici ženy, ktorá sa sťahuje a rozširuje.²⁵ Slovenský preklad od Al-Sbenatyho však hovorí o samičke a zmenšovaní či zväčšovaní lona: „Boh vie, čo každá samička nesie v lone svojom, o koľko sa loná zmenšujú a o koľko sa zväčšujú. A všetko je u Neho v stanovenom množstve.“ (Korán 2:233). Al-Džawzíja pripája aj tematické Prorokove slová, ako ich uvádza Bucharího hadís: „Existuje 5 kľúčov neviditeľného sveta a pozná ich iba Alláh. Nikto okrem Alláha nevie, kedy príde čas Súdu, nikto nevie, čo bude zajtra, až na Alláha, nikto nevie, kedy začne pršať, až na Alláha, nikto nevie, čo je v materniciach, až

²³ El-Dževzije 2011: 158.

²⁴ O životospráve 2012: 522-523.

²⁵ El-Dževzije 2011: 161.

na Alláha, nikto nevie, kde umrie, až na Alláha.“ (Buchari 6:60:151, 6:60:219).

Ak by tehotná žena zistila, že krváca, išlo by o potenciálne ohrozenie života plodu; ak by aj ohrozený nebol, predsa by len prišiel o výživné látky, ktoré by mu spravidla boli správne cirkulovanou krvou dodané. Al-Džawzíja spomína aj spontánny potrat a uvádza kazuistiku, kde k nemu došlo 30 dní po počatí. Naopak, krvácanie po pôrode uvádza ako prirodzené, a tvrdí, že žena sa po pôrode chlapca očisťuje 32 dní, výnimočne len 25 dní; ak porodila dievča, očista trvá 42 dní, výnimočne 35 dní.²⁶ Na záver tejto časti sa venuje samotnému pôrodu, ku ktorému dôjde v prípade zdravého plodu spontánne jeho pohybom smerom von z maternice. Analogicky prehľadne ako v iných prípadoch, ktoré sme už analyzovali, uvádza aj niektoré komplikácie, ktoré môžu ohroziť a) aj rodičku aj plod, b) iba rodičku, a c) iba plod. Po tomto už prechádza z oblasti gynekológie a pôrodníctva do oblasti genetiky a v prvom rade sa pýta na dôvody podobnosti narodeného dieťaťa s jeho (biologickými) rodičmi a na dôvody vzniku mužského alebo ženského pohlavia novorodenca.

Záver

Kontinuita teologicko-právneho učenia a niektorých medicínskych postojov al-Džawzíju pretrvávajú v islame dodnes. Tak, ako bolo v dielach al-Džawzíju pravidlom, že rozum a viera tvoria celok, a neprotirečia si, tak je tomu aj v súčasnej islamskej bioetike, kde sú požiadavky šari'ie a etických zásad lekárskej a vôbec vedecko-výskumnej oblasti navzájom prepojené a vždy nerozlučné. Ľudská dôstojnosť bola a stále je kľúčovou etickou hodnotou v kontexte reprodukčnej bioetiky v islame, a nesmie byť za žiadnych okolností ohrozená. Korán, sunna a rozum (al-ákl) u šiítov,

²⁶ Očisťovanie rodičky po pôrode v židovstve podľa úprav v Starej zmluve trvá nasledovne: po pôrode chlapca je žena nečistá 7 dní a očisťovanie musí trvať 30 dní. Po pôrode dievčaťa je žena nečistá 14 dní a domáce očisťovanie musí trvať 60 dní. Bližšie pozri: Zaviš 2012: 142.

a u sunnitov miesto rozumu konsenzus (idžma) a analógia (kijas) sú stále hlavnými prameňmi islamskej bioetiky.²⁷ Hoci v nami analyzovaných dielach al-Džawziju nenachádzame zmienky o dobových humánných ARTs²⁸, z dejín islamskej medicíny vieme, že v roku 1322 bola konkrétna forma ARTs, umelá inseminácia, využívaná na získanie čistokrvného potomstva u koní. Keďže sa i dnes k rozhodnutiam náboženských autorít v citlivých záležitostiach humánnej reprodukcie a využitia ARTs dostáva odborná i laická verejnosť v moslimských krajinách až po dlhodobých debatách dôveryhodných veriacich lekárov a právnikov²⁹, prakticky musia lekári pristupovať často k alternatívnym riešeniam prevzatým zo západnej bioetiky³⁰ reprodukčného zdravia.³¹ Táto situácia nám pripomína práve nami analyzovaný stredoveký model syntézy hippokratovskej tradície (s pre ňu typickou humorálnou patológiou) a zjavenia, resp. učenia Koránu v profétickej medicíne al-Džawziju. Tematický okruh teoreticky i prakticky riešených problémov v stredoveku a v súčasnosti sa síce vďaka rozvoju fiqhu, islamskej bioetiky a hlavne technológiám, či významnému pokroku vo vývoji diagnostických a terapeutických metód, zásadne líši³², avšak princíp prístupu k problému je napriek uvedenému časovému rozpätiu analogický.

²⁷ Shomali 2008: online.

²⁸ Assisted Reproductive Technologies – technológie asistovanej reprodukcie.

²⁹ V pokrokovejších krajinách sú do diskusie zapájaní aj pacienti, napr. v Iráne, Egypte, Turecku.

³⁰ Relevantnosť štyroch základných princípov (podľa Beauchampa a Childressa) západnej bioetiky pre islamskú medicínsku etiku analyzujú Sharifah Hana Binti Abd Rahman a Maffuza Binti Salleh vo svojom konferenčnom príspevku z roku 2016. Bližšie pozri: Abd, Rahman – Salleh 2016: online.

³¹ Zaviš 2015: 190.

³² Bližšie pozri: Daar 2001: 60-63.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Abd Rahman, Sharifah Hana Binti – Salleh, Maffuza Binti. 2016. „The Relevacy of the Four Principles of Bioethics in Islamic Medical Ethics.“ *International Conference on Aqidah, Dakwah and Syariah 2016 (IRSYAD 2016)*. Seminar Antarabangsa Akidah, Dakwah Dan Syariah (IRSYAD 2016). <http://conference.kuis.edu.my/irsyad/eproceeding/2016/2003-irsyad-2016.pdf>
- Bori, Caterina – Holtzman, Livnat. 2010. „A Scholar in the Shadow.“ *Oriente moderno, Nuova Serie A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Yawziyyah* XC(1): 11-42.
- Bukhari, Muslim, Malik, Dawud Hadith Collection. <http://www.quranexplorer.com/hadithebook/english/index.html> (25. jún 2018).
- Daar, Abdallah S. – Al Khitamy, A. Binsumeit. 2001. „Bioethics for Clinicians: 21. Islamic Bioethics.“ *CMAJ* 164(1): 60-63.
- El-Dževzijje, Ibn Kajjim. 2011. *Ukrasi novorođenčeta*. Sarajevo: Bookline.
- El-Dževzi, Ibn Kajjim. 2012. *Poslanikova medicina*. 3. vydanie. Sarajevo: Libris d.o.o.
- Frenkel, Yehoshua. 2010. „Islamic Utopia under the Mamluks: The Social and Legal Ideas of Ibn Qayyim al-Ğawziyyah.“ In *Oriente moderno, Nuova Serie A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Yawziyyah* XC(1): 67-87.
- Johansen, Baber. 2010. „Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (D. 1351) on Proof.“ In Siddiqui, Mona (ed.). *Islam*. Vol. 2. Los Angeles: Sage, 243-263.
- Korán. 2013. Preklad Abdulwahab Al-Sbenaty. Preložené z arabského jazyka podľa Koránu vydaného v Kráľovstve Saudskej Arábie v Stredisku kráľa Fahda pre tlač Koránu. <http://www.koran.sk/Koran%20-%20preklad%20do%20slovenskeho%20jazyka.pdf>

- Krawietz, Birgit. 2006. „Ibn Qayyim al-Jawzīyah: His Life and Works.“ *Mamluk Studies Review* X-2, 2006: 19-64. https://www.mamluk.uchicago.edu/MamlukStudiesReview_X-2_2006.pdf
- „O životospprávě“. 2012. In Bartoš, Hynek – Fischerová, Sylva (ed.). *Hippokratés: Vybrané spisy I*. Praha: Oikoymenh, 417-537.
- Perho, Irmeli. 2010. „Ibn Qayyim al-Yawziyyah's Contribution to the Prophet's Medicine.“ *Oriente moderno, Nuova Serie A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Yawziyyah* XC(1): 183-202.
- Sachedina, Abdulaziz. 1995. „Islam, Bioethics.“ In *Encyclopedia of Bioethics*. The Gale Group, Inc. <https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/islam-bioethics>.
- Salâhud – Dîn' Alî Abdul – Mawjûd. 2006. *The Biography of Imam ibn al-Qayyim*. Translated by Abdul – Râfi Adewale Imâm. Houston: Darussalam Publications.
- Shomali, Mohamamd Ali. 2008. „Islamic Bioethics: A General Scheme.“ *Journal of Medical Ethics nad History of Medicine* 2008 (1). <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3713653/?report=classic>.
- Zaviš, Monika. 2015. „Bioetická problematika v religionistickom kontexte: súčasný postoj šari'e k vybraným metódam asistovanej reprodukcie.“ In Plašienková, Zlatica (ed.). *Bioetické výzvy a súčasnosť*. Bratislava: Stimul, 181-192.
- Zaviš, Monika. 2016. *Interrupcia. Etická výzva pre svetové náboženstvá*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Zaviš, Monika. 2012. *Staroveký svet zdravia a choroby*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Zaviš Rajčan, Monika. 2007. „Teologická koncepcia Hildegardy z Bingenu.“ In Kišš, Igor – Hornánová, Sidonia (ed.). *Žena v cirkvi*. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta, 102-110.
- Zaviš, Monika. 2018. „The Issue of the Sex of a Conceived Child in Islam: From the Pre-Islamic Conceptions to the Current Methods of Genetic Selection of the Sexes“. *Spirituality Studies* 2018, 4(2): 8-15.

PONÍMANIE ŽIVOTA A SMRTI V KONTEXTE EUGENICKEJ SPOLOČNOSTI

Dominika TLUČKOVÁ

Abstract: *„The saddest aspect of life right now is that science gathers knowledge faster than society gathers wisdom.“ Issac Asimov. This article is saying and analysis Eugenics society and characteristics division about her positives and negatives aspects. Eugenics is the philosophy and social movement that argues it is possible to improve the human race and society by encouraging reproduction by people or populations with “desirable” traits (termed “positive” eugenics) and discouraging reproduction by people with “undesirable” qualities (termed “negative” eugenics).*

Eugenika

Pojem eugenika je označenie, ktoré zaviedol v roku 1883 psychológ a antropológ (synovec Darwina)¹ Francis Galton. Tento pojem označoval hnutie, ktorého cieľom bola snaha vylepšiť vlastnosti populácie krížením najlepších jedincov s vylúčením menejcenných. Podobný proces prebieha v rastlinnej a živočíšnej ríši už od historicky najstarších čias. Predstavuje totiž snahu pestovateľov vyšľachtiť pomocou získaných poznatkov najkvalitnejšie druhy živočíchov a rastlín.

V takomto zmysle začalo svoju činnosť eugenické hnutie. Jeho zásady sa neskôr dostali aj do politiky spolu s antimigračnými a rasistickými tendenciami spoločnosti. Hnutie rozvíjalo svoju činnosť najmä v prvých desaťročiach 20. storočia, kedy dochádzalo z eugenických dôvodov v USA k nedobrovoľnej a protizákonnej

¹ V niektorých publikáciách sa uvádza, že Darwin bol jeho bratranec.

sterilizácii napr. u slabomyseľných osôb.² V týchto a v iných eugenických programoch bolo vždy najväčším problémom vedecky jednoznačne rozhodnúť o pozitívnej alebo negatívnej účasti dedičnosti a určiť jej podiel na etiopatogenéze³ aktuálnych vlastností, a naopak z etického hľadiska riešiť otázku výberu znaku vhodného pre dané okolnosti a vedieť predvídať jeho prípadný dopad na súčasné prítomné iné eugenické programy. Hoci sa už od počiatkov eugenického hnutia ozývali závažné námietky zo strany vedeckých kruhov i samej verejnosti, eugeniku samu nakoniec zdiskreditovalo jej použitie na zdôvodnenie masového vyvražďovania menejcenných jedincov a rás v nacistickom Nemecku.

Dysgenika – predstavuje protiklad eugeniky – zhoršenie kvality so zvýšením zdravotných problémov v populácii, zásahmi, ktoré prispievajú k rozmnoženiu škodlivých akel. Náorne to vyplýva z hodnotenia vzťahu lekárskej starostlivosti k dysgenickému efektu v rámci niektorých situácií.⁴ Eugenika má grécky pôvod a je utvorená zo slov: „eu“ – dobrý a „genos“ – rod, rasa. Ide teda o vedu, ktorej cieľom je zušľachtovanie ľudského genofondu a na tomto základe vytvorenie zdravšieho a inteligentnejšieho ľudstva, ušetrenia prostriedkov a zníženie ľudského utrpenia. V súčasnosti Slovník cudzích slov eugeniku definuje takto: *sú to geneticky a sociologicky podložené snahy o biologické a sociálne zušľachtenie ľudstva a zlepšenie jeho genofondu.*⁵

² Známy je príklad o Carrie Buckovej. Viac na <https://psychcentral.com/blog/eugenics-the-story-of-carrie-buck/>.

³ Súbor príčin a mechanizmov vedúcich k vzniku chorôb.

⁴ SRŠEŇ, Š. – SRŠŇOVÁ, K.: *Základy klinickej genetiky a jej molekulárna podstata*. Martin : Osveta, 2000. s. 365.

⁵ *Slovník cudzích slov*: <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/eugenika>. (9.11.18).

Sir Francis Galton

Tak ako sme už vyššie spomenuli, ako prvý tento termín použil Sir Francis Galton (1822 – 1911). Bol to anglický psychológ a antropológ, ktorý študoval medicínu a pochádzal z aristokratickej rodiny. V roku 1883 – prvý krát použil slovo *Eugenika* – čo v preklade znamenalo *dobré narodený*. Vo svojej knihe *Dedičný génius*, kde opisuje Eugeniku doslovne píše: „... *hľadám krátké slovo, ktoré by charakterizovalo vëdu o genetickém zkvalitňování, která se nijak neomezuje jen na otázky cíleného šlechtění, ale která zejména v případě člověka bere na vëdomí všechny vlivy, které byť i minimálně přispívají k tomu, aby schopnější rasy nebo druhy získaly větší šanci rychleji převládnout nad méně schopnými, než by jinak měli.*“

Galton sám patril k ľuďom, ktorých Angličania nazývajú „*dobré vychovanými*.“ Je to takmer presný anglický ekvivalent k termínu eugenika. Pre Galtona a jeho nasledovníkov sa eugenika stala akousi náboženskou kauzou, spôsobom ako zachrániť svet praktickým uplatňovaním zásad, ktoré Darwin predstavil svetu. Galton určil, že eugenika má byť zavedená do národného svedomia ako nové náboženstvo, takže ľudstvo by malo byť zastúpené najschopnejšou rasou. „*Čo príroda robí slepo, pomaly a nemilosrdne, to môže človek robiť šťastne, rýchlo a láskavo.*“ Ako však 20. storočie skoro ukázalo, ľudia posadnutí pre nové náboženstvo eugeniky potom boli omnoho viac bezcitnejšími ako príroda. Francis Galton zomrel v roku 1911 ako bezdetný, pretože keď si v roku 1853 zobral za manželku Louisu Butlerovú čoskoro zistil, že nie sú biologickí schopní mať deti.⁶

Princíp a cieľ eugeniky

Heslovite sa dajú vyjadriť princípy a ciele eugeniky v týchto bodoch: (Lynn, 2001, VII-IX):

⁶ MARCO, D. D. – WIKER, B. D.: *Architekti kultury smrti*. Praha : Res claritatis, 2011. s. 67 – 79.

1. Isté ľudské vlastnosti sú hodnotné. Tie najdôležitejšie z nich sú zdravie, inteligencia a mravný charakter
2. Tieto kvality sú hodnotné, pretože sú základom pre intelektuálne a kultúrne úspechy spoločnosti, kvalitu jej života a jej ekonomickú, vedeckú a vojenskú silu
3. Zdravie, inteligencia a mravný charakter sú do veľkej miery geneticky determinované. Z tohto dôvodu je možné tieto kvality geneticky zlepšovať
4. V západných demokraciách a vo väčšine ďalšieho sveta dochádza od druhej polovice 19. storočia ku genetickej deteriorácii (zhoršovaniu) vyššie popísaných pozitívnych kvalít (tzv. dysgenický proces). Tento proces vytvára hrozbu kvality civilizácie a ľudstva
5. Existujú dva základné programy na zlepšenie genetickej kvality ľudstva:
 - I. tzv. klasická eugenika - spočívajúca v aplikácii metód, ktorú používajú šľachtitelia rastlín a živočíchov po tisícročia. Aplikácia selektívneho šľachtenia prebieha v dvoch krokoch:
 - a) *pozitívnej eugeniky* - ktorej cieľom je, aby ľudia, ktorí majú žiadúce vlastnosti (zdravie, inteligenciu, morálny charakter), mali viac detí;
 - b) *negatívnej eugeniky* - ktorej cieľom je, aby ľudia, ktorí majú nežiadúce vlastnosti (napr. mentálne retardovanie, psychopati, kriminálni delikventi), mali detí menej.
 - II. tzv. nová eugenika - používa na dosiahnutie rovnakých cieľov biotechnológie - umelé oplodnenie, prenatalnú analýzu genetických chorôb a porúch, oplodnenie in vitro a predimplantovú diagnostiku, klonovanie, genetické inžinierstvo a implantáciu nových génov.
6. Vedú sa diskusie o tom, či sú eugenické metódy etické. Odmietanie eugeniky sa organizuje okolo pocitov emocionálnej averzie, ktoré nie sú podporované racionálnymi

argumentmi.⁷ V minulosti boli napríklad zamerané proti ateistom, eventúalnym ženám, ktoré nosili kratšie sukne, neskôr proti antikoncepcii, potratom, umelej inseminácii (umelé oplodňovanie), geneticky modifikovaným potravinám. Prípady "morálne paniky" sú v absolútnej väčšine nepodložené.

7. Eugenika slúži potrebám jedincov i celej spoločnosti. Spoločnosti, ktoré budú eugeniku využívať, získajú veľkú výhodu nad tými, ktoré ju budú odmietať.⁸

Začiatky a vývoj eugeniky

Korene eugeniky súvisia so závažnými sociálnymi zmenami v 2. polovici 19. storočia – industrializácia, urbanizácia, imigrácia a z toho plynúca pauperizácia, kriminalita a alkoholizmus. V tomto období (a potom až asi do 30. rokov 20. storočia) nebola hranica medzi genetickými a sociálnymi príčinami týchto „chorôb“. V princípe eugeniky je obsiahnuté to, že záujem štátu (spoločnosti) stojí vyššie než záujem jedinca, resp. jednotlivca. Znovuobjavenie Mendelových zákonov v roku 1900 bolo veľkým impulzom pre eugeniku. Takmer všetky ľudské vlastnosti začali byť pripisované vplyvom genetických faktorov, neskôr identifikovaných ako gény.⁹

Británia a USA: koniec rokov 1800 - vysoká miera pôrodnosti, strach z „chovu“ a stavov nižších tried, strach z chudoby, kríženie sa s migrantmi ...¹⁰

Okolo roku 1910 začína rozkvet eugeniky v USA. Medzi hlavným predstaviteľom sa zaradili Thomas Hunt Morgan a Charles B. Davenport – ktorí založili *Eugenic Records Office v Cold Spring Harbor*. Davenport publikoval v roku 1916 výsledky

⁷ pozri Auschwitz-komplex

⁸ BAKALÁŘ, P.: *Tabu v sociálních vědách*. Praha : Votobia, 2003. s. 247 – 248.

⁹ Autor neznámy, dostupné na internete: <http://www.geneticka-ambulance.cz/soubory/Eugenika.pdf>. (05.12.2015).

¹⁰ ADERER, K.: <http://www.slideshare.net/seesoccer/eugenics-10592200>. (05.12.2015).

výskumov pacientov s Huntingtonovou cholerou, kde sa prišlo k mnohým správnym novým poznatkom. Súčasne tam došlo k návrhom na povinnú sterilizáciu takýchto ľudí s ochoreniami a povinnú sterilizáciu imigrantov, bez ohľadu na pohlavie. V USA hlavnú rolu hral rasový podtext - imigranti z východnej a južnej Európy či Mexičania boli považovaní za rasovo iných a „hlúpych“.¹¹ Prevládalo presvedčenie, že vlastnosti ako malá inteligencia, zlá sexuálna orientácia a kriminalita sú spôsobené zlou krvou. Americký najvyšší súd v roku 1927 rozhodol o povinnej sterilizácii duševne chorých väzňov. V roku 1941 – 33 štátov prijalo zákony nariaďujúci povinnú sterilizáciu jednotlivcov s mentálnym postihnutím a hendikepovaným. Chudobným ženám, ktorým poskytovali verejnú pomoc, bolo povedané, že budú musieť podstúpiť sterilizáciu, aby aj naďalej mohli poberať verejnú pomoc. 30 000 – 35 000 ľudí sterilizovaných.¹²

V Európe boli inštitúty eugeniky a rasovej biológie v mnohých štátoch povolené a uznávané. Eugenika sa stala jedným zo smerov pre sociálne vylepšovanie spoločnosti.

Počty sterilizácií v USA, ale tiež napríklad vo Švédsku, stúpali s ekonomickou depresiou po roku 1929 – sterilizácie nemali primárne eugenický základ, ale ekonomický: ušetriť náklady na starostlivosť o postihnutých a chudobných. Sterilizácia pokračovala v niektorých štátoch USA, v Kanade a vo Švédsku do 70. rokov.¹³

1895- nemecký lekár Alfred Ploetz vytvoril vedu o rasovej hygiene Rassenhygiene a v roku 1907 založil Medzinárodnú spoločnosť pre rasovú hygienu.

19. / 20. storočie: rozšírená prax eugeniky a jej propagácie zo strany vlád a vplyvných inštitúcií

¹¹ Autor neznámy, dostupné na internete: <http://www.geneticka-ambulance.cz/soubory/Eugenika.pdf>. (05.12.2015).

¹² BURAYAG, C.: <https://prezi.com/tcozohe7bsj2/eugenics-presentation/>. (9.11.18).

¹³ Autor neznámy, dostupné na internete: <http://www.geneticka-ambulance.cz/soubory/Eugenika.pdf>. (05.12.2015).

1920 – 30: eugenika politiky a jej programy: segregácia, nútená sterilizácia, nútené potraty (nevyhovujúceho obyvateľstva- chudobní, imigranti, s patologickým postihnutím)

1925- bola založená spoločnosť *International Federation of Eugenic Organizations*.

1933- nacistická strana prevzala kontrolu nad Nemeckom a navždy zmenila verejnú mienku eugeniky- zneužitie eugeniky v jeho plnom obraze

30. – 40. roky 20. stor. – eugenika v Nemecku prešla z vedeckej teórie na štátnu politiku (obávali sa degenerácie ľudskej rasy a snažili sa presadzovať nový druh hygieny- rasovú hygienu. Prijatý zákon o sterilizácii 400 000 obetí, Norimberské zákony (1935, vyradovali zo života židovských občanov, všetko s nimi bolo prísne trestané a zakázané), Akcia Eutanázia (deti a T4 - dospelých 75 000 obetí), smrtiaci plyn, („Existuje život nehodný života“).¹⁴

20 storočie: totalitarizmus 20 storočia. (sociologička Kuby)- gender mainstreaming- stratégia Európske únie na dosiahnutie rodovej rovnosti vo všetkých oblastiach verejnej aj súkromnej oblasti – Kuby zaraďuje eugenické hnutie za hybnú silu, ktoré poháňa kultúrnu vojnu s cieľom vytvorenia autonómneho, manipulovateľného, kontrolovateľného človeka = vytvorenie mocenských záujmových skupín.

Napriek udalostiam z minulosti ešte stále existuje veľa jednotlivcov, ktorí podporujú eugenické argumenty proti rozhodnutiu vedome porodiť dieťa s genetickou poruchou, kognitívnou poruchou alebo telesným postihnutím. Spoločnosť sa však musí naučiť prijať, že definícia jednej osoby "postihnutého" alebo "znevýhodneného" môže byť drasticky odlišná od definície inej osoby. Hluchosť napríklad niektorí považujú za zdravotné postihnutie a niektorí ako len iný spôsob života.¹⁵

¹⁴ BURAYAG, C.: <https://prezi.com/tcozohe7bsj2/eugenics-presentation/>. (9.11.18).

¹⁵ NORRGARD, K.: *Human Testing, the Eugenics Movement, and IRBs*. Dostupné na: <https://www.nature.com/scitable/topicpage/human-testing-the-eugenics-movement-and-irbs-724> (9.11.2018).

Delenie eugeniky

Medzi genetickými manipuláciami môžeme rozlíšiť dve najvšeobecnejšie skupiny, ktoré určujeme podľa *inštrumentálneho a antropologického typu*. Ako inštrumentálne manipulácie sa rozumie komplex činností v oblasti génového inžinierstva vyznačujúci sa tým, že materiál, na ktorom sa uskutočňujú, nie je ľudská genetická substancia, ale substancia iných živých tvorov okrem človeka.¹⁶ Antropologické manipulácie sú také genetické činnosti, ktoré sú uskutočňované na ľudskej genetickej substancii alebo na ľudských pohlavných bunkách. Stretávame sa s tým prevažne v oblasti embryológie. V tejto súvislosti musíme rozlišovať pozitívnu (aktívnu) a negatívnu (pasívnu) eugeniku.¹⁷

Predstavitelia eugeniky argumentujú za dvojitý program, ktorý by zvýšil frekvenciu "sociálne dobrých" génov v populácii a znížil počet "zlých génov". Jedným bodom bola pozitívna eugenika, čo znamenalo manipuláciu ľudskej dedičnosti alebo chovu, alebo obidvoch, aby vytvorili nadradených ľudí; druhá bola negatívna eugenika, čo znamenalo zlepšenie kvality ľudskej rasy elimináciou alebo vylúčením biologicky podradných ľudí zo spoločnosti.¹⁸

Pozitívna, aktívna eugenika – zahŕňa v sebe manipulácie, ktoré smerujú k zdokonaľovaniu ľudského druhu na základe skvalitnenia genetického stavu určitých skupín, ktoré sú vybrané podľa primerane zvolených kritérií alebo celej spoločnosti. Z tohto je vidieť, že pozitívna, aktívna eugenika chápe svoj objekt v makrospoločenských kategóriách, kladie si za cieľ tvoriť nový typ človeka a spoločnosti, ako racionálnu formu spoločenských procesov a tak vytvoriť homo creator.

Medzi hlavné prístupy pozitívnej eugeniky patrí:

¹⁶ Baktérie a vírusy, avšak s primeraným vzťahom k činnostiam človeka.

¹⁷ BAKALÁŘ, P.: *Tabu v sociálních vědách*. Praha : Votobia, 2003. s. 247 – 248.

¹⁸ KEVLES, J. D.: *Eugenic and Human right*. Dostupné na : <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1127045/>. (9.11.2018).

- priama finančná podpora pre ľudí so žiadanými vlastnosťami, ak majú deti
- zavedenie viacerých stupňov detských prídavkov
- finančné postihy za bezdetnosť, „progresívna daň“ za bezdetnosť
- plat za materskú dovolenku, ktorý by bol rovnaký ako príjem matky pred jej odchodom na materskú dovolenku (teda čím vyšší príjem, tým viac by sa jej oplátilo mať deti)
- mravný apel na ľudí so žiaducimi vlastnosťami, aby mali deti; vytváranie spoločenského vedomia o potrebe eugeniky (napr. verejné prednášky, kurzy eugeniky na vysokých školách); podporovanie názoru, že pre inteligentní a mravne kvalitní ľudia majú morálnu zodpovednosť mať deti, tých, ktorí by deti nemali, by postihla morálna a sociálna stigmatizácia.
- verejná kampaň *Maj tri alebo viac detí, pokiaľ si to môžeš dovoliť*, ktorá bola zameraná na tých, ktorí mali lepšie vzdelanie a tiež vyššie príjmy
- daňová úľava na všetky deti, ale iba príslušníci strednej či vyššej triedy platili také dane, aby z toho mohli mať prospech
- matky s dobrou kvalifikáciou dostali ďalšie daňové úľavy
- boli organizované ďalšie špeciálne sociálne akcie, ktorých účelom bolo, aby sa inteligentní muži a ženy mohli medzi sebou zoznámiť¹⁹

Negatívna, terapeutická pasívna eugenika vychádza z faktu, že v ľudskej spoločnosti sa vyskytujú negatívne genetické mutácie, ktoré spôsobujú postihnutých jedincov a patologické stavy. Je teda namierená proti týmto stavom najmä v boji proti dedičným chorobám. No namiesto programu novej spoločnosti sa riadi starostlivosťou o zdravie jednotlivého človeka a o jeho dobro, určuje úlohy, aké si eugenika vopred plánuje – preto priamym okruhom činnosti negatívnej eugeniky je homo patiens.²⁰

¹⁹ BAKALÁŘ, P.: *Tabu v sociálních vědách*. Praha : Votobia, 2003. s. 247 – 248.

²⁰ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 123.

Redukcia neplánovaných počatí a pôrodov:

- sexuálne vzdelávanie v školách (sporný efekt)
- používanie dlhodobu fungujúcej antikoncepcie, ktorá by bola pre určité skupiny obyvateľstva (napr. nezamestnaní, osoby s nízkym sociálnym statusom) dostupná za symbolickú cenu alebo bezplatne
- zníženie výhod, ktoré sú poskytované slobodným matkám (aby bola táto životná stratégia nevýhodná)
- legalizácia potratov (v určitých prípadoch: napr. pre genetic-ky poškodené deti)

Sterilizácia vybraných skupín obyvateľstva:

- ponúknuť určitým skupinám finančnú kompenzáciu za to, že nebudú mať deti
- podmienenie poberania štátnej podpory riadnym používaním antikoncepcie, resp. priamo sterilizáciou
- povinná sterilizácia mentálne retardovaných, psychopátov a kriminálnych recidivistov.²¹

Inštrumentálny typ eugeniky

Skúmaný projekt: ako príklad uvedieme veľmi poučný úspech Dr. Anadyho M. Chakrabartyho, mikrobiológa²², ktorý vyšľachtil nový mikroorganizmus, ktorý je sám v prírode a je veľmi účinným faktorom pri spracovaní ropy. Tento druh baktérie vznikol rekombináciou štyroch druhov mikróbov, ktoré sa živia ropou. Spojili sa v ňom charakteristické vlastnosti jeho baktériových prototypov, môže spracovať na zmes oleja a vody 2/3 celkovej suroviny ropy²³. Ostatné látky sa dajú použiť inak. Ak tieto organizmy uniknú z laboratórnych zariadení nie sú nebezpečné

²¹ BAKALÁŘ, P.: *Tabu v sociálních vědách*. Praha : Votobia, 2003. S. 247 – 248.

²² Pozn. pracoval pre podnik General Electric Corporation.

²³ Pozn. každý z mikróbov pôsobiacich v prírode dokáže spracovať len jednu z chemických uhlíkovodíkových zložiek ropy.

pre prostredie (nepostihujú naftové ložiská). Tento objav teda môže byť východiskom pre nové objavy a užitočné praktické použitie v iných veciach ako pestovanie pšenice v suchých oblastiach. Priemysel má záujem o genetický výskum a jeho výsledky pri premene a tvorbe nových produktov surovín, o vyskúšanie látok pri chorobných procesoch, o skvalitňovanie vlastností mikroorganizmov, zvyšovanie úžitku z biosyntetických techník. Takto sa napríklad podarilo vyrobiť inzulín a interferón (látku pôsobiacu proti vírusom).²⁴ No aj napriek tomu, sú možné mnohé nebezpečenstvá tohto genetického výskumu.

Nebezpečenstvá: pri genetických výskumoch a rekombináciach mikroorganizmov došlo mnohokrát aj k novým druhom mikroorganizmov s choroboplodnými vlastnosťami. Príkladom je črevná baktéria *Escherichia coli*. Tieto baktérie si vymieňajú genetickú informáciu s inými druhmi baktérií, ktoré ohrozujú človeka infekciou. Počas genetických pokusov môžu vzniknúť nové nebezpečné baktérie pre človeka, ktoré môžu byť zneužitie v arzenály moderných zbraní ako bakteriologické metódy ničenia nepriateľa, a protilátku môže poskytnúť len dané génové inžinierstvo. Z tohto vyplýva, že inštrumentálne manipulácie sa prakticky môžu používať v troch základných smeroch: v hospodárstve, vo farmakológii a vo vojensťve.

Morálne hodnotenie: podľa princípov kresťanskej etiky každá činnosť človeka má morálnu kvalifikáciu podľa kritérií hodnotenia. Prvým kritériom je morálny vnútorný obsah daných činností.²⁵ Morálne hodnotenie dobra a zla nie je priamo obsiahnuté v motivácií a racionálnom konaní.²⁶ Z tejto stránky skúmané

²⁴ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 124.

²⁵ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 125.

²⁶ NEDOROŠČÍK, P.: *Eugenika - veda, ktorá ešte nepovedala posledné slovo III*. https://utopia.sk/liferay/clanok/-/journal_content/56_INSTANCE_7Oj3/16892/52389?p_p_state=pop_up&_56_INSTANCE_7Oj3_viewMode=print. (9.11.18).

genetické manipulácie sú ako činnosti mravne neurčené ako dobré alebo zlé, sú mravne indiferentné. V ich cieľovej štruktúre totiž nevidieť priamy vzťah k mravnému dobru ľudskej osoby, z tohto hľadiska sú otvorené pre mravné determinácie pochádzajúce z vonkajších zdrojov. Voči tomuto záveru nie sú výhrady pri ekonomickom a farmakologickom využívaní produktov inštrumentálnych genetických manipulácií. Isté výhrady a nesúhlas sa prejavujú vtedy, keď je reč o prípadnom využívaní bakteriologických prostriedkov na zneškodnenie nepriateľa vo vojne.²⁷

Ciele pozitívnej eugeniky

O cieľoch aktívnej, pozitívnej eugeniky môžeme povedať, že sa stotožňujú s predstavou budúcnosti ľudstva. Z tohto hľadiska je to teda eschatologická koncepcia. Človek má podľa nej vybudovať dokonalú spoločnosť, ktorú možno charakterizovať niekoľkými základnými črtami: maximálne zdokonalený genofond ľudstva, racionálna organizácia spoločnosti založená na vedeckých metódach sociotechniky, plánovité riadenie procesov spoločenského rozvoja a optimálna sociálna štruktúra. Táto spoločnosť sa má skladať z geneticky vybraných elitných skupín s vynikajúcimi znakmi a z vynikajúcich odborníkov, reprezentujúcich všetky oblasti spoločenského života (od športových hviezd po popredných predstaviteľov vedy a umenia). Okrem nich budú existovať umelo sformované kategórie infraľudských bytostí, určených na vykonávanie pomocných spoločenských funkcií, ako aj tímy jednotlivcov s osobitnými vlastnosťami (napr. odolných voči žiareniu alebo upravených tak, aby nevyžadovali spánok a odpočinok).²⁸ Treba si však uvedomiť, že je tu ešte ľudská dôstojnosť. Táto dôstojnosť je prijímaná ako základný princíp hodnotenia ľudských skutkov. Mrav-

²⁷ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 126.

²⁸ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 128.

nosť každého skutku je určovaná podľa charakteru stanoveného cieľa a použitých prostriedkov podľa úmyslu a následkov.²⁹

Prostriedky pozitívnej eugeniky

Ide tu o prostriedky, ktoré v sebe zahŕňajú určité techniky génového inžinierstva. Ako najtypickejšie sa uvádzajú dvojaké alebo trojaké manipulácie: mimotelové umelé oplodnenie, umelé oplodnenie a technika klonovania. V tomto prípade je potrebná poznámka o nevýrazných hraniciach medzi pozitívnou a negatívnou eugenikou. Pri zaradení mimotelového umelého oplodnenia a umelého oplodnenia do jednej alebo druhej skupiny eugeniky si musí byť najprv istý, či slúži terapeutickým, sociotechnickým alebo ešte ďalším cieľom. Technika týchto zákrokov je taká istá nezávisle od toho, či sa používa v rámci pozitívnej alebo negatívnej eugeniky, v súčasnosti však jej praktická činnosť v zásade slúži negatívnej eugenike.

Technika klonovania patrí celkom iba do aktívnej eugeniky, v rámci ktorej genetici vkladajú veľkú nádej pri jej rozvoji.³⁰ Prvé pokusy klonovania na ľudskom materiáli sa však už stali skutočnosťou. Klonovanie spočíva vsadením do vajíčkovej bunky jadra odobratého z bunky organizmu toho istého jedinca, a preto vybaveného identickou genetickou informáciou, na čom sa predpokladá možnosť rozmnožovania základného genotypu, čiže tvorby jedincov s rovnakými fyzickými a duševnými schopnosťami. Ak sa tento krok bude realizovať na genetickom materiáli vynikajúcich jedincov, tak toľko jedincov s toľkými pozitívnymi vlastnosťami sa získa a zaľudní sa svet podľa požiadaviek spoločnosti.³¹

²⁹ PETRO, M.: http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_genove_technologie.pdf. (13.12.2015).

³⁰ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 128.

³¹ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 129.

Kritické hodnotenie pozitívnej eugeniky

V kritických úvahách a návrhoch pozitívnej eugeniky sa vyčíta, že hlásajú utopické, celkom neuskutočniteľné myšlienky. Eugenický model novej spoločnosti predstavuje predovšetkým výrazné črty spoločnosti založenej na rasistických princípoch. Predpokladá totiž produkovanie určitých skupín ľudí s vybranými vlastnosťami čiže elít, utvorených pomocou biologických techník. Ľudská spoločnosť by sa integrovala na dve kategórie: elitu a ľud. Nie je totiž možné pomocou metód génového inžinierstva uskutočniť výber takých charakterologických vlastností jedincov utváraných týmto spôsobom, aby boli úplnou zárukou, že stelesnia v živote ideálnej spoľahlivej starostlivosti a všeobecnej žičlivosti alebo akýkoľvek model humanistického vrcholu ľudstva, a nie panovačného, bezohľadného, a nielen nietzscheovského, ale priamo hitlerovského nadčloveka. Nová spoločnosť podľa takéhoto princípu by bola rozhodným krokom späť, začala by epochu vedeckého barbarstva. Morálne treba hodnotiť aj genetické manipulácie, ktoré predvídali pozitívna, čiže aktívna eugenika ako prostriedky uskutočňovania jej modelu novej spoločnosti.

Ako sme už vyššie poznamenali, mimotelové a umelé oplodnenie patria do druhej fázy eugeniky. Klonovanie môže byť veľmi nebezpečným spôsobom produkovania ľudských jedincov, lebo by sa museli znížiť adaptačné schopnosti týchto jedincov a ich prispôsobovania sa zmenám prostredia v dôsledku ich genetickej jednakosti. Treba to uznať za zásadne nehumánnu metódu, ktorá by viedla k radikálnemu zničeniu rodiny a rodinných vzťahov. Kritické hodnotenie pozitívnej eugeniky z hľadiska jej cieľa, ako aj prostriedkov neznačí odmietanie každej eugeniky. Dejiny eugeniky svedčia o tom, že jej začiatky sa spájajú s obavou pred katastrofickou perspektívou rozvoja ľudstva.³²

³² Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 130 – 133.

Ciele negatívnej eugeniky

Negatívna eugenika sa od pozitívnej eugeniky líši tým, že jej základnou úlohou je predchádzať negatívnym genetickým mutáciám a ďalším vrodeným vývinovým organickým chybám, ktoré možno liečiť pomocou genetických manipulácií. Preto si všima predovšetkým terapeutické ciele a sústreďuje sa na okamžitú pomoc chorému. Chápaná z tohto hľadiska sa mení na pozitívnu medicínu. Svoje ciele uskutočňuje trojakými činnosťami. Patrí k nim mimotelové umelé oplodnenie, umelé oplodnenie (umelá inseminácia) a prenatálna diagnostika. Z týchto druhov je pre negatívnu eugeniku typická prenatálna diagnostika, podobne ako pri aktívnej eugenike tu zodpovedá technika klonovania. Naproti tomu umelá inseminácia a mimotelové oplodnenie sú alternatívne – to znamená že sa hodia na ciele negatívnej eugenike no môžu sa používať aj v pozitívnej eugenike.³³

Metódy negatívnej eugeniky

Kritériom odlišností medzi umelou insemináciou a mimotelovým oplodnením je v oboch zárokoch odlišný spôsob spojenie gamét. Umelá inseminácia nastáva vtedy, keď sa mužská pohlavná bunka –spermia vsadí priamo do pohlavných orgánov matky a v nich sa spojí s vajíčkovou bunkou. Mimotelové oplodnenie je umelé spojenie gamét mimo ženského organizmu v laboratórnych zariadeniach - čiže v skúmavke, v banke, in vitro... Neskôr v rozličných termínoch sú vložené do ženských pohlavných orgánov s cieľom otehotnenia. Medzi kritéria morálneho hodnotenia mimotelového oplodnenia patria: spoločensko – rodinný stav darcov gamét (spermatozoidov a vajíčkových buniek použitých na oplodnenie), štruktúra aktu mimotelového oplodnenia, spôsob získavania gamét, predovšetkým mužskej spermie, zabezpečenie

³³ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 134.

zygot v procese ich produkovania a konzervovania, osud tzv. prebytočných embryí, možnosť použiť tzv. náhradnú matku.

Homológne a heterológne oplodnenie: darcami pohlavných buniek môžu byť iba osoby s pohlavnou zrelosťou. Pri mimotelovom oplodnení sa rozlišuje, kto je darca gamét – či darcovia sú manželia alebo aj osoby mimo manželstiev. V prvom prípade to je jednoduché, no v druhom môžu byť rôzne kombinácie darcov. Napríklad: vydatá žena – mimomanželský darca a to so súhlasom alebo bez súhlasu manžela. Slobodná žena – darca slobodný alebo ženatý, ³⁴je úplne jedno či darca je známy alebo neznámy. Podľa kritéria pôvodu pohlavných buniek pri mimotelovom oplodnení rozoznávame dve základné kategórie: homológne (homogénne) oplodnenie, čiže uskutočnené v rámci manželstva, a heterológne (heterogénne) oplodnenie čiže mimomanželské.³⁵ Kresťanská etika sa tu dostáva do stretu hlavne s heterológnym oplodnením. Dôležitým argumentom však je, že aj pri tomto oplodnení prichádza na svet nový život, človek, bytosť.

Ohrozenie života a neporušiteľnosť zygot: o tejto téme pri mimotelovom oplodnení sa odborníci nevyjadrujú alebo to úplne zamlčujú. Toto tajomstvo bolo odhalené v reportáži T. Iglesiasovej v časopise *The Tablet* kde zdôrazňuje:

1. Manipulácie s umelými oplodneniami sa uskutočňujú v súčasnosti v podmienkach, v ktorých nepostačujúci stav vedomostí v genetike znemožňuje poznanie a kontrolovanie mnohých faktorov, ktoré môžu negatívne vplývať na proces formovania sa zygoty a jej vsadenie do rodidiel ženy.
2. Zložitosť tohto procesu vyvoláva značné stresy u pacientok, stále monitorované kontrolovanie, užívanie liekov a napokon uspávanie pacientok pri chirurgických zákro-

³⁴ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 134 – 135.

³⁵ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 136 – 137.

- koch, čo nezostane bez vplyvu na psychologický stav zygoty.
3. Gaméty, ako aj útvary zygot sú vystavené poškodeniu aparátúrou, rozdielom teploty a pôsobeniam ďalších faktorov, ktoré zapríčiňujú smrť alebo vážne anomálie mnohým z nich.
 4. Počas dvadsiatich rokov prípravných prác na túto manipuláciu sa pestovali mnohé embryá iba na pokusné ciele, bez zámeru vsadiť ich do rodidiel žien.
 5. Poškodené zygoty alebo embryá sa ničia pred ich vsadením do rodidiel žien a okrem toho značné percento z nich vyvinutých a narodených detí je postihnutých organickými chybami. Experimentátori sa bránia, že je to približne rovnaké percento ako u normálne narodených detí. Zamlčujú však, že už pri príprave tejto formy oplodnenia sa metódami prenatálnej diagnostiky robil široký výber a vylúčenie nevhodných chybných zygot.

Okrem uvedených nejasností a ohrození sa uvádzajú ešte ďalšie, u ktorých možno pridať burcujúce skutočnosti využitia tzv. odpadov pri pôrode na obchodné ciele.³⁶ Chceli by sme tiež z morálnej stránky podotknúť, že zygota, zhluk buniek hneď po splynutí spermie a vajíčka spadá do kategórie život.³⁷

Osud tzv. prebytočných embryí: pri mimotelovom oplodnení sa príprava zygot na ich vsadenie do maternice rodičky neobmedzuje na jednu zygotu, ale pripravuje sa ich väčšie množstvo, aspoň dve alebo tri. Je to preto, aby v prípade neúspešného tehotenstva z jednej zygoty boli v zásobe ďalšie. No pri prvom úspešnom priebehu oplodnenia ostanú ostatné zygoty prebytočné. Naskytla sa otázka čo s nimi? Sú tri východiská situácie: buď sa jednoducho vyhadzujú, alebo ich používajú pri ďalších pokusoch, prípadne skladujú v mraziacich zariadeniach na ďalšie pokusy

³⁶ SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 146 – 147.

³⁷ NEDOROŠČÍK, P.: *Eugenika – veda, ktorá ešte nepovedala posledné slovo V.* : <http://www.noveslovo.sk/node/9060>. (9.11.18).

oplodnenia. To značí, že osud prebytočných embryí predstavuje morálne porušenie noriem života.³⁸

Prenatálna diagnostika: zahŕňa súbory vyšetrení, ktoré sú vykonávané v priebehu tehotenstva a sú zamerané na zachytenie vrodených chýb plodu. Jej cieľom je získať čo najpresnejšie informácie o aktuálnom stave a vývoji plodu.³⁹ V súčasnosti prenatálna diagnostika disponuje už mnohými výskumnými technikami. Medzi nimi poznáme štyri hlavné metódy:

1. Amniopunkcia/ amniocentéza – prepichnutie plodovej blany a odber plodovej vody na chromozómové a biochemické analýzy.
2. Pozorovanie plodu nepriamo pomocou echografie na princípe ultrazvukových vln či fetoskopie.
3. Priami odber krvi a plodového tkaniva.
4. Analýza látky plodového pôvodu v krvi z maternice.

Nie všetky tieto metódy sú rovnako bezpečné pre plod alebo matku. Lekári tieto techniky využívajú až vtedy, keď embryo dosiahne určité pokročilé vývinové štádium (amniopunkcia sa robí medzi 16.-18. týždňom tehotenstva).⁴⁰ Táto metóda môže byť plod vážne poškodiť alebo určiť jeho vrodenú chybu a aktuálny stav.

Záver

Cieľom článku bolo predstaviť a priblížiť ponímanie života a smrti v eugenickej spoločnosti. Génová technika posúva hranicu medzi touto nedisponovateľnou prírodnou základňou a „ríšou slobody“. Toto rozlíšenie udáva hranicu medzi tým čo sme, a tým, ako s týmto dedičstvom zachádzame vedomí si vlastnej zodpo-

³⁸ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 150 – 151.

³⁹ Porov. *Sanatórium Helios*: <http://www.sanatoriumhelios.sk/prenatalna-diagnostika-1>. (9.11.18).

⁴⁰ Porov. SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. s. 162 – 163.

vednosti. Morálny argument je, že embryo od počiatku má ľudskú dôstojnosť a absolútne právo na ochranu života. Aj preimplantačná diagnostika sa pohybuje vo sfére diskusie, kde sa názory rozchádzajú v dvoch táboroch. Sú to stúpenci života a stúpenci voľby, ktorí zameriavajú pozornosť na morálny status nenarodeného ľudského života a matku. Konzervatívna strana dúfa, že bude v ich silách zabrániť obávanému vývoju génovej techniky tým, že sa odvolá na absolútnu ochranu života oplodneného vajíčka. Liberálny tábor tých, ktorí dávali prednosť právu žien na sebaurčenie sa dnes rozpadáva. O existencii alebo neexistencii sa rozhoduje na základe potenciálneho statusu (Sosein).⁴¹

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Autor neznámy, dostupné na internete: <http://www.genetica-ambulance.cz/soubory/Eugenika.pdf>. (05.12.2015).
- ADERER, K.: <http://www.slideshare.net/seesoccer/eugenics-10592200>. (05.12.2015).
- BAKALÁŘ, P.: *Tabu v sociálních vědách*. Praha : Votobia, 2003. 343 s. ISBN: 80-7220-135-2.
- BURAYAG, C.: <https://prezi.com/tcozohe7bsj2/eugenics-presentation/>. (9.11.18).
- HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na ceste k liberální eugenice?*. Praha : Ústav jaderných informací a.s., 2003. 132 s. ISBN: 80-7007-174-5
- JURÁŠEK D., školitel: FÁBRY, B.: <http://diplomovka.sme.sk/zdroj/3631.pdf>. (05.12.2015).
- KEVLES, J. D.: *Eugenic and Human right*. Dostupné na : <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1127045/>. (9.11.2018).
- MARCO, D. D. – WIKER, B. D.: *Architekti kultury smrti*. Praha : Res claritatis, 2011. 286 s. ISBN: 978-80-904143-1-0.

⁴¹ HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na ceste k liberální eugenice?*. Praha : Ústav jaderných informací a.s., 2003. s. 39 – 41.

- NEDOROŠČÍK, P.: *Eugenika - veda, ktorá ešte nepovedala posledné slovo III*. https://utopia.sk/liferay/clanok/-/journal_content/56_INSTANCE_7Oj3/16892/52389?p_p_state=pop_up&_56_INSTANCE_7Oj3_viewMode=print. (9.11.18).
- NEDOROŠČÍK, P.: *Eugenika – veda, ktorá ešte nepovedala posledné slovo V.* : <http://www.noveslovo.sk/node/9060>. (9.11.18).
- NORRGARD, K.: *Human Testing, the Eugenics Movement, and IRBs*. Dostupné na: <https://www.nature.com/scitable/topicpage/human-testing-the-eugenics-movement-and-irbs-724> (9.11.2018).
- PETRO, M.: http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_genove_technologie.pdf. (13.12.2015).
- Sanatórium Helios: <http://www.sanatoriumhelios.sk/prenatalna-diaagnostika-1>. (9.11.18).
- SLÍPKO, T. SJ.: *Hranice života: Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Cirkev a Spoločnosť, 1998. 399 s. ISBN: 80-7141-185-X.
- Slovník cudzích slov: <http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/eugenika>. (9.11.18).
- SRŠEŇ, Š. – SRŠŇOVÁ, K.: *Základy klinickej genetiky a jej molekulárna podstata*. Martin : Osveta, 2000. 409 s. ISBN: 80-8063-185-9.

SUICIDALITA A RELIGIOZITA

Daniela NGUYEN TRONG

Abstract: *The paper is based on thesis that suicide is individual act which is carried out in result of social factors and based on that suicide can be studied as social phenomenon. Objective of this work is analyssis of suicidal model solution of problematic situations in relation to religiosity of individual in European Union. Second part of work is dedicated to analysis of issue of suicide on the basis of sociological theories of suicidal behavior. Common denominator of authors mentioned above is that they have concieved suicide as a social phenomenon conditional to level of social integration of individual to the society.*

Úvod

Samovražda je individuálnym činom, ktorý môže byť vykonaný aj v dôsledku sociálnych faktorov, na základe čoho je samovraždu možno skúmať aj ako sociálny fenomén. Nasledujúci text predkladá analýzu suicidálneho modelu riešenia problémových situácií v závislosti na religiozite jedinca v Európskej únii. Text zároveň ponúka prehľad sociologických teórií samovražedného správania. Spoločným znakom vybraných autorov je, že samovraždu ponímali ako sociálny jav podmienený stupňom sociálnej integrácie jedinca do spoločnosti.

Slovenský výraz samovražda je odvodeninou od staroslovenskeho slova pre nepriateľstvo a nenávisť *BPAXъѦA*.¹ Suicidalita vychádza z latinského *sui caedere* teda zabiť seba samého. Na typológiu samovraždy môžeme nazerať z pozícií filozofie, sociológie či

¹ Porov. KRÁLIK, L.: *Stručný etymologický slovník slovenčiny*. Bratislava : VEDA, 2015. s. 668.

psychológie. Z hľadiska terminologického vymedzenie poznáme niekoľko druhov suicidálneho chovania.

Dokonaná samovražda je dobrovoľný a úmyselný autoagresívny akt, ktorého cieľom je ukončenie vlastného života. Výraz **sebazabitie** označuje neúmyselné ukončenie vlastného života. To môže byť vykonané buď ako dôsledok psychickej poruchy (napr. schizofrenický stav) alebo sa jedná o nehodu. Pri **pokuse o samovraždu** ostáva človek nažive, pričom sa tu môže jednať o neúspešný pokus o ukončenie vlastného života, alebo demonštratívny akt, ktorého cieľom je získanie pozornosti (či ľútosti). Pri demonštratívnom akte si *samovrah* v skutočnosti neželá ukončiť vlastný život. V terminológii poznáme aj výraz **sebaobetovanie**, pri ktorom absentuje negatívny význam ukončenia života, ale je, podľa okolností, považovaný za čin nezištný či hrdinský.² Psychológ Josef Viwegh vo svojom diele *Samovražda a literatúra* definuje samovraždu ako autodeštruktívne správanie, ktorým človek vyjadruje dobrovoľný úmysel ukončiť svoj život, pričom cieľavedome využíva prostriedky, ktorých výsledkom je ukončenie života.³

Samovražda v histórii spoločnosti

Podľa sociológov je samovražda javom, ktorý súvisí s rozvojom modernej spoločnosti a industrializáciou. Prípady samovrážd sa, samozrejme, v priebehu histórie vyskytli, ale nikdy nie v takej miere, ako ju prináša, či podnecuje, moderna. Prvé správy o samovraždách v staroveku nachádzame v antickom Grécku v mytologických príbehoch (Aegeus sa utopil kvôli Tézeeovi), tragédiách (Antigona sa obesila), kde motiváciu k samovražde môžeme chápať ako odhodlanie znovu získať česť pre seba a svoju rodinu

² Porov. SHNEIDMAN, E.: *Definition of Suicide*. Lanham : Rowan & Littlefield Publishers, 2004. s. 23-27.

³ Porov. WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*. Brno : Psychologický ústav AVČR, 1996. s. 19.

a prinavrátiť tak rovnováhu do spoločnosti.⁴ K otázke samovraždy sa vyjadrovali aj filozofi ako Sokrates, ktorý hovorí o tom, že náleží na človeku, čo urobí so svojim životom, ďalej Platón, ktorý ju považoval za ľudskú slabosť a nakoniec aj Aristoteles, pre ktorého bol samovrah zbabelcom. Inou skupinou samovrahov v antickom Grécku sú stoici, ktorí samovraždu chápali ako „*možnosť* či *prejav oslobodenia sa nielen od závislosti na podmienkach vonkajšieho sveta, ale i vlastného života*“.⁵ A aby skutočne dokázali váhu svojho presvedčenia, hlavný predstavitelia gréckeho stoicizmu – Zenón z Kítia a Kleanthés – spáchali samovraždu.

Stoicizmus sa rozšíril aj do starovekého Ríma a jeho hlavný predstaviteľ - Lucius Annaeus Seneca, ukončil svoj život samovraždou. Hoci ho odsúdil brutálny cisár Nero, Seneca jeho rozhodnutie prijal ako vôľu osudu. Samotný Nero ukončil vlastný život dýkou.⁶ Motív zachovania či navrátenia cti pri samovražde nájdeme aj v klasických rímskych bájach (Povešť o cnostnej Lucretii) a pri najznámejších milencoch staroveku - Marcovi Antoniovi a Kleopatre, ktorých príbeh v 16. stor. prerozprával William Shakespeare.

S príchodom kresťanstva sa zmenilo chápanie vlastníctva života. Zatiaľ čo grécko-rímske chápanie človeka vo svete bolo založené na nutnosti predurčeného osudu, biblická soteriológia prináša slobodné a personálne diania medzi Bohom a človekom. Metafyzika všeobecného a nutného bola nahradená posolstvom spásy konkrétnemu človeku, ktorá je založená na jeho slobodnom konaní.⁷ Kresťanstvo chápe ľudský život ako boží dar a preto samovraždu zakazuje. Cirkev sa k tejto otázke vyjadrila už počas koncilu v Arles roku 452, kedy bola označená za smrteľný hriech a ďalej roku 553 na synode v Orleáns bola samovražda zaradená

⁴ Porov. GARRISON, E.: *Suicide in Classical Mythology*. http://www.stoa.org/diotima/essays/garrison_essay.shtml (25.10.2017)

⁵ LEŠKO, V.-MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : IRIS, 1994. s. 59.

⁶ Porov. LEŠKO, V.-MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : IRIS, 1994. s. 64.

⁷ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996. s. 25-26.

medzi najťažšie hriechy a samovrahom boli odobrané práva na cirkevný obrad a pochovanie v posvätenej pôde.⁸

V stredoveku boli samovrahovia exkomunikovaní a boli pochovávaní mimo posvätenú pôdu cintorína. Kráľ Slnko, ako ochranca katolicizmu, dokonca vydal nariadenie, že telá samovrahov majú byť pohodené tvárou nadol na ulici a potom hodené do odpadu.⁹ Napriek výslovnému zákazu, stredoveké kresťanstvo sa snažilo láskavé a ľuďom porozumieť. V kronikách nájdeme zmienky o kňazoch, ktorí sa pokúšali skryť alebo ospravedlniť samovraždu s cieľom pomôcť pozostalým rodinným príslušníkom.¹⁰

Podľa historika Alexandra Murraya, v stredovekej Európe bol najrozšírenejším spôsobom samovraždy obesenie. Prvé záznamy samovrážd v kronikách nachádzame až po roku 1000 a častejšie ich páchali muži ako ženy. Ako motivácie Murray uvádza dôvody pochopiteľné aj pre modernú dobu- bolestná strata, chudoba, poníženie či strata vysokého postavenia. V kronikách taktiež nachádzame zmienky o *chorobách duše*, ktoré viedli k samovražde. Z Murrayovho výskumu vyplýva, že v stredoveku bolo v rámci krajín menej ako jedna samovražda na 100 000 obyvateľov. Pre porovnanie, koncom 19. stor., keď sa začali prvé sociologické výskumy samovrážd, vo Francúzsku bol pomer 25 samovrážd na 100 000 obyvateľov. Zaujímavý je ale bod, v ktorom uvádza rozbor Danteho Božskej komédie. Dante totiž pre samovrahov vyhradil špeciálny kruh pekla a literárny komentátori vidia dôvod vo veľkom počte samovrážd v okolí Florencie v čase vzniku diela. Florencia bola začiatkom 14. storočia Európskym finančným a mocenským centrom. Tu môžeme vidieť podporu tvrdení socio-

⁸ Porov. DEMETER, M.: K Masarykovým socio-religióznym východiskám suicidality s prihliadnutím na štatistické údaje na Slovensku. In: *Theologos*. Prešov : UNIPO GTF, 2010. č. 1. s. 282.

⁹ Porov. RONALD, M.: *Comprehensive textbook of suicidology*. New York : Guilford Press, 2000. s. 18.

¹⁰ Porov. MURRAY, A.: *Suicide in the Middle Ages*. <http://psychiatry.queensu.ca/assets/Synergy/synergyfall12.pdf> (25.10.2017).

lógov, že zvýšená miera samovrážd súvisí s rozvojom modernej doby a kapitalizmu.¹¹

Novovek priniesol zmeny v spoločnosti, ktoré sa týkali aj poňatia samovraždy. Napríklad Thomas More vo svojej *Utópii* pripúšťa samovraždu u nevyliciteľne chorých.

Myslitelia ako Hume, Montesquie či Rousseau začali klásť dôraz na slobodné rozhodovanie sa človeka o vlastnom živote. Vidíme tu jeden z prejavov sekularizácie doby, kedy Boh už nerozhoduje o živote a smrti, už nie *sacrum* ale ja sám vlastným svoj život a môžem si s ním ľubovoľne zaobchádzať. Príchodom osvietenstva sa po celej Európe rušia stredoveké nariadenia, ktoré mali dehonestovať samovraha. V našom geografickom priestore sa tresty za samovraždu rušia až za vlády Františka Jozefa.¹²

Sociologické teórie samovraždy

Rozvojom vied v novoveku sa záujem o samovraždy presunul z pozície náboženskej a filozofickej do roviny humanitných a lekárskejších vied. Od 19. storočia môžeme hovoriť o faktickom skúmaní suicidality v Európe. S rozvojom sociológie sa vedci prestali pozeráť na samovraždu ako jav individuálny (psychologicky) ale ako jav, ktorý vyplýva z interakcie jedinca a sociálneho prostredia. Od 70. rokov 20. stor. sa obnovil záujem sociológov o tému suicidality, ale koncom storočia tento záujem opadol a jej výskum sa preniesol na pole medicíny a výskumov verejného zdravia.¹³

Sociológovia Wray, Colenová a Pescosolidová považujú za Durkheimovo *Le Suicide Etude de Sociologie* z roku 1897, za fundamentálne dielo sociologického záujmu o samovraždy. Na základe

¹¹ Porov. MURRAY, A.: *Suicide in the Middle Ages*. <http://psychiatry.queensu.ca/assets/Synergy/synergyfall12.pdf> (25.10.2017).

¹² Porov. BARBAGLI, M.: *Farewell to the world – A History of Suicide*. Cambridge : Polity Press, 2015. s. 101.

¹³ Porov. DOUGLAS, J.: *Social meanings of suicide*. Princeton : Princeton University Press, 2015. s. xiii.

toho člena sociologický výskum samovrážd na tri chronologické obdobia:

1. Pred-Durkheimovský prístup
2. Durkheimovo dielo
3. Post-Durkheimovský prístup¹⁴

Nasledujúci text predstavuje teórie samovraždy podľa spomenutého členenia.

Americký sociológ Richard Sennet tvrdí, že to, ako moderný svet vníma samovraždy, je výsledkom Durkheimovho diela. Je ale jasné, že museli existovať práce, na ktorých Durkheim staval. Koncom 19. storočia sa európski intelektuáli zaoberali otázkami vzostupu suicidality na národných úrovniach. Pôvod problému nachádzali v prerušení väzieb s agrárnym spôsobom života a v náraste osobnej slobody jednotlivca.¹⁵

V roku 1882 vydal Morselli svoje dielo *Suicide: An Essay on Comparative Moral Statistics*, v ktorej analyzuje štatistiky suicidiálneho chovania v Európe a Spojených štátoch od počiatku 19. storočia. Dochádza k záveru, že počet samovrážd v týchto krajinách stúpa rýchlejšie ako geometrický progres natality a všeobecnej mortality. Je zaujímavé, že ako psychiater hľadal príčiny suicidality v spoločnosti, ktorá obklopuje jedinca a pritom odmietať psychologický základ suicidiálneho chovania. Do svojich úvah aplikoval sociálny darwinizmus a boj o existenciu – moderný človek *bojuje* o prežitie rozumom, ale moderná doba môže úsudok človeka zmiasť a vtedy si pripadá slabý a anormálny. Morselli tvrdí, že samovražda je sociálno-fyziologickým javom a nie patologickým, pretože patrí do spoločnosti rovnako nutne ako narodenie. Ako prevenciu samovražedného chovania Morselli navrhuje

¹⁴ Porov. WRAY, M.-COLEN, C.-PESCOSOLIDO, B.: *The Sociology of Suicide*. https://www.academia.edu/22451292/The_Sociology_of_Suicide (25.10.2017)

¹⁵ Porov. VEIT, W.: *Existential Nihilism - Living in meaningless universe*. https://www.academia.edu/34921750/Existential_Nihilism_Living_in_a_meaningless_universe_-_Reconciling_the_only_really_serious_philosophical_problem_with_science (25.10.2017).

rozvoj správnych myšlienok, ktoré nám pomôžu dosiahnuť v živote stanovený cieľ a utužovanie morálneho charakteru.¹⁶

Tomáš Garrigue Masaryk sa okrem politického diania venoval aj sociologickým štúdiám vo Viedni, kde roku 1878 obhájil habilitačnú prácu *Sebevražda hromadným jevom spoločenským*. Jedná sa o prvú Masarykovu vedeckú prácu a jej cieľom je analýza suicidalít z hľadiska sociologického a nábožensky-etického. Masaryk videl súvis medzi nárastom suicidalít a krízou modernej spoločnosti a tvrdí, že samovražda je dielom vzdelania, pokroku a sekularizácie. Samovraždy chápal v súvislosti so šťastím a nešťastím v živote človeka, teda je dôsledkom straty zmyslu života a prejavom zúfalstva. Masaryk taktiež pracuje s Darwinovou teóriou prirodzeného výberu, kedy psychicky slabší jedinci prehrávajú spoločenský boj. Čo sa týka vzťahu religiozity a suicidalít, Masaryk zastával názor, že vyšší počet samovrahov nájdeme medzi katolíkmi ako medzi evanjelikmi, čo malo vyplývať z liberálnejšieho postoja evanjelikov voči modernej dobe, ako striktný katolicizmus. Ako nástroj prevencie samovražedného chovania navrhuje Masaryk návrat k náboženstvu.¹⁷

Pramene Durkheimovho myslenia môžeme nájsť vo filozofii Rousseaua, Montesquieua a v pozitivizme Augusta Comtea. Durkheimovo dielo je ale výnimočné tým, že teoretické poznatky uplatňuje do sociologickej praxe, vďaka čomu nastáva rozvoj tejto vedeckej disciplíny. Praktickú stránku sociológie rozvíja vo svojom diele *Pravidlá sociologickej metódy*, kde pracuje s pojmom sociálny fakt.

„Sú to teda druhy jednania, myslenia a cítenia, ktoré majú tú pozoruhodnú vlastnosť, že existujú mimo individuálne vedomie. Tieto typy počínania alebo myslenia nielen že existujú mimo jedinca, ale sú nadané silou rozkazovacou a utláčajúcou, ktorou sa mu vnucujú, či chce,

¹⁶ Porov. WRAY, M.-COLEN, C.-PESCOSOLIDO, B.: *The Sociology of Suicide*. https://www.academia.edu/22451292/The_Sociology_of_Suicide (25.10.2017)

¹⁷ Porov. MASARYK, T.G.: *Sebevražda hromadným jevom spoločenským moderní osvěty*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2002. s. 10-38.

alebo nie. Tlak je podstatným znakom týchto javov a dôkazom toho je, že sa prejaví, akonáhle sa pokúsim o odpor.“¹⁸

Sociálne fakty sú teda rôzne názory, postoje, tendencie v spoločnosti, ktoré človeka ovplyvňujú rôznou intenzitou a zatiaľ čo niektoré ho smerujú k rodinnému životu, iné môžu dohnať človeka k samovražde.

V roku 1897 Durkheim vydáva *Le Suicide*, v ktorom konkretizuje svoje teoretické poznatky z *Pravidiel sociologickej metódy*. Vychádza pritom z hypotézy, že hoci sa samovražda javí ako jav individuálny, je výsledkom vplyvu sociálnych faktov, teda kolektívnych činiteľov. Práca je podložená rozsiahlymi štatistickými údajmi suicidiálneho chovania v Európe a dokazuje, že samovražda je výsledkom spoločenských pomerov v danej krajine. Na základe svojho výskumu definuje štyri typy samovrážd podľa miery integrácie jedinca v spoločnosti.

„At each moment of its history, therefore, each society has a definite aptitude for suicide.“¹⁹

Prvým typom samovraždy podľa Durkheima je **egoistická samovražda**, ktorá nastáva vtedy, keď sa človek nie je schopný integrovať do spoločnosti či skupiny. Durkheim na konkrétnych prípadoch ukazuje, ako kolektívne prežívaná religiozita výrazne znižuje mieru samovražednosti. Náboženstvo má pre človeka prospešný vplyv nie kvôli osobitnej povahe náboženských koncepcií. Náboženstvo chráni človeka pred sebazničením prostredníctvom dogiem o ochrane a rešpektovaní vlastného života, ale najpodstatnejšou črtou je tu spoločnosť. Tá totiž udržiava kolektívny stav mysle, udržiava existenciu viery a spoločných praktík, a čím sú silnejšie kolektívne hodnoty, tým silnejšia je ochrana dogiem, teda aj ochrana života. Samotný obsah dogmy je ale druhoradý, pri prevencii samovražedného chovania je dôležitá integrácia jedinca do skupiny a vedomie kolektívneho života.²⁰

¹⁸ DURKHEIM, É.: *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis, 1926. s. 36.

¹⁹ DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. s xlv.

²⁰ Porov. DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. s. 105-125.

V súčasnosti sú smutným príkladom egoistickej samovraždy obete kyberšikany, ktoré sú skrz sociálne siete ponížované a následne aj vytláčané zo spoločenského života s rovesníkmi. Pocit, že nepatria nikam im bráni hovoriť o svojich problémoch s dospelými (či inou kompetentnou autoritou) a východisko zo spoločenského útlaku vidia jedine v samovražde.²¹

Stará múdrosť hovorí, že všetkého veľa škodí, a rovnako to je aj s mierou integrácie človeka do spoločnosti. Ak človek je so skupinou zviazaný až nezdravým spôsobom, ak jeho existencia dáva zmysel len v spojení so skupinou, vznikajú sociálne patológie. V našom prípade je výsledkom **altruistická samovražda**. Človek je tak závislý na skupine, že je ochotný vzdať sa svojho života pre skupinu²². Ako príklad môžeme uviesť sektu Davidiánov či Chrám ľudu.²³ S pojmom altruistickej samovraždy budeme pracovať v nasledujúcej kapitole, kde si bližšie rozoberieme islamských samovražedných atentátnikov.

Tretí typ samovraždy Durkheim nazýva **anomickou**, ktorá vzniká ako dôsledok úpadku sociálnych hodnôt a noriem v danej spoločnosti. Toto narušenie spoločenskej harmónie sa prejavuje krízou alebo prosperitou, tak či onak je dôsledkom strata jasných pravidiel pre život jednotlivca. Človek nevie ako sa chovať, čím sa má riadiť a prichádza pocit zúfalstva. Samovražda je výsledkom pocitu opustenia človeka spoločnosťou, ktorá mu nedáva zmysel.²⁴ Anómia v spoločnosti nastáva aj v dôsledku prírodných katastrof, po ktorých človek príde doslova o všetko a nedokáže začať odznova. Hoci celá spoločnosť ako taká sa nezmenila, jedincov životný priestor a následne aj nazeranie na svet sú zdevastované. Príkladom je štúdia Centra pre mentálne zdravie a blaho v japon-

²¹ Porov. THE ROADRUNNER THEORIST: *Durkheim's egoistic suicide and cyber bullying*. <https://roadrunnertheory.wordpress.com/2015/04/23/durkheims-egoistic-suicide/> (15.12.2017).

²² Porov. DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. s. 176-182.

²³ O konkrétnych udalostiach a problematike samovrážd v sektách píše Zdeněk Vojtíšek v publikácii *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*.

²⁴ Porov. DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. s. 224-239.

skom meste Sendai, ktorá bola vypracovaná tri roky po ničivom zemetrasení v Japonsku v roku 2011.²⁵

Posledným typom samovraždy podľa Durkheima je **fatalistická** samovražda a jej príčiny vidí v spoločnosti, ktorá jedinca utláča príliš striktnými pravidlami. Takýto človek má pocit bezmocnosti, vie, že svojimi činmi nemôže zmeniť chod spoločnosti a preto sa uchýľuje k poslednému, osudovému činu.²⁶

Sociologické štúdium samovrážd sa po Durkheimovom diele naďalej prebiehalo a už roku 1930 vydal francúzsky sociológ Maurice Halbwachse štúdiu *Les causes de suicide*, kde prehľbuje Durkheimove závery. V roku 1933 predstavil Luise Dublin významnú štatistickú prácu *To be or Not to be: a study of Suicide*. Lekár Gabriel Deshaiese popiera sociologické determinanty a vo svojej práci *Psychologie du suicide* z roku 1947 definuje ako hlavnú príčinu suicidality duševné poruchy. O desať rokov neskôr americký psychiater Donald Jackson spája psychologické a sociálne determinanty, ako faktory suicidiálneho chovania, rovnako ako to vo svojej štúdiu *Suicide and Homicide: some economic, sociological and psychological aspect of aggression* (1954) uvádzajú Andrew Henry a James Short. Roku 1968 vychádza štúdia rakúskeho psychiatra Waltera Pöldingera *Die Abschätzung der Siuzidalität* a problematiku suicidality analyzuje zo sociologického, medicínskeho a psychologického hľadiska, za pomoci štatistických údajov.²⁷

V súčasnom tisícročí sa samovraždy dostali do populárnej literatúry faktu prostredníctvom diela francúzskeho novinára Martina Monastiera v knihe *Dejiny samovrážd*, ktorá predstavuje ucelenú publikáciu dobrovoľnej smrti v dejinách ľudstva. Najaktuálnejšia ucelená odborná publikácia o samovraždách vyšla v roku 2013 ako výsledok konferencie *Suicide in Eastern Europe, Common-*

²⁵ Porov. SENDAI CITY MENTAL HEALTH AND WELFARE CENTER: *Delayed increase in male suicide rates in tsunami disaster*. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25765170> (15.12.2017).

²⁶ Porov. DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. s. 239.

²⁷ Porov. WRAY, M.-COLEN, C.-PESCOSOLIDO, B.: *The Sociology of Suicide*. https://www.academia.edu/22451292/The_Sociology_of_Suicide (2.11.2017).

*wealth of Independent States, and the Baltic countries: Social and Public Health Determinants.*²⁸

Aká objektívna môže byť sociológia pod vplyvom totality? To objektívne nedokážem vypovedať. Faktom ale je, že v roku 1969 bol v českom *Sociologickom časopise* publikovaný článok Karela Galla *Vývojové tendence české sociologie*, kde autor v závere uvádza:

„ Je pochopiteľné, že pro marxistickou sociologii, jejímž filosofickým základem je dialektický materialismus, nemohou být relevantní idealistické koncepce filosofické, o které se česká sociologie – s výjimkou prací hloučku marxistických sociologů – opírala.“²⁹

V tomto roku vydal Sociologický časopis aj recenziu knihy Ladislava Růžičku *Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického*, v ktorej sa uvádza, že v ČSSR sú v danom roku k dispozícii dva druhy údajom o samovraždách. Sú to demografická štatistika a ministerstvo zdravotníctva. Autor v publikácii dochádza k záveru, že „i v Sovětském svazu se mohou vyskytnout technickoekonomické a subjektivní aspekty odcizení.“³⁰ Musíme súdruhom uznať kredit za to, že vôbec priznali možnosť výskytu samovrážd dokonca aj v Sovietskom zväze, napriek tomu musíme rátať s propagandistickou úpravou dát suicidalít v krajinách s komunistickou vládou.

²⁸ Konferencia sa konala pod záštitou Medzinárodného inštitútu pre aplikované systémové analýzy (IIASA) so sídlom v Rakúsku, Štokholmského centra pre zdravie v prechodných spoločnostiach (SCOHOST), ktorý pracuje pri Univerzite Södertörns a Estónsko-Švédskeho inštitútu pre mentálne zdravie a suicidológiu (ERSI) v Talline. Publikácia je dostupná na stránke ERSI na <http://suicidology.ee/wp-content/uploads/2016/10/Suicides-in-Eastern-Europe-RR-13-001-web.pdf>. (10.12.2017).

²⁹ GALLA, K.: Vývojové tendence české sociologie. In: *Sociologický časopis*. http://sreview.soc.cas.cz/uploads/e0ff7c68407c9d8b484b8d56ee972d58c33d473f_Vyvojove%20tendence%20ceske%20sociologie.pdf (10.12.2017).

³⁰ POTUŽIL, F.: Recenze: Ladislav Růžička: *Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického*. http://sreview.soc.cas.cz/uploads/b2298c61a88c51c963df3f256269971bffa2d798_Ladislav%20Ruzicka.pdf (10.12.2017).

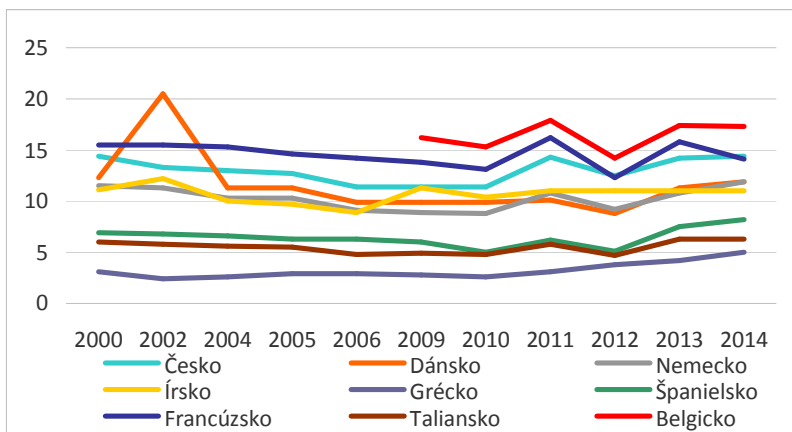
Po vzniku republiky je pre verejnosť najdostupnejším štatistickým zdrojom samovrážd na Slovensku Národné centrum zdravotníckych informácií. Čo sa týka vedeckých štúdií, v roku 1994 vydal český psychológ Josef Viewegh publikáciu *Problém sebevraždy z pohledu psychologa* a následne v roku 1996 publikáciu *Sebevražda a literatura*, v ktorej podáva pohľad na samovraždu v priebehu tisícročí a dopĺňa ho ukážkami z literárnych diel. V roku 2001 vychádza publikácia *Sociálně patologické jevy v současné společnosti* od Hany Vykopalovej. Významnou prácou je monografia *Sebevražednost obyvatel České republiky v období transformace společnosti*, ktorá vyšla pod záštitou Prírodovedeckej fakulty Karlovej univerzity v Prahe, a obsahuje cenné demografické a štatistické ukazovatele.

V roku 2007 vyšla odborná publikácia *Sebevražedné chování* pod záštitou klinickej psycholožky Jany Kocourkovej a psychiatra Jiřího Kouteka. Ich výskum sa zameriava na klinický obraz samovražedného správania ale taktiež podávajú terapeutické postupy prevencie tohto patologického javu v spoločnosti. Téma samovraždy sa dostala aj do religionistického výskumu a to v bakalárskej práci Anny Malenovej z Ústavu religionistiky Masarykovej univerzity v Brne. Jej práca *Teologické pohledy na sebevraždu ve starověkém a středověkém křesťanství* z roku 2011 analyzuje východiská kresťanského pohľadu na samovraždu, koncept vznešenej smrti a analýzou prameňov podáva postoje cirkevných otcov k samovražde.

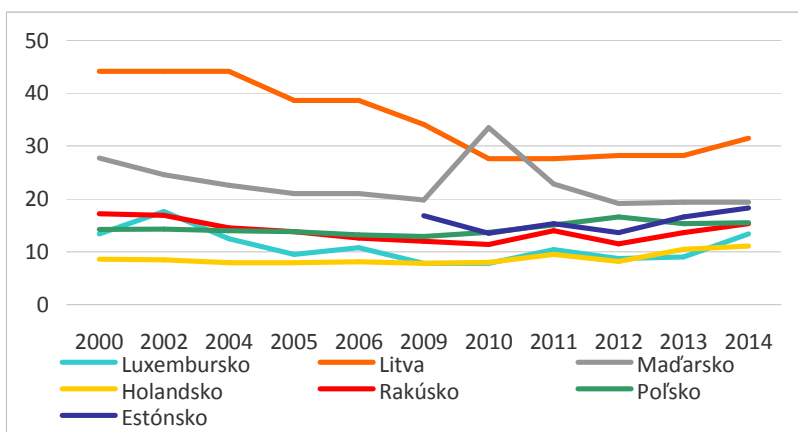
Suicidiálne chovanie v Európe

Nasledujúca časť sa venuje empirickej analýze dát suicidálneho chovania v Európe od roku 2000.

V Grafe 1 (na predchádzajúcej strane) pozorujeme klesajúcu tendenciu samovrážd v posledných rokoch len vo Francúzsku. Najnižšiu mieru samovrážd na 100 000 obyvateľov pozorujeme v Grécku a najvyššiu v Belgicku.



Graf 1 Česko – Dánsko – Nemecko – Írsko – Grécko – Španielsko – Francúzsko – Taliansko – Belgicko (Zdroj: *vlastné spracovanie*)



Graf 2 (Luxembursko – Litva – Maďarsko – Holandsko – Rakúsko – Estónsko) (Zdroj: *vlastné spracovanie*)

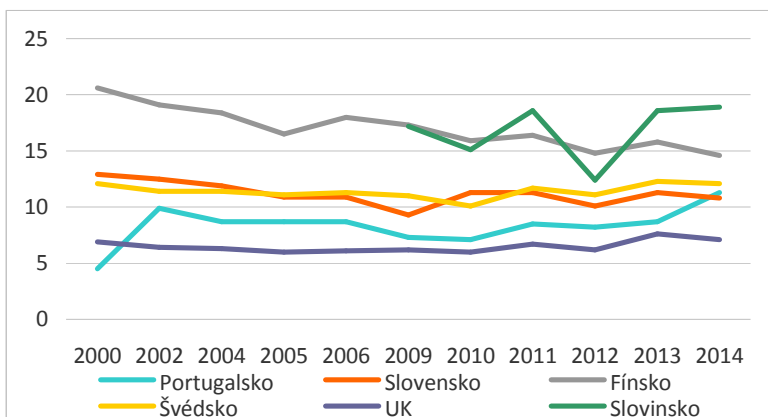
Z Grafu 2 pozorujeme, že hoci sa v Litve od roku 2000 rapídne znížil počet samovrážd na 100 000 obyvateľov, je ich počet stále alarmujúco vysoký. Najnižšiu mieru zaznamenávame v Holandsku. Samovraždy majú v týchto krajinách stúpajúcu tendenciu

a hoci Maďarsko oproti roku 2010 výrazne kleslo, počet 19,4 samovraždy z roku 2014 je druhou krajinou s najvyšším počtom samovrážd v Európe.

Nasledujúci graf 3 popisuje Portugalsko – Slovensko – Fínsko – Švédsko – Veľkú Britániu – Slovinsko.

Z Grafu 3 vyplýva, že vo Fínsku sa za štrnásť rokov situácia výrazne zlepšila a spolu s Veľkou Britániou a Slovenskom majú samovraždy v týchto krajinách klesajúcu tendenciu. Naopak vidíme vysoký nárast samovrážd v Portugalsku.

Graf 3 (Zdroj: vlastné spracovanie)



Zo získaných údajov pre roky 2000-2014 vyplýva, že najnižšia miera samovrážd na 100 000 obyvateľov bola zaznamenaná v Grécku. Podľa skutočne obsiahlych štatistických dát Medzinárodnej banky pre obnovu a rozvoj bolo v Grécku v týchto rokoch priemerne 11 miliónov obyvateľov.³¹ V roku 2008 predstavovalo HDP 354,4 miliárd amerických dolárov, a do roku 2014 kleslo na

³¹ Porov. THE WORLD BANK: *Population Greece*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?end=2016&locations=GR&start=2000&view=map> (14.12.2017).

237 miliárd dolárov.³² V roku 2009 sa svet dozvedel o falšovaní štatistík deficitu Grécka a krajina upadla do ekonomického a následne aj politického chaosu. Je pravdepodobné že aj tieto faktory ovplyvnili nárast počtu samovrážd, kedy sa pred rokom 2009 jedná o menej ako 3 samovraždy na 100 000 obyvateľov, v roku 2014 už hovoríme o 5/100 000.

Čo sa religiozity Grécka týka, v roku 2010 sa ku kresťanstvu prihlásilo 88,1% obyvateľstva a z tohto počtu je to 87% ortodoxných kresťanov.³³ Od roku 2001 do 2014 sa sobášnosť v Grécku pohybuje od 4,5 až 5,1 na 1000 obyvateľov (priemer EÚ v uvedených rokoch je menej ako 4,4)³⁴. Rozvodovosť v tých istých rokoch sa pohybovala od 1,0 až 1,5 na 1000 obyvateľov (priemer EÚ je viac ako 2/1000 obyvateľov).³⁵

Erasmova Univerzita v Rotterdame uskutočňuje od roku 1980 výskum šťastia v krajinách sveta. Ľudia môžu hodnotiť svoj pocit šťastia v domovskej krajine na stupnici 0-10 a Gréci mali v roku 2004 pocit šťastia 5,8 ale v roku 2014 klesli na 4,4.³⁶

³² Porov. THE WORLD BANK: *GDP Greece*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=GR> (14.12.2017).

³³ Porov. GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Greece*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/greece#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).

³⁴ Porov. EUROSTAT: *Crude marriage rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate_selected_years_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate_selected_years_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).

³⁵ Porov. EUROSTAT: *Crude divorce rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate_selected_years_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate_selected_years_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).

³⁶ Porov. WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Greece*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=20&name=Greece&mode=3&subjects=4&publics=6 (14.12.2017).

Najvyššiu mieru samovrážd na 100 000 obyvateľov majú Litva a Maďarsko, ktoré si navzájom vymieňajú tragické prvé miesta v štatistike, preto si analyzujeme obe krajiny.

Od roku 2000 do 2014 sa v počet ľudí žijúcich v Maďarsku znížil z 10 miliónov na 9,8 milióna obyvateľov.³⁷ Omnoho alarmujúcejší je ale demografický pokles v Litve, kde v roku 2000 žilo 3,4 milióna obyvateľov a v súčasnosti je to už len 2,8 milióna obyvateľov.³⁸ HDP Maďarska bolo v roku 2000 47,3 miliardy dolárov a v roku 2014 sa jednalo už o 140 miliárd.³⁹ HDP Litvy má stúpajúcu tendenciu a zatiaľ čo v roku 2000 krajina vykazovala zisk 11 miliárd v roku 2014 to bolo 48 miliárd dolárov.⁴⁰

Od roku 2000 do 2014 bola miera sobášnosti v Maďarsku od 3,6 do 4,7 na 1000 obyvateľov a v Litve 6,0 až 7,6 na 1000 obyvateľov.⁴¹ Rozvodovosť sa v týchto rokoch pohybovala v Maďarsku od 2,0 až 2,4 na 1000 obyvateľov a v Litve to bolo 3,1 až 3,5 rozvodu na 1000 obyvateľov.⁴²

V Maďarsku sa v roku 2010 prihlásilo ku kresťanstvu 81% obyvateľstva a z tohto počtu bolo 59,4% katolíkov.⁴³ V Litve sa

³⁷ Porov. THE WORLD BANK: *Population Hungary*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=HU> (14.12.2017).

³⁸ Porov. THE WORLD BANK: *Population Lithuania*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=LT> (14.12.2017).

³⁹ Porov. THE WORLD BANK: *GDP Hungary*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=HU> (14.12.2017).

⁴⁰ Porov. THE WORLD BANK: *GDP Lithuania*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=LT> (14.12.2017).

⁴¹ Porov. EUROSTAT: *Crude marriage rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate_selected_years_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate_selected_years_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).

⁴² Porov. EUROSTAT: *Crude divorce rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate_selected_years_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate_selected_years_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).

⁴³ Porov. GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Hungary*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/hungary#/?affiliations_religion_id=11

v danom roku prihlásilo ku kresťanstvu 89,8% obyvateľov, z čoho katolíci tvorili 83,2 %.⁴⁴ A nakoniec, čo sa týka šťastia v daných krajinách, Maďari boli v roku 2014 šťastní na 5,5⁴⁵ bodu Litovčania na 6,0⁴⁶ bodu.

Čo zo štatistík vyplýva? Vo všetkých troch krajinách sa stretávame so sobášnosťou vyššou, ako je priemer EÚ, no napriek tomu v týchto krajinách dochádza k úbytku obyvateľstva. Natalita je tým pádom v súčasnosti nižšia ako v minulosti, napriek tomu, že všetky tri krajiny sú na tom ekonomicky lepšie, ako v roku 2000.

Všetky tri krajiny vykazujú vysokú mieru religiozity a hlásenie sa ku konfesii, ktorá dogmaticky odmieta rozvod. Litva je zo spomínaných krajín najreligióznejšia, ale má najvyšší z týchto troch krajín najvyšší podiel rozvodov. Dokonca v roku 2012, keď bola rozvodovosť v Litve najvyššia – 3,5 na 100 obyvateľov – bolo

&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).

⁴⁴ Porov. GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Lithuania*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/lithuania/#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).

⁴⁵ Porov. WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Hungary*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=48&name=Hungary&mode=3&subjects=80&publics=9 (14.12.2017).

⁴⁶ Porov. WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Lithuania*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=51&name=Lithuania&mode=3&subjects=25&publics=8 (14.12.2017).

⁴⁶ Konferencia sa konala pod záštitou Medzinárodného inštitútu pre aplikované systémové analýzy (IIASA) so sídlom v Rakúsku, Štokholmského centra pre zdravie v prechodných spoločnostiach (SCOHOST), ktorý pracuje pri Univerzite Södertörns a Estónsko-Švédskemu inštitútu pre mentálne zdravie a suicidológiu (ERSI) v Talline. Publikácia je dostupná na stránke ERSI na <http://suicidology.ee/wp-content/uploads/2016/10/Suicides-in-Eastern-Europe-RR-13-001-web.pdf>. (10.12.2017).

⁴⁶ GALLA, K.: Vývojové tendence české sociologie. In: *Sociologický časopis*. http://sreview.soc.cas.cz/uploads/e0ff7c68407c9d8b484b8d56ee972d58c33d473f_Vyvojove%20tendence%20ceske%20sociologie.pdf (10.12.2017).

toto číslo druhé najvyššie v EÚ.⁴⁷ Krajina, v ktorej sa 83,2 % obyvateľov hlási ku katolíckej viere má aj najvyššiu mieru samovrahov v EÚ.

Vysoká religiozita v prípade Litvy nie je ochranným faktorom pred samovraždou, pretože litovská spoločnosť je veľmi individualistická a svoju religiozitu prežíva povrchovo. V roku 2003 litovská vláda spustila Program prevencie samovrážd, ktorí väčšina expertov považuje za zlyhanie, pretože sa program sústredil na psychiatrickú liečbu a nie na sociálnu prevenciu. Taktiež neboli vynaložené dostatočné finančné prostriedky na podporu programu. V roku 1998 bol uvedený Štátny program kontroly alkoholu, pretože 70% samovrážd v Litve je spojených s konzumáciou alkoholu. Tento program bol nanešťastie neúspešný.⁴⁸

Štatistiky ukázali, že krajina s najnižším počtom samovrážd a rovnako aj krajina s najvyšším počtom samovrážd má prosperujúcu ekonomiku, vysokú mieru religiozity, sobášnosť vyššiu ako je európsky priemer a podľa Erasmovej Univerzity sú šťastní priemerne na bode 5.

To prečo sa človek rozhodne vziať si vlastný život nemôžeme redukovať na štatistické údaje. Keď sa prestaneme pozeráť na človeka ako na komplexnú bio-psycho-sociálnu bytosť, nedokážeme mu pomôcť v krízových životných situáciách. Rovnako potom jeho čin posudzujeme len na základe povrchu, vyberieme si jeden aspekt a samovraha odsúdime. Neľutujeme ale mŕtvych, ľutujeme živých, ktorí žijú bez lásky. To ich núti robiť desivé činy.

⁴⁷ Porov. EUROSTAT: *Crude divorce rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate,_selected_years,_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate,_selected_years,_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).

⁴⁸ Porov. ERSI: *Suicide in Eastern Europe, the CIS and the Baltic Countries: Social and Public Health determinants*. Viedeň : Remaprint, 2013. s. 12-21.

Záver

Samovražednosť je celosvetový problém so stúpajúcou tendenciou. 28 krajín sveta má v procese národné stratégie pre prevenciu samovrážd, ktoré sa sústreďujú najmä na prevenciu v oblasti mentálneho zdravia. Aby bola prevencia samovraždeného správania účinná, musí sa jednať o medziodborovú spoluprácu, ktorá obsiahne ako zdravotnú tak sociálnu situáciu človeka. Anomická spoločnosť, v ktorej žijeme, individualizuje a človek si môže v jej pluralizme ideí vybrať kým bude a kam bude patriť. Keďže už nič nie je správne a pravdivé, neexistuje pevný bod v dobe krízy. Samovražedné správanie a sklony k tomuto správaniu sa nanešťastie stávajú súčasťou života postmoderného človeka. Napriek tomu v slovenskej spoločnosti existuje tabu voči samovrahom, verejný diskurz takmer neexistuje a samovrahovia sú odsunutí na okraj záujmu ako *blázni*. Ako som poukázala v práci, čisto psychologické vysvetlenie samovraždy je nepostačujúce a preto zdôrazňujem potrebu interdisciplinárneho charakteru prevencie samovraždeného správania.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BARBAGLI, M.: *Farewell to the world – A History of Suicide*. Cambridge : Polity Press, 2015. 401 s. ISBN 978-0-7456-6244-2.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996. 212 s. ISBN 80-7113-098-2.
- DEMETER, M.: K Masarykovým socio-religióznym východiskám suicidality s prihliadnutím na štatistické údaje na Slovensku. In: *Theologos*. Prešov : UNIPO GTF, 2010. č. 1. s. 280 – 296. ISSN 1335-5570.
- DOUGLAS, J.: *Social meanings of suicide*. Princeton : Princeton University Press, 2015. 416 s. ISBN 9781400868117.
- DROZDÍKOVÁ, J.: *Lexikón islamu*. Bratislava : Kalligram, 2005. 270 s. ISBN 80-7149-764-9.
- DURKHEIM, É.: *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis, 1926. 177 s.

- DURKHEIM, É.: *Suicide*. New York : Routledge, 1951. 374 s. ISBN 0-415-27831-7.
- ERSI: *Suicide in Eastern Europe, the CIS and the Baltic Countries: Social and Public Health determinants*. Viedeň : Remaprint, 2013. 149 s. ISBN 978-3-7045-0149-3.
- EUROSTAT: *Crude divorce rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate,_selected_years,_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_divorce_rate,_selected_years,_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).
- EUROSTAT: *Crude marriage rate selected years 1960-2015 (per 1000 persons)*. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate,_selected_years,_1960-2015_\(per_1_000_persons\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Crude_marriage_rate,_selected_years,_1960-2015_(per_1_000_persons).png) (14.12.2017).
- GALLA, K.: Vývojové tendence české sociologie. In: *Sociologický časopis*. http://sreview.soc.cas.cz/uploads/e0ff7c68407c9d8b484b8d56ee972d58c33d473f_Vyvojove%20tendence%20ceske%20sociologie.pdf (10.12.2017).
- GARRISON, E.: *Suicide in Classical Mythology*. http://www.stoa.org/diotima/essays/garrison_essay.shtml (25.10.2017)
- GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Greece*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/greece#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).
- GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Hungary*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/hungary#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).
- GLOBAL RELIGIOUS FUTURES: *Lithuania*. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/lithuania#/?affiliations_religion_id=11&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 (14.12.2017).
- Korán. *Preklad do slovenského jazyka*. Ružomberok : EPOS, 2014. 769 s. ISBN 9-788096-996742.
- KRÁLÍK, L.: *Stručný etymologický slovník slovenčiny*. Bratislava : VEDA, 2015. 704 s. ISBN 9788022414937.

- LEŠKO, V.-MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : IRIS, 1994. 357 s. ISBN 80-88778-82-4.
- MASARYK, T.G.: *Sebevražda hromadným jevom spoločenským moderní osvěty*. Praha : Masarykův ústav AV ČR, 2002. 224 s. ISBN 80-86495-13-2.
- MOGHADAM, A.: *The Globalization of martyrdom*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press. 2008. 338 s. ISBN 978-1-4214-0058-7.
- MURRAY, A.: *Suicide in the Middle Ages*. <http://psychiatry.queensu.ca/assets/Synergy/synergyfall12.pdf> (25.10.2017).
- RONALD, M.: *Comprehensive textbook of suicidology*. New York : Guilford Press, 2000. 650 s. ISBN 978-1-57230-541-0.
- RONALD, M.: *Comprehensive textbook of suicidology*. New York : Guilford Press, 2000. 650 s. ISBN 9781572305410.
- SENDAI CITY MENTAL HEALTH AND WELFARE CENTER: *Delayed increase in male suicide rates in tsunami disaster*. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25765170> (15.12.2017).
- SHNEIDMAN, E.: *Definition of Suicide*. Lanham : Rowan & Littlefield Publishers, 2004. 256 s. ISBN 1-56821-196-1.
- THE ROADRUNNER THEORIST: *Durkheim's egoistic suicide and cyber bullying*. <https://roadrunnertheory.wordpress.com/2015/04/23/durkheims-egoistic-suicide/> (15.12.2017).
- THE WORLD BANK: *GDP Greece*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=GR> (14.12.2017).
- THE WORLD BANK: *GDP Hungary*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=HU> (14.12.2017).
- THE WORLD BANK: *GDP Lithuania*. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=LT> (14.12.2017).
- THE WORLD BANK: *Population Greece*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?end=2016&locations=GR&start=2000&view=map> (14.12.2017).
- THE WORLD BANK: *Population Hungary*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=HU> (14.12.2017).
- THE WORLD BANK: *Population Lithuania*. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=LT> (14.12.2017).

- VEIT, W.: *Existential Nihilism - Living in meaningless universe*.
https://www.academia.edu/34921750/Existential_Nihilism_Living_in_a_meaningless_universe_-_Reconciling_the_only_really_serious_philosophical_problem_with_science (25.10.2017).
- WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*. Brno : Psychologický ústav AVČR, 1996. 282 s. ISBN 8085880105.
- WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Greece*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=20&name=Greece&mode=3&subjects=4&publics=6 (14.12.2017).
- WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Hungary*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=48&name=Hungary&mode=3&subjects=80&publics=9 (14.12.2017).
- WORLD DATABASE OF HAPPINESS: *Lithuania*. https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/hap_nat/nat_fp.php?cntry=51&name=Lithuania&mode=3&subjects=25&publics=8 (14.12.2017).
- WRAY, M.-COLEN, C.-PESCOSOLIDO, B.: *The Sociology of Suicide*.
https://www.academia.edu/22451292/The_Sociology_of_Suicide (25.10.2017).

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. PaedDr. ThDr. Monika ZAVIŠ, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Pedagogická fakulta

PhDr. Marián AMBROZY, PhD., MBA

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove

PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc.

Česká křesťanská akademie, Praha

Mgr. Ivan ONDRÁŠIK, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok

Ústav klinickej hematológie a transfúziológie

Mgr. Daniela NGUYEN TRONG

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Mgr. Dominika TLUČKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta