

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XIX.

Sloboda a vôľa ako antropologický problém

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2016

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XIX.

Sloboda a vôľa ako antropologický problém

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. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
prof. ThDr. PhDr. Amatius AKIMJAK, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Dušan HRUŠKA, 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 2016

ISBN 978-80-555-1593-9

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 19-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.

OBSAH

Pavol DANCÁK

Ľudské konanie vo filozofickej reflexii Tomáša Akvinského.....6

Peter VANSÁČ – Mária HUMENÍKOVÁ – Pavol FENÍK

Fenoménn ľudskej slobody v encyklike

Svätého Otca Františka Laudato si'19

Radovan ŠOLTÉS

Problém cieľov a prostriedkov súčasného západného človeka

na pozadí filozofického obratu k subjektu33

Ivana Ryška VAJDOVÁ

Individuácia alebo na ceste k osobnej slobode.....53

Barbara BALOGHOVÁ

Sloboda a osud vo filozofii Martina Bubera66

Alexandru BUZALIC

Foi et Révélation pour «homo religiosus»

– perspectives d'une anthropologie intégrale80

Daniel PORUBEC

Slovo ako ideálno-reálna skutočnosť

v diele P. A. Florenského101

Štefan ŠROBÁR

Sme naozaj slobodní?.....119

Marián AMBROZY

Otázka variability z pohľadu kvantovej mechaniky132

Hubert JURJEWICZ

Human Rights in Contemporary Islamic Thought.....144

Adresár prispievateľov160

ĽUDSKÉ KONANIE VO FILOZOFICKEJ REFLEXII TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Pavol DANCÁK

Abstract: *The central problem of contemporary philosophical anthropology is human action which is a unique action because it leads to the changes in nature in keeping with the particular interests of man. Saint Thomas Aquinas anticipated the reflexion of this problem in his philosophical and theological research and accentuated the possibility of choice and the possibility of educating a man into choosing what is good. In his examination into human action, Saint Thomas Aquinas drew mostly from the Aristotelian philosophy, but he was also influenced by several Christian authors, especially Saint Augustine. His analysis of human action is focused primarily on accuracy of terms.*

Úvod

Tomáš Akvinský (1225-1274) filozof a teológ, spoločný učiteľ a anjelský učiteľ. Narodil sa v Rocca Secca pri Neapoli. Ako dieťa sa dostal do školy k benediktínom v Monte Casino. Študoval logiku, metafyziku a etiku na univerzite v Neapoli. Proti vôli rodičov chcel vstúpiť do dominikánskej rehole. Odobral sa do Paríža, ale jeho bratia ho na ceste uchytili dali do domáceho väzenia. Po roku sa jeho sestre podarilo vyslobodiť ho z väzenia a potom pokračoval na svojej ceste do Paríža, aby tam mohol vstúpiť do rádu. Už ako dominikán študoval u Alberta Veľkého na univerzite v Paríži. V Kolíne pomáhal Albertovi Veľkému pri organizovaní generálneho učilišťa rehole. Prednášal v Paríži, v Ríme a v ďalších mestách. V rokoch 1261-1266 bol pozvaný ako učiteľ na pápežský dvor (Urban IV. a potom aj Klement IV), kde sa spoznal s dominikánom a prekladateľom gréckych textov starých

filozofov Viliamom de Moerbeke. Neskôr ho poverili ho, aby zriadil generálne štúdium v Neapoli pre členov rehole. Pápež Gregor X. ho poslal na Lyonský koncil. Bol veľký optimista a jeho rehoľní bratia ho nazvali svetlom a slnkom doby.

V stredovekom myslení pripadá Tomášovi aj vzhľadom na jeho chápanie človeka centrálné miesto. Je to spôsobené tým, že vo svojej filozofii zjednotil dve veľké myšlienkové tradície, tradíciu aristotelizmu a tradíciu platonizmu a novoplatonizmu sprostredkovanú sv. Augustínom. Zámerné sa usiloval ich spojiť do jednej sústavy preniknutej kresťanským myslením a ovplyvnenej Božím zjavením vo Svätom Písme i v tradícii Cirkvi. Tomáš ako teológ sa zaoberá ľudskou dušou, ale v rámci riešenia rozličných teologických a filozofických problémov prináša významné myšlienky aj o ľudskom tele a o vzťahu tela a duše ako aj ľudskom konaní.

Čo je človek?

Úsilie definovať človeka dodnes nie je úplne uspokojivo uzavreté, preto sa často stretávame s deskripciou, ktorá nám umožňuje nahliadnuť človeka zo špecificky zvoleného uhla pohľadu. Stretávame sa s tvrdením, že človek je homo faber, homo ludens, homo socialis.... Opisov pribúda v závislosti od rozvoja poznania. Už od staroveku však prevláda presvedčenie, že človek je telesno-duchovná podstata patriaca do sveta prírody aj do sveta ducha a je rozumná, vedomá, neopakovateľná a individuálna podstata. Pradáвне úsilie jedinečným spôsobom subsumuje Boethiova definícia osoby. Boethius opisujúc človeka predstavuje podrobnú analýzu pojmu prirodzenosť, nakoľko percepcia pojmu človek sa komplikovala v závislosti od interpretácií pojmov osoba a prirodzenosť. Boethius najskôr rozlíšil rôzne významy prirodzenosti a následne formuloval slávnú definíciu osoby: *persona est naturae rationalis individua substantia* (osoba je individuálna substancia rozumnej prirodzenosti). Obsahy pojmov v tejto definícii majú bohatú filozofickú aj teologickú históriu.

Boethius vychádza zo skutočnosti, že Gréci termín hypostáza neprípisovali iracionálnej skutočnosti. Osobou môže byť len substanciálne a individuálne rozumné bytie,¹ teda pojem osoba sa nevzťahuje na kameň alebo zviera, lebo tieto bytosti nežijú racionálne, no samotná rozumná prirodzenosť vytvorí osobu až vtedy, keď je subjektivizovaná v individuálnej matérii. Boethius použil pojem osoba iba vo vzťahu k človeku, anjelovi a Bohu.²

Podľa E. Gilsona drvivá väčšina stredovekých mysliteľov akceptovala Boethiovu definíciu ako dostatočnú napriek tomu, že sám Boethius nebol úplne presvedčený o správnosti ním vytvorenej definície.³ Aj sv. Tomáš Akvinský v úvahách o človeku vychádza nielen z Aristotelovho hylemorfizmu, ale aj z Boethia. Osobu vníma ako to, čo je najdokonalejšie v celom svete.⁴ Akvinský zdôrazňuje, že človek sa síce skladá z rôznych častí, ale nie je zlepencom zvieratá a anjela,⁵ je jednou a úplnou bytosťou. Človek je komplexný, je celok a jednotlivé komponenty vytvárajú *compositum humanum*, pričom spojenie duše a tela považuje za podstatné. V hľadaní odpovede na otázku čo je človek Tomáš Akvinský odmieta názor Averoa, ktorý tvrdil, že individuálna nesmrteľnosť nejestvuje. Averoes ako verný aristotelik tvrdil, že matéria je princípom mnohosti. Ak teda po smrti dochádza k oddeleniu duchovnej časti človeka od matérie, tak potom individuálny intelekt ako duch nemôže trvať nekonečne, ale všetky intelektu v posmrtnnej existencii tvoria jeden druh.⁶

¹ Porov. GILSON, E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1996, s. 201.

² Porov. BOHNER, P., GILSON, E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1962, s. 510.

³ Porov. GILSON, E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1996, s. 200.

⁴ Porov. STh I, q. 29, a. 3, c.

⁵ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno 1998. s. 98.

⁶ Porov. AVERROES: *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha 2012, s. 47 – 50.

Človek je substanciou zvláštného druhu, nakoľko sa dušou pohybuje na hranici telesných a netelesných substancií, na hranici času a večnosti, dušou sa človek dotýka večnosti, má na nej účasť, dokáže prekročiť čas, svojou činnosťou sa dotýka pohybu a tak aj času.⁷ Nakoľko duša je nemateriálna, spojenie duše a tela nie je podobné spojeniam známym z materiálneho sveta. „Především je jasné, že intelektuální podstata se nemůže sjednotit s tělem na způsob směsi.“⁸ Rozumová duša sa nemôže s telom spojiť zmiešaním, ktoré môže nastať iba v materií, lebo duša je nemateriálna, ale ani kontaktom ako sa spájajú materiálne telá.⁹ Sv. Tomáš Akvinský v *Summe proti pohanom* (LVI a LVII) a v *Summe theologickej* (LXXV) rozoberá tri možné spojenia, ktoré by mohli objasniť súčinnosť duše a tela. Spojenie duše a tela:

1. ako poznávajúceho s objektom,
2. ako príčiny s účinkom,
3. ako formy so substanciou.

V prípade prvého riešenia by poznávajúcim činiteľom bola duša a objektom poznania by bolo telo. Absurdnosť tohto Tomášom odmietnutého riešenia objasňuje Kenny: „V tom prípade by Sokratés byl tím, o čem se myslí, ale nebyl by tím, co myslí. Je-li freska předmětem mého vidění, neznamena to, že freska vykonává vidění.“¹⁰ V prípade druhého riešenia, kde spojenie duše a tela je prirovnané k spojeniu medzi príčinou a jej účinkom je duša chápaná ako aktívny prvok spôsobujúci zmenu a telo je iba nástrojom. Je to Platónov názor na spojenie duše a tela ako spojenie kormidelníka s loďou. „Platón uvedl, že člověk není nějaká složenina z duše a těla, nýbrž samotná duše užívající těla, jako Petr není složeným z člověka a obleku, nýbrž člověk užívající

⁷ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Ružomberok 2003, s. 114 – 115.

⁸ AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům*. Olomouc 1993, s. 95.

⁹ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Ružomberok 2003, s. 114 – 115.

¹⁰ KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*. Praha 1997, s. 130.

oblek.“¹¹ Ani takéto spojenie nie je podľa Tomáša dostatočné, lebo spojenie duše a tela je niečo viac ako vzťah medzi hýbaným a hýbatelom. Tomáš síce nepopiera, že duša hýbe telom, ale popiera, že tento vzťah by stačil na vysvetlenie jednoty duše a tela, lebo pohybovanie je dôsledkom, ale nie príčinou jednoty.¹² Naviac, takéto spojenie by bolo iba akcidentálne, v ktorom človek by bol vlastne iba dušou.

Tretia možnosť objasňujúca spojenie duše a tela sa odvoláva na Aristotelov hylemorfizmus, pričom Tomáš „vychádza z činnosti a z metafyzického princípu, že to, čím niečo koná ako prvé, je forma jeho činnosti. Pri určení duše ako formy tela pritom vychádza z činnosti rozumu.“¹³ Matéria a forma sú dva konštitutívne princípy. „Substanciální látka je vnitřním principem, který konstituuje jsoucnost v jednotlivé druhy a činí jej tímto minerálem, rostlinou nebo živočichem. Cokoli existuje jako substance, musí mít substantiální formu. Avšak forma není specifickou esencí hmotných věcí, protože jejich esence zahrnuje látku... Stejně jako nemůže existovat první látka, nemůže existovat ani samotná forma.“¹⁴ J. Letz vysvetľuje, že substantiální forma (forma substantialis) určuje látkovosť človeka zvnútra a robí ho tým, čím je. Látka, chápaná aj ako prvotná látka (materia prima), je to, z čoho sa niečo stáva, forma je to, čím sa stáva. Látka (či látkovosť) človeka nemôže byť bez formy, ale forma bez látky možná je. Substantiální forma človeka je totiž subsistujúca, t. j. neurčuje len jeho látkovosť na všetkých jej úrovniach (vegetatívnej, senzitívnej a psychickej), ale aj seba samu a vďaka tomu existuje aj osebe ako duch.¹⁵

¹¹ AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům*. Olomouc 1993, s. 98.

¹² Porov. KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, s. 130.

¹³ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Ružomberok 2003, s. 149.

¹⁴ ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha 2003, s. 59 – 61.

¹⁵ Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Trnava 2011, s. 20.

Duša v matérii tela a nad matériou tela organizuje bytie človeka, čiže jeho bytnosť, esenciu.¹⁶ Duša vkladá do tela život, pričom ho konfiguruje ako organické telo, ktoré sa stáva nástrojom vitálnych operácií a agansom harmonizácie štyroch hypokratovských telesných tekutín: krv, hlien, biela žľč a čierna žľč. Duša teda vo svojom tele riadi vegetatívny život s tromi základnými silami (látková výmena, rast a reprodukcia), ale aj zmyslový život s tromi základnými schopnosťami (poznať vonkajší a vnútorný svet, túžiť po poznanom, hýbať sa v priestore k túženým veciam). Potiaľto duša predstavuje formu tela. Ďalej v aristotelovskom duchu tvrdí, že ľudská prirodzenosť je daná substancálnou jednotou duše a tela. Duša je v tomto prípade formou tela, ale zároveň je aj duchovnou podstatou, *spiritus*.¹⁷ Duša neprichádza do už vytvoreného tela ako druhý element, ale je to ona, ktorá ho vytvára vo všetkých jeho funkciách a zároveň má duchovnú činnosť, ktorá je síce spojená s telom, ale vo svojej podstate je vlastne čisto duchovná.¹⁸ Teda je aj duchom, prostredníctvom ktorého človek prekonáva matériu a prežíva svoj intelektuálny život. Duch prekonáva hmotu a umožňuje vnímať totalitu bytia prostredníctvom poznávajúceho rozumu a chcejúcej vôle. V tomto intelektuálnom živote, v ktorom je vzájomná závislosť a synergia telesnosti a duchovnosti, spočíva jedinečnosť človeka a jeho charakter *imago Dei*.¹⁹ Sv. Tomáš Akvinský postuluje, že nič čisto telesné nemôže byť prvým princípom života. Kvôli lepšiemu pochopeniu Passnau toto tvrdenie vysvetľuje na príklade mŕtvol; keby sme predpokladali, že za život je voľajakým spôsobom

¹⁶ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Quaestio disputata de anima, a.14, ad 11*. <http://www.corpusthomicum.org/qda14.html>

¹⁷ Porov. RAJSKÝ, A.: Ideál výchovy u sv. Tomáša Akvinského. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Topológia človeka vo vzťahu k výchove a vzdelávaniu v európskej tradícii*. Trnava 2008, s. 54.

¹⁸ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům*. Olomouc 1993, s. 249 – 250.

¹⁹ Porov. RAJSKÝ, A.: Ideál výchovy u sv. Tomáša Akvinského. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Topológia človeka vo vzťahu k výchove a vzdelávaniu v európskej tradícii*. Trnava 2008, s. 54.

zodpovedný volajaký telesný orgán, nemohli by sme vysvetliť rozdiel medzi živým človekom a mŕtvolou. Mŕtvola je taktiež zložená z tých istých telesných častí ako živý organizmus a predsa nie je živá. Za život teda musí byť zodpovedné niečo iné.²⁰

Keď Tomáš hovorí o duši, má na mysli súčasne aristotelovskú entelechiálnu dušu i duchovnú dušu, ktorá pretrváva aj po smrti človeka. Z nehmotnosti duše Tomáš odvodzuje aj jej substancialitu. Duša človeka podľa neho nie je substancia vo funkcii formy, ani forma, ktorá by nemohla byť substanciou, ale forma, ktorá má a udeľuje substancialitu. Duša je teda podľa neho niečo subsistentného.²¹ Spojenie duše a tela nie je akcidentálne a Tomáš jasne odmieta názor, že toto spojenie by bolo trestom alebo katastrofou, ako to chápal predovšetkým Platón, ale aj iní filozofi (Origenes). „Sjednocení s tělem není ani trestem, ani akcidentem, jenž se přihodil duši náhodou.“²² Vznik človeka nemôžeme vysvetliť ako príchod preexistujúcej duše do ľudského tela.

Tomášov jedinečný metafyzický prínos spočíva v obohatení aristotelovského hylemorfizmu o existenciálny rozmer. Podľa Świeżawského je „Sv. Tomáš vlastne jediným filozofem, který jasně a zřetelně vystoupil s primátem existence. Existence je u všech věcí nesrovnatelně důležitější nežli jejich esence.“²³

Tomáš Akvinský reflektuje Aristotelov odkaz na človeka ako živočícha, ale zdôrazňuje, že človek nie je živočíchom v tom zmysle, že by „človek“ a „živočích“ boli dve úplne odlišné reality, ale že „živočích“ je vlastne všeobecnejším pojmom (rod) vo vzťahu k pojmu „človek“ (druh). Medzi pojmami je metafyzický rozdiel, ale nie reálny rozdiel dvoch odlišných entít. Tomáš potvrdzuje živočíšnu prirodzenosť človeka, ktorá nemôže byť od neho

²⁰ Porov. PASSNAU, R.: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press 2004, s. 36 – 37.

²¹ Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Trnava 2011, s. 21.

²² ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha 2003, s. 306.

²³ ŚWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno 1998, s. 59.

oddelená ako niečo druhotné.²⁴ „Protože živočich je to, co je skutečně člověk, rozdíl mezi přirozeností živočicha a člověka nespočívá v reálné rozdílnosti forem, jakoby to byl prostřednictvím jedné formy živočich a přidáním druhé formy člověk, ale v inteligibilitě. Tělo se vztahuje k poslední dokonalosti, která pochází z rozumové duše jako takové jako materiální princip k formálnímu, nakolik je tělo chápáno jako to, jehož dokonalost pochází ze smyslové duše. Protože tedy rod a druh označují nějaké inteligibilní obsahy, není pro rozlišení druhu a rodu potřebná reálná rozdílnost forem, ale rozdílnost pouze pomyslná.“²⁵

Čo môže človek robiť?

Duša, ako substanciálna forma, nie je iba formou „*esse hominis*“, ale aj formou „*agere hominis*“, teda organizačným princípom konania človeka. Človek dopĺňa svoje bytie (*actus primus, actus essendi*) konaním (*actus secundus, actus operandi*) podobne ako podstatu dopĺňajú akcidenty a zdokonaľujú ju. Bytnosť človeka je *perfectibilis* (zdokonalovateľná) a proces zdokonaľovania je úlohou výchovy. Ľudská prirodzenosť (*natura*) je teda dynamická kategória, ktorú sekundárne určujú operatívne schopnosti (fakulty) duše a je základom pre ľudskú výchovnú činnosť, ktorej výsledkom býva *natura secunda*, tzv. druhá prirodzenosť človeka. Do tohto procesu však vstupuje fenomén osobnej slobody, ktorá určuje ďalší rozmer človeka, a tým je „človek historický“.²⁶

Podľa učenia Tomáša Akvinského človek vykonáva skutky slobodnou vôľou. Rozlišuje dva druhy skutkov:

²⁴ Porov. MACHULA, T.: Človek jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva. In: *Filozofia*. Roč. 66, 2011, č. 1, s. 51.

²⁵ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha 1996, q. 3, ad 3.

²⁶ Porov. RAJSKÝ, A.: Ideál výchovy u sv. Tomáša Akvinského. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Topológia človeka vo vzťahu k výchove a vzdelávaniu v európskej tradícii*. Trnava 2008, s. 55.

1. Vnútorný (*actus elicitus*), ktorý je zvolený samotnou vôľou.
2. Vonkajší (*actus imperatus*), ktorý je vykonaný prostredníctvom iných schopností.²⁷

Vôľa a rozum sú schopnosti racionálnej ľudskej duše a Tomáš ich vyvodzuje z racionálnej a vôľovej činnosti ako ich princípy.²⁸ Keď človek používa rozum, tak chápe celý človek²⁹ a tak to platí aj pre vôľu, ktorá je prirodzenou³⁰ náklonnosť k všeobecnému dobru, ktoré je spoznané rozumom.³¹ Tomáš vôľu chápe ako schopnosť konať, ale niekedy ako samotný akt konania.³² Človek je pôvodcom svojich skutkov skrze slobodnú vôľu: „Slobodná vôľa je príčinou svojho pohybu, lebo človek slobodnou vôľou hýbe seba samého k činnosti.“³³ Pri tomto hýbaní človek používa vo vzájomnej spolupráci dve schopnosti ľudskej duše, rozum a vôľu. Vôľa hýbe rozum na vykonávanie skutku a rozum hýbe vôľu na determináciu skutku.³⁴ Rozum aj predmet hýbu vôľou ako jeho formálna príčina.³⁵ Pri voľbe sú rozum a vôľa tak navzájom prepojené, že ich môžeme odlišovať iba rozumom. Je to jeden akt, ktorý človek je schopný bližšie analyzovať a rozlišovať v ňom rozličné komponenty. Preto Tomáš Akvinský hovorí, že formálne je akt voľby aktom rozumu, materiálne aktom vôle.³⁶ Samotný akt voľby označuje Tomáš Akvinský ako *electio*. Voľba je umožnená elektívnou potenciou, ktorou je vôľa, ktorú označuje aj ako slobodné rozhodnutie (*liberum arbitrium*).³⁷ Je zameraná na určitý

²⁷ Porov. STh I-II, q. 6, prooemium.

²⁸ Porov. STh I, q. 77, a. 5 c., STh I, q. 77, a. 8, c.

²⁹ Porov. STh I-II, q. 74, a. 7, c.

³⁰ Porov. STh I, q. 59, a. 2, c.

³¹ Porov. STh I, q. 59, a. 1, c.

³² Porov. STh I-II, q. 8, a. 2, c.

³³ STh I, q. 3, a. 1, ad 3.

³⁴ Porov. STh I-II, q. 9, a. 1, ad 3.

³⁵ Porov. STh I-II, q. 9, a. 1, c.

³⁶ Porov. STh I-II, q. 13, a. 1, c.

³⁷ Porov. STh I, q. 83, a. 3, c., STh I, q. 83, a. 4, c.

cieľ, dobro, ktoré môže spoznať a po ktorom môže túžiť.³⁸ Tento akt voľby chápe z jedného hľadiska ako slobodný úsudok.³⁹ Z druhej strany ho chápe ako slobodnú voľbu.⁴⁰ Tomáš Akvinský niekedy stotožňuje slobodný úsudok a voľbu, ale inokedy ich rozlišuje, keď hovorí o ich časovej následnosti, čo predpokladá ich rozlíšenie.⁴¹ Ako sú v materiálnych telesách nerozlučne spojené matéria a forma, tak sú nerozlučne spojené aj v akte voľby obe schopnosti človeka, rozum a vôľa, rozum formálne a vôľa materiálne. Realizácia aktu vôle pripadá vôli a špecifikácia rozumu.⁴² Do aktu skutku je teda z jedného hľadiska zapojený iba rozum, z hľadiska determinácie objektu, a v následnosti aktov rozumu a vôle rozum aj vôľa, z hľadiska determinácie aktu voľby. Človek svojou voľbou slobodnou vôľou určuje seba samého ku skutku, nie je teda určený vonkajším prostredím, ani inštinktni. Imrich Degro to vyjadruje slovami, že človek podľa Tomáša Akvinského vykonáva autodetermináciu, teda determinuje seba samého.⁴³

Konanie a výchova

Človek nie je definitívne ukončenou bytosťou, ale je slobodný a stále v stave pocestného (*homo viator*). Sv. Tomáš Akvinský ako aristotelik reflektuje spoločenskú povahu človeka, ale zdôrazňuje aj jeho individualitu. Ľudia sa navzájom spájajú do rôznych spoločenstiev a vytvárajú spoločnosť. Tu sa dostáva k slovu výchova ako konanie, ktoré si vyžaduje disciplínu (*discipulus*) a celoživotné nasadenie. Človek s univerzálnou prirodzenosťou

³⁸ Porov. STh I, q. 83, a. 3, c.

³⁹ Porov. De veritate, q. 24, a. 6, c.

⁴⁰ Porov. STh I, q. 83, a. 3, c.

⁴¹ Porov. De veritate, q. 24, a. 1, ad 20.

⁴² Porov. STh I-II, q. 9, a. 1, ad 3.

⁴³ Porov. DEGRO, I.: *Problém ľudskej slobody podľa sv. Tomáša Akvinského*. Prešov 2008, s. 115 – 119.

má aj svoj individuálny, existenciálny, dejinný, činnostný rozmer,⁴⁴ vytvorený slobodou, ktorá nie je „slepá“, chaotická a náhodná sila, ale je to racionálny pohyb vôle. Človek bol stvorený na obraz Boha a jeho sloboda je podobná Božej slobode, ale nie je abstraktne absolútna, ale je to sloboda existenciálne situovanej osoby. V skutočnosti je súčasťou existencie osoby, nie je však existenciou autonómnou. Človek netvorí seba samého úplne ľubovoľným spôsobom, ale rozvíja sa v určenej situácii, nezávislej od svojej vôle, má istý objektívny charakter a vo svojej aktivite musí s týmto charakterom počítať. Podľa Tischnera človeka vyjadruje metafora: „Človek je ako v čase plynúca pieseň. Kto hrá túto pieseň? Sám človek je inštrumentom aj umelcom“.⁴⁵ Sloboda je v podstate podmienená a obmedzená našou konkrétnou situáciou. Byť slobodným znamená predovšetkým prijať túto podmienku a nájsť v nej oporu. Podľa E. Mouniera nie všetko je možné a nie všetko je možné v každej chvíli.⁴⁶ Človek je totiž prirodzene *homo religiosus*, bytostne zviazaný (*religio*) s Prvou príčinou. Ľudský duch v sebe objavuje „príbuznosť s Bohom“ a nie je „spokojný, kým nespočinie“ v celi svojho „reditus“, teda v Bohu. Ľudská sloboda však umožňuje odkloniť sa vo svojich aktoch od Posledného cieľa, a tak aj v tejto oblasti si človek vyžaduje výchovu.⁴⁷

Cieľom celého ľudského života je kontemplácia pravdy⁴⁸ a úlohou výchovy je naplniť prirodzenú túžbu duše po pravde. K tomuto cieľu konania človek dospieva prostredníctvom orientácie k múdrosti (*sapientia*), ktorá je vrcholom všetkých

⁴⁴ Porov. SThI, q. 31, a. 2 ad 4.

⁴⁵ TISCHNER, J.: *Etyka wartości i nadziei*, in : *Wobec wartości*. Poznań 1982, s. 53.

⁴⁶ Porov. MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Kraków 1964, s. 69.

⁴⁷ Porov. RAJSKÝ, A.: Ideál výchovy u sv. Tomáša Akvinského. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Topológia človeka vo vzťahu k výchove a vzdelávaniu v európskej tradícii*. Trnava 2008, s. 60.

⁴⁸ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům*. Olomouc 1993.

rozumových cností a každého poznania a k nej má smerovať ľudská výchova.

Záver

Sv. Tomáš Akvinský pri skúmaní konania človeka vychádzal hlavne z Aristotelovej filozofie, ale bol ovplyvnený aj viacerými kresťanskými autormi, hlavne sv. Augustínom. Pri analýze ľudského konania sa sústredil predovšetkým na spresnenie pojmov (úmysel, vôľa, dobrovoľnosť, blaženosť, cnosť). Ústredný problém súčasnej filozofickej antropológie je konanie človeka, ktoré predstavuje unikátnu činnosť, nakoľko vedie k zmenám v prírode v zhode s konkrétnymi záujmami človeka. Reflexiu toho problému sv. Tomáš Akvinský anticipoval vo svojich filozofických a teologických bádaniach, pričom zdôraznil možnosť výberu a možnosť formovania človeka k výberu toho, čo je dobré.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha 1996.

AKVINSKÝ, T.: *Summa proti pohanům*. Olomouc 1993.

AKVINSKÝ, T.: *Quaestio disputata de anima*.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

AKVINSKÝ, T.: *Summa Theologiae*.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

AKVINSKÝ, T.: *De veritate*.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

AVERROES: *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha 2012.

BOHNER, P., GILSON, E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1962.

DEGRO, I.: *Problém ľudskej slobody podľa sv. Tomáša Akvinského*. Prešov 2008.

ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha 2003.

- GILSON, E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1996.
- KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*. Praha 1997.
- LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Trnava 2011.
- MACHULA, T.: Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva. In: *Filozofia*. Roč. 66, 2011, č. 1, s. 51.
- MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Kraków 1964.
- PASSNAU, R.: *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge 2004.
- RAJSKÝ, A.: Ideál výchovy u sv. Tomáša Akvinského. In: KUDLÁČOVÁ, B. (ed.): *Topológia človeka vo vzťahu k výchove a vzdelávaniu v európskej tradícii*. Trnava 2008.
- SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno 1998.
- TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In: *Wobec wartości*. Poznań 1982.
- VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Ružomberok 2003.

FENOMÉN ĽUDSKEJ SLOBODY V ENCYKLIKE SVÄTÉHO OTCA FRANTIŠKA *LAUDATO SI'*

Peter VANSÁČ – Mária HUMENÍKOVÁ – Pavol FENÍK

Abstract: *In our contribution we analyze the phenomenon of freedom in the encyclical of Pope Francis Laudato Si. We deal with issues arising from the encyclical Laudato si' as: the freedom of man and nature, motivation to care about nature according to the Bible, technocratic paradigm and the freedom of man, anthropocentrism and relativism and their influence on the conduct of man and the integral environmental viewpoint at the time of socio-environmental crisis.*

Úvod

Pápež František v encyklike *Laudato si'* dáva do súvisu slobodu človeka s jeho konaním voči životnému prostrediu, ale aj s jeho konaním voči blížnemu. Konštatuje, že mnohí ľudia vychádzajú z mylného presvedčenia,

- že ľudská sloboda nemá hranice a z tohto dôvodu zem sa stáva majetkom len pre človeka a preto dary zeme človek spotrebúva len pre seba,
- zem je samoobnoviteľná a preto je možné vyťažiť zo zeme všetky bohatstva bez toho, aby človek bral ohľad na životné prostredie,
- človek je vládcom nad prírodou a starať sa o prírodu je vecou slabochov.

Pápež navrhuje integrálny ekologický pohľad, ktorý si žiada „hľadať integrálne riešenia, ktoré berú do úvahy interakciu prírodných systémov medzi sebou navzájom i so sociálnymi systémami“, keďže

„neexistujú dve oddelené krízy, ale len jedna spoločensko-environmentálna kríza.“¹

Názov a adresáti encykliky

Encyklika má svoj názov z modlitbového zvolania „Buď pochválený, môj Pane“ (Laudato sí, mi' Signore), ktorým sv. František pripomína, že zem, náš spoločný dom,² „je aj ako sestra, s ktorou sa delíme o existenciu, a ako krásna matka, ktorá nás prijíma do svojho náručia.“ My sami „sme zemou“ (porov. Gn 2,7). „Samotné naše telo pozostáva z prvkov planéty, jej vzduch je ten, ktorý nám dáva dych a jej voda nás vyživuje a obnovuje.“ Táto zem, trpiaca zlým zaobchádzaním a plienením sa teraz sťažuje a jej stony sa spájajú so všetkými opustenými sveta.³

S pozvaním načúvať sa pápež František obracia na všetkých: na jednotlivcov, rodiny, miestne pospolitosti, krajiny, medzinárodné spoločenstvo, a pozýva k „ekologickej konverzii“, podľa vyjadrenia sv. Jána Pavla II., čiže „zmeniť kurz“ a zhostiť sa krásnej a zodpovednej úlohy „starostlivosti o spoločný dom.“ Zároveň pápež František konštatuje, že „bádať rastúcu citlivosť voči prostrediu a ochrane prírody, a dozrieva úprimné a bolestne precitované znepokojenie nad tým, čo sa deje s našou planétou.“ Svätý Otec sa zastáva oprávnenosti pohľadu nádeje, čo sa vyníma v celej encyklike. Všetkým adresuje jasný odkaz, plný nádeje: „Ľudstvo má

¹ KOŠČ, S. 2015. *Evanjelizácia sociálnych vzťahov, Sociálna náuka c súčasných dokumentoch Katolíckej cirkvi*, Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku 2015, s. 134.

² Pápež František používa pojem „dom-domov“, ktorý v gréčtine (oikos) je základom tak pre pojem „ekológia“, ako i pre pojem „ekonómia“ a „ekonomika“ – z textu totiž jasne vyplýva jeho vôľa vrátiť obom týmto pojmom, no najmä ekonomike, rozmer *integrálnej starostlivosti o spoločný domov*. (Porov. KOŠČ, S. 2015. *Evanjelizácia sociálnych vzťahov, Sociálna náuka c súčasných dokumentoch Katolíckej cirkvi*, Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku 2015, s. 118.).

³ <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150618043>

ešte schopnosť spolupracovať na vytvorení nášho spoločného domu.“ Človek „ešte dokáže pozitívne zasiahnuť, nie je všetko stratené, pretože ľudské bytosti, schopné najhlbšieho úpadku, môžu aj prekonať seba samých, znovu si voliť dobro a obnoviť sa.“⁴

Chápanie slobody

Katechizmus Katolíckej cirkvi definuje slobodu ako zakorenenú schopnosť v rozume a vo vôli a to konať alebo nekonať, urobiť to alebo ono a tak vykonať sám od seba vedomé a dobrovoľné činy. Sloboda je sila v človekovi, ktorá mu umožňuje rásť a dozrievať v pravde a dobre. Sloboda robí človeka zodpovedným za také činy a v takej miere, v akej sú dobrovoľné.⁵ Skutočná morálna sloboda predpokladá uvedomiť si a prijať plnú zodpovednosť za svoje činy. Konanie človeka je slobodné len v morálnom zmysle. Morálny človek si musí vedieť povedať: „Bolo to moje rozhodnutie, nebudem sa vyhovárať.“⁶

Sv. Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* píše o slobode prvého človeka takto: *„Jeho sloboda je naozaj veľká, pretože môže jesť "zo všetkých stromov raja"; predsa však nie je nekonečná, pred "stromom poznania dobra a zla" sa musí zastaviť, keďže musí prijať mravnú normu, ktorú Boh dáva človeku: a ak ju človek prijme, skutočne sám realizuje svoju slobodu. Boh, ktorý jediný je dobrý, dokonale pozná, čo je pre človeka dobré a z lásky nemu mu to predkladá v prikázaniach. Zákon Boha teda nepotláča ani nevylučuje slobodu človeka, naopak, znamená jej záruku i podporu.“⁷*

Podľa kardinála Kaspera zásadný problém moderného sekularizmu spočíva v definícii človeka na základe slobody chápanej v intenciách autonómie ľudskej vôle. Výsledkom takého

⁴ <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20150618043>

⁵ *Katechizmus katolíckej cirkvi*, čl. 1731, 1734.

⁶ MIEDZGOVÁ, J., VARGOVÁ, D.: *Základy etiky*, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Plygraf Print, spol. s. r. o. Prešov 2007, s. 38-39.

⁷ JÁN PAVOL II. : *Encyklika Veritatis splendor*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1994, čl. 35.

chápania je pomýlená predstava Boha ako súpera ľudskej slobody, ktorého sekularizmus odmieta. Kasper zdôrazňuje, že Boh ako Stvoriteľ nie je bytosť na tej istej úrovni ako stvorenie, a preto nie je súperom, ale bezpodmienečným základom a predpokladom ľudskej slobody. Na základe teologického myslenia Karla Rahnera (1904 – 1984) Kasper učí, že každý slobodný ľudský akt v sebe dokonca nesie odkaz na bezhraničnú slobodu Boha, teda je v istom zmysle dôkazom Jeho existencie.⁸

Podľa Dancáka človek je stvorený na obraz Boha a jeho sloboda je podobná Božej slobode. V personalizme nachádzame afirmáciu slobody, ktorá nie je abstraktne absolútna, ale je to sloboda situovanej osoby. V skutočnosti je súčasťou existencie osoby. Človek netvorí sám seba samého úplne ľubovoľným spôsobom, ale rozvíja sa v určenej situácii, nezávislej od svojej vôle, má istý objektívny charakter. Podľa Tischnera človeka vyjadruje metafora: „Človek je ako plynúca pieseň. Kto hrá túto pieseň? Sám človek je inštrumentom aj umelcom.“ Sloboda je v podstate podmienená a obmedzená našou konkrétnou situáciou. Byť slobodným znamená predovšetkým prijať túto podmienku a nájsť v nej oporu.⁹

Ľudská sloboda a kniha prírody

Pápež František v encyklike *Laudato si'* sa odvoláva na svojho predchodcu pápeža Benedikta XVI., ktorý hovoril o „*knihe prírody*“, ktorej súčasťou je životné prostredie, život človeka, rodina, spoločenské vzťahy a iné aspekty. Benedikt XVI. podľa pápeža Františka zdôvodňuje zranenia životného prostredia, tým, že

⁸ KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982, II.3, IV.4b.

⁹ DANCÁK, P.: Personalizmus a paidea spoločné východiska a ciele, In: DANCÁK, P., (ed.) *Personalizmus v procese ľudskej spoločnosti*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov 2014, s. 55.

mnohí ľudia neuznávajú objektívne pravdy, ktoré riadia náš život a presvedčením, že „ľudská sloboda nemá hranice.“ Preto plytvanie stvorením začína tam kde človek neuznáva vyššiu inštanciu a kde sa človek uznáva za poslednú inštanciu. V takomto chápaní zem ako celok sa stáva majetkom človeka a spotrebúva ho len pre seba.¹⁰ Pápež Benedikt v encyklike *Caritas in veritate* píše, že spôsob, akým človek zaobchádza so životným prostredím, podobne zaobchádza aj so sebou samým. A to je výzva pre dnešnú spoločnosť, aby vážne prehodnotila svoj životný štýl, ktorý v mnohých častiach sveta inklinuje k hedonizmu a konzumizmu.¹¹

Svätý otec František v zmysle slov patriarchu Bartolomeja na zlepšenie situácie navrhuje:

- pokánie – každý človek sa má kajať z vlastného spôsobu, ktorým zneužíva planétu. Aj malá ekologická škoda prispieva k zhoršovaniu a ničeniu životného prostredia.
- prejsť od konzumu k obeti, od chamtivosti k štedrosti, od plytvania k schopnosti podeliť sa – v askéze, ktorá znamená učiť sa dávať a nielen vzdávať sa. Je to oslobodenie od strachu, nenásytosti a závislosti.
- prijímať svet ako sviatosť spoločenstva, ako spôsob zdieľania s Bohom a s blížnym na globálnej úrovni. Pápež je presvedčený, že božské a ľudské sa stretáva v detaile nezošívaneho odevu Božieho stvorenia, ba i v najmenšom zrníčku prachu našej planéty.¹²
- vytvoriť normatívny systém, ktorého súčasťou budú neporušiteľné limity a ktorý zabezpečí ochranu ekosystémov. Musí sa to udiať skôr ako vzniknú nové formy

¹⁰ FRANTIŠEK, *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 6.

¹¹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 51.

¹² FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 8, 9.

moci vychádzajúce z technicko-ekonomickej paradigmy, ktoré napokon zničia slobodu človeka.¹³

Motivácie k starostlivosti o prírodu a o najkrehkejších bratov a sestry

Ako motiváciu k starostlivosti o prírodu a o chudobných ľudí ponúka pápež František múdrosť biblických príbehov. Biblické príbehy budeme analyzovať z pohľadu našej témy. **Dielo stvorenia** opísané v knihe *Genezis* zahŕňa stvorenie sveta a človeka. Po stvorení muža a ženy sa hovorí, že „Boh videl všetko, čo urobil a hľa, bolo to veľmi dobré“ (Gn 1, 31). Biblia učí, že každá ľudská bytosť je stvorená z lásky, na Boží obraz a podobu (porov. Gn 1, 26). Toto tvrdenie podľa pápeža Františka poukazuje na tieto skutočnosti:

- dôstojnosť každého človeka, ktorý „nie je niečím, ale niekým,
- je schopný sa poznávať, byť pánom seba samého,
- je schopný slobodne vstupovať do spoločenstva s inými osobami.

Tieto skutočnosti znamenajú pre človeka, že človek sa nestráca v zúfalom chaose, ale každý človek je chcený, milovaný a nevyhnutný.

Tieto príbehy naznačujú, že ľudská existencia sa zakladá na troch základných vzťahoch:

1. vzťah s Bohom,
2. vzťah s blížnym,
3. vzťah so zemou.

Tieto tri životné vzťahy píše František, že sú narušené nielen mimo nás, ale aj v našom vnútri. Toto narušenie spôsobil hriech. Harmónia medzi Stvoriteľom, ľudstvom a celým stvorením bola

¹³ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 53.

zničená, pretože človek sa chcel postaviť na miesto Boha a odmietol uznať, že je ohraničeným stvorením. Táto skutočnosť znetvorila aj povahu príkazu podmaniť si zem (por. Gn 1, 28), obrábať ju a strážiť (porov. Gn 2, 15). V dôsledku toho sa pôvodne harmonický vzťah medzi človekom a prírodou zmenil na konflikt (porov. Gn 3, 17-19). Podľa pápeža Františka je veľmi dôležité čítať biblické texty so správnou hermeneutikou a pamätať na to, že nás pozývajú „obrábať a strážiť“ zem. (porov. Gn 2, 15). *Obrábať* znamená orať alebo pracovať na zemi. „Strážiť“ znamená chrániť, starať sa udržiavať, uchovávať, bdieť. To naznačuje vzťah zodpovednej vzájomnosti medzi človekom a prírodou. Každé spoločenstvo konštatuje pápež František si môže brať z dobra zeme to, čo potrebuje na vlastné prežitie, ale má aj povinnosť chrániť ju a zaručiť kontinuitu plodnosti pre budúce generácie.¹⁴

V tomto kontexte píše aj pápež Benedikt XVI. v encyklike *Láska v pravde*, že na tejto zemi je miesto pre všetkých a na nej musí celá ľudská rodina nájsť zdroje potrebné na dôstojný život za pomoci samotnej prírody. Zdroje majú transparentným spôsobom udržiavať tí, čo ich používajú a nie iné národy alebo budúce generácie. Zodpovednosť píše pápež Benedikt XVI. je globálna a nesmieme nechať zem novým generáciám ochudobnenú o zdroje. Erózia a vyčerpanosť pôdy niektorých poľnohospodárskych oblastí je tiež ovocím schudobnenia a zaostalosti ľudí, ktorí ich obývajú. Preto je nevyhnutná je účinná zmena mentality, ktorá nás privedie k osvojeniu si nových životných štýlov, „v ktorých hľadanie pravdy, krásy a dobra a spoločenstvo s inými v záujme spoločného rozvoja budú určovať spotrebu, úspory a investovanie.“¹⁵

Zákon o sabate – Boh nariadil Izraelu, aby každý siedmy deň slávil ako deň odpočinku, ako sabat (porov. Gn 2, 2-3, Ex 16, 23). Okrem toho, bol pre Izrael a v jeho zemi ustanovený sabatický rok – raz za sedem rokov (porov. Lv 25, 1-4), keď sa zemi doprial

¹⁴ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 65 – 67.

¹⁵ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 50-51.

úplný odpočinok, nesialo sa a zbierala sa iba úroda, ktorá bola nevyhnutná na prežitie a prejavenie pohostinnosti (porov. Lv 25, 4 – 6). Keď uplynulo sedem ročných týždňov, teda štyridsaťdeväť rokov, slávalo jubileum, rok všeobecného odpustenia, a bola vyhlásená sloboda „pre všetkých obyvateľov krajiny“ (Lv 25, 10). Rozvoj tohto zákonodarstva píše pápež František mal za cieľ:

- zabezpečiť rovnováhu a rovnosť vo vzťahoch človeka s inými ľuďmi a so zemou na ktorej žil a pracoval,
- uznanie skutočnosti, že dar zeme s jej plodmi patrí celému ľudu. Tí, ktorí obrábali zem, mali sa o jej plody deliť najmä s chudobnými, vdovami, sirotami, cudzincami (porov. Lv 19, 9 – 10).

Spisy prorokov – pozývajú znova nájsť silu v ťažkých chvíľach človeka. V prorockých spisoch Boh, ktorý oslobodzuje a zachraňuje, je ten istý Boh, ktorý stvoril vesmír – a tieto dva spôsoby Božieho konania sú spoločné a nerozlučné spojené: „*Boh večnosti je Pán. On stvoril končiny zeme, neukoná sa, ani neustane, jeho múdrosť je nevystihnuteľná. On dáva silu ukonanému a bezmocnému dá veľkú zdatnosť*“ (Iz 40, 28 -29). V skutočnosti každá zdravá spiritualita predpokladá prijať Božiu lásku a s dôverou sa klaňať Pánovi za jeho nekonečnú lásku.¹⁶

Slobodná voľba vyjadrená v stvoriteľskom slove

Podľa pápeža Františka, vesmír nevznikol ako výsledok svojvoľnej všemohúcnosti, ako dôkaz sily alebo túžby po sebapotvrdení. Základným dôvodom všetkého stvorenia je Božia láska. Tak je každé stvorenie predmetom lásky Otca, ktorý mu určuje miesto vo svete. Aj pominuteľný život tej najbezvýznamnejšej bytosti je predmetom Božej lásky. Židovsko-kresťanské myslenie zbavilo prírodu mýtov, to znamená, že jej neprisovalo božský charakter. Pápež v tejto časti encykliky

¹⁶ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 71 – 73.

zdôrazňuje, že človek je súčasťou sveta a je poverený úlohou rozvíjať svoje schopnosti, aby svet chránil a rozvíjal jeho možnosti. Človek má slobodu, ktorá musí byť spojená so zodpovednosťou, aby svet chránil a skoncoval s moderným mýtom neohraničeného materiálneho pokroku. Ľudská sloboda podľa pápeža Františka má dve možnosti:

- ponúknuť svoj inteligentný príspevok k pozitívnej evolúcii – to dáva priestor, aby sa menili ľudské dejiny. Už Benedikt XVI. rozvíjal túto myšlienku v encyklike *Láska v pravde* takto: „Človek interpretuje a stváraňuje prírodné prostredie prostredníctvom kultúry, ktorá je zas orientovaná prostredníctvom zodpovednej slobody, pozornej na príkazy mravného zákona. Plány integrálneho ľudského rozvoja preto musia brať do úvahy budúce generácie a musia sa vyznačovať medzigeneračnou solidaritou a spravodlivosťou, a zohľadňovať pritom rozličné oblasti: ekologickú, právnu, ekonomickú, politickú a kultúrnu.“¹⁷
- alebo môže pridať nové zlá, nové príčiny utrpenia, dekadencie a vzájomné ničenie.¹⁸ Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate*, píše, že je potrebné odmietnuť technizáciu prírodného prostredia, ktoré nie je len materiál, s ktorou možno nakladať podľa našej ľubovôle, ale obdivuhodné dielo Stvoriteľa, ktoré v sebe nesie určitú gramatiku, poukazujúcu na účelnosť a kritériá jej múdreho a nie svojvoľného využívania.¹⁹

¹⁷ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 48.

¹⁸ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 77 - 79.

¹⁹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 48.

Technokratická paradigma a sloboda človeka

Podľa pápeža Františka táto paradigma spočíva na takejto logike:

- ľudstvo urobilo z technológie a jej rozvoja homogénnu a jednorozmernú paradigmu, to znamená, že v tejto paradigme vystupuje pojem subjektu, ktorý je disponibilný na manipuláciu s prírodou.
- človek a veci si prestali priateľsky podávať ruky a stali sa z ich súpermi. V minulosti existovali zásahy do prírody, ale dlhý čas sa vyznačovali tým, že spolupracovali s možnosťami, ktoré sa naskytli. Išlo o dosiahnutie toho, čo prirodzená realita sama umožňovala. Dnes je záujmom vydobýť z veci všetko, čo sa len dá, prostredníctvom ľudskej ruky.
- na planéte je nekonečné množstvo dobier, ktoré je potrebné „vyžmýkať“ až na doraz. Ide o falošný predpoklad, že „existuje neobmedzené množstvo energie a použiteľných prostriedkov, ktorých obnova je možná a s negatívnymi účinkami manipulovania sa príroda sama vyrovná.
- Je nemysliteľné zastávať inú kultúrnu paradigmu a slúžiť si technikou iba ako nástrojom, pretože technokratická paradigma sa stala dominantnou. Stalo sa protikultúrnym zvoliť si životný štýl, ktorého ciele aspoň sčasti nezávisia od techniky.

Podľa tejto paradigmy technika má moc a vládu nad človekom. Snaží sa uchopiť kontrolu nad prvkami prírody, ale aj nad ľudským životom. Preto sa zmenšuje rozhodovacia schopnosť, priestor na kreativitu a sloboda človeka.²⁰

²⁰ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 106-108.

Moderný antropocentrizmus a kultúrny relativizmus

Podľa pápeža Františka v novoveku došlo k antropocentrickému vybočeniu, ktoré sa zakladá na nesprávnej interpretácii, že človek je vládcom sveta a starostlivosť o prírodu je vecou slabochov. Toto vybočenie antropocentrizmu pápež František dáva do súvisu s každodenným životom človeka a uvádza:

- *„Ked' sa v realite neuzná dôležitosť chudobného človeka, ľudského embrya, človeka s postihnutím – aby sme uviedli len niekoľko príkladov - ľažko bude vypočuté volanie samotnej prírody.“ (116)*
- *„Ked' sa človek považuje len za jednu bytosť navyše medzi ostatnými, ktorá vzišla zo súhry náhod alebo z fyzického determinizmu, „hrozí, že sa vo vedomí ľudí oslabí pocit zodpovednosti.“(118)*

Preto svätý otec František konštatuje, že nemožno vyžadovať od človeka záväzok voči svetu, ak sa neuznajú a zároveň nedocenia jeho osobitné schopnosti poznania, vôle, slobody a zodpovednosti. Konkrétne svätý otec František píše, že ochrana prírody nie je zlučiteľná s ospravedlňovaním umelého potratu. Je takmer neuskutočniteľná výchova k prijímaniu slabých bytostí ktoré nás obklopujú, ak sa neposkytne ochrana ľudskému embryu.²¹ Túto skutočnosť Benedikt XVI. zdôvodňuje takto: *„ked' sa spoločnosť zameria na popieranie a potláčanie života, skončí tak, že nebude nachádzať motiváciu a energiu potrebnú na to, aby sa vložila do služieb opravdivého dobra človeka.“*²²

Podľa pápeža Františka vychýlený antropocentrizmus vedie k vychýlenému spôsobu života. Tento spôsob života, v ktorom stavia človek do centra seba samého a dáva absolútnu prioritu svojim časným záujmom, pápež František nazýva *praktický relativizmus*.

²¹ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 116, 118.

²² BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, čl. 28.

Kultúra relativizmu podľa pápeža Františka je tou istou patológiou, ktorá:

- núti človeka využívať druhého a zaobchádzať s ním ako s predmetom, donucuje ho k núteným prácam alebo z neho robí otroka v dôsledku zadlženia,
- vedie k sexuálnemu zneužívaniu detí alebo opusteniu starých ľudí, ktorí už nie sú užitoční,
- ospravedlňuje získavanie orgánov od chudobných s cieľom ich predaja alebo použitia na pokusy, alebo skartovanie detí, pretože nezodpovedajú túžbe rodičov,
- produkuje množstvo odpadov len v dôsledku nezriadenej túžby konzumovať viac než je reálne potrebné – logika „použi a zahod“.

Pápež František hovorí, že sú to životné postoje, ktoré vyvolávajú zhoršovanie životného prostredia i spoločenský poriadok. Preto sila zákona nebude stačiť na odstránenie takého správania, pretože keď sa kazí kultúra a prestane človek uznávať akúkoľvek objektívnu pravdu alebo univerzálne platné princípy, zákony budú chápané len ako svojvoľné príkazy a ako prekážky, ktorým sa treba vyhnúť.²³

Integrálna ekológia a sloboda človeka

Pápež František súčasnú svetovú krízu vo všetkých aspektoch života človeka a životného prostredia navrhuje riešiť integrálnou ekológiou. Podľa Františka nejestvujú dve oddelené krízy, teda kríza životného prostredia a spoločenská kríza, ale je len jedna komplexná spoločensko-enviromentálna kríza.

Smery riešenia si vyžadujú:

- integrálny prístup v boji proti chudobe, v navrátení dôstojnosti vylúčeným osobám v starostlivosti o prírodu,

²³ FRANTIŠEK, 2015. *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, čl. 122, 123.

- dať vedúcu úlohu výskumníkom a uľahčiť ich interakciu širokou akademickou slobodou. (výskum by mal umožniť spoznanie spôsobu, ako rozličné tvory v prírode vstupujú do vzťahov, keď formujú väčšie útvary – ekosystémy).
- analyzovať problémy životného prostredia, ktoré dnes nemožno oddeľovať od analýzy ľudských rodinných, pracovných a mestských kontextov a od vzťahu každého človeka k sebe samému.
- chápať, že zdravotný stav spoločenských inštitúcií má vplyv na životné prostredie a nekvalitu ľudského života. (Každé porušenie solidarity a priateľstva medzi občanmi škodí životnému prostrediu). Sociálna ekológia zahŕňa rozličné dimenzie, ktoré siahajú od rodiny cez miestne spoločenstvo a národ až k medzinárodnému životu. (V rámci spoločenskej úrovne a medzi navzájom sa rozvíjajú inštitúcie, ktoré regulujú ľudské vzťahy. Všetko, čo tieto inštitúcie poškodzuje, má škodlivé dôsledky ako je strata slobody, nespravodlivosť a násilie).
- zabrániť nezákonnému správaniu v správe štátu a v rozličných prejavoch občianskej spoločnosti (zákony môžu byť napísané správnym spôsobom, ale často zostávajú mŕtvou literou. Napríklad užívanie drog v bohatých spoločnostiach vyvoláva konštantný alebo rastúci dopyt po produktoch, ktoré pochádzajú z chudobných oblastí, kde sa korumpuje správanie, ničia životy a poškodzuje životné prostredie).

Záver

Pápež František v encyklike *Laudato si* pomenoval súčasnú krízu spoločnosti a životného prostredia. Podľa neho ich nemožno oddeľovať. Pomenoval príčiny krízy, ktoré vychádzajú z nesprávnej interpretácie slobody človeka. V závere encykliky navrhuje riešenia, ktoré by mohli pomôcť životnému prostrediu, ale aj zlepšiť medziľudské vzťahy.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, Spolok Svätého Vojtecha 2009, ISBN 978-80-7162-786-9
- DANCÁK, P.: Personalizmus a paidea spoločné východiska a ciele, In: DANCÁK, P., (ed.) *Personalizmus v procese ľudskej spoločnosti*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov 2014, s. 55. ISBN 978-80-555-1035-4.
- FRANTIŠEK: *Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 2015, 147 s. ISBN 978-808161-180-3.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1994, ISBN 80-7162-057-2.
- KASPER, W.: *Der Gott Jesu Christi*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982, II.3, IV.4b, ISBN 3-7867-0987-4
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. 1999. Trnava, 1999, s. 918, ISBN 80-7162-259-12007
- KOŠČ, S.: *Evanjelizácia sociálnych vzťahov, Sociálna náuka c súčasných dokumentoch Katolíckej cirkvi*, Verbum – Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku 2015, 151 s., ISBN 978-80-561-0275-6.
- MIEDZGOVÁ, J., VARGOVÁ, D.: *Základy etiky*, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Plygraf Print, spol. s r. o. Prešov 2007, ISBN 978-80-10-01203-9
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. 1998. Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.
- TK KBS: *Zverejnili encykliku pápeža Františka Laudato si' o starostlivosti o „spoločný dom“* In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20150618043> (18. 06. 2015)

PROBLÉM CIEĽOV A PROSTRIEDKOV SÚČASNÉHO ZÁPADNÉHO ČLOVEKA NA POZADÍ FILOZOFICKÉHO OBRATU K SUBJEKTU

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The present time in the West is characterized by many opportunities but also the problems that change the nature of our society and interpersonal relationships. It could be said that picking up a subject as the bearer of individual rights and freedoms in the West was immensely beneficial. At the same time there has been a gradual shift towards individualism, which is mostly based on economic welfare. It became the main goal underlying the life in the work and private sector, resulting in a loss of identity and, ultimately, happy and satisfied human life. So we are faced with the question, what is and what should be today's aim and the mean of our life?*

*„Po tom, čo sa náš cieľ definitívne stratil z očí,
zdvojnásobili sme naše úsilie.“*

Mark Twain

*„Máme priveľa prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených.“¹, konštatuje pápež František v encyklike *Laudato si'*. Skutočne žijeme v dobe, ktorá vykazuje znaky istého zmätku v otázkach toho, čo by malo byť cieľom a zmyslom života človeka. Nie žeby sme ciele nemali stanovené alebo, že by nám chýbali vízie a túžby, ktoré by sme chceli realizovať, ale ide skôr o otázku či dané ciele a spôsoby ich uskutočnenia sú v súlade s tými antropologickými*

¹ FRANTIŠEK: *Laudato si'*, 203.

konštantami, bez ktorých sa nám nepodarí zrealizovať šťastnejší a spokojnejší život.

Paul Babiak a Robert D. Hare vo svojej knihe *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce* poukazujú na veľké zmeny, ktoré doprevádzajú našu súčasnosť. Predovšetkým ide o zmeny na poli podnikania, kde sa rýchlosť zmien a tempo napredovania zmenili tak dramaticky, že sme sa dostali do nových problémov, ktoré sa prejavujú s strese, únave, frustrácia sa zmenila na strach a strach na paniku.² Pričom musíme podčiarknuť, že naša doba disponuje takými informačnými a technologickými vymoženosťami, o ktorých sa našim predkom ani nesnívalo, čo by mohlo byť dobrým predpokladom stabilnejšej a spokojnejšej spoločnosti. Zdá sa však, že tomu tak nie je a s novými možnosťami pribudlo aj mnoho nových problémov.

Príčin tohto stavu je zaiste viacero. Niektoré súvisia so zmenami, ktoré zmenili spôsob správania sa ľudí takpovediac „nezavinene“. Napríklad prístup k rôznym formám elektronických médií či používanie mobilných telefónov, ktoré v istej miere umenšili nutnosť dodržiavania termínov schôdzok alebo akési pomalé stieranie predtým jasnejšie vymedzenej hranice medzi súkromným a firemným (pracovným) priestorom v niektorých profesiách. To odstrániť nemôžeme a ani by to nedávalo zmysel, ale musíme sa s tým naučiť žiť a zmysluplne využívať. Takto by sme mohli hovoriť o ďalších technických vymoženostiach, ktoré priniesli zmeny, vyžadujúce si však väčšiu zodpovednosť a organizáciu svojho času. Nové technológie nám však zároveň umožňujú podávať väčšie výkony a zdá sa, že toto tempo v napredovaní produktivity práce sa zďaleka nezastavilo, čo postupne vedie k preťažovaniu a zaťažovaniu zamestnancov aj takou prácou, ktorá na tých istých pracovných pozíciách v „dobe písacích strojov“ neexistovala. Inými slovami povedané zrýchlili sme tempo, za ktoré však musíme platiť istú daň. Ako v jednej

² Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 123.

prednáške výstižne poznamenal Ján Košturiak: „Kompas sme zamenili za hodiny, ktoré nám tykajú.“ Všetci bežia podľa tikajúcich hodín a pýtajú sa – „Čo?“ „Koľko?“ „Kedy?“ „Kto?“ „Kde?“ a „Ako?“, pričom sme stratili kompas a zabudli na otázku – „Prečo?“³ Nie je tak, že aj vďaka médiám a počítačom spí naša západná civilizácia menej ako osem hodín denne, ktoré biológovia a lekári považujú za optimum pre človeka? Môžeme sa len pýtať: „Ak túto spoločnosť riadia unavení muži a ženy, k akej budúcnosti napredujeme?“

Tieto otázky, a mohlo by ich byť samozrejme viac, vedú k znovuotvoreniu témy týkajúcej sa našich cieľov. Ako som povedal, nie žeby sme ciele nemali, ale zdá sa, že *stabilitu* nahradila *mobilita*. Firmy riadiace sa tradičnou stratégiou sledujúcou stabilitu, konzistenciu a predvídateľnosť boli (alebo postupne sú) prinútené vzdať sa tohto „luxusu“ tvárou tvár voči nestabilnej, nekonzistentnej a nepredvídateľnej budúcnosti. Museli sa stať premenlivejšie a tým sú dlhodobé ciele často nahradzované sledovaním krátkodobého zisku, čo má dopad nielen na zamestnancov, ale aj na firmu samotnú.⁴ Hare a Babiak hovoria o spochybnení konceptu takzvanej „psychologickej zmluvy“, ktorá spočívala v istote zamestnania na celý život. Táto zmluva bola nahradená novou psychologickou zmluvou o podnikaní, ktorá zdôrazňuje flexibilitu, čím sa vzťah zamestnanca a zamestnávateľa začal chápať skôr ako prechodný, než dlhodobé partnerstvo. To úplne postihlo vedúcich pracovníkov i radových zamestnancov v emočnej, psychologickej i sociálnej rovine a spôsobilo, že i ľudia s najvyšším sebedomím mali pocit, že sa im život vymkol z rúk.⁵

Tento *apel na mobilitu* sa navyše ospravedľňuje ako podmienka individuálneho rozvoja a presadenia – *predať sa* na trhu práce,

³ Porov. KOŠTURIK, J.: *Podnikaj a ži!* Prednáška z 20.11.2013 v Bratislave. In: <https://www.youtube.com/watch?v=gmZ-V4o-i2w> [15:19 – 15:30]

⁴ Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 124.

⁵ Porov. BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 124, 127.

sveta. Ako hovorí Václav Bělohradský – človek je zredukovaný na obyčajný ľudský zdroj. Dochádza k prechodu od človeka k zdroju, ktorý je po vyčerpaní nahraditeľný iným. Dokonca sa mu vyčíta, že je drahší, než čínsky ľudský zdroj. Každý ľudský zdroj sa preto musí *sebaoptimalizovať na vlastné náklady*, aby bol k použitiu, ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.⁶

Osoba už nepredstavuje hodnotu sama „osebe“, ale je vyjadrená vo „vecných“ a „racionálnych“ cieľoch.⁷ Ako konštatuje Jan Keller: *„Osobnostný rozvoj ľudského zdroja pripúšťa rozvoj pracovníka presne v tej miere, v akej prináša danej firme profit.“*⁸

V tejto súvislosti sa však otvárajú ďalšie otázky: *„Sme ako ľudské bytosti na tieto trendy, ktoré sa vyvinuli v súčinnosti s rozvojom techniky vôbec biologicky a psychicky stavani? Naozaj je mobilita a flexibilita to najlepšie, čo mohlo súčasného človeka stretnúť a čo mu môže pomôcť dosiahnuť väčší úspech a blahobyť?“* Kritika upozorňuje, že problém tkvie aj v samotnej slepej aplikácii logiky trhového mechanizmu na celú paradigmu našej spoločnosti, ktorá sa tak dostáva do problémov. Tým sa nakoniec škodí aj samotnému princípu trhu, ktorý sám osebe nie je zlý a môže prispieť k ekonomickému blahobytu aj k progresu v spoločnosti, ale za predpokladu, že sa z hry nevytesní etický diskurz o pravidlách, hraniciach a celi ľudského konania. Zdá sa, že napriek trendu kumulácie etických kódexov, je etický aspekt čoraz viac považovaný za záležitosť (súkromnej) tradície, než presvedčenia o jeho nepostrádateľnosti vo verejnom diskurze, čím sa pomaly stáva nadbytočný a niekedy doslova trpený.

Jedná vec je však vymyslieť teoretický model sledujúci efektívnejšiu produktivitu práce, postavený na flexibilitate, ktorú umožňuje technika a ekonomické modely a druhá vec je jeho

⁶ BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)

⁷ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*, 2012, s. 163.

⁸ KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 161.

realizácia v praxi. Potvrďuje to aj Paul Babiak, keď konštatuje, že napriek moderným trendom a modelom, je aj naďalej veľmi ťažké presvedčiť súčasný management a zamestnancov, že sa majú vzdať potreby bezpečia a istoty výmenou za model, v ktorom ich schopnosti a zručnosti už nemusia mať zajtra žiadnu hodnotu a že ani firma sa necíti byť povinnou udržať si ich.⁹ Dokonca zamestnanec môže byť navyše do poslednej chvíle presvedčaný, že práca pre firmu, je to najlepšie, čo ho mohlo v živote stretnúť, hoci zajtra môže byť prepustený.

Ulrich Beck tento trend nazýva „vynútenou individualitou“. Z pozície moci sa presadzuje stratégia, že ekonomická súťaž a individualizovaná stratégia životného štýlu a práce je tým najlepším spôsobom, ako si udržať svoje postavenie a dôstojnosť napr. v strednej vrstve. Človek je utvrdzovaný v tom, že má *čeliť trhovým rizikám len svojimi vlastnými silami*.¹⁰

Takto sa zodpovednosť aj za nezavinенú nepriaznivú situáciu prelieva na plecia obyčajných ľudí, ktorí sú na jednej strane motivovaní byť *manažérmi svojho života*, ale na strane druhej sa prípadný neúspech (napríklad pri strate zamestnania špekulatívnym krachom firmy alebo zatvorením prevádzky kvôli ziskom, ktoré už nepovažuje majiteľ za dostatočné vysoké, hoci nemusí ísť o stratu) prenáša na nich – na obeť neúspechu istého ekonomického usporiadania našej spoločnosti. Povedané slovami Jana Kellera – ak napríklad človek (nezávisle od jeho vôle) príde o prácu, dostane sa do zlej ekonomickej alebo sociálnej situácie, má plnú slobodu vyriešiť si svoju situáciu *sám*. Ak to nedokáže, vina za jeho sociálnu situáciu sa pripisuje výlučne jemu.¹¹

Navyše sa zdá, že okrem znejasňovania toho, čo je to vlastne solidarita, dôstojnosť človeka a cieľ ľudského života, dochádza aj k niečomu, čo by sme mohli nazvať oddelením kultúrnej a biologickej evolúcie. Technika a pokrok nám mali uľahčiť život,

⁹ BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*, 2014, s. 127.

¹⁰ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 159 – 160.

¹¹ Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 161 – 162.

ale stále viac sme svedkami toho, že s možnosťami, ktoré nám technológie permanentne prinášajú prestávame držať tempo. Psychiatri hovoria o náraste depresií, syndróme vyhorenia a strese, ktorý ovplyvňuje psychické i fyzické zdravie západného človeka. Podľa istej Paneurópskej štúdie približne 40 % občanov v rámci EU trpí nejakou psychickou poruchou a na psychické a neurologické ochorenia sa vynakladá takmer 4 % Európskeho HDP, čo predstavuje cca 386 miliárd eur ročne.¹² Tieto skutočnosti sa teda musia prejaviť aj v problémoch našej spoločnosti.

Jednou z možností pri hľadaní riešení spomínaných problémov môže byť odvaha *spomaliť* a nájsť si čas na *zastavenie sa* v súčinnosti s *odbornou analýzou* príčin súčasných problémov a nielen hľadanie *ad hoc* riešení. Podľa Václava Bělohradského sa naša doba príliš sústreďuje na *fakty* (čo súvisí s vplyvom vedy bez kritickej reflexie), ale málo sa hovorí o *súvislostiach*. Snaha o celostný pohľad na svet a život človeka bola, na rozdiel od exaktných vied, vždy úlohou filozofie. Čo neznamena, že jej tvrdenia majú charakter absolútneho stanoviska, ale ide o príspevok do diskurzu, ktorý upozorňuje na viacvrstvnú dimenziu ľudského života.

Novoveký obrat k subjektu a problém individualizmu

Ak by sme chceli nájsť spoločného menovateľa spomínaných problémov môžeme ním (zjednodušene) označiť *fenomén individualizmu*¹³, ktorý má v západnej kultúre silné korene. Nevyplýva však len so zmien týkajúcich sa konzumného životného štýlu, ktorý sa často považuje za hlavnú príčinu mnohých

¹² Porov. BANÍKOVÁ T.: Robia nás peniaze šťastnejšími? Ľudské šťastie v kontexte ekonomických ukazovateľov – prehľad najnovších poznatkov. In: *Ľudský kapitál a spoločnosť 2014*, Košice 2014, s. 23.

¹³ Pojem *individualizmus* budeme používať v súvislosti s eticky neprimeraným sebacentrizmom, zatiaľ čo pojmom *individualita* budeme označovať jedinečnosť sebarealizácie, emancipácie človeka. Vzťah medzi emancipáciou a individualizmom je však značný.

súčasných problémov, hoci je zároveň kľúčovým hýbateľnom súčasných ekonomík západných krajín.

Problém individualizmu súvisí s otázkou individuality a slobody, ktoré sú kardinálnym pilierom našej súčasnej západnej európskej kultúry. Môžeme povedať, že žiadna doba pred nami nemala také možnosti voľby a realizovania vlastnej slobody a z nej vyplývajúcich práv, aké máme dnes. Tomu však predchádzaj nie ľahký vývoj v zápase o slobodu človeka. Proces emancipácie človeka prešiel vývojom, ktorý je nateraz zavŕšený v modernom chápaní spoločnosti, ktorá je definovaná *demokraciou*.

Tento významný proces však priniesol aj isté problémy a otázky týkajúce sa *schopnosti používať slobodu*. Základný princíp demokracie „zaručiť *maximum formálne rovnakej slobody pre všetkých*“ vychádzal z chápania človeka ako hodnoty osobe. Samotný princíp však nestačí na to, aby zaručil také používanie slobody, ktoré by viedlo k prospechu jednotlivca a spoločnosti ako takej. Do hry vstupuje aj veľmi dôležitá *otázka cieľov*, ktoré budú v interakcii slobôd zúčastnených jedincov vymedzovať hranice možnosti konania. Inými slovami povedané, formálna sloboda umožňuje slobodné rozvrhovanie sa, ale zároveň predpokladá vyjasnenie toho, čo je alebo nie je hodné voľby.

Pokus o racionálne definovanie cieľa nachádzame u Immanuela Kanta, pre ktorého je kľúčovým faktorom rozlišovania, toho, čo sa „má“ alebo „nesmie“, *osoba človeka*. Odvolil to z takzvaného *kategorického imperatívu*, ktorý je výsledkom čistého rozumu, pretože si nárokuje na všeobecnosť a zákonnú nevyhnutnosť pre ľudskú prax.¹⁴ Tým sa odlišuje od *hypotetických imperatívov*, ktoré ostávajú subjektívne a nemôžu byť kritériom mravného konania. Mravnosť má tak pôvod v čistom rozume a sleduje napĺňanie povinnosti, ktorú rozum odhaľuje.

¹⁴ Čistým mravným nárokom sa myslí to, čo nepochádza zo skúsenosti a ani nie je motivované skúsenosťou (napr. užitočnosť, príjemnosť a pod.). Motiváciu, ktorá sleduje napríklad prospech, nazýva Kant *hypotetickým imperatívom*, ktorý nikdy nemôže mať charakter povinnosti, pretože nie je istý, ale je relatívny.

Kant tento objektívny princíp konania nazýva praktickým imperatívom, ktorý znie: „*Konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok.*“¹⁵

Človek ako osoba sa teda stáva centrálnym záujmom modernej doby, čo je kľúčovým aspektom pre porozumenie fenoménu individualizmu v našej spoločnosti. Isté náznaky tohto osvietenského obratu *k subjektu* už nachádzame napríklad v antike u Sofistov alebo v iných filozofických prúdoch tej doby, ktoré sa pokúšali vymaniť zo sveta mýtu a pristúpiť k svetu racionálnym spôsobom. Išlo však o filozofické reflexie, ktoré nemali až také politické dôsledky, ako sa to udialo v moderne.

Obdobie moderny tak vnieslo do západnej kultúry veľkú zmenu spoločenskej paradigmy týkajúcej sa autonómie myslenia a konania jednotlivca, politickej situácie, hospodárstva, kultúry a náboženstva, vedeckého spôsobu myslenia, ako aj rodiny. Tento obrat *k subjektu* odmietol nekritické prispôbovanie sa zaužívaným kultúrnym, náboženským, vedeckým a politickým vzorcom a začal zdôrazňovať *osobné angažovanie sa človeka v spoločnosti*. Ako hovorí Stanley J. Grenz: „*Moderný ideál stavia do popredia nezávisle „ja“, subjekt, ktorý sa slobodne rozhoduje sám za seba a existuje mimo akúkoľvek tradíciu a spoločenstvo.*“¹⁶ Je samo seba mysliace bytie (ego cogitans) a teda sa už nechápe ako nejaká časť akéhosi vopred daného celku.¹⁷ Kľúčové postavy tohto obratu sa spájajú s menami ako René Descartes, John Locke, David Hume, či Immanuel Kant, ale aj mnoho ďalších osvietencov¹⁸, ktorí vnímajú človeka ako *oslobodenú individuálnu osobu*, ktorá sa domáha možnosti slobodne utvárať svoj život. Z vedomia tejto subjektivity

¹⁵ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, 2004, s. 57.

¹⁶ GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernizmu*, 1997, s. 14.

¹⁷ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, 1996, s. 29.

¹⁸ V súvislosti s filozofickou etikou by sme ešte napríklad mohli spomenúť A. Smitha a J. Benthamu.

sa rodí, ako typický znak novoveku, viera v ľudský rozum, v schopnosť utvárať budúcnosť a v pokrok ľudstva.¹⁹

Heslom osvietenstva sa teda stáva „sloboda individua“. V osvietenstve dochádza k oslobodeniu sa od tradičných autorít. Zdôrazňuje sa potreba používať svoj vlastný rozum. Neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez usmerňovania inými nazýva Kant *nezrelosťou*, ktorú si človek zapríčiňuje sám. Preto charakterizuje osvietenstvo ako „*vykročenie človeka z jeho, ním samým, zavinenej nedospelosti. Nedospelosť je neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez cudzieho vedenia. Táto nedospelosť je zavinená nami samými, keď jej príčinou nie je nedostatok rozumu, ale nedostatok rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia.*“²⁰

Vychádzalo sa pritom z presvedčenia, že ľudský rozum je schopný *objektívne odhaľovať pravdu*²¹ v skúsenostnom svete; samozrejme za predpokladu, že sa pridrižiava správnej metodológii. Cieľom intelektuálneho hľadania sa stalo – *rozlúštiť tajomstvo sveta* – myslením *ovládnúť prírodu* pre blaho človeka a takto vytvoriť lepší svet. Dochádza k postupnému prelínaniu (neskôr až k snahe oddelenia) medzi filozofickým (sledujúcim porozumenie zmyslu) a vedeckým (sledujúcim matematicko-exaktné vysvetlenie faktov) myslením. Viera, že veda *odhalením zákonov*, ktorými sa riadi príroda a ľudská spoločnosť, prispeje k „vyriešeniu“ problémov ľudstva a zbaví nás našej bezradnosti voči prírode, chudoby, fenoménu zla a pod., sa prejavila aj v utopickej literatúre, ktorá predstavovala projekt novej spoločnosti, napríklad v *Utópii* (1516) Thomasa Mora, v *Slniečnom štáte* (1602) Tomasa Campanellu alebo v *Novej Atlantíde* (1627) Francisu Baconu.²² Človek, hlásiaci sa k osvietenským ideálom, sa pokúša zobrať svoje dejiny do vlastných rúk, čo sa prejavilo vo

¹⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*, 2004, s. 46.

²⁰ KANT, I.: Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3, s. 381.

²¹ Porov. HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*, 1991, s. 307.

²² Porov. ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*, s. 46.

vedeckej aj politickej oblasti. Jürgen Habermas tento prístup k poznaniu v novovekom filozofickom priestore (polovica 15. až koniec 19. storočia) nazval *osvietenským projektom*.²³

Vo *vzťahu k prírode* tak došlo k prelomeniu istej „*nedotknuteľnosti prírody*“ a jej podrobeniu vedeckému preskúmaniu, čo sociológ Max Weber nazval *inštrumentálnym rozumom*. Táto *moc* však mala slúžiť človeku, ako to zdôrazňoval Francis Bacon – ľudia preto mali mať na pamäti pravé ciele vedy a neusilovať o ňu len kvôli svojmu duchu, ani pre nejaké vedecké spory, ani preto, aby mohli opovrhovať ostatnými, ani pre zisk a slávu, ani preto, aby dosiahli moc, ani pre nejaké iné nízke úmysly, ale preto, aby bol obohatený sám život.²⁴

Zdá sa však, že sa táto moc (aspoň sčasti určite) vymkla západnému človeku z rúk, čo dosvedčuje napríklad ekologické a environmentálne znečistenie našej planéty a nastoľuje otázky o novom prístupe k využívaniu prírody apelujúc na zodpovednosť voči budúcim generáciám. Ešte na konci 19. storočia prevládal v evolučnej biológii názor, že v prírode ide predovšetkým o *nemilosrdný boj*, v ktorom prežívajú najživotašchopnejší a najzdatnejší, zatiaľ čo slabí zomierajú. Dnes sa na prírodu pozeráme značne odlišne a pri jej popise skôr prevažuje pojem *spolupráca*.²⁵ Čo to však znamená pre západného človeka, navyknutého na konzumovanie stále nového, za čo najnižšie ceny? Je to špirála, ktorá sa zatiaľ nezastavuje. Aplikácia výstupov z konferencií o udržateľnom rozvoji do praxe totiž stavia konkrétnych politikov (ktorí jediní môžu zákonmi zmeniť negatívne trendy) pred riziko, že napríklad apel na spomalenie (stále psychologicky preferovaného) konzumu narazí na neochotu uskromniť sa a uspokojiť sa s jednoduchším alebo iným životným štýlom. Na Slovensku sa

²³ HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*, 1991, s. 307.

²⁴ Porov. BACON, F.: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*, 2006, s. 252 – 253.

²⁵ Porov. VÁCHA, M.: *Šestá cesta*, 2004, s. 50.

napríklad dlho vážne diskutovalo (napriek zjavne dokázaným negatívnym dopadom na životné prostredie) o tom, či takzvané „PET“ fľaše majú byť vratné alebo nie. Ekonomická stratégia ovplyvňujúca politiku však nateraz zvífázila pred environmentálnou.

Vo *vzťahu subjektu k spoločnosti* zase vplyvom novoveku dochádza k významnému posunu k univerzalizácii ľudstva, ktorá ukončuje jednu veľkú etapu stavovského a feudálno-kastovnického usporiadania spoločnosti. Objav subjektivity, ako hovorí Arno Anzenbacher, viedol k presvedčeniu, že „každý človek je subjekt a má ako človek prirodzené, nedotknuteľné práva na slobodu.“²⁶ Tento obrat a spôsob chápania slobody osoby vyústil (sčasti aj skrze veľmi dramatické okolnosti revolučných hnutí v Európe a Amerike) do špecifického chápania ľudských práv v našom priestore. To zásadne ovplyvnilo celú sociálnu paradigmu týkajúcu sa oblasti politiky, hospodárstva, svetonázoru, vedy, ako aj rodiny.

Obrat k subjektu mal tak vážny vplyv na celú politickú paradigmu spoločnosti. Aspekt *racionalizácie*, ktorú považuje Weber za charakteristický znak novovekého procesu, viedol nielen k oddeleniu a osamostatneniu rôznych oblastí ako je veda, hospodárstvo, rodina, politika a náboženstvo, ale aj k radikálnej zmene politického zriadenia. Zároveň tento aspekt spôsobil, že človek sa stal ústredným bodom vlastného vedomia. Stáva sa pre seba objektom vlastného konania. Táto racionalizácia zväčšuje autonómiu človeka a dominanciu v rôznych oblastiach života.²⁷

Niektoré negatívne dôsledky individualizácie západného človeka

S veľkými spoločenskými a kultúrnymi pohybmi však prišli nové problémy, ktoré vyplynuli z novej spoločensko-politickej

²⁶ ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 47.

²⁷ Porov. JACYNO, M.: *Kultura individualismu*, 2012, s. 10.

paradigmy. Tu by sme mohli spomenúť problém *oddelenia práva od morálky*, čím sa zároveň oddeľujú kultúrne hodnoty od politickej moci. Cieľom bolo zaistiť, aby si politická moc nenárokovala rozhodovať aj o otázkach týkajúcich sa zmyslu a svetonázorového presvedčenia. Do popredia sa však dostal technický prístup k životu, ktorý sa prejavuje v zdôraznení dominantného postavenia systému nad konkrétnym jedincom. Vzhľadom k tomu, že systém môže fungovať, len keď sa riadi presnými pravidlami, *morálka je nahradená právom*. Rozhodujúcou sa stáva otázka: „*Je vykonaný čin v súlade so zákonom?*“ Morálna reflexia v podstate nie je rozhodujúca a zdá sa ani globálne možná. Potom sme svedkami ako sa v mene princípu „*v súlade so zákonom*“ ospravedlňujú aj nemorálne postupy a činy, ktoré nezohľadňujú princíp spoločného dobra.

Ďalším problémom, s ktorým si nevieme dať rady je, že skrze formálny princíp rovnoprávnosti jednotlivých indivíduí, umožňuje demokratický systém doslova „katapultovanie“ do najvyšších štruktúr politického priestoru aj ľudí, ktorí nemusia mať primerané intelektuálne, riadiace alebo morálne schopnosti. To isté platí aj pri využívaní volebného práva u voličov (napríklad nakoľko sú schopní používať volebné právo). Nehovoriac o tom, že rozhodovanie väčšiny voličov je odkázané na výlučne mediálny obraz možných kandidátov. Takto sa rozmazáva rozdiel medzi realitou a fikciou. Demokratický systém rovnosti práv nie je schopný tento problém riešiť. Aj americký filozof Richard Rorty si napriek pozitívneho hodnoteniu demokracie uvedomoval zásadnú nedostatočnosť väčšinového princípu ako jediného zdroja spravodlivosti.²⁸ Nateraz sme však nič lepšie nevymysleli a navyše distribúcia volebných práv podľa schopnosti by povedla k novým formám nerovnosti a diskriminácie pri rozhodovaní o tom, kto je a kto nie je „schopný“. Keďže človek nie je bytosťou statickou a môže svoje schopnosti rozvíjať, pozerá sa naňho z tejto ideálnej perspektívy ako na minimálne „potenciálne schopného“.

²⁸ Zdroj: BALÁZS, J. K.: *Sloboda a pamäť*, 2010, s. 40.

Paradoxom je však ďalší zaujímavý fenomén, týkajúci sa individualizmu, na ktorý poukazuje súčasný francúzsky mysliteľ Gilles Lipovetsky. Ide o rastúcu *apatiu voči politickému životu*, prejavujúcu sa nevyužívaním volebného práva. Nedá sa síce povedať, že ľudia už politické dianie a voľby vôbec nezaujímajú, ale stávajú sa skôr *divákmi* politického diania, ktoré ich zaujíma asi tak, ako lotéria, predpoveď počasia alebo športové výsledky.²⁹ Pričom sa podľa Bělohradského mnohé problémy, týkajúce sa sociálnej stability a kultúrnej úrovne politiky, môžu zmeniť až vtedy, keď si ľudia uvedomia, že *voľby majú dôsledky*.

Na tento fenomén už poukázal Tocquevill, podľa ktorého je súčasťou procesu demokratizácie a individualizmu neustále sa prehľbujúca *privatizácia a ľahostajnosť*. Podobne to konštatuje aj sociologička Jacyno: „*Jednotlivci, sústredení predovšetkým na vlastný život a zastupovaní byrokraciou, predstavujú byť občanmi vo verejnej sfére a prijímajú voči nej postoj konzumenta*.“³⁰

Otázka cieľov sa preto v súčasnosti stáva obzvlášť aktuálnou témou. Lipovetský konštatuje, že charakteristickým znakom našej doby je pojem „*samoobsluha*“³¹, ktorý nie je len pojmom vzťahujúcim sa k hypermarketu, ale je akousi metaforou celého ľudského života. Naša spoločnosť prešla premenou od modernej k postmodernej spoločnosti, ktorá nadobúda individualistické črty ako v súkromnom, tak aj vo verejnom – politickom živote.³²

Pre človeka sa stáva dôležitá možnosť *výberu*, ktorý odráža ako neustále sa rozširujúce možnosti ponuky, tak aj postoj človeka voči svetu vecí, hodnôt, vzťahov, svetonázoru atď. Ako hovorí Jan Keller: „*Zákazník sa stáva nevyspytateľným, ľubovoľne strieda svoje záľuby a konštruuje svoj životný štýl ako pestrú mozaiku provok*

²⁹ Porov. LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualismu*, 2008, s. 62.

³⁰ JACYNO, M.: *Kultura individualismu*, 2012, s. 103.

³¹ LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualismu*, 2008, s. 29.

³² Porov. LIPOVETSKÝ, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualismu*, 2008, s. 14 – 17.

pozbierných v celku náhodne v rôznych spoločenských prostrediach.“³³ Vyberá si zo všetkého to, čo ho práve zaujme, aby to po krátkom čase nahradil niečím iným – novým, vrátane manželov alebo manželiek.

Verejný priestor tak začína ovládať prevažne ekonomický diskurz a cieľom tém je otázka rastu³⁴ a produktivity. Akoby trhové hospodárstvo dokázalo vyriešiť alebo zásadne prispieť k vyriešeniu aktuálnych problémov. Zdá sa, že vážnym problémom je povýšenie trhového mechanizmu na úroveň priam „fyzikálneho zákona“, ktorý platí ako taký a nevyžaduje si žiadnu reguláciu. Tento koncept však (naivne?) predpokladá, že ľudia sa budú správať spravodlivo a pre tých, ktorí by to nerespektovali bude uplatnené vymáhanie spravodlivosti zákonom. Tento predpoklad je sám osebe dobrý, ale nepočíta s možnosťou svojoľnej (prípadne situačnej) interpretácie pojmu spravodlivosť, ako aj toho, že zákon nedokáže zachytiť všetky možnosti ľudského konania. To viedlo v kontexte ďalších historických súvislosti už v 19. storočí k vytvoreniu *sociálne slepého trhu*, ktorý odmeňuje len podľa ekonomických pravidiel a tým sa z človeka stáva prostriedok ekonomického zisku. Zdá sa, že tento scenár sa začína opakovať. Tí, ktorí majú nejaké znevýhodnenie (podmienené sociálnym postavením, zdravým, intelektuálnymi a fyzickými schopnosťami a pod.) nemôžu pochopiteľne v súťaži, kde vyhráva najlepší, uspieť.

Zákon súťaže, postavený na ponuke a dopyte pre tovar a služby, sa postupne stáva aj zákonom spoločenských vzťahov,

³³ KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 156.

³⁴ Je však na diskusiu, či ekonomická stabilita musí byť podmienená neustálym rastom. Odpoveď sa bude odvíjať od priorit a túžob človeka, ktoré sú s ekonomikou spojené. Český ekonóm Tomáš Sedláček často upozorňuje, že ide o zvrátenú formu ekonomického myslenia, ktorá zákonite vrcholí v kríze. Preto istá forma stability a stagnácie nemusí byť nutne zlá. Dejiny ekonomiky totiž nie sú dejinami trvalého rastu, ale skôr striedania periód. Nakoniec aj samotným zakladateľom ekonómie išlo paradoxne o stabilizovanú ekonomiku, nie o to, o čo sa snažíme dnes.

s ktorým sa, cez vyzývanie na neustálu konkurencieschopnosť, *vytráca osobná solidarita a sociálny súcit*. Apel na individuálnu hodnotu a výnimočnosť jednotlivca nakoniec vedie k porovnávaniu jeho hodnoty s jeho úspechom. Hodnota človeka je tak meraná jeho výkonom, funkčnosťou, použiteľnosťou a úžitkovosťou pre systém. Prednosť tak dostáva ten, kto je efektívnejší pre generovanie zisku. Neprekvapuje potom, ako píše Marián (Ján K.) Balázs, že *„trhová ekonomika dnes zápasí o dôveru tých, ktorí jej neraz oprávnené vyčítajú situačnú nadradenosť nad etikou, solidaritou a spravodlivosťou.“*³⁵

Výstižne túto situáciu spájal Konrad Lorenz so *strachom* alebo akousi *neistotou*, ktorá núti ľudí súťažiť: *„Strach, že budem predstihnutý v súťaži, strach z chudoby, strach, že sa zle rozhodnem a nebudem už na vyčerpávajúcu situáciu stačiť.“*³⁶ Táto stratégia má paradoxne za následok to, že človek, neustále sa ponáhľajúci, hnaný záujmami o presadenie sa v súťaži (nielen v práci, ale aj v životnom štýle, obliekaní, konzumovaní atď.), *prestáva byť pre seba predmetom reflexie* a úzkostne sa vyhýba každej možnosti sa nad sebou zamyslieť a ponoriť sa do svojho vnútra, možno aj pred obavou, čo by mu mohla reflexia ukázať.³⁷

Podľa Lorenza aj politické rozhodnutia a zamerania podporujú a stimulujú každú motiváciu, ktorá núti ľudí súťažiť.³⁸ Ekonomický rast a zvyšovanie životnej úrovne sa stali základným zákonom, ktorému je všetko podriadené. Neustály kruh ponuky a dopytu sledujúci uspokojenie zákazníka a odmenenie spotrebiteľa vyššou životnou úrovňou však podľa Lorenza zruinujú západný svet. Totiž *„samotné ekonomické preteky človeka so sebou samým stačia k tomu, aby ho úplne zničili.“*³⁹ Spotrebúvanie je považované za hlavný princíp ekonomického rastu, čo je na jednej strane dôležité, ale na strane druhej so sebou prináša nové problémy a riziká, či už

³⁵ BALÁZS, J. K.: *Sloboda a pamäť*, 2010, s. 43.

³⁶ LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28.

³⁷ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 29.

³⁸ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28.

³⁹ LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28

podobe odpadov, alebo aj v zrýchlení života a poriadení osobného života ekonomickému rastu.

Podľa výskumov ekonómov a psychológov ekonomický rast nie je v priamej úmere k zvyšovaniu šťastia. Subjektívna pohoda (tzv. SWB – ang. *subjective well-being*) je spojená s ekonomickým blahobytom a rastom len čiastočne. Od istého bodu dosiahnutej ekonomickej úrovne jej zvyšovanie prináša už len minimálne zisky v oblasti životných očakávaní a taktiež minimálne zvýšenie SWB. Z toho vyplýva, že vládam nemôže ísť len o zvyšovanie ekonomických aspektov, ale mali by venovať pozornosť aj sociálnym a psychologickým problémom, pretože to, či sú ľudia šťastní alebo nešťastní, bude spätne pôsobiť na chod spoločnosti a prinášať aj negatívne ekonomické dôsledky.⁴⁰

Kritická reflexia odvratu od subjektu ako cieľa

Môžeme povedať, že spoločný menovateľ spomínaných vybraných problémov sa dá vyjadriť v otázke: „*Aké ciele určujú možnosti používania slobody v spoločenských a osobných vzťahoch súčasného človeka?*“ Pápež František v exhortácii *Evangelii gaudium* označil za jeden z kľúčových problémov súčasnej doby práve ekonomické myslenie, ktoré ide ruka v ruku s epochálnymi zmenami spôsobenými obrovskými skokmi, ktoré sa uskutočňujú vo vedeckom pokroku a prejavujú sa v dôraze na kvalitu, kvantitu, rýchlosť a akumuláciu. To však nie je cesta pre človeka, pretože ako výstižne poznamenáva: „*Takáto ekonómia zabíja. Nemôžno dopustiť, že nikoho nezaujíma, keď od zimy zomrie stariec, ktorý zostal na ulici, zatiaľ čo do správ sa dostane dvojbodový pokles na burze.*“⁴¹

⁴⁰ Porov. BANÍKOVÁ T.: Robia nás peniaze šťastnejšími? Ľudské šťastie v kontexte ekonomických ukazovateľov – prehľad najnovších poznatkov. In: *Ľudský kapitál a spoločnosť 2014*, Košice 2014, s. 23 – 24.

⁴¹ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 53.

Problémom je, že to, čo by malo byť prostriedkom sa stalo cieľom a naopak, človek prestal byť vnímaný ako centrum, o ktoré v obrate k subjektu vlastne išlo. Dôkazom toho je, že sme ako západná kultúra začali čoraz viac zlyhávať v rovine solidarity a ako na inom mieste hovorí pápež František „*takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejsť akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami a nezaujíma sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili.*“⁴²

Je síce pravdou, že vo verejných diskusiách človek je vždy ten, o ktorého tu ide, ale skôr to pripomína Dostojevského takzvaného „*abstraktného človeka*“, ktorého milovať nikdy nie je problém. Ak však ide o človeka, ktorého dennodenne stretávame na uliciach, stávame sa voči solidarite s ním indiferentní.⁴³ Nakoniec je logika solidarity v ostrom protiklade s logikou trhovej súťaže, v ktorej nemôžu zvíťaziť všetci, ale len tí najúspešnejší. Ten, kto nezvíťazil si za to určite môže sám.

Môžeme teda konštatovať, že sme sa dostali do paradoxnej situácie, v ktorej hľadanie riešenia by mohlo znamenať vrátiť sa o krok späť a ako píše pápež František v encyklike *Laudato si'* –

⁴² FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 54.

⁴³ Abstraktný prístup k človeku výstižne opisuje Dostojevskij v románe *Bratia Karamazovovi*, keď v piatej knihe druhej časti románu uvádza rozhovor medzi bratmi Aljošom a Ivanom týkajúci sa aj problému lásky. Ivan neprijíma možnosť lásky k druhým, zvlášť k trpiacim, bez pretvárk. Ak dobrodinec, podľa Ivana, zistí, že „*nemám takú tvár, akú by mal mať podľa jeho predstáv trpiaci človek [...] v tej chvíli mi prestane preukazovať svoje dobrodenie a pritom ani nemusí byť zlý človek. Žobráci, najmä ušľachtilí, by sa nikdy nemali ukazovať vonku, ale žobrať o almužnu cez noviny. Abstraktné ešte možno milovať bližneho, završenie dokonca aj z diaľky, ale takmer nikdy zblízka. Keby všetko bolo ako na javisku, v balete, kde postavy žobrákov vystupujúcich v hodvábných handrách a dotrhávaných čipkách a žobru o almužnu grációznymi tanečnými pohybmi, bolo by ešte hádam možné si ich obľúbiť.*“ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovovi*, 2009, s. 283

*zastaviť sa, spomaliť tempo.*⁴⁴ To je však pre súčasný trend v politicko-ekonomickom priestore nepredstaviteľné a tak pokračujeme v dekonštrukcii človeka na tovar a ľudský zdroj, ktorý sa musí optimalizovať na vlastne náklady. Zabudli sme na ľudové múdrosti o tom, že kvalita si vyžaduje čas, že ak chce niekto niečo múdre povedať, musí najprv dlho mlčať a počúvať. *Aktivita bez pasivity* bude viesť k unáhleným rozhodnutiam bez premyslenia dôsledkov a súvislosti, čo nakoniec vyvolá odlišné efekty od tých, ktoré sme očakávali. A tak pod tlakom zmien a prúdu, prijímame stále nové a nové rozhodnutia a s nostalgiou spomíname na to, že *kedysi to bolo iné*. Naše stratégie však čoraz častejšie projektujú cestu, ktorá je ďalším obratom – tentokrát *od subjektu k objektu*.

To nakoniec potvrdzuje aj súčasná utečenecká kríza, ktorá nie je len jedným z ďalších problémov v rade, ktoré treba vyriešiť, ale aj istým zrkadlom toho, kým sme sa stali a za akú cenu. Preto sa môžeme domnievať, že aj riešenie našej situácie sa bude uskutočňovať na pozadí dialógu s inými kultúrami. Západný človek „zabudol“ na to, že je v menšine voči iným národom sveta, ktoré príliš dlho podliehali jeho vôli. Vďaka globalizácii však už západ nie je tak homogénny, ako bol kedysi a ak nenájde dost inšpirácie k znovuobjaveniu človeka vo vlastných radoch, budú nás o tom musieť poučiť tí, ktorí sú zatiaľ akoby na druhej strane. Ako (azda prorocky) v súvislosti s kolonializmom západu napísal v šesťdesiatych rokoch minulého storočia Jean-Paul Sartr: „*Do Európy zateká zo všetkých strán. Čo sa teda stalo? Veľmi jednoducho povedané: to, že sme boli podmetom histórie a teraz sme jej predmetom. Pomer síl sa zvrátil, prebieha dekolonizácia. Všetko to, o čo sa naši žoldnieri môžu pokúsiť, je oneskoriť jej ukončenie.*“⁴⁵

⁴⁴ FRANTIŠEK: *Laudato si'*, 114, 191.

⁴⁵ Zdroj: FANON, F.: *I dannati della terra* (Zatratenci zeme). Einaudi : Torino, 1962. In: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*, 2008, s. 329.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
- BABIAK, P. – HARE, R. D.: *Hadi v oblecích aneb Psychopat jde do práce*. Praha : Academia, 2014.
- BAK, T. – JURJEWICZ, H. – MIERZWA, J.: *Religion and Spirituality in Social Work Practice*. New Jersey : 2015.
- BACON, F.: Nové organon. In: *Humanizmus a renesancia – Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006.
- BALÁZS, J. K.: *Sloboda a pamäť*. Dunajská Streda : Valeur, 2010.
- BANÍKOVÁ T.: Robia nás peniaze šťastnejšími? Ludské šťastie v kontexte ekonomických ukazovateľov – prehľad najnovších poznatkov. In: *Ludský kapitál a spoločnosť 2014*. Fakulta verejnej správy UPJŠ : Košice, 2014.
- BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2014)
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovovci*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, 2009.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Trnava : SSV, 2015.
- FRANTIŠEK: *Laudato si'*. Trnava : SSV, 2015.
- GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008.
- GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha : Návrat domů, 1997.
- HABERMAS, J.: Moderna – nedokončený projekt. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991.
- JACYNO, M.: *Kultura individualismu*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2012.
- KANT, I.: Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 3.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004.

KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010.

KOŠTURIK, J.: *Podnikaj a ži!* Prednáška z 20.11.2013 v Bratislave.

In: <https://www.youtube.com/watch?v=gmZ-V4o-i2w>.

LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008.

LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000.

SEDLÁČEK, T.: *Ekonomie dobra a zla*. Praha : 65. pole, 2009.

VÁCHA, M.: *Šestá cesta*. Brno : Cesta, 2004.

INDIVIDUÁCIA ALEBO NA CESTE K OSOBNEJ SLOBODE¹

Ivana Ryška VAJDOVÁ

Abstract: Jung established the notion of Individuation as a process of differentiation of human personality through broadening of consciousness grasping its unconscious contents. In this article I analyse the meaning of the notion of Individuation which I distinguish from individualism. I also describe Jung's idea of soul as a balanced and dynamic whole of Self. According Jung only the personality with accomplished individuation could be fully independent. The journey to "fullness" seems to be a spontaneous life movement at one hand but at the other hand we can notice its "ungranted" nature during the encounters with outer and inner influences.

Carl Gustav Jung sa snažil podať čo najúplnejší obraz štruktúry ľudskej psyché a vykresliť ju tak, aby čo najlepšie vyplynulo nie len jej vnútorné usporiadanie ale tiež spôsob akým je zapojená do kontextu sveta a spoločnosti. Kľúčovým termínom bol v tejto snahe termín individuácia, ako absolútny cieľ všetkých psychických procesov, a ktorú nie náhodou prirovnal ku kresťanskému konceptu spásy. Existuje hneď niekoľko pojmov ktoré spolu úzko súvisia, nie sú sice zameniteľné, ale zdieľajú určitú dynamiku, prípadne zo seba vychádzajú: individuácia, individualizácia, sebarealizácia, vnútorná a vonkajšia sloboda. Pokiaľ hovoríme o zapojení Psyché jedinca do kontextu sveta a osatných ľudí, téma slobody – ako miery a spôsobu tohoto zapojenia – sa logicky sama naskočí. Rovnako ako má svoju štruktúru Psyché², má ju aj

¹ Príspevok vznikol v rámci podpory GAUK, grantu č. 368313.

² Jung pod týmto pojmom nerozumie len to, čo všeobecne označujeme

sloboda, respektíve môžeme sledovať spolu s C. G. Jungom štruktúru Psyché, v rámci ktorej slobodu dosahujeme alebo naopak strácame – a to hneď v niekoľkých významoch tohto slova. Základným princípom individuácie - aspoň v určitej fáze ľudského života - je diferenciácia čiže akési vydeľovanie ľudskej osobnosti zo svojho nevedome prežívaného kontextu, zároveň ale aj akési "vyrýsovanie" jednotlivých zložiek psychiky vnútri Psyché ako takej. Tomu zodpovedá osamostatňovanie v rámci ľudského spoločenstva a nachádzanie samého seba - je to dynamický proces, v ktorom sa neustále stretávajú vnútorné a vonkajšie vplyvy, to, aké osobné a celospoločenské dejiny v sebe nesieme, aký je náš stav teraz a aký by mal byť. Individuácia je neustále znovunachádzanie toho, aký je stav sveta, ma a aký by (som) mal byť. Práve vo svetle Jungového pojmu individuácie sa ukazuje nesmierna komplikovanosť slobody v zmysle vnútornom aj vonkajšom. Zvlášť preto, že diferenciácia, je len začiatkom procesu individuácie.

Medzi individuáciou a individualizmom

Individuácia je podľa švajčiarskeho psychológa a zakladateľa analytickej psychológie C. G. Junga, predovšetkým komplexným celoživotným procesom, ktorý vrcholí v individuálnom dosiahnutí prepojenia medzi vedomím a nevedomím³. Je však zároveň chápaná prvotne ako proces diferenciácie psyché, ktorý je nutný na ustanovenie celistvej osobnosti a môže sa prejavovať ako destabilizácia pôvodnej psychickej rovnováhy, ktorú signalizuje vznik neurózy: „Individuace znamená: stát se jednotlivcem a – pokud individualitu chápeme jako svou nejnitřnější, poslední

slovom „duša“, „nýbrž celost všech psychických pochodů, jak vědomých, tak nevědomých, tedy něco obsáhlejšího, přesahujícího duši, která pro něho představuje jen určitý – ohraničený funkční komplex.“ Jacobi, J.: Psychologie C. G. Junga, s. 17.

³ Jung, C. G.: Výbor z díla I – Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi.

a nesrovnateľnou jedinečnosť – stá sa vlastným bytostným Já. Individuácia by sa preto také dala preložiť ako „stáť sa bytostným Já“ alebo „uskutočnenie bytostného Já“.⁴

V roku 1921 v svojej knihe *Psychological Types* použil prvý krát termín individuácie v spojení s teóriou psychologických typov osobnosti. V individuálnom procese sa podľa neho ukazuje konkrétny postoj a typ osobnosti toho ktorého človeka (základné rozlíšenie je medzi extrovertom a introvertom, so štyrmi podskupinami, typ myslíaci, cítiaci, vnímaví a intuitívni). Práve rozpoznanie tejto diferenciácie dominantného postoja a smerovania libida je cieľom prvej polovice života⁵. Neskôr pridal ďalší význam individuácie ako proces seberealizácie, v ktorom pôvodne nevedomé procesy sa stávajú vedomými, zjednodušene povedané človek prichádza na to, kým je, čo ho robí šťastným a čo nešťastným.

Z tohto pohľadu je individuácia oslobodzovaním človeka, dosahovanie poznania o sebe samom, bez ktorého sa nie je možné realizovať, konštruktívne uchopiť svoju autentickú osobnosť, ktorá bola doteraz beztvárá a zapustená v nevedomí. Vedomie seba samého, rovnako ako sloboda však nikdy nie je ukončený proces, nie je to nič natrvalo dosiahnuté. To, čo sa diferencuje, sa môže rovnako dobre pod vplyvom okolností ponárat späť do nevedomia. Každý nový vnem a situácie, pokiaľ sú nespracované a neuchopené v individuálnom procese, totiž znamenajú prekrytie nadobudnutého poznania o sebe samom, znamenajú pomalé odovzdávanie ťaží nad sebou samým do rúk psychického automatizmu a teda neslobody.

Vývojové možnosti, sú v podstate ujmy na vlastnom bytostnom Já⁶ (Self), totiž vzdanie sa bytostného Já v prospech

⁴ Jung, C. G.: *Výbor z diela III – Osobnosť a prenos*. s. 69

⁵ Jung, C.G. 2005. *Psychological Types*.

⁶ "Bytostné Já" (nem. das Selbst, eng. Self) si zvolil Jung na označenie celosti človeka, súhrnu jeho vedomých a nevedomých daností. Toto bytostné Já je niečo, čo existuje a priori a predstavuje teda jednak podstatu a zároveň cieľ človeka. Jung pre tento pojem bytostného Já našiel mnohých

vonkajšej role alebo v prospech nejakého domnelého významu. V prvom prípade ustúpi bytostné Ja do pozadia voči sociálnemu uznaniu, v druhom voči autosugestivnému významu archetypu.⁷ V oboch prípadoch teda prevažuje to kolektívne. Vzdanie sa bytostného Ja v prospech kolektívneho zodpovedá sociálnemu ideálu, niekedy je to považované za sociálnu povinnosť a cnosť. Uskutočnenie bytostného Ja, je ale v protiklade k vzdaniu sa bytostného Ja. Nejde ale ani o egoizmus. Rozdiel medzi individuáciou a individualizmom je v tom, že individualizmus je úmyselné vyzdvihovanie a zdôrazňovanie domnelej svojráznosti v protiklade ku kolektívnym zreteľom a záväzkom. Individuácie však znamená tak povediac lepší a úplnejšie naplnenie toho, na čo je človek kolektívne určený, pretože je rešpektovaná svojráznosť jedinca, dá sa očakávať lepší sociálny výkon, ako keď je táto svojráznosť zanedbávaná, alebo dokonca potláčaná⁸.

Zvláštnosť individua pri tom nechápe jako cudzorodosť jeho podstaty alebo jeho komponentov, ale oveľa skôr ako zvláštny

symbolov v mytológii a komparáciou náboženstiev napr. jako magický predmet nesmiernej hodnoty, o ktorý usiluje hrdina ako prsteň, poklad, zlato, uhoľný kameň, kameň mudrcov, zlaté rúno, alchymistické zlato, perla alebo je symbolizovaný pojmom vyjadrujúcim dosiahnutie duchovnej múdrosti ako napr. osvietený ... *“Intelektuálně není bytostné Já nic než psychologický pojem, konstrukce, která má vyjádřit nám nepoznatelné jsoucnost, jež jako takové nemůžeme pochopit, protože přesahuje možnosti našeho chápání, jak to vyplývá z jeho definice. Stejně tak dobře by mohlo být označeno „Bůh v nás“. Zdá se, že začátky celého našeho duševního života vyvěrají nerozuzlitelně z tohoto bodu, a zdá se, že k němu směřují všechny nejvyšší a poslední cíle. Tento paradox je nevyhnutelný jako vždy, když se snažíme označit něco, co leží mimo schopnost našeho rozumu.“* Jung, C. G. Výbor z díla III. Osobnost a přenos, s. 100.

⁷ „Pojem archetypu... je odvozen z mnohokrát opakovaného pozorování, že například mýty a pohádky světové literatury obsahují určité motivy, které jsou zpracovávány stále znovu a všude. Tyto typické obrazy a souvislosti se označují jako archetypické představy.“ Jaffé A.: Vzpomínky, sny, myšlenky, s. 375.

⁸ Jung, C. G.: Výbor z díla I – Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi. s. 70

pomer zmesi alebo ako postupný diferenciačný rozdiel funkcií a schopností, ktoré sami o sebe a pre seba sú univerzálne. Každá ľudská tvár má nos, dve oči, atď., ale tieto univerzálne faktory sú variabilné, a je to táto variabilita, ktorá umožňuje individuálne zvláštnosť. Individuácia znamená psychologický vývojový proces, ktorý naplňa dané individuálne určenie, inými slovami, robí človeka tým určitým jednotlivcom, ktorým už proste je. Tým sa nestáva "sebeckým" v bežnom slova zmysle, ale jednoducho naplňa svoju osobitosť, čo sa samozrejme nesmierne líši od egoizmu alebo individualizmu.

Individuácie naproti tomu usiluje práve o živé spolupôsobenie všetkých faktorov, ktoré sú ale univerzálne, vyskytujú sa ale len v individuálnej forme, a preto vyvoláva ich zohľadňovanie tiež individuálny účinok, ktorý sa nedá prekonať ničím iným, najmenej potom individualizmom.

Podľa Junga teda proces individuácie nevycholá rigoróznym individualizmom či egocentrizmom ako sa často zjednodušene predpokladá, ale v širokom kontexte sa prejavuje komplexnou prosociálnosťou a solidárnosťou, ktorá však už nie je produktom konvencie, ktorú prevzala umelá maska osoby, ale vedomým a hlbokým rozhodnutím a ustanovovaním sa jedinca v rámci spoločnosti: „Individualismus je úmyslné vyzdvihovanie a zdôrazňovanie domnélé svéráznosti v protikladu ke kolektivním zřetelům a závazkům. Individuace však znamená tak říkajíc lepší a úplnější naplnění toho, k čemu je člověk kolektivně určen, protože je respektována svéráznost jedince, dá se očekávat lepší sociální výkon, než když je tato svéráznost zanedbávána, nebo dokonce potlačována“⁹. Osobnosť, ktorá dovršuje proces individuácie však pravdepodobne nebude hyperaltruistická, keďže by takýmto konaním obmedzovala samú seba, čo by popieralo samotný koncept individuácie. Súčasťou individuácie je práca s vedomými funkciami a predovšetkým uvedomenie si vlastných komplexov, ktoré často aktivuje inferiórna funkcia vedomia:

⁹ Jung, C. G.: *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*. s. 70

„Nejméně diferencovaná „méněcenná“ funkce je natolik kontaminovaná kolektivním nevědomím, že při procesu individuace s sebou přináší mimo jiné i archetyp bytostného Já“¹⁰.

Účelom individuácie teda nie je nič iné, než oslobodiť bytostné Ja z falošných obalov persony na jednej strane a zo sugestívnej moci nevedomých obsahov na strane druhej. Vplyv kolektívneho nevedomia je už ťažšie uchopiteľný, Jung ale podáva príklad keď popisuje že „...každý vie, čo znamená „nasadiť úradnú tvár“, „hrať spoločenskú úlohu“ atď. Skrz personu sa človek chce javiť ako to či ono, alebo sa človek rád skryje za masku, človek si dokonca personu čiže masku v spoločnosti buduje ako ochranný val.¹¹ Nevedomé pochody, ktoré kompenzujú vedomé ja, obsahujú všetky prvky, ktoré sú potrebné pre samoreguláciu celkovej psyché. V osobnej rovine to sú vo vedomí neuznané osobné motívy, ktoré sa objavujú v snoch, alebo sú to významy denných situácií, ktoré sme prehliadli, alebo závery, ktoré sme neurobili, alebo afekty, ktoré sme si nedovolili, alebo kritiky, ktoré sme si odpustili. Čím viac si človek seba pozná a zodpovedajúcim konaním uvedomuje seba samého, tým viac mizne vrstva osobného nevedomia, ktorá je uložená na nevedomí kolektívnom. Tým vznikne vedomie, ktoré už nie je v zajatí malicherného a osobne citlivého sveta ja, ale podieľa sa na širšom svete, na objekte. Toto širšie vedomie už tak podľa Junga nie je ono citlivé, egoistické kĺbko osobných priání, obáv, nádejí a ambícií, ktoré sa musí kompenzovať, ale je to s objektom, so svetom spojená vzťahová funkcia, ktorá jedinec presádza do bezpodmienečného, zaväzujúceho a nezrušiteľného spoločenstvo so svetom. Zápletky vznikajúce na tomto stupni už nie sú egoistickými konfliktami želaní, ale sú ťažkosťami, ktoré sa týkajú ako mňa, tak toho druhého. Na tomto stupni ide koniec koncov o kolektívne

¹⁰ Jung, C. G.: *Výbor z díla V – Snové symboly individuálního procesu*. s. 38

¹¹ Jung, C. G.: *Výbor z díla I – Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. s. 71

problémy, pretože potrebujú kolektívne a nie osobné kompenzáciu.

Neurózu chápe Jung ako pokus o znovunastolenie rovnováhy psyché, ktorý vyvoláva vonkajšie a viditeľné príznaky narušeného vedomia, prejavujúce sa v ranom období výpadkami pamäti, čiastočnou afáziou, problémami funkcie myšlienkových operácií a často prostredníctvom aktivácie komplexu voči nejakej osobe, situácii, predmetu alebo javu. Dlhodobá psychologická nerovnováha môže vyústiť až do psychózy, čiže stavu kedy sa integrita vedomia v podstate rozpadá, z ktorého sa postihnutý jedinec môže dostať len s odbornou pomocou¹². Charakter individuácie imanentne vypovedá o znovunastolení celistvosti, pričom neuróza sa predovšetkým snaží poukázať na disociovaný charakter osobnosti jednotlivca, ktorý nekorešponduje s jeho personou, čiže konštruktom osobnosti s ktorým vystupuje navonok: „Účelom individuácie není nic jiného, než osvobodit bytostné Já z falešných obalů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé“¹³. Individuácia však automaticky neznamena dokonalosť či neomylnosť individua, ale plné rozvinutie jeho predpokladov a zbavenia sa nevedomých vytesnení, vystupujúcich často navonok deštruktívne, známych pod analyticko-psychologickým názvom archetyp tieňa. Proces individuácie má teda asimilovať nevedomé obsahy, ktoré nekorešpondujú s personou, a zároveň jedinca doviesť k uvedomeniu si vlastnej jedinečnosti a hĺbky sebapoznania.

Subjektívna či intrapsychická integrácia prebieha v rámci diferencovania a zároveň upevňovania disociovaných a prvotne nevedomých obsahov v rámci subjektu. Objektívno-vzťahový proces či spoločenská integrácia, ktorú vo všeobecnosti nazývame sekundárnou fázou socializácie, nasleduje až po nej. Nie je však možné dopredu zhodnotiť, akú formu konania bude preferovať to

¹² Jung, C. G.: *The Undiscovered Self*.

¹³ Jung, C. G.: *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*. s. 71

ktoré individuum, prípadne o aké hodnoty spoločnosť obohati. Práve pestrosť vnútorného života a vonkajšej projekcie je na individuovanej osobnosti špecifická a neopakovateľná. V momente, keď sa subjekt stáva individuum, sa v rámci spoločnosti zvyšuje tendencia vzniku nových náhľadov a hodnôt, ako aj ich aplikácia do bežného života. Dané obsahy či hodnoty nemusia mať v žiadnom prípade technologický charakter, charakterizuje ich väčšinou filozofický, etický, estetický, prípadne radikálne metodologický prínos do sociálnokultúrnej sféry.

Proces individuácie je sprevádzaný odklonom od kolektívnych noriem, nevychová však ani anomickým správaním, ani preferovaním vlastnej neomylnosti. Osobnosť, u ktorej dochádza k integrácii jednotlivých zložiek psyché, automaticky reformuje svoj svetonázor, no odkláňa sa od vyhranenej individualizmu: „Skutečný konflikt s kolektívnou normou vzniká, je-li na normu povýšená individuálna cesta, což je cílem extrémního individualismu. To je přirozeně patologické a životu nepřátelské, nemá to nic společného s individuací, která ctí kolektívni normy“¹⁴. Pôvodné Ja je u subjektu v priebehu individuácie presahované a dochádza k postupnej konštitúcii individua, čiže toho, čo je nedeliteľné (in-dividere), a následnému uskutočňovaniu bytostného Ja. Dosiahnutie archetypu bytostného ja znamená expanziu sebapoznania za hranice vedomia subjektu a vytvorenie rovnováhy medzi vedomím a nevedomím. Bytostné Ja by sme mohli nazývať tiež abstraktným psychickým ekvilibriom, čiže myslenným bodom psychickej rovnováhy individua, kedy sa síce nezjavuje celé nevedomie v introspekcii individua, avšak už nie je miestom ťaživých vytesnených obsahov, ktoré by pôsobili dezintegratívne v rámci vedomého Ja. Individuácia nie je procesom dovŕšovania dokonalosti, ale celostnosti, ktorá má špecifický charakter u každého individua: „Dokonalé individua

¹⁴ Sharp, D.: *Slovník základných pojmů C. G. Junga*. s. 60

dosáhnout nelze. Cílem individuace je celost osobnosti a zdravý fungující vztah s vlastním bytostným Já¹⁵.

Medzi egom a Bytostným Ja¹⁶

Bytostné Ja je podľa Junga možné označiť aj ako archetyp symbolizujúci celosť a zároveň ako centrum psyché. Všeobecne možno konštatovať, že bytostná Ja je „souhrn všech psychických fenoménů člověka“¹⁷. Na rozdiel od ja, ktoré pokrýva obsahy vedomia, je bytostné Ja prepojením a zároveň súčtom vedomých aj nevedomých obsahov u človeka. Ide v podstate o abstrakciu, presnejšie transcendentálnu danosť prináležiacu každému individuu. Bytostné Ja však nepredpokladá objektivistický koncept, čo znamená, že hoci ho je možné racionalizovať vo všeobecnosti, vo svojej realizácii na individuálnej úrovni sa líši a zostáva dynamické: „Vlastní bytostné Já je architektem a zároveň stavitelem dynamické struktury, o níž se v průběhu života opírá naše duchovní existence, přesahuje já a uchovává v sobě dlouhodobý potenciál lidstva. Jeho cílem je celost, kompletní realizace plánu pro lidskou existenci v rámci života jedince“¹⁸.

Archetypálnymi obrazmi bytostného Ja sú v dostupnom snovom a mytologickom materiálu predovšetkým symbolické osoby majúce nadradený charakter. Jedná sa napríklad o obraz spasiteľa, kráľa, hrdinu¹⁹, starca či kúzelníka. V obraze

¹⁵ Ibid. s. 61

¹⁶ „Vždyť bytostné Já (das Selbst) není já (das Ich), nýbrž je to celost, která je nadřazena já a která obsahuje vědomí i nevědomí jiného individua. Proto tvoří ono stále a všude přítomné „participation mystique“ (mystické účastenství), to znamená jednotu mnohosti, jednoho člověka ve všech. Tato psychologická skutečnost tvoří základ archetypu Anthrópa, Syna člověka, tedy největšího Člověka (homo maximus), jediného Muže (unus vir), puruši“ (Jung, C. G. *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*. s. 247)

¹⁷ Sharp, D.: *Slovník základních pojmů C. G. Junga*. s. 34

¹⁸ Stevens, A.: *Jung*. s. 62

¹⁹ „Hrdina představuje nevědomé bytostné Já člověka a to se empiricky

mandalistickej kvaternity stavia Jung bytostné Ja do jej stredu, kde predstavuje zjednotenie protikladov, čiže dovŕšenie enantiodromického procesu. Podľa Junga je bytostné Ja zaznamenávané nielen v gnostických a alchymistických dielach²⁰, ale aj v literatúre, ktorá má často kryptonáboženský charakter, či už sa jedná o Alighieriho *Božskú komédiu*, Miltonov *Stratený raj* či Goetheho *Fausta*²¹. Bytostné Ja má však funkčný zmysel iba vtedy „když může působit jako kompenzace vědomí vázaného na já. Rozpustí-li se já identifikací s bytostným Já, vznikne z toho jakýsi vágní nadčlověk, jehož já je nafouklé a bytostné Já naopak scvrklé“²².

To znamená, že analyticko-psychologická jáska koncepcia predpokladá nielen existenciu, ale priamo prechod k bytostnému Ja prostredníctvom individuácie. Zároveň je však nutné „nezbožštiť“ integrované ja na čisté bytostné Ja, keďže sa tým stráca akýkoľvek individuálny charakter. Jedinec by v tej chvíli prestal byť jedincom a stal by sa emanáciou kolektívneho vedomia synkreticky prepojeného s nevedomými obsahmi, kde by nebolo možné diferencovať osobný charakter od kolektívneho. V zmysle

prejavuje jako suma a nejúplnější a nejčistší prototyp všech archetypů. Zahrnuje tedy i typ „otce“, případně moudrého starce. V tom smyslu je hrdina svým vlastním otcem a plodí sám sebe“ (Jung, C. G.: *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*. s. 236).

²⁰ „V alchymii znamená vejce chaos uchopený mistrem (artifex), „prvotní látku“ obsahující v sobě spoutanou duši světa. Z vejce, které symbolizuje kulatá laboratorní nádoba, se vznáší orel, respektive fénix, nyní již vysvobozená duše, jež je konečně zase totožná s Anthrópem, který byl zajat ve fysis“ (Jung, C. G.: *Výbor z díla V – Snové symboly individuálního procesu*. s. 244).

²¹ Goethov Faust predstavoval jedno z Jungových najosobnejších diel: „*Ve své práci s alchymii vidím svůj vnitřní vztah ke Goethovi. Goethovo tajemství spočívalo v tom, že byl uchvácen procesem archetypické proměny, jenž prochází staletími. Chápal svého Fausta jako opus magnum nebo divinum (lat. Velké Dílo, Božské Dílo). Proto správně řekl, že Faust je jeho „hlavní záležitostí“, a proto byl jeho život zarámován tímto dramatem.*“ Jaffé, A.: *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 190.

²² Sharp, D.: *Slovník základných pojmů C. G. Junga*. s. 35

rozhodovania o existencii ja a bytostného ja nie je možné aplikovať racionalistické buď-alebo, pretože „nová osobnosť není v žádném případě něco třetího mezi osobností vědomou a nevědomou, ale je oběma. Přesahuje vědomí, a proto ji už nelze označovat jako já, nýbrž jako bytostné Já. U tohoto pojmu je třeba poukázat na indický pojem átmanu, jehož fenomenologie, totiž jeho osobní a kosmická existence, je přesnou paralelou k psychologickému pojmu bytostného Já a k pojmu *filius Philosophorum*: bytostné Já je já i ne-já, subjektivní i objektivní, individuální i kolektivní. Jakožto nejvyšší forma úplného sjednocení protikladů je sjednocujícím symbolem. Jako takový může být vzhledem ke své paradoxní povaze vyjádřen jen symbolickými postavami“²³.

Záver

Vskutku, individuovaná osobnosť síce neexistuje mimo hodnôt, ale rigorózný hodnotový dualizmus, a z neho vyplývajúce problémy, jej je úplne cudzí. Práve jungovská požiadavka synkretickosti môže pozitívne a kreatívne vystihnúť stav vnútornej a autonómne prežíanej hlbokaj skutočnosti, ktorá je prístupná každému subjektu, ktorý sa bude dobrovoľne chcieť stať individuum. Ukážkou deštruktívneho svetonázorového spektra je podľa Junga práve Západná kultúra, ktorej členovia sú napriek kultu profánnej individualizácie neustále vťahovaný do neurotického víru oscilujúceho medzi osamelosťou, nezmyselnosťou života a potrebou transcendencie. Podľa Junga je to dôsledkom narastania tieňa v človeku, čiže temnej odvrátenej strany našej osobnosti. Pokiaľ nedochádza k vedomému usmerneniu nevedomých komplexov, dochádza k pasívnej apercepcii, kedy vstupujú nevedomé štruktúry do vedomia, kde sa síce stávajú zmysluplnými ale len zložito alebo vôbec nie ovládateľnými. Uvedomenie si tieňa, čím Jung myslí vytesnené túžby, detinské fantázie a rôzne resentimenty, však podľa neho bezprostredne

²³ Jung, C. G.: *Výbor z diela III – Osobnosť a prenos*. s. 271-272

súvisí s dosahovaním celostnosti človeka a prechodu k procesu individuácie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- HUNT, M. : *Dějiny psychologie*. Praha : Portál, 2000. 706 s. ISBN 80-73671-75-1
- JACOBI, J.: *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1992.
- JAFFÉ, A.: *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998.
- JUNG, C. G.: *Paracelsica – Dvě studie o renesančním mysliteli a lékaři*. Praha : Vyšehrad, 136 s. ISBN 80-7021-548-8
- JUNG. C.G.: *Psychological Types*. London, 2005.
- JUNG, C. G.: *The Undiscovered Self*. New York : Routledge, 2005. 81 s. ISBN 0-203-99427-2
- JUNG, C. G.: *Výbor z díla I – Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000a. s. 438 s. ISBN 80-88580-14-8
- JUNG, C. G.: *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000b. 406 s. ISBN 80-85880-18-0
- JUNG, C. G. : *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. 510 s. ISBN 80-85880-23-7
- JUNG, C. G.: *Výbor z díla V – Snové symboly individuálního procesu*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. 318 s. ISBN 80-85880-19-9
- JUNG, C. G.: *Výbor z díla VI – Představy spásy v alchymii*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006. 375 s. ISBN 80-85880-44-X
- JUNG, C. G.: *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2009. 481 s. ISBN 978-80-85880-59-5

- JUNG, C. G. – WILHELM, R.: *Tajemstvo zlatého květu*. Praha : Vyšehrad, 1997. 67 s. ISBN 978-80-70217-23-8
- KASTOVÁ, V.: *Dynamika symbolů – Základy jungovské psychoterapie*. Praha : Portál, 2000. 207 s. ISBN 80-7178-371-4
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha : Oikymenh, 2010. 60 s. ISBN 978-80-7298-428-2
- RAFAILOV, B.: *C. G. Jung v zrcadle filosofie*. Brno : Emitos, 2010. 132 s. ISBN 978-80-87171-14-1
- SHARP, D.: *Slovník základných pojmů C. G. Junga*. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. 176 s. ISBN 80-85880-39-3
- STEVENS, A.: *Jung*. Praha : Argo, 1996. 180 s. ISBN 80-7203-021-3

SLOBODA A OSUD VO FILOZOFII MARTINA BUBERA

Barbara BALOGHOVÁ

Abstract: *This paper is an analysis of Martin Buber philosophical thinking. The primary aim of the paper is to interpret the concept freedom and destiny/fate from the perspective of Buber's essay I and Thou. The paper is devoted to the characteristic of Thou world and It world because of better interpretation of differences between destiny and fate. In the paper is presented the definition of term destiny and fate. The paper is dedicated to the analysis of man's freedom. In the paper is used analytic-synthetic method.*

Úvod

Martin Buber patrí bezpochyby medzi najvýznamnejších filozofov dvadsiateho storočia. Nathan Rotenstreich skonštatoval, že Buber bol vševед, ktorého rozsah záujmu preklenul spektrum humanitných oblastí. Jeho interest prešiel z hebrejského Písma k judaistickej mystike a chasidizmu, z porovnávania náboženstva k filozofickej antropológii, z psychológie k histórii umenia a z filozofie jazyka k pedagogike. Sprevádzaný princípom dialógu, ktorý predstavil v roku 1923 prostredníctvom publikovania

filozofickej eseje *Ja a Ty*¹, skrížil dovtedajšie hranice deliace jednotlivé vedecké disciplíny.²

Jeho kritici i ctitelia konštatujú, že bol a naďalej ostáva jedným z najvplyvnejších židovských mysliteľov v nežidovskom prostredí. Na poli filozofie vedľa židovských veriacich Emanuela Levinasa a Franza Rosenzweiga ho radíme medzi najdôležitejších predstaviteľov dialogického personalizmu.³ Jeho príspevok do filozofických a antropologických debát o bytostnom určení človeka tvárou v tvár kataklizmám dvadsiateho storočia získal uznanie v celom svete.⁴ V čase prvej svetovej vojny Buber patril medzi ústredné postavy židovského kultúrneho života. F. Rosenzweig ho nazýval „rebe⁵ Martin von Heppenheim“ a berlínski priatelia „cadik⁶ zo Zehlendorfu“. ⁷ Oba tieto pomenovania odkazujú na váženosť

¹ Spis *Ja a Ty* (nem. *Ich und Du*) je považovaný za najvýznamnejší Buberov filozofický spis. Zohráva kľúčovú úlohu pri pochopení jeho filozofického myslenia. Prvý náčrt tohto diela dokončil Buber v roku 1919. Ďalej však na ňom pracoval a definitívnu podobu mu dal až v jari v roku 1922. Dielo bolo následne uverejnené v roku 1923. HELLER, J. Úvodom. In: BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 28, 29.

² MENDES-FLOHR, P. R.: *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Jerusalem : Syracuse University Press, 2002. s. 7.

³ „Personalizmus vznikol ako reakcia na krízu západnej spoločnosti, ktorá nadobudla ekonomickú a hospodársku podobu v dvadsiatych a tridsiatych rokoch dvadsiateho storočia. Táto kríza, ako symptóm hlbších príčin, nezostala bez obudných následkov. Neskorší vývoj ukázal, že kríza bola v prvom rade krízou hodnôt. Arogantný prienik dehumanizujúcich tendencií do ľudského myslenia i do praktického života si vyžadoval spojenie všetkých síl, ktoré uznávali, že najvyšším cieľom všetkých snáh je človek, a preto sa personalisti postavili proti uzatvoreniu sa kresťanstva pred dialógom so vzdialenými, aj keď často opozitnými myšlienkovými prúdmi.“ DANCÁK, P.: Personalizmus a jeho hlavné témy. In: *Humanum*. 2010, roč. 5, č. 2. s. 37.

⁴ HOŠEK, P.: Martin Buber a chsidizmus. In: BUBER, M.: *Úvahy o chasidismu*. Praha : Vyšehrad. 2015. s. 99.

⁵ rabín - vysoká náboženská autorita v judaizme

⁶ spravodlivý - vodca chasidského spoločenstva

⁷ BOURETZ, P.: *Svedkové budúciho času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenth, 2009. s. 202.

a úctu, ktorú Martin Buber od svojho okolia požíval. Sú taktiež znamením jeho náboženského zasadenia a recepcie judaistickým koncepcií.

V Buberovom myslení sa stretávajú, prelínajú a dozrievajú dva prúdy: prúd starej židovskej tradície v jej najvrúcnejšej zduchovnenej podobe, ako sa prejavuje predovšetkým v chasidizme, a ďalej prúd kritického a analytického európskeho filozofického myslenia, ktorý sa objavil predovšetkým v nemeckej filozofii minulého storočia. Inak povedané: Buber verí a myslí.⁸

Buberov judaizmus

Pred rekonštrukciou koncepcie Buberovho chápania pojmu sloboda a osud je potrebné uviesť niekoľko rámcových poznámok jeho recepcie judaistických ideí. Keďže je všeobecne známe, že Buber bol hlboko ovplyvnený chasidizmom⁹, je potrebné načrtnúť líniu jeho interpretácie. Identifikoval sa s týmto mystickým odvetvím na osobnej úrovni, rozsiahlo sa zaoberal jeho zdrojmi (obzvlášť chasidskými príbehmi), videl v ňom možnosť východiska z krízy západného človeka a kultúry a seba považoval za posla tejto správy.

⁸ HELLER, J. Úvodom. In: BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 7.

⁹ Chasidizmus sa zrodil z poľského judaizmu v polovici 18. storočia. Bolo to hnutie, ktoré sa striktne opieralo o židovskú tradíciu. Nemalo v úmysle judaizmus reformovať, ale zintenzívniť. Chasidské hnutie efektívne zahrnulo židovský mysticismus stelesnený v Kabbale, ale spôsobom, ktorý neoplatonické elementy Kabbaly, hodnotu extázy a náboženskú metafyziku zredukoval vo význame. Tieto prvky nevymizli, ani neboli popreté. Odkedy však boli obmedzené na vzácné okamihy, miestom pre stretnutie božského sa stal každodenný život a každodenná práca. TILLICH, P.: *Martin Buber and Christian Thought: His Threefold Contribution to Protestantism*. [on line]. 1948 [cit. 2016-02-25]. Dostupné na internete: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/martin-buber-and-christian-thoughthis-threefold-contribution-to-protestantism/>>.

Gershom Sholem prehlásil, že každý Žid má sklon k vytváraniu vlastnej súkromnej teológie. Rovnako však platí, že každý mysliteľ židovskej viery podáva osobný obraz judaizmu, kde z dejín tradície a z rozmanitosti náboženských foriem preberá práve tie rysy, ktoré považuje za rozhodujúce. Na Buberovom judaizme je najnápadnejšie to, že ostáva ukotvený v dvoch časovo nesmierne vzdialených oblastiach, a to vo svete Biblie a v chasidizme, akoby chcel vybudovať most, ktorý preklenie obdobie exilu. Exilové teologické a filozofické plody popisuje Buber tvrdou rétorikou. Je to pre neho doba sterilného intelektuálstva, vzdialeného života a žitej nádeje v dosiahnutí jednoty, intelektuálstva živeného knižnými formulkami alebo komentármi komentárov. Jeho prvým krokom pri prekonaní exilovej skúsenosti bolo odmietnutie rigorózných príkazov halachy.¹⁰

Podľa Buberových predstáv židovská viera a tradícia dospieva k svojej najrýdzejšej podstate práve vo vrcholných predstaviteľoch chasidizmu. Touto podstatou je potom podľa neho nájdený zmysel životnej cesty v autentickej otvorenosti a zodpovednosti voči večnému Ty, s ktorým sa človek stretáva v každom ľudskom Ty a taktiež v každom sústredene vykonanom tvorivom čine, hoci by išlo o najobyčajnejší úkon všedného dňa. V chasidizme takto podľa Bubera dospieva židovská viera k prekročeniu duality posvätného a profánneho, k relativizácii náboženstva ako zvláštnej domény ľudskej existencie a činnosti. V chasidskej zbožnosti sú najvšednejšie činnosti každodennej rutiny posväcované vnútorným sústredením a zaniatením. Nejde však o mystické pohrúženie do vlastného vnútra, odvracajúc sa od sveta vonkajšieho. Naopak, ide o bytostný vnútorný súhlas s každodennou skutočnosťou v jej konkrétnej aktualite, ide o prekročenie náboženskej mystiky smerom k autentickej humanite pred Božou tvárou.¹¹

¹⁰ BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenth, 2009. s. 206-208.

¹¹ HOŠEK, P.: Martin Buber a chsidizmus. In: BUBER, M.: *Úvahy o chasidismu*. Praha : Vyšehrad. 2015. s. 103, 104.

Podľa Martina Bubera chasidizmus objavil centrálnu pravdu a prameň spirituality leží v podzemí bohatstva ľudovej tradície a nie v „synagogálnom judaizme“. Na základe tejto premisy Buber vytvoril dva základné koncepty, a to že Žid sa musí naučiť prijať do svojho srdca ducha, dušu druhých ľudí a že s Bohom je možné vstúpiť do „dialógu“ ako s osobou. V nasledujúcich rokoch Buber pokračoval v rozvíjaní tejto teórie. Vo vzťahu ku konverzačnému postojovi voči Bohu argumentoval, že človek by mal cítiť personalitu Najvyššieho Bytia a pri stretnutí sa s touto personalitou ako s rovným, by mal povýšiť seba v najväčšom rozsahu vlastnej potenciálnej božskosti.¹²

Ja a Ty

Martin Buber svoju dialogickú teóriu manifestuje v diele *Ja a Ty*. Prvá časť tejto eseje pozostáva z dvoch základných postojov a vzťahov človeka: Ja-Ty a Ja-Ono. Tieto dva postoje sú veľmi podobné s „realizáciou“ a „orientáciou“ v diele *Daniel – Hovory o uskutočnení*.¹³ Vychádzajú z dvoch rovnomených základných slov. Tieto slová však nie sú rovnaké. „*Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí.*“¹⁴ Pre obe základné slová platí, že neoznačujú veci, ale pomery. Slovo Ja-Ty sa zakladá na vzťahu, slovo Ja-Ono na skúsenosti.

Na základne vzťahovej a postojovej duality človeka Buber konštatuje, že aj svet je pre človeka dvojaký. Ide o svet slova Ty a svet slova Ono. So svetom slova Ty sa spája základné slovo Ja-Ty, k svetu slova Ono sa vzťahuje druhé základné slovo Ja-Ono. Svet

¹² SACHAR, H. M.: *A History of the Jews in the Modern World*. New York : Knopf Doubleday Publishing Group, 2007. s. 461.

¹³ Spis *Daniel – Hovory o uskutočnení* (nem. *Daniel – Gespräche von der Verwicklung*) z roku 1913 je prvým významným dielom z obdobia Buberovho obratu od mystickej vnútornosti k otázke medziľudských vzťahov. HELLER, J. Úvodom. In: BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 11, 12.

¹⁴ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 37.

slova Ty je svetom vzťahu. Svet slova Ono je svetom skúsenosti. Pre Bubera človek, ktorý „zakouší, se neúčastí světa. Vždyť zkušenost je „v něm“, a ne mezi ním a světem.“¹⁵

Svet slova Ono je panstvo kauzality a je súvislý v priestore a čase. Ja-Ono označuje aktivity zamerané k veciam vo svete, kde je všetko buď skúsenosťou alebo úžitkom a kde predmety predstavujú „minulé fakty“. Tu sa okamžite ukazuje, že tento usporiadaný svet nie je svetovým poriadkom a že základom sveta Ty nie je zovretie v objektívnom systéme vecí. Tomu, kto hovorí Ty, nie je predmetom, nijaké niečo, pretože proti svetu skúseností sa tu stavia svet vzťahu, ktorý sa ustanovuje v troch sférach – vo sfére prírody, vo sfére človeka a vo sfére duchovných existencií.¹⁶Buber zastáva presvedčenie, že v každej z týchto sfér „skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty, ze všeho toho slyšíme vát jeho dech, v každém Ty oslovujeme i je – v každé sféře tak, jak to odpovídá její povaze.“¹⁷ Z uvedenej citácie je zrejmé, že Martin Buber považuje za model a vzor každého vzťahu vzťah človeka s Bohom. Ide o stretnutie s večným Ty, ktorý je základným stavebným kameňom humanity človeka.¹⁸

Svet vzťahu, tzn. svet slova Ty, ktorého časom je prítomnosť, je svetom človeka, ktorý keď sa obracia na druhého a hovorí mu Ty, neoznačuje ho ako vec medzi vecami, o ktorej je možné nadobudnúť empirické poznanie, ale ako inštanciu výzvy, na ktorú

¹⁵ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 39.

¹⁶ BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenth, 2009. s. 271.

¹⁷ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 40.

¹⁸ Rovnako ako ostatní myslitelia dvadsiateho storočia, Martin Buber bol znepokojený vedeckými a technickými pokrokmi, ktoré považoval za stimul pre vytváranie dehumanizujúcich aspektov kultúry a spoločnosti. Obnovu primárneho vzťahu považoval za nevyhnutnú pre prekonanie týchto neosobných a deštruktívnych síl a pre obnovenie základnej humanity. Vzhľadom na jeho zdôrazňovanie vzťahu, najmä ľudského vzťahu (k Bohu, k ostatným ľuďom a k veciam, sa Buberova filozofia často nazýva filozofickou antropológiou.

odpovedá.¹⁹Neznamená to, že by nejestvovalo nič iné než toto Ty, ale „všetchno ostatní žije v jeho světle“²⁰.

Toto rozdelenie obsahuje fundamentálny problém existencializmu, a to, ako byť alebo sa stať Ja a nie Ono, ako byť alebo sa stať osobou a nie vecou, ako byť alebo sa stať slobodným a nie determinovaným. Buber odpovedá na túto otázku na základe myšlienky prorockého náboženstva. Podľa neho nejestvuje iná cesta, ako sa stať Ja, než cez stretnutie Ty a cez jeho akceptovanie. A taktiež nejestvuje iná cesta stretnutia a akceptovania Ty, než cez stretnutie a akceptovanie večného Ty v ohraničenom Ty. Kdekoľvek človek stretne Ty, je celé jeho bytie kompletne zapojené do tejto situácie.²¹

Vychádzajúc z premisy, že na počiatku je vzťah, Buber zastáva názor, že Ja žijúce ako subjekt vo svete objektov, nie je primárnou životnou realitou. Počiatkom vzniku Ja je rozloženie Ja-Ty. Ja, ktoré svoje okolie vníma ako súbor poznateľných a využiteľných predmetov, sa vymanilo zo vzťahu.²² Tento vzťah je postavený pod tragický osud bytia neustáleho premieňania na Ja-Ono vzťah. Ty sa stáva vecou, je kladené do času a priestoru a pod zákon kauzality. Je to „melanchólia osudu“, že sa takáto skutočnosť stala na začiatku ľudskej histórie a že bude trvať tak dlho, ako ľudský život.²³

¹⁹ BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*. Praha : Oikoymenth, 2009. s. 271.

²⁰ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 32.

²¹ TILLICH, P.: *Martin Buber and Christian Thought: His Threefold Contribution to Protestantism*. [on line]. 1948 [cit. 2016-02-25]. Dostupné na internete: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/martin-buber-and-christian-thoughtthis-threefold-contribution-to-protestantism/>>.

²² ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom*. Bratislava : Kalligram, 2013. s. 65, 66.

²³ TILLICH, P.: *Martin Buber and Christian Thought: His Threefold Contribution to Protestantism*. [on line]. 1948 [cit. 2016-02-25]. Dostupné na internete: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/martin-buber-and-christian-thoughtthis-threefold-contribution-to-protestantism/>>.

Sloboda a osud

Sloboda a osud sú pojmy, ktoré zohrávajú kľúčovú úlohu pri charakterizovaní a popise dvojakeho sveta Buberovho človeka. Sú taktiež nevyhnutnou súčasťou jeho chápania fenoménu zla a hriechu. Pre pochopenie vzťahu slobody a osudu je potrebné uviesť, že u Martina Bubera sa stretávame s dvoma termínmi, ktoré používa na označenie osudu²⁴. Jedným z nich je nemecké slovo *Schicksal* (angl. *destiny*), ktorým označuje zmysluplný osud, druhým je slovo *Verhängnis* (angl. *fate*), ktoré používa na označenie despotického osudu. V jednom (zmysluplný osud), ako konštatuje Lloyd Geering, je naplnenie a význam, v druhom (despotický osud) vládne kauzalita a sloboda je rozdrvená.²⁵ Despotický osud je slovné spojenie, ktoré sa používa na popísanie behu života determinovaného nie večným Ty, ale svetom Ono.²⁶ Zmysluplný osud Martin Buber definuje ako smer cesty človeka cez minulé voľby a rôzne druhy okolností, ktoré ho viedli do niečoho, čo možno nazvať jeho povolaním. Zmysluplný osud podľa neho nie je niečo, čo je akýmsi spôsobom uložené na človeka a stojí v opozícii jeho vlastnej možnosti voľby.²⁷

Ďalším kľúčovým pojmom, ktorý je potrebné vysvetliť v súvislosti s definovaním slobody a osudu človeka v Buberovom filozofickom myslení, je pojem príčinnosť, ktorú Martin Buber vníma ako výsledok, „produkt“ sveta Ono. Túto myšlienku

²⁴ Český preklad eseje *Já a Ty* od Jiřího Navrátila z roku 2005 používa pre označenie oboch kvalít osudu termín *osud*, na označenie zmysluplného osudu, a termín *sudba*, na označenie despotického osudu.

²⁵ GEERING, L.: *The World of Relation: An Introduction to Martin Buber's I and Thou*. Wellington : Victoria University Press. 1983. s. 41.

²⁶ KETCHAM, CH. B.: *A Theology of Encounter: The Ontological Ground for a New Christology*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1978. s. 41.

²⁷ HORNE, J. R.: *The Moral Mystic*. Waterloo : Wilfrid Laurier University. Press, 1983. s. 106.

spätosti vyjadruje v eseji *Ja a Ty* slovami: „*Ve světě slova Ono vládne neomezeně příčinnost.*“²⁸ Teda, o každom fyzickom procese, ktorý je možné vnímať zmyslovo a o každom psychickom procese, ktorý existuje alebo je objavovaný v skúsenosti vlastného ja, možno povedať, že má svoju príčinu a že sám je príčinou.²⁹

Táto absolútna vláda príčinnosti vo svete Ono, ktorá má pre vedecké usporiadanie prírody zásadnú dôležitosť, neohraničuje človeka, ktorý sa neobmedzuje len na svet Ono, ale môže z neho vždy znovu vkročiť do sveta vzťahu. Tu stojí Ja a Ty slobodne proti sebe, vo vzájomnom pôsobení, ktoré nie je vtiahnuté do žiadnej príčinnosti a žiadnou nie je dotknuté. Vo svete Ja-Ty má človek zaistenú slobodu seba i ostatného podstatného bytia. Len ten, kto pozná vzťah a vie o prítomnosti Ty, je schopný urobiť rozhodnutie. Z tejto skutočnosti plynie, že kto je schopný rozhodnúť sa, je slobodný.³⁰ Pre slobodu človeka je podstatná schopnosť, možnosť rozhodovania. Bez alternatívy nemožno hovoriť o voľbe, bez voľby nejestvuje sloboda. V diele *Ja a Ty* to Buber popisuje nasledovne: „*Jenom ten, kto dáva do vykonávaného úkolu i všchnusílu druhé možnosti, kto nechá uniknúť do uskutečňování zvoleného cíle plnou vášň toho, co zamítl, jenom ten, kdo „slouží Bohu zlým pudem“, se rozhoduje a rozhoduje o dění.*“³¹ Ak sme prijali toto tvrdenie, musíme dosvedčiť, že to, k čomu sa niekto obráti a rozhodne sa, má byť nazývané spravodlivosťou a rozsúdením. A keby existoval diabol, nebol by to ten, kto sa rozhodol proti Bohu, ale ten, kto sa vo večnosti nerozhodol.³²

Preto možno skonštatovať, že smer sám o sebe nestačí. Naplnenie poslania musí byť sprevádzané všetkou silou človeka. Ak je sila impulzov považovaná za zlo, ktoré má byť potlačené, potom sa nahromadí v duši človeka a premení na negatívum. Ale

²⁸ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 82.

²⁹ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 82.

³⁰ BUBER, M.: *Názory*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky. 1996. s. 34.

³¹ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 83.

³² BUBER, M.: *Názory*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky. 1996. s. 35.

ak je vášeň pokušenia daná do služieb povinnosti, to, čo sa považovalo za povinnosť, sa premení na vášeň. Použiť zlé impulzy v službe dobru znamená vykúpiť zlo. To je to, čo robí človek, ktorý vytvára kyvadlový pohyb medzi Ty a Ono, je to to, čo mu odhaľuje význam a charakter žitia. To, že je človek slobodný konať zlo, uschopňuje ho zlo vykúpiť. Človek je schopný slúžiť dobru nie ako súčiastka v stroji, ale ako slobodné a tvorivé bytie.³³

Buber zdôrazňuje, že človek, ktorý si je istý svojou slobodou, nepociťuje záťaž príčinnosti. Má vedomosť, že jeho smrteľný život je svojou podstatou kyvadlovým pohybom medzi Ty a Ono a uvedomuje si zmysel toho všetkého. Stačí mu, že môže znovu a znovu vstupovať na prah svätyne. Tam sa v ňom zapalať vždy nová odpoveď, duch, pričom na zemi sa má táto iskra prejavíť. To, čo sa tu nazýva pojmom nutnosť, takéhoto človeka nedesí, pretože na prahu svätyne poznal pravú nutnosť, a to zmysluplný osud.³⁴Buber považuje vzťah Ja-Ty za veľmi dôležitý pre náležité pochopenie nutnosti, pretože, ako tvrdí, nikto si neuvedomuje prirodzenosť nutnosti lepšie ako ten, kto z nej realizuje prirodzené a dočasné úniky.³⁵

Vzťah zmysluplného osudu a slobody človeka charakterizuje známa Buberova téza o ich vzájomnom zasľúbení sa. „*S osudem [so zmysluplným osudom] se setkáva jenom člověk, který uskutečňuje svobodu.*“³⁶ Zmysluplný osud a sloboda k sebe navzájom patria, pretože len človek, ktorý realizuje svoju slobodu, sa stretáva so zmysluplným osudom. Nie je jeho hranicou, ale naplnením, a preto možno konštatovať, že sloboda a zmysluplný osud sú spojené vo význame.³⁷

³³ FRIEDMAN, M. S.: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Oxon : Routledge, 2003. s. 73, 74.

³⁴ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 83, 84.

³⁵ HORNE, J. R.: *The Moral Mystic*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1983. s. 67.

³⁶ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 84.

³⁷ BUBER, M.: *Názory*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky. 1996. s. 35.

Sloboda človeka znamená presahovanie kauzality sveta Ono. Osoby a komunity manifestujú spirituálnu slobodu vzájomnosťou vzťahu Ja-Ty. Táto sloboda zaručuje zmysluplný osud. Z toho plynie, že sloboda, zmysluplný osud, význam, to všetko je spojená, rovnako ako príčinná súvislosť, nezmyselnosť a despoticý osud.³⁸ Sám človek robí slobodu reálnou, a to zabudnutím na všetko zapríčinené a konaním rozhodnutí z hĺbky svojho vnútra. Keď to urobí, zmysluplný osud ho konfrontuje ako náprotivok jeho slobody. Zmysluplný osud sa tak stane nie hranicou človeka, ale jeho naplnením.³⁹

Slobodného človeka Buber definuje cez jeho odpútanie sa od svojvôle⁴⁰ a cez jeho vieru v skutočnosť, vo vzťah Ja a Ty a v zmysluplný osud, ktorý človeka „nevede na provázku, ale očekáva ho; on za ním musí íť a prece neví, kde je nalezne“⁴¹. Človek sa musí vydať v ústrety zmysluplnému osudu celou svojou bytosťou. Veci, skutočnosti a deje sveta nebudú v područí človeka, no to, čo sa má naozaj stať, sa vyplní len v tom prípade, že sa človek rozhodne pre to, pre čo sa rozhodnúť smie a má. Človek tak nie je absolútnym strojom príbehu, ale ani nečinným pozorovateľom. Povedané Buberovou rétorikou: „Tak už nezasahuje, ale zároveň ani jenom neprihlíží, jak se věci dějí. Naslouchá tomu, co roste samo ze sebe, cestě podstatného bytí ve světě; ne proto, aby tím byl nesen, nýbrž proto, aby to uskutečnil tak, jak to jím má být uskutečněno – jím, bez něhož se určení

³⁸ GEERING, L.: *The World of Relation: An Introduction to Martin Buber's I and Thou*. Wellington : Victoria University Press. 1983. s. 41.

³⁹ FRIEDMAN, M. S.: *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Oxon : Routledge, 2003. s. 74.

⁴⁰ Buberove úvahy o slobode a osude človeka ústia do reflexie koncepcie ľudskej vôle. V intenciách dialogického princípu rozlišujeme u Buber a dva druhy vôle. Na jednej strane ide o svojvôľu, t.j. despoticú vôľu (ang. self will), na strane druhej o slobodnú vôľu (angl. free will), tzv. zmysluplnú vôľu.

⁴¹ BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 90.

nemôže obežiť: ľudským duchom a ľudským činom, ľudským životom a ľudskou smrťou."⁴²

Slobodu, ktorú má Buber na mysli, je sloboda človeka reagovať spôsobom, akým súdi, že je to najlepšie. Buber zobrazuje slobodného človeka ako žitie vo vzťahu vzájomnej vnímavosti, hoci nie v každom čase, ale prinajmenšom v čase vhladu a v momentoch, kedy sú človekom vykonávané záväzné morálne voľby.⁴³

Záver

Skúmanie koncepcie chápania pojmu sloboda a osud vo filozofickom myslení Martina Bubera nás privádza ku konštatovaniu, že pri svojich tézach Buber vychádza z dialogického princípu, ktorý interpretuje v diele *Ja a Ty*. Buber rozdeľuje osud človeka na despotický a zmysluplný. Prvý je príznačný pre svet slova Ono, v ktorom vládne príčinnosť, druhý je charakteristický pre svet slova Ty, kde si je človek vedomý potreby naplňovania svojho poslania.

V kontexte slobody a osudu Buber prezentuje tvrdenie, že človek je zasadený do tohto sveta ako pôvodca udalostí, ako skutočný partner v naozajstnom dialógu s Bohom. V Božom pláne ľudské bytie vstupuje na cestu slobody a v tomto kráľovstve slobody je realizovaný zmysluplný osud. Stvorený svet ukladá svoje zákony na ľudstvo, ukladá na neho despotický osud, ktorý musí byť akceptovaný.⁴⁴

⁴² BUBER, M.: *Ja a Ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 90.

⁴³ HORNE, J. R.: *The Moral Mystic*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1983. s. 106, 107.

⁴⁴ FRIEDLANDER, A. H.: *Destiny and Fate*. In: COHE, A. A. – MENDES-FLOHR, P.: *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. Philadelphia : Jewish Publication Society, 2009. s. 137, 138.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch.* Praha : Oikymen, 2009. 392 s. ISBN 978-80-7298-298-1.
- BUBER, M.: *Já a Ty.* Praha : Kalich, 2005. 166 s. ISBN 80-7017-020-4.
- BUBER, M.: *Názory.* Praha : Nakladatelství Franze Kafky. 1996. 79 s. ISBN 80-85844-25-7.
- DANCÁK, P.: Personalizmus a jeho hlavné témy. In: *Humanum.* 2010, roč. 5, č. 2. s. 37 – 49. ISSN 1898-8431.
- FRIEDLANDER, A. H.: Destiny and Fate. In: COHE, A. A. – MENDES-FLOHR, P.: *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs.* Philadelphia : Jewish Publication Society, 2009. 1163 s. ISBN 978-08-2760-892-4.
- FRIEDMAN, M. S.: *Martin Buber: The Life of Dialogue.* Oxon : Routledge, 2003. 432 s. ISBN 978-11-3445-251-4.
- GEERING, L.: *The World of Relation: An Introduction to Martin Buber's I and Thou.* Wellington : Victoria University Press. 1983. 59 s. ISBN 978-08-6473-000-8.
- HELLER, J.: Úvodem. In: BUBER, M.: *Já a Ty.* Praha : Kalich, 2005. 166 s. ISBN 80-7017-020-4.
- HORNE, J. R.: *The Moral Mystic.* Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1983. 132 s. ISBN 978-08-8920-149-1.
- HOŠEK, P.: Martin Buber a chsidizmus. In: BUBER, M.: *Úvahy o chasidismu.* Praha : Vyšehrad. 2015. 112 s. ISBN 978-80-7429-480-8.
- HULTMAN, K.: *Becoming a Person of Destiny: Discovering and Fulfilling Your Life's Purpose.* Bloomington : Trafford Publishing, 2012. 260 s. ISBN 978-14-66946-75-0.
- JURJEWICZ, H.: *Amish Culture, Beliefs & Lifestile.* New Jersey : 2014. ISBN 978-0-9967396-1-0.
- JURJEWICZ, H.: *The Role of Psychology in Religion, and Spirituality.* New Jersey : 2014. ISBN 978-0-9967396-0-3.

- KETCHAM, CH. B.: *A Theology of Encounter: The Ontological Ground for a New Christology*. Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1978. 170 s. ISBN 978-0271-005-20-1.
- MENDES-FLOHR, P. R.: *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Jerusalem : Syracuse University Press, 2002. 191 s. ISBN 978-08-1562-937-5.
- SACHAR, H. M.: *A History of the Jews in the Modern World*. New York : Knopf Doubleday Publishing Group, 2007. 848 s. ISBN 978-03-0742-436-5.
- ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom*. Bratislava : Kalligram, 2013. 224 s. ISBN 978-80-8101-779-7.
- TILLICH, P.: *Martin Buber and Christian Thought: His Threefold Contribution to Protestantism*. [on line]. 1948 [cit. 2016-02-25]. Dostupné na internete:
<[https:// www.commentarymagazine.com /articles/martin-buber-and-christian-thoughtthis-threefold-contribution-to-protestantism/](https://www.commentarymagazine.com/articles/martin-buber-and-christian-thoughtthis-threefold-contribution-to-protestantism/)>.

FOI ET RÉVÉLATION POUR *HOMO RELIGIOSUS* – PERSPECTIVES D'UNE ANTHROPOLOGIE INTÉGRALE

Alexandru BUZALIC

Mircea Eliade (1907-1986), philosophe et écrivain d'origine roumaine, s'est affirmé par sa vision originale dans les sciences religieuses et dans l'histoire comparée des religions. Ecrivain prolifique, il a commencé son activité de publiciste depuis les bancs du lycée. A vingt et un an, après avoir suivi les cours de philosophie et de lettres à Bucarest, il voyage en Inde pour étudier la pensée indienne et la langue sanscrite sous la direction du professeur Surendranath Dasgupta (1887-1952). En Inde il a eu l'occasion d'expérimenter la vie ascétique d'un ashram himalayen, ayant ainsi la révélation sur la compréhension des phénomènes religieux non-européen et archaïques en dehors de la méthodologie et herméneutique spécifique à la culture européenne.

De retour en Roumanie, il obtient le titre de docteur en philosophie et à partir de 1933 il devient l'assistant du professeur Nae Ionescu (1890-1940), à la chaire de logique et méta-physique de l'Université de Bucarest. A partir de 1940, quittant Bucarest, il est attaché diplomatique à Londres, à Lisbonne, et finalement il obtient l'asile politique à Paris. A l'invitation de Georges Dumézil, à partir de 1945 il donne des cours à l'Ecole des Hautes Etudes de Paris et publie tout une série d'ouvrages de spécialités qui l'ont consacré parmi les spécialistes de l'étude des religions, l'orientaliste, et l'histoire comparée des religions. Dans la même période, il a été invité comme conférencier à de nombreuses rencontres internationales où il a eu l'occasion de rencontrer Carl Gustav Jung (1875-1961), qui était arrivé par l'interprétation psychanalytique à toute une série de résultats similaires et

complémentaires à ceux de l'herméneutique éliadienne. Depuis 1957 jusqu'à sa mort en 1986, il a dirigé le département d'histoire des religions de l'Université de Chicago (Etats-Unis).

La thèse principale d'Eliade s'inscrit dans le domaine de l'anthropologie philosophique, définissant l'homme comme *homo religiosus*. D'après lui, la religion, en tant que « perception du sacré », est le principal facteur anthropogénétique et le phénomène intimement lié à la manifestation plénière de l'être humain. Eliade, selon ce qui sera explicité dans le chapitre dédié au concept de « terreur de l'histoire », reconnaît dans le comportement humain les sources spirituelles d'un comportement consubstantiel à la condition humaine, d'où la pérennité de l'homme religieux dans l'histoire, depuis la préhistoire jusqu'aujourd'hui.

La manière éliadienne d'aborder ainsi la religion en tant que préoccupation omniprésente dans toutes les œuvres de l'humanité s'impose presque dans tous les domaines des Sciences Humaines du XX^{ème} siècle comme l'histoire des religions, l'anthropologie, l'épistémologie et la philosophie de la culture.

Pendant sa vie, sa manière anthropologique d'aborder l'étude des religions n'a pas été saisie par la théologie catholique, occupée dans la première moitié du XX^{ème} siècle à la redéfinition des nouvelles écoles et réorientations aboutissant à l'ouverture postconciliaire.

A l'avenir, les études théologiques pourraient approfondir et mettre en valeur l'anthropologie d'*homo religiosus* dans toute recherche concernant l'humain, aussi bien dans sa dimension individuelle / personnelle, autant que sociale, historique, voire universelle. Une théologie d'*homo religiosus* pourrait être agencée sur l'anthropologie religieuse fondamentale initiée par Mircea Eliade, comme direction possible de développement du rapport homme-Dieu dans un langage compréhensible pour la culture et les sciences humaines contemporaines.

Foi et Révélation pour *homo religiosus*

Dans une perspective théologique le sacré peut devenir une sorte de « révélation naturelle », un moyen pour la *Réalité Ultime* afin de se faire percevoir dans la réalité immanente par le processus nommé par Eliade « hiérophanie ». Ce lien entre le Transcendant – éternel et immuable – et le monde humain – conditionné dans l'espace et le temps – fait de l'homme un *homo religiosus*. Essentiellement « religieux », l'homme agit pour incarner les valeurs éternelles dans l'histoire pour une autoréalisation de soi-même qui le rend de plus en plus conforme aux vraies valeurs du monde.

Les valeurs sont toujours liées à une réalité transcendante ou transpersonnelle. La définition du transpersonnel donnée par Abraham Maslow commence par l'étude des motivations humaines, classées en cinq niveaux (physiologiques, de sécurité, d'intégration, d'estime de soi et de réalisation de soi), auxquels il ajoute le sixième besoin, celui du dépassement de soi.¹ Le dépassement vers la Transcendance regroupe toutes les expériences de dépassement de soi dans un « méta-besoin » ou un « Besoin-d'Être », l'expérience des Valeurs qui comprend les besoins de Vérité, de Beauté ou de Transcendance ; ce sixième besoin mène l'homme vers le sacrifice et le dévouement en vue de la réalisation des Valeurs et dépasse l'égoïsme. Maslow dénommait « transpersonnelles » les expériences du dépassement de soi vers la Transcendance.²

Abraham Maslow considérait qu'est nécessaire de définir et de développer une psychologie transpersonnelle, il affirmait :

¹ Cf. Marc-Alain DESCAMPS, *Le transpersonnel dans les psychothérapies*, dans « *La dimension spirituelle en psychothérapie. Corps et Transpersonnel* », p. 157.

² *Ibid.*.

« Je considère que la psychologie humaniste, troisième force, a être transitionnelle, une préparation pour une, encore plus haute, quatrième psychologie, transpersonnelle, transhumaine, centrée dans le cosmos plus que dans les besoins et intérêts humains, allant au-delà de l'humain, de l'identité, de l'actualisation du moi et du reste ».³

Dans ses œuvres, Eliade utilise le terme *hiérophanie* pour dénommer les manifestations du sacré aux hommes. Pour le christianisme les hiérophanies sont des révélations d'une instance suprême, transcendante, personnelle, « par une décision tout à fait libre »⁴, c'est-à-dire par un acte de la volonté, par l'amour. Pour les religions monothéistes le sacré qui se manifeste dans le langage de signes archétypaux, devient « l'interface » entre l'homme et divinité et l'acte religieux devient un dialogue interpersonnel. Dans le cas des religions athéistes, qui nient l'aspect personnel de la Réalité ultime transcendante, l'homme fait l'expérience du sacré qui se révèle seulement sur son aspect transpersonnelle. Pour cette raison les expériences transpersonnelles qui partent de la rencontre de l'homme avec le sacré ont des nuances différentes selon l'aspect personnel ou impersonnel de ce qui est considéré comme Transcendance dans son sens de Réalité ultime: acte religieux ou démarche transpersonnelle.

L'aspect personnel de la Transcendance est l'objet des théologies monothéistes, spécialement de la théologie chrétienne. La religion a été définie par Marcus Tullius Cicéron (sec. I av. J.-C.) comme *re-legere*, c'est-à-dire l'ensemble des rites et des croyances

³ Abraham MASLOW, « *Toward a psychology of Being* », p. 128. dans Marc-Alain DESCAMPS, *op.cit.*, pp. 157-158. On peut observer que dans l'évolution de la psychologie, le désir du Maslow de définir « la quatrième psychologie » dans la direction du transpersonnel a été remplacé par la « psychologie cognitive », une vision réductionniste qui diminue l'homme à un mécanisme et schémas d'apprentissage, totalement en opposition avec la psychologie humaniste d'Abraham Maslow.

⁴ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 50.

en dies ; cependant Lucius Caecilius Firmianus, ou Lactance (sec. III-IV AD) partent de l'étymologie *re-ligare*, au sens de *re-lie*r, « refaire la liaison avec le Dieu ». Cette seconde définition a été adoptée par Saint Augustin comme union ou liaison avec Dieu,⁵ tandis que pour Saint Thomas d'Aquin la religion est, en plus, une vertu qui dirige l'homme vers Dieu.⁶

Par contre, pour les religions athéistes, l'acte religieux est une démarche transpersonnelle équivalente à une immersion dans la réalité sacrée et reconnue par l'individu et généralement identifiée avec un attribut appartenant à un Absolu philosophique. Du fait que l'homme est *homo religiosus* résulte qu'il n'y a pas de phénoménologie de l'humain sans « religion », au moins dans le sens d'actualisation d'une religiosité liée au ce qui est perçu comme sacré. Dans le cas du rejet explicite d'une religion ou d'une pratique religieuse - la situation de l'athéisme et de l'indifférentisme religieux par exemple - nous trouverons néanmoins au niveau comportemental les mêmes structures mentales et spirituelles liées au sacré qui sont le résultat de l'évolution dialectique du sacré.

⁵ Cf. Zofia J. ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, dans Mieczysław Albert KRAPIEC, *Dziela. Ja człowiek*, p. 364.

⁶ « *Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, in omnibus viis tuis cogita illum. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., religet nos religio uni omnipotenti Deo. Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.* » Summa Theologiae, I-II, q. 81, a. 1; pour la problématique de la religion comme vertu cf. I-II, q. 81, a. 1-8.

Le fondement d'une religion est la relation homme – *Réalité ultime*, quelle que soit la manière de la percevoir, soit comme attribut absolu ou comme une réalité personnelle. Dans la première situation l'homme s'implique dans une démarche transpersonnelle d'autoréalisation de-soi-même, tandis que dans la situation des religions déistes l'individu entre dans un dialogue interpersonnel, une communication divine, une acceptation de la part de l'homme et une réponse libre qui devient l'acte de la foi.

En ce qui concerne la Révélation chrétienne nous pouvons observer les fondements anthropologiques qui permettent la perception d'une autocommunication divine, les formes qui habillent la révélation dans l'histoire de l'humanité et le statut ontologique de la foi.

La Révélation chrétienne et ses fondements anthropologiques

«Dieu qui a créé et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur Lui-même»,⁷ voilà pourquoi la *Révélation* est dans une première instance l'autocommunication de Dieu par laquelle Il donne l'acte d' « être » et transmet dans son intégralité la loi naturelle qui gouverne l'Univers. Dans le même temps la *Révélation* est une vérité transmise par un auteur inspiré par Dieu et qui a été interprétée dans la catégorie de la parole et du discours. La Révélation matérialisée dans les livres de la Bible est un acte de Dieu qui s'inscrit dans l'histoire de l'humanité par la révélation judéo-chrétienne et qui jouit d'une destination universelle.

« Dieu qui " habite une lumière inaccessible " (1 Tm. 6, 16) veut communiquer sa propre vie divine aux hommes librement créés par Lui, pour en faire, dans son Fils unique, des fils adoptifs (cf. Ep 1, 4-5). En se révélant Lui-même, Dieu veut rendre les

⁷ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 54.

hommes capables de Lui répondre, de Le connaître et de L'aimer bien au-delà de tout ce dont ils seraient capables d'eux-mêmes. »⁸

Dans la définition éliadienne, le sacré se révèle aux hommes par l'intermédiaire des « hiérophanies » dans le langage de signes archétypaux et selon la logique symbolique. Le sacré se manifeste toujours dans la réalité immanente restant en même temps un élément de la réalité transcendante, en transmettant des données liées à ce qui est supra-empirique.

Conjointement lié à la structure ontologique de l'être humain dans le sens qu'il influence *apriori* les capacités cognitives de l'homme par l'initiation à une connaissance transcendantale, le sacré détermine l'activité spirituelle qui marque l'homme comme entité matérielle et spirituelle.

Les religions archaïques partent d'une révélation primordiale, universelle et acatégorielle et se développent selon l'évolution historique et dialectique du sacré. Mais le plus important événement de l'histoire est l'intervention divine concrétisée dans une révélation catégorielle. Si nous acceptons que le sacré se révèle à travers les hiérophanies et dans un langage symbolique, alors la *Révélation divine* transposée ultérieurement dans le texte de la Bible part, quant à elle, d'un autre type de langage et de valorisation du temps historique, linéaire.

Les religions archaïques, de type cosmique, se développent dans une perception cyclique du temps marquée par la participation rituelle aux moments primordiaux qui ont homologué le monde et « assurent » au niveau psychologique l'ordre de ce monde. Mais au moment où Dieu choisit un peuple pour lui transmettre une *Révélation* avec un contenu rationalisable, le « temps » devient le « lieu théologique » où Il se manifeste selon son plan de salut universel de l'humanité. Eliade affirme :

⁸ *Ibid.*, n. 52.

« Le chrétien est amené à se rapprocher de tout événement historique avec **crainte et tremblement** ; puisque, à ses yeux, le plus banal événement historique, tout en continuant à rester **réel** (c'est-à-dire, historiquement conditionné), peut cacher une nouvelle intervention de Dieu **dans** l'histoire ; en tout cas, cet événement peut avoir une signification transhistorique, peut être chargé d'un message. »⁹

Selon la théologie chrétienne, l'histoire d'Israël représente dans l'histoire le retour de l'humanité vers Dieu, parce que le peuple de Dieu reçoit progressivement la *Révélation* divine explicite, catégorielle, destinée à tous les peuples du Terre. Ainsi, on peut dire dans une perspective transcendantale, qu'il y a une révélation athématique, transcendantale qui se matérialise à l'aide des signes archétypaux du sacré et une révélation thématique, catégorielle, concrétisée dans le judéo-christianisme.

On peut considérer qu'il y a une seule *Révélation primordiale* universelle, traduite ultérieurement dans les langages spécifiques de différents milieux géoculturels, fait qui explique la diversité du phénomène religieux. Ce sont des expériences historiques individuelles du sacré à l'aide des hiérophanies (des *révélations particulières*), pour arriver au message de la *Révélation* chrétienne, qui détient en plénitude le contenu de la *Révélation primordiale* et de ce qui a été codifié dans les religions du monde, mais implique une transmission dans un langage concret, accessible à tout l'humanité.

Ici, la définition du sacré comme une réalité qui se révèle autrement que par le langage discursif, se croise avec la théologie transcendantale rahnerienne. Si pour Eliade l'homme est *homo religiosus*, un être ontologiquement capable de percevoir le sacré, pour Karl Rahner chaque homme, au-delà de toute religion, est capable en lui-même de ressentir, de faire l'expérience de Dieu.¹⁰ Pour Eliade la perception du sacré est le principal facteur

⁹ Mircea ELIADE, *Images et symboles*, p. 240.

¹⁰ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 30-33.

anthropogénétique qui amène l'homme face à face avec une *Réalité Ultime* transcendante qui se dévoile par le biais du sacré, pour Rahner l'homme est par sa nature orienté vers l'infini et vers l'expérience transcendante qui l'oriente vers une réalité absolue.¹¹

Dans la pensée d'Eliade une *Révélation primordiale*, transcendante, dévoilée dans un langage acatégoriel par le sacré, est transmise d'une génération à l'autre dans un langage qui utilise les signes archétypaux attachés aux images symboliques cachées dans le contenu doctrinaire des mythes. Ainsi les mythes contiennent de vrais « *vestigia veritatis* » exprimés selon les règles de la transmission initiatique ou par la voie de la tradition orale. Mais à la différence d'une révélation transcendante, la révélation catégorielle nous conduit d'une manière explicite vers Jésus Christ. Le sacré est perçu par une expérience transcendante qui est à la base de la pensée catégorielle, tandis que le contenu de la Révélation chrétienne est transposé dans un langage accessible à la raison, en même temps susceptible d'être influencée par la culture d'un moment historique donné. Selon Rahner l'expérience transcendante :

« C'est une expérience parce que ce savoir de nature non thématique mais inéluctable se trouve être moment et condition de possibilité de toute expérience concrète de quelque objet que ce soit. Cette expérience est appelée transcendante, parce qu'elle fait partie des structures nécessaires et invincibles du sujet connaissant lui-même, de même qu'elle tient justement du surpassement d'un groupe déterminé d'objets possibles, de catégories. »¹²

Dans une révélation transcendante Dieu est perçu par le sacré qui dévoile le mystère absolu, mais d'une manière anonyme, car, selon Rahner, « avec cette expérience transcendante est donné

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, pp. 404-405.

¹² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 33.

pour ainsi dire un savoir anonyme et non thématique de Dieu ». ¹³ Ce *savoir anonyme* peut être acquis par l'individu soit par une démarche spécifique pour une religion quelconque (la prière, la contemplation, etc.), soit par une démarche de se dépasser de soi même, transpersonnelle, accessible à toutes les religions et à tous les hommes.

En relation avec le sacré, la révélation athématique et transcendante à l'appui des hiérophanies du sacré, dans une définition éliadienne, constituées des moments de l'autocommunication universelle de Dieu à l'homme, en revanche la révélation judéo-chrétienne, explicite et catégorielle, a un contenu qui peut être accessible aux hommes dans une manière *fides et ratio*.

Dans la pensée de Rahner, l'autocommunication de Dieu envers l'homme est un « existentiel surnaturel », ¹⁴ une offre universelle et gratuite qui peut transformer par la grâce même un non chrétien en un « chrétien anonyme » ; il bénéficie ainsi d'un « *existantiel surnaturel* » ¹⁵ efficace, qui l'approche d'une chrétienté baptisée et pratiquante par le comportement et par les valeurs qu'il accepte. Rahner affirme que :

« Le mouvement transcendantal de l'esprit, ordonné au mystère absolu dans la connaissance et la liberté est porté par Dieu lui-même en son autocommunication de telle sorte que ce mouvement a son terme et son origine, non pas dans le mystère sacré comme but éternellement lointain et qui ne serait jamais atteignable qu'asymptotiquement, mais dans le Dieu d'absolue proximité et immédiateté. » ¹⁶

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ Cf. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, « Schriften zur Theologie », VI, p. 545-554

¹⁵ *Id.*

¹⁶ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 154.

En synthétisant, l'homme est capable de Dieu¹⁷ parce qu'il a la capacité ontologique de percevoir le sacré. C'est pourquoi chaque révélation reçue par l'inspiration divine implique une expérience spirituelle intérieure qui descend jusqu'à l'intimité de l'être humain. Cette expérience cognitive est transmise ultérieurement par un langage catégoriel qui prend appui sur les catégories du monde empirique, transformé de cette manière en langage écrit dans la Bible. Au contraire, avec une démarche spirituelle, chaque lecture de la Bible est un processus qui part du langage écrit pour arriver par une expérience spirituelle à la proximité de la *Réalité ultime*, c'est-à-dire à Dieu.

En conclusion, il y a un rapport direct entre le sacré et l'être humain, car l'homme n'atteint sa vraie condition humaine qu'au moment où il est capable de percevoir le sacré, autrement dit, quand il a acquit la capacité potentielle de connaître Dieu et de recevoir une *révélation primordiale*, devenant *homo religiosus*. Ce « rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu » (GS 19, § 1), dans la situation de l'absence d'un contenu catégoriel explicite, il a été traduit en symboles et expressions doctrinaires différents. La révélation en Jésus Christ intervient dans un contexte historique concret qui est le début d'une nouvelle étape dans l'économie du salut : après la révélation totale et anonyme de la Vérité, la révélation explicite se passe dans l'histoire du peuple d'Israël pour gagner sa dimension universelle explicite en Jésus Christ. Dans ce sens la *Révélation* a une composante transcendantale et dans le même temps une forme catégorielle : l'homme de tous les temps et de tous les milieux géoculturels est capable de la recevoir. Sur ces fondements anthropologiques il y a la possibilité d'une acceptation universelle à la fin d'un processus historique qui se développe en vertu d'une tension eschatologique qui mène l'Histoire vers son accomplissement.

¹⁷ Cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, nr. 27.

La révélation du sacré dans l'histoire de l'humanité

Eliade utilise souvent le terme « hiérophanie » à la place de celui de « révélation ». Par le concept de « *hiérophanie* », Eliade définit la manifestation du transcendant dans un objet ou dans un phénomène du notre univers habituel qui devient sacré.¹⁸ Dans le cas du christianisme nous utilisons le mot « révélation », le sacré étant seulement un composant matériel et spirituel qui conduit l'homme vers une réalité transcendante d'une manière différente de l'inspiration divine. Le sacré nous transmet une information de manière iconique, tandis « l'inspiration » est une action divine concrète sur un auteur humain qui exprime ensuite ce que Dieu lui a révélé.

De la transposition d'un message inspiré en langage écrit surgit une première influence de la part du sujet humain qui utilise ses connaissances selon sa propre personnalité. Une deuxième influence sur la transposition de la Révélation dans un langage intersubjectif-communicable vient de la culture : les structures grammaticales d'une langue et son évolution dans le temps, la conception du monde « à la mode » et les interprétations acceptées par la culture à un moment donné, les influences du milieu religieux ancestral et la part des croyances vernaculaires présentes là où vit l'auteur humain inspiré. Autrement dit, la matérialisation d'une Révélation catégorielle représente un sort de *Sitz im leben* d'une révélation transcendante, c'est-à-dire le contexte dans lequel le message universel d'une hiérophanie, dans une acceptation éliadienne, a pris la forme d'un texte écrit. Les livres de la Bible représentent une parole divine et humaine, c'est pourquoi l'exégèse biblique doit tenir compte des toutes ces influences qui habillent le noyau « pur » de la Révélation.

Les hiérophanies du sacré sont des événements constants de l'histoire et commencent avec la *Révélation primordiale* commune à l'humanité ancestrale et visible dans son premier cercle culturel. La

¹⁸ Cf. Mircea ELIADE, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 11.

religion primordiale a un contenu doctrinaire unitaire et s'exprime par des formes de culte religieux universel. L'exemple palpable est illustré par la « religion des cavernes » qui se manifeste par un système unitaire des symboles présents dans l'art pariétal. Cette *Révélation primordiale* a été nuancée et a engendré des formes endémiques, les premières formes de diversification culturelle, qui se sont accentuées au fil du temps. Ainsi nous arrivons aux cultures différentes dans lesquelles se manifeste un pluralisme religieux légitimé par la diversité des peuples, des langues parlées et de la spécificité de l'histoire de chacun. Dans le Magistère de l'Eglise est affirmé:

« De multiples manières, dans leur histoire, et jusqu'à aujourd'hui, les hommes ont donné expression à leur quête de Dieu par leurs croyances et leurs comportements religieux (prières, sacrifices, cultes, méditations, etc.). Malgré les ambiguïtés qu'elles peuvent comporter, ces formes d'expression sont tellement universelles que l'on peut appeler l'homme un être religieux : Dieu a fait habiter sur toute la face de la terre le genre humain entier, issu d'un seul homme ; il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons, pour la trouver ; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être (Ac 17, 26-28). »¹⁹

La théologie chrétienne part de l'universalité du phénomène religieux, légitime dans l'histoire de l'humanité et en même temps la seule manière de se manifester après le moment de la « Tour Babel » et l'appel d'Abraham. Ensuite, citons des moments qui dévoilent la révélation catégorielle faite au milieu du peuple d'Israël : « Dieu a élu Abraham et a conclu une alliance avec lui et sa descendance. Il en a formé son peuple auquel il a révélé sa loi par Moïse. Il

¹⁹ *Ibid.*, nr. 28.

l'a préparé par les prophètes à accueillir le salut destiné à toute l'humanité »²⁰.

La plénitude de la Révélation est le moment quand elle reçoit une dimension universelle, c'est « Jésus Christ », car : « Dieu s'est révélé pleinement en envoyant son propre Fils en qui Il a établi son Alliance pour toujours. Celui-ci est la Parole définitive du Père, de sorte qu'il n'y aura plus d'autre Révélation après Lui. »²¹ Eliade affirmait la même chose en observant que les hiérophanies qui ont précédé le miracle de l'incarnation sont valorisées comme une série de préfigurations.²² La Révélation catégorielle n'interrompt pas la manifestation du sacré, mais l'accompagne dans l'histoire avec un appui mutuel. Selon Eliade « La foi chrétienne est suspendue à une révélation historique : c'est la manifestation de Dieu dans le Temps qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des Images et des symboles. »²³

Eliade reprend cette idée de la théologie orientale. Au cours de la période iconoclaste des VIII^e-IX^e siècles l'Église chrétienne a formulé le fondement dogmatique de l'icône, c'est-à-dire, le fait que Dieu est devenu homme et est descendu dans l'histoire nous permet les représentations symboliques par le biais des icônes.²⁴ L'incarnation transforme l'histoire dans un « lieu théologique » où Dieu, en se révélant, se manifeste et peut être reconnu au-delà des mots dans le sacré comme dans les paroles. Jésus Christ est « le verbe incarné », la vérité révélée qui réunit le Ciel et la Terre. C'est pourquoi une image sacrée, voire l'icône, représente plus qu'un événement historique en nous montrant par les symboles le sens révélé, l'interprétation dogmatique d'un moment et son enchaînement dans l'économie divine. Le symbolisme liturgique et proprement dit la spiritualité iconique sera abordé dans le point

²⁰ *Ibid.*, nr. 72.

²¹ *Ibid.*, nr. 73.

²² Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 38.

²³ Mircea ELIADE, *Images et symboles*, p. 226.

²⁴ Cf. Léonide OUSPENSKY, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, pp. 63-65.

suivant (III.2.3.) : pour le moment, on reste sur l'aspect révélateur de l'image sacrée et son rapport à l'histoire.

Eliade reprend les idées qui nous offrent le fondement dogmatique de l'icône dans sa vision sur la révélation du sacré, en lui donnant une signification universelle, le christianisme étant un cas particulier malgré l'universalité de son message. Cette historicité implique un conditionnement dans l'espace et le temps de la Révélation divine parce que l'interprétation des signes et des symboles par lesquels le sacré se dévoile, et de même la modalité par laquelle, sous l'inspiration divine, l'expérience transcendante, se transforme en un message exprimé en langage catégoriel, sont sous l'influence extérieure de l'espace culturel dans lequel l'homme agit. Même l'événement Jésus Christ est un moment historique :

« Quand le Fils de Dieu s'incarna et devint le Christ, il dut parler l'araméen ; il ne pouvait se comporter que comme un Hébreu de son temps – et non pas comme un yogi, un taoïste ou un chaman. Son message religieux, quelque universel qu'il fût, était conditionné par l'histoire passée et contemporaine du peuple hébreu. Si le Fils de Dieu était né aux Indes, son message oral aurait dû se conformer à la structure des langues indiennes et à la tradition historique et préhistorique de ce conglomerat de peuples. »²⁵

Le message de la Révélation atteint sa forme catégorielle à l'intérieur du « peuple choisi » dans le contexte d'une religion monothéiste nationale. C'est par Jésus que cette Révélation accomplit la plénitude, laissant au devoir de la théologie de transmettre de manière efficace son message aux hommes d'aujourd'hui.

L'économie du salut mène vers la transmission de ce message à « toute les nations » par un processus historique qui s'accomplirait avec l'achèvement de l'Eschaton :

²⁵ Mircea ELIADE, *Images et symboles*, p. 44.

« L'Économie chrétienne, étant l'Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ (DV 4). Cependant, même si la Révélation est achevée, elle n'est pas complètement explicitée ; il restera à la foi chrétienne d'en saisir graduellement toute la portée au cours des siècles. »²⁶

Ce message, dans son double aspect, peut être identifié au fil des religions du monde, comme faisant partie de l'économie du salut. Le sacré a un aspect pérenne qui accompagne la *Révélation primordiale* spécifique pour le premier cercle culturel de l'humanité, mais se retrouve en continuité dans la *Révélation* catégorielle judéo-chrétienne ; le pluralisme religieux s'intègre aussi dans l'économie du salut jusqu'à la réception universelle du Christ. Eliade affirmait : « Toute la vie religieuse de l'humanité – vie religieuse exprimée par la dialectique des hiérophanies – ne serait, à ce point de vue, qu'une attente du Christ. »²⁷

La révélation du sacré, la *Révélation* dans le processus de l'inspiration divine, même la plénitude de la *Révélation* en Jésus Christ sont des aspects « descendants » de la religion comme relation Transcendant – homme. Pour devenir une religion fonctionnelle, la révélation, sous toutes ses formes, a besoin d'être acceptée par l'homme par le biais de l'acte de la foi.

Le statut ontologique de la foi

Si la *Révélation* est l'initiative divine d'autocommunication de soi et de transmission de la Vérité, la foi est la réponse libre de chaque individu à cette *Révélation*. La foi est indissolublement liée à la liberté. Seul le sujet libre pour donner une réponse est capable

²⁶ Catéchisme de l'Eglise Catholique, nr. 66.

²⁷ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 38.

de l'acte de foi, c'est pourquoi la « liberté » peut être considérée comme le principe philosophique d'une herméneutique religieuse.²⁸

Dans une perspective éliadienne nous pouvons dire que la structure ontologique de l'homme lui permet la perception du sacré, en revanche pour accomplir un acte de foi, l'individu a besoin d'accepter une existence pleinement humaine qui transcende chaque existence purement biologique pour devenir et se manifester comme *homo religiosus*. Pour cette raison seulement l'homme peut être un fidèle, gagnant par cela une position privilégiée dans le monde dans la mesure où il est *homo religiosus* ; si l'homme a cette constitution ontologique au niveau potentiel depuis son apparition comme espèce dans l'histoire naturelle, la foi est conditionnée par l'acte libre accompli par chaque individu.

« Par sa révélation provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible s'adresse aux hommes comme à ses amis et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion (DV 2). La réponse adéquate à cette invitation est la foi. Par la foi l'homme soumet complètement son intelligence et sa volonté à Dieu. De tout son être l'homme donne son assentiment à Dieu révélateur (cf. DV 5). L'Écriture Sainte appelle " obéissance de la foi " cette réponse de l'homme au Dieu qui révèle (cf. Rm 1, 5 ; 16, 26). »²⁹

La définition éliadienne de la religion comme le rapport de l'homme au sacré fait référence à la constitution ontologique de la pensée humaine. La théologie catholique accepte que l'homme « est » capable de Dieu.³⁰ Cette capacité regarde les aspects d'une

²⁸ Cf. Thomas PRÖPPER, *Die These von der Freiheit als dem philosophischen Prinzip theologischer Hermeneutik* dans *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, p. 15.

²⁹ Catéchisme de l'Eglise Catholique, nr. 42-43.

³⁰ *Id.*

expérience transcendantale qui mène vers « unio mystica » ou vers une théologie négative (apophatique), mais également atteint les éléments rationalisables de la *Révélation* et les données du sacré qui peuvent être traités par une théologie de type cataphatique. Ce double aspect de la *Révélation* fait que la réponse de l'homme par l'acte de la foi est *fides et ratio*.

Dans la vie quotidienne il y a plusieurs types de religiosités, marquées par la personnalité de chacun : des individus qui acceptent une foi axée sur ce qui est raisonnable, jusqu'à l'autre l'extrême, des gens qui cherchent seulement l'expérience mystique, ou celle qui atteint l'aspect irrationnel de l'expérience humaine. La foi comme réponse à la *Révélation* (soit la révélation du sacré soit le cas particulier de la *révélation divine*) intègre l'homme dans sa réalité existentielle d'être toujours entre les deux extrêmes : il y a ce qui peut être déduit par la voie de la causalité ou peut être « lu » par les signes du sacré dans le monde immanent et il y a l'acceptation du « mystère » qui ne peut pas être traduit dans un langage catégoriel et est accepté et « compris » seulement par un « insight » psychologique. En psychanalyse, le terme « *insight* », l'équivalent freudien « d'*Einsicht* », représente le moment de prise de conscience quand l'inconscient est rendu conscient,³¹ organisant ainsi l'univers intérieur de l'homme en lui donnant un sens. La prise de conscience dépasse chaque fois l'aspect catégoriel du langage en déchiffrant la complexité des messages qui accompagnent une révélation. Parce que la *Révélation* est universelle dans l'espace et le temps, la foi génère une structure transpersonnelle de l'humanité historique : la foi, comme la perception du sacré, entre dans le fondement anthropologique de l'*homo religiosus*.

La foi, par le lien qu'elle réalise entre l'homme et le Transcendant, est le principal moteur introduisant l'individu dans le dynamisme transpersonnel d'autoréalisation de soi. A l'heure actuelle, dans le sens de la théologie transcendantale, on parle

³¹ *Dictionnaire de la psychanalyse*, art. « Inconscient », p. 118.

« des structures fondamentales de la raison »³² liées au potentiel cognitif spécifique de l'être humain. Un acte cognitif part de la perception de la différence entre « moi » et « l'autre », qu'il s'agisse d'un « autre » personnel ou d'un « autre » type de réalité du monde. Reconnaître « l'autre » signifie reconnaître les frontières existantes entre « moi » et les « autres êtres », c'est-à-dire « l'altérité ».

Dans la religion le rapport entre le « moi » individuel et personnel et un « Toi » personnel et absolu, interpose l'altérité d'un être historique, limité par des conditionnements spatio-temporels mais capable d'une expérience transcendantale, face à l'Etre absolu, infini, nécessaire, source des toutes les êtres. Cette relation existe seulement parce que l'homme a la possibilité d'une connaissance transcendantale qui atteint un langage universel accessible ; à ce niveau le message chrétien se retrouve dans les aspirations profondes de l'être humain.³³

Cette capacité est actualisée différemment face à « l'objet » qui mène vers le dynamisme transpersonnel, *homo religiosus* cherchant une *Réalité ultime* qui assure une transcendance verticale face aux autres éléments de la réalité immanente, tandis que l'homme profane choisit parmi des idéologies ou des utopies « l'idéal » qui jouera pour lui le rôle d'un repère absolu au niveau de sa religiosité. Dans le premier cas, *homo religiosus* adhère par la foi à une religion qui contient dans sa doctrine les principaux repères existentiels, en revanche, dans le deuxième cas, l'homme se trouvera face à une pseudo-religion ou à un ersatz idéologique cherchant à accomplir par substitution le besoin universellement humain d'autoréalisation de soi et de dépassement de sa propre condition. *Homo religiosus* est en face d'une *Réalité ultime* absolue qui communique par l'acte de se révéler, l'homme profane va

³² Cf. Hansjürgen VERWEYEN, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, p.121.

³³ *Ibid.*, p. 123.

rencontrer seulement ses propres projections virtuelles des attentes et désirs universels transposés dans un langage idéologique.

En conclusion, l'homme est conditionné *apriori* par ses structures cognitives, étant d'une manière ontologique capable de Dieu. Le fait qu'il soit *homo religiosus* et peut percevoir les hiérophanies du sacré où la *Révélation*, devient également le fondement anthropologique de la foi, car l'acte de la foi est conséquent aux capacités cognitives spécifiquement humaines.

BIBLIOGRAPHY

AQUINAS, Thomas: *Summa Theologiae*.

Catéchisme de l'Eglise Catholique.

DESCAMPS, Marc-Alain: *Le transpersonnel dans les psychothérapies*, dans « *La dimension spirituelle en psychothérapie. Corps et Transpersonnel* », Pays de Loire 2014.

Dictionnaire de la psychanalyse. Larousse in extenso 2009.

ELIADE, Mircea: *Images et symboles*. Palais Universitaire de Strasbourg 1956.

ELIADE, Mircea: *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard 1971.

ELIADE, Mircea: *Traité d'histoire des religions*. Paru en : Février 1989.

KRAPIEC, Mieczysław Albert: *Dzieła. Ja człowiek*. Katolicki Uniwersytet Lubelski 2005.

MASLOW, Abraham: *Toward a psychology of Being*, 2011.

PRÖPPER, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Herder 2001.

RAHNER, Karl: *Die anonymen Christen*, « *Schriften zur Theologie* ». Köln : Benzinger Verlag 1962.

RAHNER, Karl: *Saggi di antropologia soprannaturale*. Gennaio 1975.

RAHNER, Karl: *Traité fondamental de la foi*. Centurion 1983.

VERWEYEN, Hansjürgen: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt : WBG 2012.

SLOVO AKO IDEÁLNO-REÁLNA SKUTOČNOSŤ 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.*

„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.“¹

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

¹ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 1, Moskva: Pravda, 1990, s. 225.

videnia. Vysloviť ale nevhodné slovo je podľa autora omnoho 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.² „Bytie je vo svojom základe tajomné a nechce, aby jeho tajomstvá boli obnažené slovom. Je veľmi tenký ten povrch života, o ktorom je spravodlivé a dovolené hovoriť.“³

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 druhým, ako 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 svojím Slovom vdýchol život, keď zo zeme stvoril človeka, je človek pozvaný slovom stvárať novú zem. Zdedili sme talent nášho Otca, to znamená 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...

Pavel Alexandrovič Florenskij sa narodil 22 januára roku 1882 na území dnešného Azerbajdžanu neďaleko mesta Jevlach. Jeho otec Alexander Ivanovič pracoval ako inžinier. I keď pochádzal z kňazskej rodiny stratil kontakt s cirkvou a s náboženským

² Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnej*, Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 65.

³ FLORENSKIJ, *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnej*, s. 66.

životom. Matka rodená Safarová pochádzala zo vzdelanej arménskej rodiny bývajúcej v Tbilisi.⁴

Svoje gymnaziálne štúdia Florenskij ukončil v Tbilisi. Odchádza študovať do Moskvy, kde v roku 1904 ukončil svoje matematicko-fyzikálne štúdia. Už vtedy so záujmom navštevoval filozofické kurzy S. Trubeckého a L. I. Lopatina, ktorí boli nasledovníkmi Vladimíra Sergejeviča Solovjova.⁵ Hneď po jej skončení začal študovať teológiu na Moskovskej duchovnej akadémii. Po skončení štúdia teológie v roku 1908 sa stal jej profesorom na Katedre histórie filozofie. Ako ženatý sa nechal vysvätiť na kňaza v roku 1911.⁶ V tom čase už pripravoval svoju doktorskú prácu, ktorá sa stala neskôr veľmi známou s názvom *Stĺp a základ pravdy* (1913). V rokoch 1911 až 1917 bol šéfredaktorom časopisu *Bohoslovecký vestník*, no pritom neustále prehlboval svoje znalosti v matematike, lingvistike a v ostatných vedách. Už vtedy mal veľký vplyv na známych mysliteľov ako S.N. Bulgakov, N. O. Losskij, V.V. Rozanov.⁷

V časoch prevratnej revolúcie v Rusku roku 1917 bol jedným z mála ruských náboženských mysliteľov, ktorí zostali vo svojej vlasti. Po zatvorení duchovných akadémií bolševikmi pracoval ako technik *Glavelektra* (Hlavná spáva elektrického priemyslu), kde sa zaoberal štúdiom elektrických polí a dielektrík.⁸ V rokoch 1920 až 1927 vyučoval na Štátnom technicko-umeleckom inštitúte. Bol menovaný direktorom *Technickej Encyklopédie*, v ktorej uverejnil množstvo svojich článkov.⁹ Protojerej Alexander Meň ho opísal takto: „...Florenskij bol človek, ktorého nijako nemožno jednoznačne

⁴ Porov. Alexander MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, Bratislava: Kalligram, 2005, s. 168.

⁵ Porov. Gino PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Milano: Edizioni Paoline, 1992, s. 335.

⁶ Porov. Nikolaj Onufrijevič LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, Velehrad-Roma: Refugium, 2004, s. 275.

⁷ Porov. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, s. 336–337.

⁸ Porov. LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 275.

⁹ Porov. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, s. 337.

charakterizovať. Inžinier? Áno, získal tridsať patentov na vynálezy v sovietskom období. Filozof? Áno, jeden z najvýznamnejších vykladačov platonizmu, jeden z najvýraznejších ruských platonikov. Básnik? Áno, možno nie veľký, ale predsa básnik, ktorý tvoril poéziu a vydal knihu veršov, priateľ Andreja Beležo, rástol v ovzduší symbolistov. Matematik? Áno, žiak vynikajúceho profesora Bugajeva (otca Andreja Beležo), ktorý na tomto poli vytvoril veľmi zaujímavé koncepcie;“ V neposlednom rade bol kňazom „vycibreným teológom, vzdelancom.“¹⁰

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 ZSSR, objaviteľa netuhnúceho strojného oleja bolševikmi nazvaného „dekanit“, zrazu štát nepotreboval a poslal ho v roku 1933 do vyhnanstva.¹¹ 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 zločinca.¹²

Na rodinu Florenských doľahli ťažké časy. Florenskij ostal v kontakte so svojou manželkou a piatimi deťmi len prostredníctvom listov. Návštevy odsúdených boli totiž viac než ojedinelou záležitosťou.¹³ V roku 1937 mu odňali právo písomného styku. Posledný list, ktorý bol doručený manželke, je z 19. júna tohto roku.¹⁴ Rodina o ňom dlho nič nevedela. 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. Existuje totiž svedectvo o jeho smrti: „Svedectvo o smrti

¹⁰ MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 165–166.

¹¹ Porov. LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 277.

¹² Porov. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, s. 337.

¹³ Porov. MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 167.

¹⁴ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov, Sočinenija*, Tom 4, Moskva: Mysľ, 1998, s. 717.

(štandardné)... Občan Florenskij Pavel Alexandrovič... zomrel 8. decembra roku 37... Vek: 55 rokov (nesprávne, mal päťdesiatšesť). Príčina smrti: zastrelenie... Miesto smrti: Leningradská oblasť."¹⁵ 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 ho odsúdila na smrť zastrelením...¹⁶

Autorova Weltanschauung v skratke

Aby sme pochopili autorov pohľad na nami vytýčený problém slova ako prameňa poznania a bytia, bude nevyhnutné dotknúť sa ešte tých životných momentov, ktoré formovali tohto génia a mali veľký vplyv na tvorbu v oblasti jazykovedy. Nazvime to presnejšie jazykovedy teológie a antropológie, či skôr teológie – antropológie jazykovedy. Florenskij sa totiž pohyboval na rozhraní vedných disciplín a zaiste nebolo jeho úlohou napísať akési „dogmatické príručky“, či jazykovedný manuál. Gigantický diapazon vedomostí z prírodných a humanitných vied, komplexne reflektujúca rozumová intuícia dávajú jeho tvorbe špecifickú podobu. Nachádzal totiž súvislosti tam, kde by ich „bežný smrteľník“ asi ťažko našiel, alebo lepšie povedané, kde by sa ich ani neodvážil hľadať. Pri čítaní jeho kníh, menších či väčších prác, monotematických štúdií, nám prichádzajú na um slová Klementa Alexandrijského, ktorý hovorieval, že gnostik (v jeho chápaní slovo „gnostik“ označuje opravdivého kresťana) vie protiklady sveta interpretovať ako najväčšiu harmóniu stvorenia.¹⁷

¹⁵ MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 167.

¹⁶ Porov. MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 167–168.

¹⁷ Porov. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, SC 463, 126.

Kto vie, nakoľko bol už spomenutý fakt kameňom úrazu či skôr neznesiteľným balvanom pre mnohých kritikov alarmujúco písucich na jeho adresu.¹⁸ Každopádne však Florenskij ostal verný sám sebe, svojim pohľadom, nevnučujúc ich nikomu. Ostal verný svojim nezabudnuteľným zážitkom z detstva,¹⁹ ktoré možno

¹⁸ Čo sa týka kritiky na adresu Florenského obmedzíme sa iba na zopár poznámok. Nezdá sa nám totiž príliš opodstatnená a navyše vychádzajúca z akejsi, povedzme to úprimne, nami doposiaľ nepochopiteľnej predpojatosti. Úlohou Florenského, ako sme to už naznačili, nebolo napísať „Dogmatické príručky Pravoslávnej cirkvi“. Ak sa jeho tvorba všeobecne klasifikuje termínom „Ruská náboženská filozofia“ nevidíme dôvod k pobúreniu nad jeho „ozdobným“ spôsobom písania, antinomickým spôsobom vyjadrovania sa, alebo pohybovaniu sa na rozhraní teológie a jednotlivých tak humanitných, ako aj prírodných vied. Je evidentné, že Florenskij sa chcel priblížiť čo najviac čitateľovi svojej doby, písaním na istej umeleckej úrovni. To, že v jeho spisoch dominujú odvolania sa na filozofie Kanta, Hegela, Fichteho a najmä Schellinga, svedčí už o vyššie povedaných intenciách a nie o akomsi násilnom vtlačení daných filozofických konceptov do „učenia cirkvi“. V žiadnom prípade sa nejedná o autorov únik z reality, ale naopak o hľadanie nových, doposiaľ dostatočne neosvetlených súvislostí. Podľa nášho názoru v jeho tvorbe vôbec nejde o diletantské odvolávanie sa na lingvistiku, ani o klaňanie sa Božiemu menu, nejde tu o snahu o kŕčovitú zvýhodnenie Trojičnej dogmy a zabudnutie na Krista, nejde tu o utápanie sa v skepticizme a zabudnutie na Kristovo dielo Vzkriesenia a Vykúpenia, ale o obdivuhodnú, doposiaľ asi nikým tak komplexne nepreukázanú genialitu autora, vidieť „všetko vo všetkom“.

Z autorových kritikov uvedieme aspoň niekoľko: Nikolaj Alexandrovič BERĐAJEV, „Stilizovannoje pravoslavije,“ in *Russkaja mysl'* 2 (1914), s. 106–126, Georgij Vasiljevič FLOROVSKIJ, „Tomlenije ducha, O knige o. Pavla Florenskago: „Stolp i utverždenije istiny“,“ in *Put'* 20 (1930), s. 102–107, Evgenij Nikolajevič TRUBECKOJ, „Svet Favorskij i preobraženije uma,“ in *Russkaja mysl'*, 5 (1914), s. 25–54. Ohľadom problematiky oslavy Božieho mena: Ilarion ALFEJEV, *Svjaščennaja tajna Cerkvi, Vvedenije v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov*, Tom 1, Moskva: 2002, s. 405–467.

¹⁹ Máme tu na mysli tajomnú bytosť, ktorú spozoroval ako malé dieťa, ešte v časoch, keď s rodičmi bývali v Tbilisi. Jednalo sa o akéhosi ducha zeme,

právom označiť za mystické. Detský „rajský svet“ mu bol stále blízky svet, v ktorom všetko ožíva a nadväzuje s nami konkrétny živý vzťah. Už vtedy sa v ňom formovalo symbolické videnie sveta.²⁰ Jeho tvorba je viditeľne poznačená akoby neustálym rozpamätávaním sa na tento síce tajomný, ale „tu a teraz“ reálne existujúci svet.

Pochopiteľne mal rád filozofa Platóna, ktorého filozofia plne zodpovedala detskému videniu sveta. V nej je totiž neviditeľné zdrojom viditeľného a neprestajne s nami komunikujúceho sveta. „Celý život Pavel Florenskij miloval Platóna, študoval Platóna, vykladal ho. A treba dodať, že na tom nie je nič zvláštne. Anglický filozof A. N. Whitehead vyslovil názor, že celú svetovú filozofiu tvoria vlastne iba poznámky k Platónovi. Platónske myslenie raz a navždy poznačilo hlavné smery ľudského ducha a ľudského myslenia.“²¹

Na druhej strane asi najviac cudzou a neprijateľnou mu bola filozofia Immanuela Kanta. Nie že by ju nepoznal, práve naopak. Sústavne však upozorňoval na reálne nebezpečenstvo, ktoré by prijatím Kantových filozofických záverov ohľadom čistého rozumu, jedným ťahom „zmietlo zo stola“ možnosť „dotknúť sa“ tajomného neviditeľného sveta. Do nášho vedomia totiž nevstupuje Kantova subjektívna kópia predmetu a konštrukcia subjektívneho súdu, ale sám predmet vonkajšieho sveta. Človek je v sebe schopný kontemplanovať živé bytie v jeho opravdivosti.²² Presnejšie povedané, je toho schopný práve preto, že pravda sama

tajomné bytie, ktoré mlčky stálo pri akomsi iskriacom, škripiacom, pohybujúcom sa zariadení. Porov. FLORENSKIJ, *Detjam mojim*, s. 32.

²⁰ Florenskij spomína, ako ešte malému chlapcovi, mu jeho otec nakreslil na papier opicu, postavil na stôl ako výstrahu, aby na ňom dávala pozor na strach hrozna. Malý Pavol opicu úpenlivo prosil, aby si z neho mohol vziať. Opica na papieri nebola v jeho ponímaní iba nemou, „papierovou výstrahou“, ale živou skutočnosťou. Už tu si akoby osvojil základnú myšlienku svojho pohľadu na svet, že „v mene je menovaný, v symbole symbolizovaný, v zobrazení reálna prítomnosť zobrazeného...“ Tamtiež, s. 34–35.

²¹ MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 171.

²² Porov. LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 281–282.

si v ňom urobila príbytok.²³ Nie náhodou videl Florenskij filozofiu Platóna a Kanta ako navzájom si protirečiacie. Jedna z nich uznávala „jednobytnosť“ (όμοουσία) druhá iba podobnosť (όμοιουσία), ktorú autor nazýval aj egoistickou uzavretosťou, ako i psychický fenomén bez *noumenu*, strnulý jav bez toho, kto sa prejavuje.²⁴

Zásluha Florenského spočíva najmä v tom, že princíp „jednobytnosti“ vedome aplikoval na metafyziku života, inšpirujúc sa nielen Platónom, ale i Aristotelom, Plotinom, mnohými cirkevnými otcami, z filozofov 19. storočia najmä Schellingom.²⁵ Odtiaľ pramení aj ústredná intuícia Florenského, t.j. „všejednota“, ktorú nachádzame aj u Solovjova i ďalších Slavianofilov. Veľký vplyv na autora mal ohľadom spomínanej „všejednoty“ i otec Serafion Maškin, i keď o jeho spisoch sa dozvedáme jedine zo statí Florenského.²⁶

Tu nachádzame jeden z dôvodov, prečo Florenského zaujímala mágia. Autor hovoril o magickosti najmä v súvislosti s Platónovou filozofiou a taktiež o magickom vplyve človeka na zem. V tomto slove (mágia) je však potrebné vidieť už spomínanú intuíciu „všejednoty“ a nie vykonávanie okultistických praktík.²⁷ Autor sa

²³ Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Razum i dialektika, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysľ, 1996, s. 137.

²⁴ Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 79–80, 213, 240, 288. Taktiež porov. Losskij, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 294.

²⁵ Porov. LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 295.

²⁶ Porov. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 619, 791. Taktiež porov. Vasilij Vasiljevič ZEŇKOVSKIJ, *Istorija russkoj filosofiji*, Folio, 2001, s. 844.

²⁷ Florenským používané slovo „mágia“ je potrebné chápať v takom kontexte v akom ho používa Schelling: „...k pravému dobru môže dôjsť iba pôsobením božskej mágie, totiž bezprostrednou prítomnosťou toho, čo jestvuje, vo vedomí a v poznaní.“ Friedrich Joseph Wilhelm SCHELLING, *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 80.

sám dištancoval od mágie chápanej v takomto zmysle slova.²⁸ Jeho chápanie slova „magický“ asi najlepšie vystihol Protojerej Alexander Meň: „*Všetko je navzájom späté. Celý svet penetrujú jednotné sily. Božská sila vstupuje do stvorenstva, nič nie je oddelené, všetko je, naopak, prepletené, jedno miesto je choré, iné to pociťuje.*“²⁹

Veľmi veľkú hodnotu má Florenského učenie o platónskych ideách, ako živých konkrétnych osobách a nielen abstraktných pojmoch. Myslí pri tom na osoby Národa, Národnosti a Ľudstva.³⁰ Poznanie, ako to uvidíme neskôr, predstavuje v jeho ponímaní osobný vzťah, prechod od abstraktných ku konkrétnym menám, t.j. menám osobným. Tu sú položené základy jeho *ontologického realizmu*.³¹

Z pohľadu našich obmedzených perspektív sa nám takto „zadefinovaný“ proces poznania, ba čo viac, už nielen poznania, ale i bytia, môže zdať až príliš opovážlivý a viac než evokujúci

²⁸ Porov. Andronik TRUBACEV, „Magičnosť slova,“ in Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 550–551. Taktiež porov. FLORENSKIJ, *Pisma s Dal'neho Vostoka i Solovkov*, s. 688.

²⁹ MEŇ, *Ruská náboženská filozofia*, s. 180.

³⁰ Porov. LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 295.

³¹ Inými slovami ontologický realizmus je „любовь к познаваемой реальности. (...) ...симпатическое познание, ласковое приникание к познаваемому, когда **само оно** влечет к себе познающего. Заветною звездой оно направляет взор исследователя, и вдоль каждого луча устремляется он проникнуть в познаваемое. **Вся** полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме, где все взаимнонеобходимо целостным кругом, где одно поясняет другое. Это конкретное познание не есть беспредельное и бесцельное накопление отдельных признаков, в пучине которых теряется разум; напротив, это есть стремление противопоставить раздробительности познания отвлеченного – единство, самозамкнутость и целостность познаваемого объекта как некоторого **существа** – беспредельной линии противопоставить сферу, признакам – лицо. Тогда возникает **имя личное.**“ Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Imjeslavije kak filozofskaja predposylka*, *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 264–265.

slovo „panteizmus“. Opak je však pravdou. Prečo by si Tretia osoba Svätej Trojice, t.j. Svätý Duch, ktorý všade a všetko naplňuje,³² nemohla poslúžiť vyššími duchovnými Bytosťami, ktoré sú v úplnej harmónii s Jednopodstatnou oživujúcou Trojicou, no predsa majú istú individualitu? Obrazne povedané nevykonávajú tu na zemi pracovníci toho istého podniku hoci jedného zamerania každý svoju, jemu špecifickú činnosť? O čo viac, alebo o čo menej je organizovaný neviditeľný svet?

Veľmi presne ohľadom tohto problému, konfrontujúc filozofiu Florenského, zareagoval Nikolaj Onufrijevič Losskij: *„Filozofia dnes stojí pred zvlášť dôležitou úlohou. Mala by vypracovať učenie o týchto osobách vo všetkých oblastiach pozemského bytia až po Božie Kráľovstvo. Zdá sa, že kresťanská filozofia sa týchto učení obáva. Možno preto, že sú výrazne skomplikované fantastickými predstavami antropozofov, teozofov, a okultistov.“*³³ Je teda viac než evidentné, že Florenskij je v riešení tejto otázky ďaleko pred nami...

Každopádne však najviac inšpiratívnou a konštruktívnou sa javí už nami načrtnuté autorovo presvedčenie, že trinitárna dogma nemá iba teologické, ale aj metafyzické zameranie. Totiž nielen osoby Svätej Trojice sú jednopodstatné (spolupodstatné), ale jednopodstatné vo vzťahu k Trojici sú aj všetky stvorené osoby. *„Subjekt Pravdy je vzťah Troch, ale vzťah javiaci sa substanciou, vzťah-substancia. Subjekt Pravdy je Vzťah Troch.“*³⁴

Z povedaného vyplýva, že Jednopodstatná oživujúca Trojica necháva stopy v celom stvorení. Dôkazom toho je priestor s troma rozmermi, t.j. výška, šírka, hĺbka, ako aj čas, ktorý je rozdelený na

³² Jedna sa o parafrázu modlitby k Svätému Duchu, ktorou sa začína takmer každá bohoslužba či liturgia hodín byzantskej liturgickej tradície: *„Kráľu nebeský, utešiteľu ducha pravdy, ktorý si všade a všetko naplňuješ, poklad dobra a darca života, príd' a prebývaj v nás, očisť nás od každej poškvrny a spas dobruť našu dušu.“* Časoslov, Rim – Graz, 1962, s. 1.

³³ LOSSKIJ, *Dějiny Ruské filosofie*, s. 295.

³⁴ FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenije istiny*, s. 49.

minulosť, prítomnosť, budúcnosť. Jazyk má taktiež tri osoby, ja, ty, on, človek má rozum, cit, vôľu, v rodine máme otca, matku, dieťa.³⁵

Skôr než sa dostaneme na už špecifickejšiu platformu, týkajúcu sa *slova a mena* sa, bude potrebné v krátkosti ozrejmiť, aké historické udalosti motivovali Florenského zaoberať sa jazykom ako primárnym fenoménom ľudstva.

Dišputa ohľadom uctievania Mena Božieho

Začiatkom dvadsiateho storočia bola ruská pravoslávna cirkev vystavovaná nemalým tlakom zo strany čoraz viac sekularizovanej spoločnosti. Už len táto skutočnosť postupného ochabnutia „tradičných hodnôt“ stavala cirkev do neľahkej pozície „staromódnej inštitúcie“. K dosť neútešnej situácii nepriazne voči cirkvi zo strany „osvietenej inteligencie“ sa pripája navyše problém vo vnútri cirkvi, známy ako „atoský spor ohľadom Ježišovho Mena.“

Jednalo sa o veľkú dišputu ohľadom Božieho Mena, ktorá sa rozvinula v ruskom kláštore svätého Pantelejmona na hore Atos. Atoskí mníši našli svojich nasledovníkov i v kláštore svätého Simeona kananejského nachádzajúcim sa v Kaukazských horách v Rusku odkiaľ pochádzal i zakladateľ hnutia imjaslavcov mních Hylarion. Po vydaní svojej knihy „Na gorach Kavkaza“³⁶ v roku

³⁵ Porov. Tamtiež, s. 595–597. Taktiež porov. Vasilij Vasiljevič ROZANOV, *Russkaja mysl'*, Moskva: Algoritm, 2006, s. 565.

³⁶ V knihe „*Na gorach Kavkaza*“ opísal starec Ilarion spolu s ďalšími pustovníkmi žijúcimi na úpätí Kaukazských hôr, osobnú skúsenosť s modlitbou srdca, nazývanou aj Ježišovou modlitbou. Modlitba srdca spočíva v neustálom vzývaní mena Božieho, ako o to prosí apoštol Pavol (porov. 1Sol 5, 17), spočíva vo vzývaní mena Ježiš tak ústami, rozumom ako i srdcom, majúc na pamäti jeho stálu prítomnosť. Prostredníctvom neustáleho vyslovovania Božieho mena mníši prežívali reálnu, osobnú prítomnosť Ježiša Krista. (Termínom Ježišova modlitba sa zvyknú nazývať slová modlitby: „*Pane Ježišu Kriste Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym*“). Modlitba srdca sa dostala do povedomia ako východnej, tak i západnej verejnosti najmä vďaka knihe „*Úprimné rozprávania pútnika*

1907 sa mnísi nekompromisne rozdelili na takzvaných „onomatodossi“ a „onomatomachi“. „Onomatodossi“ teda tí, ktorí „oslavovali meno Božie“ (imjaslavci) boli zástancami názoru, že vyslovovaním Božieho mena v modlitbe je možné zakúsiť reálnu prítomnosť Božiu.³⁷ Zastávali názor, že Boh je vo svojom mene reálne prítomný tak, ako o tom svedčí aj *Starý zákon*³⁸ i byzantská tradícia hesychizmu.³⁹ Božie meno je reálnym zjavením Boha.

svojmu duchovnému otcovi“, ktorá prvý krát vyšla v roku 1860 v Kazani.) Starec Hylarion objasňuje, že vyslovujúc najsladšie Božie meno, meno Ježiš, je v mene prítomný sám Ježiš Kristus, keďže meno nie je možné oddeliť o menovaného. Porov. ILARION, *Na gorach Kaukaza*, Batalpašinsk, 1910 (druhé vydanie), s. 11. Autor sa odvoláva na učenie svätých Otcov, ako i na skúsenosti otca Jána Krondšadtského, či biskupa Ignáca Brjančaninova. Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysľ, 2000, s. 289–290.

³⁷ Naproti tomu Onomatomachi (imjaborci) boli toho názoru, že Meno Božie je stvorenou realitou a nemôže byť identifikované s Bohom. Porov. D. A. GORBUNOV, „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkovije vremja*, 4 (2000), s. 182.

³⁸ Florenskij sa detailnejšie venuje problematike Božieho mena v Sv. Písme vo svojej práci *Sviaščennnoje pereimenovanije*, s podtitulom *Izmenenije imen kak vnešnij priznak peremen v religioznom soznanii*. V stati „Bibleiskije predstavlenija ob imeni Božijem“ a „Vo imja Božije“ v Bibliji opierajúc sa predovšetkým o autorov ako Boëhmer, a Hizebrecht dokazuje reálny vzťah medzi pomenovaným a jeho menom, bližšie špecifikujúc použitie mena Božieho v jeho prenesenom zmysle slova (napr. časté používanie v biblii spojenia *Sláva Božia*, chápaná ako niečo konkrétne jestvujúce), vo vlastnom zmysle slova (napr. 2Sam 12,28; Iz 14,9; Am 9,12; Jer 25,29; Dan 9,18; Ex 3,13; Gen 32,28–30; Jer 32,2; Am 5,27), meno Božie v chráme (napr. 2Sam 7,13; 1Kr 3,2; 5,17), meno Božie ako nástroj moci (napr. Ž 54,3; Ž 20,2; Prís 18,10; Mich 4,5; Zach 10,12;) meno Božie ako samostatné bytie (ako anjel ochranca Ex 23,21–22; zosobnenie Pánovho mena božími predikátmi Iz 30,27–28;). Porov. Pavel Alexandrovič FLORENSKIJ, *Sviaščennnoje pereimenovanije*, Moskva, 2006, s. 119–133.

³⁹ Slovo hesychizmus sa spája s mníšskym spôsobom života, ktorého prostriedkom zjednotenia sa s Bohom bola predovšetkým modlitba srdca, ako aj snaha o duševnú vyrovnanosť, pokoj - hésychia. Slovo *hésychia*

Svedčí o tom aj skúsenosť tých, ktorí zažili modlitbu srdca. Imjaslavci často citovali na svoju obhajobu citát zo skutkov apoštolov: „*A v nikom inom niet spásy, lebo niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení*“ (Sk 4,12).

Proti hnutiu imjaslavcov sa ako prvý ostro postavil konštantinopolský patriarcha Joachim V. Zanedlho rozhodla *Svätá synoda pravoslávnej cirkvi* spolu s vládou ruského cára, získajúc súhlas Grécka, násilne deportovať počas dvoch dní t.j. 9 a 17 júla 1913 imjaslavcov z hory Atos do Ruska. Mnohých veriacich v Rusku takéto nepremyslené rozhodnutie vrchných predstaviteľov cirkevných a štátnych orgánov právom pobúrilo.⁴⁰

Pavol Florenskij reagoval na spomínaný problém uctievania Božieho mena článkom „*Обščеловечески кorni идеализма*“ (Všeľudské základy idealizmu) už v roku 1908. Je v ňom elaborovaná filozofia mena na základe platonizmu, ktorý okrem iného pojednáva aj o reálnosti slova. Už zrelší pohľad na spomínanú otázku nájdeme v spisoch pod názvom „*Мysl i jazyk*“ zo začiatku dvadsiatych rokov.⁴¹ Autor je presvedčený, že filozofia platonizmu je človeku najbližšia, lebo sa nezakladá len na vedeckých pojmoch (zmyslami sprostredkovaných), ale i na

pravdepodobne pochádza od slova hésthai – sedieť. Porov. Tomáš ŠPIDLÍK, *Mnišství, Spiritualita křesťanského Východu*, Velehrad-Roma: Refugium, 2004, s. 41.

⁴⁰ R. PRZYBYLSKI, „La questione degli onomatodossi del Monte Athos, Contributo all'ecclesiologia,“ in *The Common Christian Roots of the European Nations*, Pontifical Lateran University, Catholic University of Lublin: Le Monnier-Florence, 1982, s. 764--765.

⁴¹ Spomínaný problém slova, konkrétnejšie mena ako magico-mystického celku je akoby zlatou nitou Florenského magisterskej práce už z roku 1907 ešte z čias štúdia na Moskovskej Duchovnej Akadémii s názvom *Sviaščennoje pereimenovanie*, ktorá bola vydaná až v súčasnosti. Podľa igumena Andronika Trubačeva tvorí práve táto kniha základný fundament Florenského filozofie jazyka, ako aj učenia o Božom Mene. Porov. FLORENSKIJ, *Sviaščennoje pereimenovanije*, s. 5–6.

tajomnom, mystickom videní sveta.⁴² Tak i meno má mystický vzťah k svetu, lebo menom identifikujeme realitu a pomenúvame skutočnosti. Niet divu, že filozofia mena je v dejinách filozofie - lásky k múdrosti, najrozšírenejšou problematikou pojednávania. Meno je základným metafyzickým princípom bytia, a teda i poznania.⁴³

Podľa Florenského poznať „všeludskú pravdu“ môže iba tá skupina filozofov, ktorí uznávajú realitu slova a teda i mena. Poznanie mien umožňuje rozumu poznať veci, pretože mená vyjadrujú pôvod, či povahu vecí. Veci totiž majú svoje mená podľa ich povahy a pôvodu-natura. Človek ako rozumná bytosť je schopný poznávaním vecí ich aj pomenovať na základe istého štatútu, ktorý je objektívne vpísaný v povahe vecí. Anti-platonické filozofické prúdy zredukovali mená iba na obyčajný zvuk *flatus vocis*, ktorý nemá žiadnu súvislosť s podstatou vecí. Tým došlo ku nenapraviteľnej fraktúre medzi manifestáciou veci a jej podstatou, medzi menom a menovaným. Ľudské poznanie sa tým pádom

⁴² Grécky filozof Platón vo svojom diele *Štát* (VII, 514a-518b) vykresľuje obraz ľudského života, predovšetkým ľudského poznania, ako neustály výstup z temných jaskýň a v nej nami spozorovaných tieňov vecí, na svetlo opravdivého poznania vecí a skutočností. Naše zmysly nám sprostredkujú iba tiene vecí a tak iba výstupom do sveta ideí sa nám odhalí opravdivý svet. V krátkosti sa zvykne spomínané „podobnenstvo o jaskyni“ uvádzať ako príklad idealizmu *par excellence*. Slávne podobnenstvo však rozpútava ďalší rad otázok. Čo sú spomínané idey vecí a čím sú nami pozorované tiene vecí? Je zaujímavé, že Platón sa pri hľadaní odpovede na danú otázku neuberá výlučne idealistickým smerom, ale idealisticko-realistickým smerom, tým, že priznáva menám ich reálnu existenciu nevyhnutnú na poznanie skutočnosti. „*Ideu predpokladáme tam, kde množstvo vecí označujeme tým istým menom*“. Idey (gréč. „obrazy“) sú formy, rody, všeobecné rysy bytia, ktoré nie sú len akési všeobecné pojmy vytvorené našim vedomím, ale sú reálne, dokonca iba idey majú pravú (metafyzickú) realitu. I keď veci pominú, idey pretrvávajú, ako ich nepominuteľné pravzory. Hans Joachim STÖRIG, *Malé dejiny filozofie*, Praha: Zvon, 1993, s. 121.

⁴³ Porov. FLORENSKIJ, *Obščecelovečeskije korni idealizma*, s. 160.

stáva iba subjektívnou ilúziou a pomenovanie vecí iba jednoduchým aktom slobodnej vôle. Autor dochádza k záveru, že človek zažíva schizmu vedomia, stav, ktorý je mu neprirodzený, nevlastný kvôli oddeleniu mena od podstaty vecí.⁴⁴

Záver

V článku „Všeobecné základy idealizmu“ Florenskij nanovo objavil koncepciu Platónových ideí a ich vzájomný vzťah s vecou a premietol ich do vzťahu mena a pomenovanej veci. Podľa Platóna sa vzťah idey k jej manifestácii, alebo lepšie povedané vytváranie jej jednoty so svojím zjavením, prejavuje trojako:

1. vec sa pripodobňuje k idei, teda manifestácia idey vo veci,
2. účasť veci na živote idey, pričom reálna je iba idea a vec je reálna natoľko, nakoľko sa účastní na bytí idey,
3. vytvorenie jednoty, teda prítomnosť idey vo svojej manifestácii.⁴⁵

Toto rozdelenie môžeme aplikovať, ako sme už spomínali na meno a pomenovanú vec:

- a) Medzi pomenovaným a samotným menom je istá podobnosť. Myslí sa ňou napodobňovanie mena pomenovaným. V tomto zmysle dávame človeku meno s akýmkoľvek významom preto, aby sa svojím životom pripodobňoval menu. Popri tomto racionálnom charaktere mena, má meno samo aj mystický obsah, ktorý menovaný nevedome imituje.
- b) Menovaný však nepretržite neimituje iba meno, ale sa stáva účastným na ňom tak, ako všetci členovia jedného pokolenia sa stávajú účastnými na mene rodiny.

⁴⁴ Porov. Graziano LINGUA, „Le parole e le cose. La filozofia del nome di P. A. Florenskij“, *Dialegestai*, Rivista telematica di filozofia, anno 4(2002), [www.http://mondododmani.org/dialegestai/](http://mondododmani.org/dialegestai/), ISSN 1128-5478.

⁴⁵ Porov. PLATON, *Parmenides*, 132d – 134b, *Le opere*, Newton: Grandi Tascabili Economici, 2005.

- c) Platí však i opak, totiž meno je prítomné v menovanom, vstupuje do neho a javí sa ako jeho vnútorná forma. Kým na začiatku sa pripodobňovanie menu zdá ako aktivita subjektu, v tomto bode je to meno, ktoré tvorí menovaného.⁴⁶

Práve v poslednom bode je vidieť Florenského koncepciu symbolu⁴⁷, ktorou je popretkávaná celá jeho filozofia. Meno tu predstavuje vo svojej zvukovej podobe zjavenie sa samotnej podstaty. Podstata sa však jej pomenovaním nezjavuje vyčerpávajúco. Napriek tomu je v menovanom prítomná. A tak sa dostávame ku kľúčovému momentu, kedy idea (podstata) ako princíp poznania je zároveň princípom bytia veci.⁴⁸ Vyslovovanie Božieho mena v modlitbe je zároveň prítomnosťou Boha, ktorú prežívali modliaci sa mnísi, je prítomnosťou reálnou, ale nie úplnou.

Meno ako symbol je manifestáciou „bi-unitárnej“ jednoty, materiálnej a duchovnej. Je bodom stretnutia človeka a Boha, je ideálno-reálnou skutočnosťou. Teda meno ako symbol je zároveň ten (ideálny objekt), ktorý je menovaný, a to v takej miere, v akej je schopný vstúpiť do vedomia a stať sa objektom vedomia (v reálnom subjekte).⁴⁹

⁴⁶ Porov. FLORENSKIJ, *Obščecelovečeskoje korni idealizma*, s. 166–167.

⁴⁷ Grécke slovo σύμβολον (*symbolon*) je utvorené z témy σύμβολ/ σύμβολ slovesa σύμβάλλω, ktoré znamená *dávam dokopy, spájam* a nominálnej prípony – ov, ktorá indikuje slovo *znak*. Mohli by sme povedať že slovo σύμβολον je *spojením, znakom reálnej jednoty*. V tomto slove je tak vyjadrená symbióza statického a dynamického princípu. Slovo σύμβολον je znakom, ktorý má zároveň reálnu energiu, ktorá ho naplňuje vďaka jeho spojenia sa s niečím či s niekým. Symbol je aj rozpoznávací znak. Je jednou časťou predmetu rozlomeného na dve časti, ktorá po spojení s druhou časťou, presne zapadnúc jedna do druhej, slúžila pre dvoch ľudí ako rozpoznávací znak (Herodotos). Renato ROMIZI, *Greco antico*, Bologna: Zanichelli, 2001, s. 1173.

⁴⁸ FLORENSKIJ, *Obščecelovečeskoje korni idealizma*, s. 166.

⁴⁹ Porov. FLORENSKIJ, *Detjam mojim*, s. 154.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ALFEJEV, I.: *Sojaščennaja tajna Cerkvi, Vvedenije v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov*, Tom 1, Moskva: 2002.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, SC 463, 126.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Apologia veri vo Imja Božie i vo Imja Isus, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnei*, Moskva: Moskovskij rabočij, 1992.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Imjeslavije kak filozofskaja predposylka, Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Pisma s Dal'nego Vostoka i Solovkov, Sočinenija*, Tom 4, Moskva: Mysl', 1998.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Razum i dialektika, Sočinenija*, Tom 2, Moskva: Mysl', 1996.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija*, Tom 3(1), Moskva: Mysl', 2000.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Stolp i utverždenije istiny*, Tom 1, Moskva: Pravda, 1990.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Sviaščenkoje pereimenovanije*, Moskva, 2006.
- GORBUNOV, D. A.: „Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala XX veka,“ in *Cerkovije vremja*, 4 (2000).
- LINGUA, G.: „Le parole e le cose. La filozofia del nome di P. A. Florenskij“, *Dialegestai*, Rivista telematica di filozofia, anno 4(2002), [www.http://mondodomani.org/dialegestai/](http://mondodomani.org/dialegestai/), ISSN 1128-5478.
- LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny Ruské filosofie*, Velehrad-Roma: Refugium, 2004.
- MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, Bratislava: Kalligram, 2005.
- PIOVESANA, G.: *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Milano: Edizioni Paoline, 1992.
- PLATON, *Parmenides*, 132d – 134b, *Le opere*, Newton: Grandi Tascabili Economici, 2005.
- PRZYBYLSKI, R.: „La questione degli onomatodossi del Monte Athos, Contributo all'ecclesiologia,“ in *The Common Christian*

- Roots of the European Nations*, Pontifical Lateran University, Catholic University of Lublin: Le Monnier-Florence, 1982.
- ROMIZI, R.: *Greco antico*, Bologna: Zanichelli, 2001.
- ROZANOV, V. V.: *Russkaja mysl'*, Moskva: Algoritm, 2006.
- SCHELLING, F. J. W.: *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*. Bratislava, Kalligram 2005.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon, 1993.
- ŠPIDLÍK, T.: *Mnišství, Spiritualita křesťanského Východu*, Velehrad-Roma: Refugium, 2004.
- ZEŇKOVSKIJ, V. V.: *Istorija russkoj filosofiji*, Folio, 2001.

SME NAOZAJ SLOBODNÍ?

Štefan ŠROBÁR

Abstract: *A man must accept an assignment to personal freedom. Freedom hesitation that creates "causal crack" (causal gap) provides the most intense experience of freedom. Scholars and philosophers around the world are thinking about the relationship of brain and mind. The importance of freedom for every man shall specify particularly in practical life and action. According to research, the ventromedial frontal lobe of the brain is shown as a place where ideas and reactions based on rationality on the one hand and emotional on the other hand are converged together, and are involved in how the individual is maintained in a particular situation. Is he responsible for his actions? The free will is not concentrated in some inner part but it is concentrated in innumerable relationships and dispositions of enculturated, socialized and interreacting human factor. The will does not only mean freedom of choice but also the freedom of meta-deciding of deciding whether the individual ever wants to decide.*

Úvod

Ludia existujú v danej situácii. Rodia sa s danou prirodzenosťou do daného sveta, spoločnosti a kultúry. Tento kontext nie je možné poprieť a zdá sa, že nás natoľko zväzuje svojím rytmom, že sa oslobodenie z neho javí ako hypotetické. Ale aj v týchto podmienkach je možné dosiahnuť slobodu ¹. Človek musí prijať poverenie k osobnej slobode. Vzdať sa slobody by

¹ FITTIPALDI, S. E.: *Svoboda v rímském katolicizmu a zenovém budhizmu*. In: *Teologie & Společnost*, roč. 1 (IX), 2003, č. 2, s. 26-29.

znamenalो vzdať sa podstatnej zložky, ktorá vytvára človeka a v konečnom dôsledku vzdať sa samého seba ².

Kauzálna trhlina

Predstavte si, že idete po vyšliapanej lesnej ceste, užívate si duševnú pohodu, zbavený ťarchy všedných starostí. Ale tu naraz – cesta sa vetví ! Musíte si *voliť* : doľava, či doprava? Keby ste len tušili, ktorá cesta kam vedie. Jedna by mohla viesť na lúku s jahodami, druhá do húštiny, kde často rastú huby. Keby ste aspoň vedeli, ktorá cesta je schodnejšia, či ktorá krajšia, mohli by ste voliť podľa svojich *preferencií*. Možno nejaké máte. Čo však, keď netušíte, či doma potešíte viac jahodami, alebo naopak hubami? Dokonca ani neviete, čo je vám milšie : chodník schodný alebo pekný? Nezostáva než *váhať*. Aspoň zatiaľ. Človek *rozvažuje* a *zvažuje* svoje zámery a ciele. Niektorí tomu hovoria *racionálne rozhodovanie*. Mohlo by sa zdať, že pre racionálne rozhodnutie stačí prebrať si svoje túžby a spolu s nimi aj domnienky o ich dosažitelnosti, to všetko usporiadať do nejakej *preferenčnej stupnice* a potom zvoliť *najvyššiu* priečku. Tak programujeme *počítače*, keď chceme, aby rozhodovali za nás. Činy potom sú len *kauzálne dôsledky* oných túžob a domnienok ³. Americký filozof John Searle práve v tom vidí podstatný *rozdiel* medzi strojom (a podľa neho aj šimpanzom) na jednej strane a človekom na strane druhej⁴. Vhodne *naprogramované* domnienky a túžby sú pre stroj *kauzálne* postačujúcou podmienkou k nejakej (vhodne naprogramovanej) *akcii*. U konajúceho človeka to tak nie je. Aj keby som vedel, že huby už nerastú, kým lúka je plná červených jahôd, a navyiac, že cesta k jahodám je oveľa krajšia a schodnejšia, stále tu ešte zostáva *otvorená možnosť* sa napriek tomu vydať na huby. Nie je dôležité, že

² RAHNER, K.-VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha, 1996, s. 341.

³ HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha, 2013, s. 56.

⁴ SEARLE, R. J.: *Rationality in Action*. MIT Press, Cambridge, 2001. In: HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha, 2013, s. 56.

túto možnosť odmietnem, stačí, že o nej jednoducho *viem*. Dôvody pre prvú možnosť sú síce racionálne, nie sú však *kauzálne* postačujúce : nie som automat, ani námesačník. Pre kauzálny výklad niečo chýba. Searle tomu hovorí *kauzálna trhlina* (causal gap), čo je alternatívny výraz pre *slobodnú vôľu* („*voľný priestor pre niečo*“). Uvažujme, či by sme si nedokázali vysvetliť všetko prírodné dianie ako *spoločné dielo* troch základných „mohutností“ – pra-prameňov dynamiky reálneho sveta. Prvá by mohla byť „tvrdá“ *kauzalita*, druhá „rýdza“ *náhodnosť*, a tretia „celkom slobodná“ *vôľa*. Ivan M. Havel pridáva ešte mohutnosť štvrtú: *spontaneitu* – čiže dianie autonómne, účelové, ktoré však nie je riadené vedomou vôľou. Bolo by zaujímavé, keby sa podarilo v rámci uvedených štyroch mohutností nejako *redukovať* jednu na inú (alebo na kombináciu iných). Niektorí s tým už dnes nemajú veľký problém. Jedni (*deterministi*) sa snažia všetko redukovať na *kauzálnu nutnosť* (napríklad náhodnosť vysvetľujú ako skrytú zákonitosť); druhí považujú slobodnú vôľu za *ilúziu* (neuróny rozhodujú za nás, nanajvýš pomocou náhody); tretí zasa za všetkým vidia všadeprítomnú prírodnú, či nejakú vyššiu, až najvyššiu *vôľu*; ďalším sa darí redukovať spontaneitu na *kombináciu* kauzality a náhodnosti (príkladom je variačne – selekčný princíp v evolúcii).

Moderná fyzika naproti tomu situáciu skomplikovala ďalším problémom *nedeterministického* správania častíc v kvantovom svete. Ukazuje sa, že ani kombinácia *kauzality* a *náhodnosti* nemusí byť dostačujúca, a že *slobodná vôľa* sa môže prejavíť aj vo fyzike⁵. K tomu John Conway a Simon Kochen píšú : „*Za súčasného stavu poznania iste nevieme pochopiť súvislosť medzi slobodným rozhodovaním častíc a ľudí, avšak ani v jednom, ani v druhom prípade nemožno slobodnú vôľu vysvetliť len náhodnosťou*“⁶. Uvažovať o zmienených mohutnostiach (možno ďalšie ešte pribudnú) a o ich prípadnej

⁵ HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha, 2013, s. 56-58.

⁶ CONWAY, J. H. - KOCHEN, S.: „*The Strong Free Will Theorem*“, Notices of the AMS 56, 2009, s. 230. In: HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha, 2013, s. 58.

redukci nemožno inak, než pomocou predstavy, že dianie v jednej doméne nášho záujmu je neodlučiteľne *spojené* s dianím v iných doménach, kdesi ďaleko za horizontom pôvodnej domény. Pritom nám však naše principiálne ľudské obmedzenia zabraňujú, aby sme sa povzniesli dostatočne vysoko a z *nadhl'adu* skúmali dianie v mnohých doménach *naraz*, myslí si Havel. Vráťme sa však k Searlovej *kauzálnnej trhline*. Keď som pánom svojich domnienok a túžob, viem byť aj ich sluhom. Kladiem ich naisky váh, *zvažujem a rozvažujem* – a moje konanie bude vedome *slobodné* v tom zmysle, že vždy si budem *vedomý*, že by som dokázal konať aj *inak*. Len tak budem svoje činy schopný náležite zdôvodňovať, vysvetľovať a cítiť sa za ne *zodpovedný*. Sú však najmenej tri ďalšie stratégie, ako sa v kauzálnnej trhline zachovať. Je totiž možné konať aj celkom bez rozmyslenia, spoľahnúť sa na intuíciu, inšpiráciu, či cit. Skrátka konať *spontánne* (impulzívne). Druhá stratégia je jednoduchšia : jednoducho *čakať*, nerobiť nič. Možno sa záležitosť vyrieši sama, rozhodnú za mňa iní, vyjasnia sa okolnosti, dostaví sa *intuícia*. Konečne je tu tretia možnosť, *váhanie* – váhanie ako opak váženia. „*Stroje vážia a merajú, len človek váha*“ (japonský lekár Karla F.). Váhanie nie je nečinné čakanie, je to intenzívna činnosť, činnosť akosi zacyklená, nedokončená a preto skľučujúca, a stále nám pripomínajúca nás samých – aj s naším *váhaním*. Len človek váha. Stojím na rázcestí lesných ciest a *váham*. Kam sa vydať? Vľavo? Vpravo? Alebo predsa len vľavo? Alebo radšej vpravo? Obe cesty sú pekné, mám rád jahody, ale po daždi rastú huby, konštatuje Havel a dodáva : „*Myslím, že čisté a poctivé váhanie poskytuje vôbec najintenzívnejšiu skúsenosť – skúsenosť slobody*“ ⁷.

Pojem slobody

Predovšetkým vystupuje otázka : Sme vôbec vo svojom chcení a konaní slobodní? A čo znamená *sloboda*? Slovo „voľný“, „slobodný“, používame v rozmanitom, analogicky odstupňova-

⁷ HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha, 2013, s. 58-59.

nom zmysle. Hovoríme o voľnom páde telesa, o slobodnom lete vtáka, všeobecnejšie o živote živočícha na slobode v prírode. V antike znamenala sloboda predovšetkým stav „slobodných“, na rozdiel od otroka, ako „neslobodného“. Tým všetkým sa mieni *vonkajšia sloboda*, či nesloboda, to znamená, že prirodzená kauzalita, či spontánnosť činnosti nie je obmedzená zvonku alebo znemožňovaná vonkajším tlakom. To isté platí, keď – vo vzťahu k človeku – hovoríme o slobode myslenia a svedomia, o slobode náboženskej, o slobode prejavu a tlače, alebo iných slobodách. To všetko znamená, že myslenie, chcenie a konanie človeka nie je zvonku obmedzované, že sa na neho nevyvíja nátlak. Predsa to však ešte nevystihuje podstatu ľudskej slobody, ktorá spočíva vo *vnútornej slobode*, to znamená v tom, že nie sme vo svojom chcení a konaní determinovaní ani vnútorne vlastnou podstatou. Aj keď nepôsobí žiadny tlak zvonku, som v plnom zmysle *slobodný* až vtedy, keď nie som determinovaný vnútornou nutnosťou svojej podstaty, svojich vlôh a pudov, ale môžem a musím sa sám rozhodnúť konať tak alebo onak. Každý slobode voľby je vlastné, že sa vždy týka konkrétnych možností, medzi ktorými sa má človek rozhodnúť. Ale podmienkou možnosti tohto diania je *základná sloboda*. Konkrétna sloboda voľby, v ktorej sa máme vždy znovu rozhodovať pre hodnoty a možnosti nášho bytia, je možná len preto, že človek je už vo svojej podstate vyňatý z viazanosti na prírodu a uvoľnený do otvorenosti svojho správania, že sa realizuje v širšom, dokonca nekonečnom horizonte, ktorý je pre neho otvorený, a v ktorom už je možné duchovné poznanie⁸.

Paradoxy slobody

Význam slobody pre každého z nás sa konkretizuje skôr v *praktickom živote* a v *konaní*, než v čítaní kníh alebo počúvaní prednášok. Filozofia si nemôže dovoliť vytvárať umelého človeka,

⁸ CORETH, E.: *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha, 1994, s. 91-92.

musí opisovať človeka takého, aký je. Všetky definície človeka budú len špekuláciami, pokiaľ ich nezaložíme na svojej *skúsenosti* o človeku a nepotvrdíme ich ňou. Človeka možno pochopiť len vtedy, ak pochopíme jeho život a správanie. V jeho existencii sa nachádza *protirečenie*. Človek nemá žiadnu nemennú „podstatu“, žiadne jednoduché a homogénne bytie. Je podivuhodnou zmesou bytia a nebytia. Jeho miesto je *medzi* týmito dvoma pólmi⁹. Slobodu nejako *pociťujeme*, dotýkame sa jej, vnímame jej prítomnosť alebo neprítomnosť. Ale nemôžeme ju *objektívizovať*, skúmať, podrobovať experimentom, ako to robí veda so svojimi objektmi skúmania. Viac ju spoznáваме tak, že ona uchopuje nás, než že by sme my mohli uchopovať slobodu a mať ju pod kontrolou. Niekedy ju spoznáваме ešte ináč – keď pred ňou utekáme. Keďže slobodu nemôžeme pevne zovrieť, nedá sa očakávať, žeby bolo možné dokonalé *racionálne* uchopenie slobody¹⁰. Prístup k nej môže byť len nepriamy, jedným z nich je uvedomiť si a prijať *paradoxy* slobody. Avšak aj keď sa sloboda vôle nepopiera, zostáva mnoho možností na jej výklad. Najnovšie výskumy, vrátane mapovania činnosti mozgu naznačujú, že uvažovanie a rozhodovanie v oblasti objektov, čísel, slov, sa deje v *iných* častiach mozgu, než uvažovanie a rozhodovanie vo sfére osobnej a spoločenskej¹¹. Zdá sa, že emócie zohrávajú dôležitú úlohu v tom, ako sa orientujeme v existenciálne dôležitých situáciách. A práve ventromediálne časti čelného laloku sa podľa výskumov ukazujú ako miesto, kde sa podnety a reakcie vychádzajúce z *racionality* na jednej strane,

⁹ CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Bratislava, 1977, s. 59-60.

¹⁰ SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Súvislosti slobody a duchovného hľadania*, 2002, s. 198. In: TOLNAIOVÁ, S. – GÁLIK, S. (eds.): *Človek, kultúra, hodnoty*. Bratislava, 2002, s. 198-203. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 104, 129, 131, 134.

¹¹ DAMASIO, A. R.: *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Praha, 2000, s. 48. In: SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*, 2008. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 106.

a z *emocionality* na strane druhej, zbiehajú a spolu sa podieľajú na tom, ako sa nakoniec jedinec v určitej situácii zachová. Náš mozog v priebehu života vyhodnocuje dôležité situácie a kategorizuje ich podľa emócií, ktoré vyvolali. Vďaka tomu sa v podobných situáciách veľmi rýchlo „naladí“ na určitý typ riešenia – a to všetko sa deje *podvedome*. Niekedy sme až sami prekvapení, ako rýchlo dokážeme v prípade potreby zareagovať aj v komplikovaných situáciách, ktorých racionálne vyhodnocovanie by nám trvalo nepomerne dlhšie. A práve túto schopnosť pacienti s poškodeným mozgom strácajú.

Ak sa veci majú naozaj tak, ako to vysvetľuje A. Damasio, komplikuje to náš pohľad na *slobodu* človeka. Keď zažijeme spoločensky neprímerané správanie, ktoré nás zraňuje alebo poškodzuje, odkiaľ máme vedieť, či máme do činenia s človekom, ktorý zneužíva svoju slobodu, alebo máme pred sebou obeť mozgovej poruchy, alebo človeka, ktorého rozhodovanie je obmedzené alebo výrazne ovplyvnené niečím iným, čoho si on sám nie je vedomý? A vyvstávajú aj ďalšie otázky. Má človek s mozgovou poruchou *slobodnú vôľu*? Je za svoje konanie zodpovedný? Je si vedomý svojho hendikepu? Je si sám seba vedomý tak, ako iný človek? Je jeho duša „potlačená“ alebo ako je to s ňou?¹². Otázky, ktoré nastoľuje A. Damasio začínajú vo sfére *vedy*, ale niektoré z nich ju prekračujú a stávajú sa otázkami *filozofickými*.

Medzi autorov, ktorí sa zamýšľajú nad *filozofickými dôsledkami* rozvoja neurovied pre chápanie slobody a slobodnej vôle, patrí aj D. C. Dennett. Keďže neurovedy do stále väčších detailov odкрývajú procesy prebiehajúce v mozgu, je podľa Dennetta chybou zastávať descartesovské *dualistické* chápanie slobodnej vôle ako nehmotného, duchovného, vnútorného činiteľa v nás, či už to nazveme *ja*, *ego* alebo *res cogitans*¹³. Nie je proti myšlienke *slobodnej*

¹² Tamže, s. 50.

¹³ DENNET, D. C.: *Niekoľko postrehov k psychológii myslenia o slobodnej vôli*, s. 128-129. In: DENNET, D. C.: *Záhada ľudského vedomia*. Bratislava, 2008, s. 122-134. In: SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej*

vôle, ale jeho filozofická koncepcia je iná. Podľa Dennetta slobodná vôľa môže znamenať to, že „pokiaľ nie sme uväznení alebo ochromení, môžeme konať v súlade s tým, čo si zvolíme“. Dennett sa pýta ďalej : „Sme však schopní *vybrať* si, čo sa nám zachce – sme teda schopní *chcieť*, čo sa nám zachce ?“¹⁴. Takáto otázka vedie k takému chápaniu slobody a slobodnej vôle, ktoré viac zohľadňuje rôzne *obmedzenia* nášho rozhodovania, ktoré postupne odкрývame. Na ich základe môžeme tušiť, že to, čo nami hýbe, sa len čiastočne prekrýva s tým, o čom si myslíme, že nami hýbe. Keď sa rozhodujeme, tak alternatívy v našom vedomí vôbec nemusia obsahovať to, čo je *hlavným hybným momentom* nášho konania. Potom k chápaniu slobodnej vôle patrí aj povedomie o tejto našej obmedzenosti. Ako sa podľa Dennetta môžeme vyhnúť predstave, že slobodná vôľa má niekde svoje ústredné sídlo ? Navrhuje inú predstavu: „*Slobodná vôľa je niečo, čo nám dáva morálnu zodpovednosť* (ak sme ju vôbec niekedy mali). A *toto niečo* sa ukazuje byť samotné telo a mozog (a tiež priatelia a známi, nástroje a pomôcky...), ktoré podľa nej skutočne robia rozhodnutia.

Kľúčom pre pochopenie slobodnej vôle je uvedomenie si, že nesídlí koncentrovaná v nejakej vnútornej časti, ale v nespočetných *vzťahoch* a *dispozíciách* enkulturovaného, socializovaného a interreagujúceho ľudského činiteľa. Tradícia sa dopúšťa karteziánskej chyby, keď dáva všetku moc do rúk tohto vnútorného bábkara, ktorý ťahá nitky“¹⁵. Aké praktické dôsledky z toho Dennett vyvodzuje? Najdôležitejší dôsledok sa týka *zodpovednosti* za vlastné konanie. Ten však nie je jednoznačný a vyžaduje si ďalšie skúmanie. Podľa Dennetta je možno každý z nás „*akýmsi druhom šachovnice morálnej spôsobilosti*

filozofii, 2008. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*, 2008, s. 112. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 107.

¹⁴ Tamže, s. 125-126.

¹⁵ Tamže, s. 130-131.

a nespôsobilosti“¹⁶. Morálnu zodpovednosť máme vtedy, ak sú rozhodnutia, ku ktorým dospeje mozog, *našimi* rozhodnutiami, založenými na našom usudzovaní a skúsenosti¹⁷. Možno každý z nás už mal takú skúsenosť, že keď iným hovoril o dôvodoch svojho konania, uvedomoval si, že dôležitejší je *iný* dôvod, ktorý z takej alebo onakej príčiny radšej zamlčal. Ale zdá sa, že aj keď sme k sebe maximálne úprimní, mnohé z toho, čo nami hýbe, zostáva pred nami samými *skryté*. Úloha výchovy, práva, trestu, zostáva podobná ako pri tradičnom chápaní slobodnej vôle. Ale je pred nami náročná úloha oveľa citlivejšie, do jemnejších podrobností skúmať zložitú ľudskú *motiváciu*, úlohu presvedčenia a presvedčenia¹⁸. Dennettov model slobody a slobodnej vôle je pomerne realistický a optimistický. Podľa Slavkovského, sa snaží čo najviac opierať o vedecké poznanie, dostatočne si však neuvedomuje, že každá *interpretácia* vedeckých poznatkov už vstupuje na pôdu filozofie. Jeho materialistický výklad slobodnej vôle je jednou z filozofických možností, ako interpretovať nové vedecké poznatky. Rovnako dobre je však možné zastávať aj iné stanovisko, napríklad náboženské, duchovné, ktoré nepopiera nič z objavov vedy, nehľadá homunkula v mozgu človeka, ale pomenúva zdroj svojej *nádeje*. Z takého pohľadu Boh zostáva pôvodcom tých procesov a zákonitostí, ktoré z materialistického stanoviska zostávajú bez snahy o *hlbšie vysvetlenie*. Obe stanoviská môžu byť vnútorne *bezrozporné*, takže ani logika človeka nevedie k nutnému prijatiu jediného správneho riešenia, myslí si Slavkovský a dodáva : „Možno pre mnohých z nás zostáva *skryté*, čo nakoniec pohlo našu racionalitu k tomu, že sa udomácnila v jednej z možných interpretácií skutočnosti, čo pohlo našu slobodnú vôľu k tej interpretácii slobodnej vôle, ktorú zastávame“¹⁹.

¹⁶ Tamže, s. 129.

¹⁷ Tamže, s. 131.

¹⁸ Tamže, s. 134.

¹⁹ SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*, 2008. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 109-110.

Možnosť metarozhodovania

Keď sa zamýšľame nad podstatou slobodnej vôle na pozadí súčasných vedeckých a filozofických diskusií, uvedomujeme si, že vôľa neznamená len možnosť rozhodovania, ale aj *metarozhodovania*, teda napríklad rozhodovania o tom, či sa vôbec chcem rozhodnúť, či sa rozhodnem teraz, alebo neskôr, či chcem svoje rozhodovania porovnávať s mravnými normami, a iné. K tejto metaúrovni patrí aj rozhodnutie o tom, čo vôbec znamená rozhodovanie – čo má ale spätný vplyv na proces rozhodovania, ako tomu nasvedčujú aj nedávne výskumy²⁰. Na základe čoho som sa však slobodne rozhodol, čo *znamená* slobodne sa rozhodnúť? Je to jeden z autoreferenčných bludných kruhov, z ktorých nemôžem úplne vyjsť. „(....) slobodu a slobodnú vôľu racionalita nikdy celkom nepolapí do siete svojich porozumení, (....) pre racionalitu zostanú v niečom tajomstvom, zostane prítomný paradox, protirečenie“²¹. Mnohí autori si všimajú rozdiel medzi objektívnym, prípadne vedeckým poznaním na jednej strane, a subjektívnym poznaním na strane druhej. Neraz je tento protiklad vyjadrený veľmi ostro. J. Piaček, odvolávajúc sa na Gadamera, to vyjadruje takto : „Rozumieť niečomu objektívne možno až vtedy, keď je to mŕtve alebo – ako hovorí Gadamer – dostatočne mŕtve.“²². Spredmetnená sloboda stráca niečo podstatné a naplánovaná sloboda je protirečením, zdôrazňuje

²⁰ DENNET, D. C.: *Niekoľko postrehov k psychológii myslenia o slobodnej vôli*. In: DENNET, D. C.: *Záhada ľudského vedomia*. Bratislava, 2008, s. 130-131. In: SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 112. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 107.

²¹ SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava, 2008, s. 109-112.

²² PIAČEK, J.: *Aplikačné možnosti synkriticizmu*. In: *Filozofia*, roč. 64, č. 3, s. 188. In: SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Problém poznateľnosti slobody*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Porozumenie slobody*. Trnava, s. 146.

Slavkovský. Píše: „Živé poznanie slobody zase nie je plne uchopiteľné v jazyku a teda ho ani nie je možné v celej jeho komplexnosti odovzdať niekomu inému, preniesť ho nejakým komunikačným kanálom bez straty.“²³.

Individuálna a spoločenská sloboda

Jedným z *paradoxov* slobody je vzťah medzi individuálnou a spoločenskou slobodou. Keď jednu posilňujeme, je to na úkor druhej, a naopak. Súvisí to so *spoločenským vývojom*, ktorý určuje našu identitu omnoho trvalejšie a hlbšie, než sme si to často schopní v tematickom uvedomení priznať. Preto je otázka slobody a subjektivity človeka vždy aj „politickou“ otázkou *spoločenských predpokladov a podmienok slobody a subjektivity*²⁴. Žiť v neosobnej sieti sociálnych vzťahov nie je to isté, čo autentický život, ktorý v maximálnej plnosti zjavuje druhým moju *osobnú* a nezameniteľnú jedinečnosť, prostredníctvom aktivity vo *verejnom (politickom) priestore*. Politický (verejný) záujem sa môže objaviť len tam, kde vzniká spoločný priestor pre *slobodne* konajúce osoby, ktorým sa otvára to, čo H. Arendtová nazýva „spoločný svet“ (*Mitwelt, common world*) : „Človek sa počas svojho života stále vyskytuje v dvoch poriadkoch existencie : stále sa pohybuje v tom, čo je jeho *vlastné*, a tiež existuje v sfére toho, čo má spoločné s ostatnými. Ono ‚všeobecné dobro‘, záujmy občanov, je skutočným všeobecným dobrom, pretože je situované vo svete, ktorý máme spoločný, bez toho, aby sme ho *vlastnili*“²⁵. Potrebujeme slobodu individuálnu aj spoločenskú, hoci

²³ SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Problém poznateľnosti slobody*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Porozumenie slobody*. Trnava, s. 146, 147.

²⁴ METZ, J. B.: *Glaube in Geschichte und Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz, 1992, s. 76. In: MIKOLÁŠIK, M.: *Kresťanstvo medzi pravdou a slobodou*. Ružomberok, 2002, s. 184.

²⁵ ARENDT, H.: *Public rights and private interests*. In: Mooney, M., Struber, F. (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New

žiaden racionálny model nedokáže ich pomer správne nastaviť. To však neznamená, že by nebolo možné tento paradox žiť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARENDT, H. : *Public rights and private interests*. In : MOONEY, M., STUBER, F., (eds.), *Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977. In : UMLAUF, V. : *Evropské cesty k vlastnému Já*. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2002.
- CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Bratislava: Pravda, 1977.
- CONWAY, J. H., - KOCHEN, S.: „The Strong Free Will Theorem“, *Notices of the AMS* 56, No 2., 2009. In : HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha : Dokořán, 2013.
- CORETH, E.: *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994.
- DAMASIO, A. R.: *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta, 2000. In: SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*, 2008. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008.
- DENNETT, D. C. *Niekoľko postrehov k psychológii myslenia o slobodnej vôli*. In : DENNETT, D. C.: *Záhada ľudského vedomia*. Bratislava: Európa, 2008. SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*, 2008. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*, 2008. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavská univerzita v Trnave, 2008.

York, Columbia University Press, 1977, s. 103-108. In: UMLAUF, V.: *Evropské cesty k vlastnému Já*. Brno, 2002, s. 152.

- FITTIPALDI, S. E.: *Svoboda v římském katolicismu a zenovém budhizmu*. In : *Teologie & Společnost*, roč. I. (IX.), 2003, č. 2.
- HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha: Dokořán, 2013.
- METZ, J. B. : *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Viera v dejinách a v spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii)*, Mainz 1992. In : MIKOLÁŠIK, M. : *Kresťanstvo medzi pravdou a slobodou*. Ružomberok : Katolícka univerzita, 2002.
- PIAČEK, J.: *Aplikačné možnosti synkriticizmu*. In : *Filozofia*, roč. 64, č. 3. In : SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Problém poznatelnosti slobody*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Porozumenie slobody*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2010.
- RAHNER, K. - VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.
- SEARLE, R. J.: *Rationality in Action*. MIT Press, Cambridge, 2001. In: HAVEL, I. M.: *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha: Dokořán, 2013.
- SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Súvislosti slobody a duchovného hľadania*, 2002. In : TOLNAIOVÁ, S. - GÁLIK, S. (eds.): *Človek, kultúra, hodnoty*. Bratislava: Iris, 2002. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2008.
- SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*, 2008. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2008.
- SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Problém poznatelnosti slobody*. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.): *Porozumenie slobody*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2010.

OTÁZKA VARIABILITY Z POHLADU KVANTOVEJ MECHANIKY

Marián AMBROZY

Abstract: *Efforts to falsify theories to clean up the area for those that successfully address such falsification was the main idea behind the methodology of science K. Popper. Philosophy, which according to Heidegger can try to answer the questions that physics itself has no competence, may give his opinion on some issues. We opted for a valuation of quantum theory in terms of completeness in terms of the reflection of an ancient dispute Einstein - Bohr. We believe that the philosophy of natural science has a place in the current system of knowledge.*

Kvantová fyzika sa usiluje opisovať realitu mikrosвета. Jestvuje viacero problémov s tým spojených. Nie je fyzikálnou teóriou, ktorá by bola úplná. Nie je zjednotená s všeobecnou teóriou relativity. Nie je možné ju pokladať za vyčerpávajúcu teóriu s opisom mikrosвета (viď Haagova – Segalova teoréma). Keďže jej interpretácia a valuácia je kontroverzná, je ťažko hovoriť o konzistentných konzekvenciách z hľadiska predikability. Preto jestvujú jedine dichotomické možnosti riešenia.

Vieme z histórie fyziky, že kvantová fyzika sa vyvíjala, jednalo sa pritom o búrlivú a antagonistickú cestu, pričom protirečenia, ktoré vyplývajú z rozdielných postojov otcov zakladateľov nepominuli dodnes. V dnešnej fyzikálnej teórii sa prejavujú v paralelnej existencii viacerých vzájomne kontroverzných hypotéz. Slávna diskusia sa rozvinula predovšetkým medzi A.Einsteinom a N. Bohrom.

Od počiatku kvantovej teórie, odštartovanej legendárnou prednáškou Maxa Plancka z roku 1900 uplynulo takmer štvrtstoročie, kým sa objavili ďalšie prevratné radikálne poznatky, ako aj prvé diskusie o ontologickej povahe kvantovej mechaniky. Perličkou je, že o diskrétnych hodnotách už uvažoval váhavý Bolzman.¹ Kým Planck hovoril o kvantovaní žiarenia z čierneho telesa, Einstein v rokoch 1904 – 1905 koncipuje teóriu svetelných kvánt. 10 rokov pritom mnohí teoretickí fyzici odmietali tieto názorové pozície akceptovať, hoci na druhej strane už na prvom Solvayovom kongrese r. 1911 odznelo mnoho referátov, ktoré kvantovú teóriu argumentačne podporili: P. Weiss hovoril o určitej forme kvantovania v magnetizme, Planck hlbšie rozvíjal rozdelenie energie v žiarení dutiny, Kamerlingh – Onnes tvrdil, že supravodivosť bude vysvetlená za pomoci kvantovej teórie. Kvantovú teóriu obhajovali aj Sommerfeld, Nernst a samozrejme Einstein. Ešte i tu sa pokúšali niektorí fyzici vysvetľovať experimenty cez klasicko – štatistické predstavy.

N. Bohr použil Planckovu konštantu vo svojom modeli atómu tým spôsobom, že vysvetľoval moment hybnosti elektrónu ako násobok Planckovej konštanty. Atómy môžu jestvovať iba v presne určených stacionárnych stavoch, pričom „proces prechodu medzi dvoma stacionárnymi stavmi sprevádza vyžiarenie alebo pohltienie elektromagnetického žiarenia presne určenej frekvencie.“²

Ďalší dôležitý moment nastal pri postulovaní princípu korešpondencie. Bohr tu postuloval zásadu, aby kvantová teória v limite veľkých kvantových čísel dávala tie hodnoty, čo klasická fyzika.³ Princíp komplementarity zasa využil zrieknutie sa klasickej predstavy o pohybe subatomárnych častíc, ako aj dualistickú predstavu o štruktúre žiarenia. Jadro princípu spočíva

¹ Zajac, R.; Pišút, J.; Šebesta, J.; *Historické pramene súčasnej fyziky* 2, Bratislava: UK, s. 98.

² Hajko, V. a kol.; *Fyzika v experimentoch*, Bratislava, 1988, s. 96.

³ Šebesta, J., Zajac, R., *Storočnica Nielsa Bohra II. Cesta ku kvantovej mechanike*. In: *Pokroky matematiky, fyziky a astronómie*, Vol. 30. (1985) No. 4, s. 189 – 193.

v invariante, v ktorom „na opis správania sa mikročastíc treba vždy používať navzájom sa vylučujúce (z hľadiska klasickej mechaniky a jej názorných predstáv!), ale súčasne sa dopĺňajúce formy“⁴ Bohr hovorí o komplementarite časopriestorového a energeticko – hybnostného opisu, o komplementarite vlnových a časticových predikátov kvantovo mechanických objektov, o komplementarite Heisenbergovej maticovej Schrödingerovej vlnovej kvantovej mechaniky. Sami autori Zajac a Šebesta konštatujú, že princíp komplementarity má viac filozofickú – epistemologickú než fyzikálnu povahu. Bohr to vysvetľuje ako prepojenie fyzikálneho stavu a prostriedkov pozorovania. Komplementaritu energie a hybnosti na jednej strane a polohy na druhej strane rozvinul W. Heisenberg v princípe neurčitosti. Už v tomto období, okolo r. 1925 vznikali zárodky viacerých názorových pozícií v oblasti kvantovej mechaniky.

Vieme, že veľmi významné boli Solvayove kongresy. Výnimočný z hľadiska kvantovej mechaniky bol piaty z roku 1927, prebiehajúci pod heslom „Elektróny a fotóny“, ako aj konferencia v Como konaná v tom istom roku. Prvá fáza diskusie Einsteina a Bohra začala už r. 1924, ako N. Bohr, H. Kramers a J. Slater vydali článok *Kvantová teória žiarenia*. Einstein už v tomto období trval na reálnom jestvovaní kvánt svetla. N. Bohr zasa veril na realitu elektromagnetického poľa. Podľa Bohra mali dokonca zákony zachovania energie a hybnosti v elementárnych procesoch byť porušené. Experimenty z ďalšieho roku tieto pozitivistické Bohrove predstavy falzifikovali (Compton, Simon, Bothe, Geiger).

N. „Bohr mal spočiatku veľký problém s Einsteinovou dualitou svetla, a rovnako tiež s de Broglieho dualizmom hmoty“⁵. Bohr na konferencii v Como predstavil svoje názory, podľa ktorých boli

⁴ Šebesta, J., Zajac, R., *Storočnica Nielsa Bohra III. Princíp korešpondencie a princíp komplementarity*. In: Pokroky matematiky, fyziky a astronómie, Vol. 30. (1985) No.5, s. 277.

⁵ Grygar, F., *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie*. Pavel Mervart: Červený Kostelec, 2014.

dané základy kodanskej interpretácie kvantovej mechaniky. Tieto názorové pozície sú všeobecne známe. Mienkou fyzikov pohol už spomínaný Louis de Broglie. „Od tých čias mali fyzici už len dve možnosti: buď ignorovať jednu z najpozoruhodnejších vlastností hmoty a zostať tak na báze deterministickej fyziky, alebo zahrnúť túto vlastnosť do fyzikálnej teórie za cenu zrieknutia sa osvedčených klasických pojmov, akými sú napr. dráha a hybnosť a formulovať fyzikálne zákony podľa vzťahov, v ktorých istota je nahradená pojmom pravdepodobnosť.“⁶ Bohr zahrnul do svojej interpretácie vyššie uvedené formy komplementarity. V zmysle kodanského výkladu zapracoval i Heisenbergov princíp neurčitosti ako vlastnosť reality, ktorá je implicitná. Súbežná nepredikabilita priestoročasových koordinát a energeticko – hybnostných údajov je vnímaná ako principiálna a imanentná. V uvedenom kontexte sa jedná aj o kvantovú reinterpretáciu pôvodného klasického pokusu Thomasa Younga s preletom svetla cez dvojštrbinu. Povedané slovami R. Feynmana, „nejde skonštruovať také zariadenie, pomocou ktorého by sme mohli určiť, ktorým otvorom preletí elektrón, bez toho, aby sme elektrón neovplyvnili natoľko, že by sa porušil interferenčný obraz.“⁷

Podstata kodanskej interpretácie, ktorú vytvorili najmä Bohr a Heisenberg, tkvie z terminologického hľadiska vo výlučnom použití lexiky klasickej fyziky. Bohr sa ostro ohradzoval proti radikálom, ktorí chceli používať nový neklasický verbálny kalkul (napr. Edward Teller). O čosi sa pokúsil A. N. Whitehead – v symbióze s filozofiou vytvoril originálnu metafyzicko – fyzikálnu terminológiu, ale v tejto oblasti napriek nepopierateľným úspechom na poli fyziky zostal solitérom. Hlavným Bohrovým dôvodom ostať pri klasickom fyzikálnom kalkule bola jeho zrozumiteľnosť. Nezrozumiteľnosť by znemožňovala podľa Bohra možnosť opakovateľnosti pokusov. Do zdôvodnenia rozdielnych výsledkov prívrženci kodanskej interpretácie kladú interakciu

⁶ Krempaský, J., *Fyzika*. Bratislava: SPN, 1982, s. 348.

⁷ Feynman, R. P., Leighton, R. B., *Feynmannove prednášky z fyziky I.*, Havlíčkův Brod, 2001, s. 505.

kvantovomechanického objektu s prístrojom. Sám prístroj je pokladaný za súčasť experimentu a nové opakovanie je už novým experimentom, s novou sústavou a tak principiálne nemôže dať rovnaké výsledky. Keďže interakcia s meračím aparátom mení výsledky, skutočnosť je zrejme iná mimo pozorovania než pozorovaná realita. V tomto zmysle zastáva Bohr ideu nedeliteľnosti pokusu. „Nemožno hovoriť o vlastnostiach mikrosústavy „ako takej“ (vo filozofickej terminológii „an sich“) t. j. bez súčasného opisu celého experimentálneho zariadenia.“⁸ Určité prepojenie pozorovaných objektov v zmysle nemožnosti vnímať ich o sebe jestvuje napr. vo VTR. V kodanskej interpretácii nemožno vnímať objekt sám o sebe. Ďalším z pilierov kodanskej interpretácie je spomínaný princíp komplementarity. Nemožno si predstavovať klasické vlastnosti sústav kvantových objektov doslovne, preto sústredenie na jednu merateľnú veličinu eliminuje merateľnosť inej veličiny.

V súvislosti s kodanskou interpretáciou je zaujímavé jej poňatie predikability. Predtým by sme si mali terminologicky vyjasniť používané pojmy. Niektorí filozofujúci fyzici používajú termíny determinizmus a indeterminizmus, ktoré však majú rozdielny význam. Prvý význam indeterminizmu je odmietanie príčinnosti v zmysle objektívneho poriadku v zmysle pozitivizmu. V druhom význame indeterminizmus znamená „odmietanie všeobecnej platnosti mechanického determinizmu, zdôrazňovanie, že nejestvuje jednoznačná predurčenosť“⁹ Determinizmus a indeterminizmus je teda myslený ako predikabilita a nepredikabilita. Práve tento problém je meritom záujmu autora, v takomto zmysle slova budeme o ňom pojednávať. V tomto zmysle jestvuje otvorený problém vo fyzike, v ktorom fyzici a filozofi zastávajú nejednoznačné názory. Rudolf von Mises

⁸ Pišút, J., Gomolčák, L., Černý, V., *Úvod do kvantovej mechaniky*, Bratislava, UK, 1982. s. 512.

⁹ Kuchár, I., *Problém pravděpodobnosti a determinizmus*, Praha: Academia, 1967, s. 64.

a Philip Frank sa domnievajú, že v porozumení predikability možno hovoriť o páde determinizmu v modernej fyzike. Nebudeme stotožňovať pojem predikabilita s pojmom príčinnosť. Skôr sa budeme pridŕžiavať pozitivistickej terminológie, kde predikabilitu budeme ponímať ako determinizmus.

Plne si uvedomujeme vzťah pozitivizmu a kodanskej interpretácie v historickom zmysle. Niektorí fyzici dokonca hovorili že realita je to, čo je pozorované. Tento postoj silno pripomína Berkeleya. W. Heisenberg zdôrazňuje závislosť na pozorovaní v kvantovej mechanike. Kodanská interpretácia hodnotí determinizmus a predikabilitu v oblasti kvantových objektov ako nemožnú. Interpretácia experimentov v zmysle kodanského výkladu kvantovej mechaniky nahráva nepredikabilite. Pripomeňme si zaujímavý experiment, rozptyl jadra na inom jadre. Predpokladajme situáciu, že jadro kyslíku a alfa častica majú pred zrážkou a po nej opačné smery rýchlostí. Takisto nenastane prípad rozbitia alebo excitácie nejakej častice. Každá častica má kladný náboj, musia sa teda odpudzovať a preto sa vychýlia. Rozptyl nastane s rôznymi pravdepodobnosťami pre rôzne uhly. Alfa častica sa rozptýli buď v prvom prípade pod konvexným uhlom, alebo pod nekonvexným uhlom, pričom v oboch prípadoch letí iným smerom. Nebudeme sa zaoberať ďalšími subtilnosťami pri zámene rozličných izotopov héliových jadier, prípadne ich nahradení inou časticou. Isté je, že obe možnosti v prípade dvoch alfa častíc nie je možné vopred rozlíšiť. Znova musíme pri výpočtoch sčítovať amplitúdy. Pokus teda „opäť obsahuje situáciu, v ktorej môže udalosť nastať dvomi rôznymi nerozlíšiteľnými spôsobmi, takže ako vždy v takom prípade nastáva interferencia amplitúd.“¹⁰ Rovnaké podmienky v kvantovej mechanike nevedú k rovnakým výsledkom, čo kodanská interpretácia vysvetľuje ako nepredikabilitu.

¹⁰ Svečnikov, Gennadij Alexandrovič; *Kategorie příčinnosti vo fyzike*, Praha, 1966, s. 131.

Okrem kodanskej interpretácie jestvujú i viaceré klasizujúce interpretácie kvantovej mechaniky. Za jadro bifurkácie je možné považovať názorový stret Einsteina a Bohra. „Je veľmi rozšírený názor, že v onej debate s Einsteinom Bohr vyhral a väčšina tvorcov fyziky sa k tomuto názoru hlásila.“¹¹ Nie je to pravdivý obraz výsledku dialógu veľikánov. Bohr v žiadnom prípade nepripustil delenie pokusu na fázy, za imanentnú súčasť pokusu pokladal aj prístroj. Základné črty jeho názorov sme už popísali. Einstein sa pôvodne nazdával, že kvantová fyzika je nekonzistentná. Neskôr prešiel k názoru, že je neúplná, čo si myslel až do smrti. „Faktom je, že fyzikálne – filozofické problémy vzťahu kvantovej mechaniky k realite, nie sú ani viac ako po 50-tich rokoch vyriešené do takej miery, aby s nimi súhlasili všetci fyzici.“¹² Tých, ktorí nepovažujú Bohrov výklad za korektný, ale v súlade s Einsteinom sa domnievajú, že kvantovej fyzike niečo chýba nie je málo, netvorí okrajovú ani málo vplyvnú skupinu fyzikov nechýbajú im ani argumenty.

Einstein na podporu svojho názoru o neúplnosti kvantovej mechaniky vymyslel EPR paradox. Jeho podstata tkvie v tom, že nestabilná častica so spinom 0 sa rozpadá na dve častice s polovičným spinom. Vieme, že spiny rozpadnutých častíc musia byť opačné, vieme to z kvantového previazania. Výsledky meraní kvantovo previazaných častíc musia byť korelované, čiže v tom istom momente, v ktorom spin odmeriame, vieme aj hodnotu spinu kvantovo previazanej častice. Podľa Einsteina táto skutočnosť odporuje ŠTR, pretože rýchlosť informácie sa nesmie šíriť rýchlejšie než je rýchlosť svetla. Keďže informácia o kvantovo previazaných časticiach je k dispozícii okamžite a to bez ohľadu na vzdialenosť, Einstein sa ohradzuje, že táto skutočnosť protirečí ŠTR, ktorú matematicky zjednotil s kvantovou mechanikou Dirac.

¹¹ Popper, K. R.; *Večné hledání*, Praha, 1995, s. 89.

¹² Kluvánek, P., 2000. Kvantová mechanika – Einstein alebo Bohr?. In: *Obzory matematiky, fyziky a informatiky*, 2000, č. 4, s. 35.

Experimenty preukázali okamžitý prenos kolapsu kvantových stavov. Ukázali to výskumy autorov J. D. Bancal, N. Gisin, Y. C. Liang, S. Pironio.¹³ Einstein prudko odmietal predstavu nelokálnosti, „trval na preformulovaní teórie v termínoch skrytých premenných.“¹⁴ Aj keď výsledky experimentu sedia, je potrebné okrem iného si uvedomiť aj to, že výsledok nepoukazuje na jednu hodnotu, ale na štatistické rozdelenie hodnôt, ktoré boli získané v mnohých meraniach. Je teda potrebné skúmať a prehodnotiť nielen číselné výsledky pokusov, ale aj zodpovedajúce príčinné súvislosti.

János von Neumann sa pokúšal ukázať, že predstava o skrytých premenných je scestná. Jeho dôkaz bol síce na čas vedeckou obcou akceptovaný, avšak J. S. Bell poukázal na to, čo poniektorí tvrdili už predtým, dôkaz obsahuje logické chyby. Podľa niektorých interpretátorov Bellových záverov (tzv. Bellove nerovnosti) teórie skrytých parametrov nie sú kompatibilné s výsledkami pokusov, sám J. S. Bell však nesúhlasí s takouto interpretáciou jeho názorov. Skutočnosť tak dodnes nebola presvedčivo rozhodnutá, nie je možné hovoriť, že v spore o úplnosť kvantovej mechaniky vyhráva Einstein alebo Bohr.

Einsteinove námietky akceptuje interpretácia Davida Bohma, ktorá je najznámejšia z klasizujúcich interpretácií. Duchom blízkym klasickej fyzike interpretácia nadväzuje na výklady L. de Broglieho a E. Schrödingera. Spočíva v premise, podľa ktorej „štatistická povaha kvantovej mechaniky je podmienená praktickou nemožnosťou predpovedať individuálne udalosti, vyvolanou (prakticky) nekontrolovateľnou interakciou s prístrojom, teda je svojou povahou rovnaká ako v klasickej štatistickej fyzike.“¹⁵ Za reálne pokladá častice, vnímané ako

¹³ Porov. Bancal, J.-D., Gisin, N., Liang, Y. C., Pironio, S., Device-independent witnesses of genuine multipartite entanglement, In: *Physical review letters*, Vol. 106, Is. 25, American Physical Society, 2011.

¹⁴ Müllerová, A., Lokajíček, M., *Řád v přírodě, anebo chaos v moderních fyzikálních teoriích?* In: *Chaos, věda a filosofie*, Praha, Filosofia, 1999, s. 366.

¹⁵ *Metodologické principy fyziky* Bratislava, 1984, s. 449.

newtonovské hmotné body, ako aj vlny, ktoré sa nachádzajú v konfiguračnom priestore. V zmysle našej rozpravy, aký postoj zastáva inkriminovaná interpretácia k predikabilite a determinizmu, sa jedná o deterministickú interpretáciu kvantovej mechaniky. Veľmi blízky postoj zastáva tzv. paleoklasická interpretácia, ktorá „kombinuje dve klasické tradície, klasický realizmus o trajektóriách a klasickú interpretáciu pravdepodobnosti logicky vierohodného zdôvodnenia.“¹⁶

V zmysle predikability vysvetľuje bohmovská klasizujúca interpretácia aj známy pokus prechodu mikročastice dvojštrbinou. Prelet je vysvetľovaný ako priechod častice konkrétne jednou štrbinou, pričom jestvuje nejaká sila, ktorá na elektrón pôsobí. Ide o nelokálnu silu, závislú od toho, či je niektorá zo štrbín otvorená alebo uzavretá. Vlna a častica sa rozlučuje ako to bolo už o de Broglieho na pilotnú vlnu a časticu. Kriticky sa k tomu stavia napr. J. Polkinghorne.¹⁷ Takýto systém je predikabilný, pri každom meraní je možné určiť správanie vopred. Námetka, že Bohm obišiel von Neumannovu teorému neobstoí, pretože bola falzifikovaná. Ďalšou námietkou je väčšie množstvo premís než kodanská interpretácia. Za zmienku stojí, že jestvujú viaceré klasizujúce interpretácie kvantovej mechaniky s impaktom do výkladu, umožňujúceho predikabilitu (Bopp, Janossy, Feynes, Weizel etc.).

Nota bene, jestvuje ešte jedna pomerne známa interpretácia, ktorej výsledkom je výklad v prospech predikability a determinizmu, mnohosvetová interpretácia Hughha Everetta. Vzhľadom na odvážne plytvanie ontologického charakteru (obrovské množstvo paralelne jestvujúcich aktuálnych svetov) je tak skôr kuriozitou, známou pre korelácie s logikou možných

¹⁶ Schmelzer, I., The paleoclassical interpretation of quantum theory, In: *Horizons in World Physics*, vol. 284, s. 180.

¹⁷ Polkinghorne, J., *Kvantový svet*, Praha, 2000, s. 96.

svetov¹⁸ než vážnou kandidátkou na víťaznú interpretáciu kvantovej mechaniky, avšak vo vede človek nikdy nieve predpovedať vývoj, vo fyzike to zdá sa platiť dvojnásobne.

Pre variabilitu možného vývoja kvantovomechanickej sústavy tak jestvuje otvorená cesta s otáznikom. V súčasnosti nie je možné za víťaznú považovať kodanskú interpretáciu, ani klasizujúce interpretácie. Tak ako zatiaľ diskusia Einsteina a Bohra nemá víťaza, nejestvuje v tejto chvíli ani jednoznačný víťaz interpretácie kvantovej mechaniky. S výsledkami experimentov sú kompatibilné kodanská i Bohmova interpretácia. Je potrebné pokúšať sa falzifikovať vedecké teorémy, „nemôžeme si byť istí, že určitý pozitívny výrok vyjadruje skutočne pravdu.“¹⁹ Ďalej má veľký význam nedať sa strhnúť duchom druhej a tretej vlny pozitivizmu a okrem korelácií údajov experimentov sa pokúsiť o výklad z hľadiska kauzality, o analýzu príčinných súvislostí. V prípade serióznej vedy nebýva koherenčná teória pravdy dobrým vodítkom. Za slepú uličku možno považovať zápisy matematických štruktúr vo fyzike bez odkazu na podobnosť v realite a spoliehanie sa výlučne na ich korelácie.²⁰ Neostáva nič iné, ako nedovoliť si nepresnosti a povrchné analógie, usilovať sa falzifikovať vedecké teorémy, pokúšať sa klásť teórie, ktoré odhalia i kauzálne súvislosti (pokiaľ jestvujú). Prísna cesta exaktnosti, cesta fyzikalizmu je správnou metódou pre hľadanie koreňov nášho základného problému, otázky variability vývoja v zmysle predikability a nepredikability na rovine kvantovej fyziky.

¹⁸ Porov. Andreanský, E., *Možné svety z pohľadu logickej sémantiky a analytickej filozofie*, Košice, UPJŠ, 2010.

¹⁹ Lokajíček, M., *Vedecké poznání, problém pravdy a falzifikačný postup*, In: Vágnot, věda a filosofie, Praha, 2003, s. 105.

²⁰ Mrozek, J., *Is there retreat from naturalism in physics?*. In: 2nd international multidisciplinary scientific conference on social sciences and arts SGEM 2015 Conference proceedings, SGEM: Sofia, 2015, s. 603.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Andreanský, E.: *Možné svety z pohľadu logickej sémantiky a analytickej filozofie*, Košice, UPJŠ, 2010.
- Bancal, J.-D., Gisin, N., Liang, Y. C., Pironio, S.: Device-independent witnesses of genuine multipartite entanglement, In: *Physical review letters*, Vol. 106, Is. 25, American Physical Society, 2011.
- Feynman, R. P., Leighton, R. B.: *Feynmannove prednášky z fyziky I.*, Havlíčkův Brod, 2001.
- Grygar, F.: *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie*. Pavel Mervart: Červený Kostelec, 2014.
- Hajko, V. a kol.: *Fyzika v experimentoch*, Bratislava, 1988.
- Kluzánek, P.: 2000. Kvantová mechanika – Einstein alebo Bohr?. In: *Obzory matematiky, fyziky a informatiky*, 2000, č. 4.
- Krempaský, J.: *Fyzika*. Bratislava: SPN, 1982.
- Kuchár, I.: *Problém pravděpodobnosti a determinizmus*, Praha: Academia, 1967.
- Lokajíček, M.: *Vědecké poznání, problém pravdy a falzifikačný postup*, In: Vágnost, věda a filosofie, Praha, 2003.
- Metodologické principy fyziky*, Bratislava, 1984.
- Mrozek, J.: *Is there retreat from naturalism in physics?*. In: 2nd international multidisciplinary scientific conference on social sciences and arts SGEM 2015 Conference proceedings, SGEM: Sofia, 2015.
- Müllerová, A., Lokajíček, M.: *Řád v přírodě, anebo chaos v moderních fyzikálních teoriích?* In: Chaos, věda a filosofie, Praha, Filosofia, 1999.
- Pišút, J., Gomolčák, L., Černý, V.: *Úvod do kvantovej mechaniky*, Bratislava, UK, 1982.
- Polkinghorne, J.: *Kvantový svět*, Praha, 2000.
- Popper, K. R.: *Večné hledání*, Praha, 1995.
- Schmelzer, I.: The paleoclassical interpretation of quantum theory, In: *Horizons in World Physics*, vol. 284.

- Svečnikov, G. A.: *Kategorie příčinnosti vo fyzike*, Praha, 1966.
- Šebesta, J., Zajac, R.: *Storočnica Nielsa Bohra II. Cesta ku kvantovej mechanike*. In: *Pokroky matematiky, fyziky a astronómie*, Vol. 30. (1985) No. 4.
- Šebesta, J., Zajac, R.: *Storočnica Nielsa Bohra III. Princíp korešpondencie a princíp komplementarity*. In: *Pokroky matematiky, fyziky a astronómie*, Vol. 30. (1985) No.5.
- Zajac, R.; Pišút, J.; Šebesta, J.: *Historické pramene súčasnej fyziky 2*, Bratislava: UK.

*Príspevok bol vypracovaný za podpory inštitucionálneho grantu:
„Vybrané filozofické a etické konzekvencie teoretickej fyziky“, IG-KSV-
01/2016/2.1.5.*

HUMAN RIGHTS IN CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT

Hubert JURJEWICZ

Abstract: *The Human Rights in Contemporary Islamic Thought involves an investigation in comparative religious morals. The problem of Human Rights remains the most formidable in all the ethical challenges facing Islam in recent times because compared to other faiths, Islam stands prone in inducing acts that violate Human Rights. The beginning chapters provide historical references on colonialism in Muslim countries and the attention on the Universal Declaration of Human Rights in the year 1948. The histories contain three sections Qutb, Soroush, and Maududi. The other chapters discuss the likelihood of negotiation between Human Rights theorists and Islamic intellectuals. Uncertainties of the threats to Human Rights posed by differences in faiths require balance through manners in which religions such as Islam contribute to the execution and recognition of the rights. Worldwide Human Rights moral values become possible through acknowledging the intricacy of Islamic thought and finding a corporate ground.*

Contemporary Islamic Thought

Contemporary Islamic Thought consists of journalists, individual activists from around the globe sharing a collective obligation to develop the political and social ideology of the Islam community, and endorsing their analysis and views as alternatives to the Western Civilization. As part of the exertion of creating the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), prominent thinkers assembled in June 1947 as members of the Philosophers Committee of the United Nations Educational, Scientific, and

Cultural Organization (UNESCO)¹. UNESCO aimed at assisting UDHR to draft a committee in formulating a widespread affirmation, free from Western bias. The board sent questionnaires to lawyers, activists, political thinkers and theologians, and they analysed almost 70 responses from the questions². The concluding UDHR form contains a preface trailed by 30 articles reached two years after revision and editing from a significant number of UN representatives from over fifty countries worldwide.

Baroody, a delegate from Saudi Arabia shows controversy issues in the draft on general Human Rights and Islamic values together with legislatures of several Islamic nations such as Egypt, Pakistan, and Lebanon³. The delegate from Saudi Arabia expresses his lack of satisfaction in the individual articles and declarations in the form. He states that the assertion stands mostly based on Western culture patterns, which vary with the Eastern modes of culture. The first article notes that every individual acquires rights and dignity from birth endowed with thinking and conscience and should work with the spirit of goodwill towards one another. Baroody disagrees with the article and argues that the ultimate human objectives include freedom and equality everyone should work in the spirit of goodwill. A. Abadi a representative from Iraq also disagrees with the article claiming that inequality results from the decision of a person to grow their potential prospects and those human beings cannot simultaneously remain equal and free. Delegates from Syria, Pakistan and Egypt agree with the article stating that the report should set people inborn right to equality

¹ ZAMAN, A.: "Sayyid Abu'l A 'la Maududi on Islamic Economics: A Review Article." In: *Forthcoming, Expected: March* (2013): pp. 3-4.

² PRATT, D.: "Tradition and Modernity: Christian and Muslim Perspectives." In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 26, no. 1 (2015): pp. 113-114.

³ SENYONJO, M. and MASHOOD, A. B.: (eds.) *International Human Rights Law: Six Decades after the UDHR and Beyond*. Ashgate Publishing, Ltd., 2013.

and freedom⁴. The debate on this article from congresses with the large population of Muslims shows a range of ideas on the human nature concept.

Section 16 in the UDHR draft causes controversy in the human rights in Contemporary Islamic Thought in Islamic countries. The article states that there should remain entitlement of equal rights to marriage by both the husband and wife and its dissolution should stay as an act of free will. The state and society have an obligation to protect the family because it remains the original essential group unit in the community. According to Muslim delegates, the marriage contract goes contrary to the Islamic principles of marriage because a Muslim man remains allowed to marry a Christian or Judaism woman and a Muslim woman should only get married to a Muslim man⁵. In the traditions of Muslim free, right to marry cannot stand guaranteed since religion and sex restrict marriage⁶. Baroody argues that the better part of the article considers the principles renowned by the Western society and that the report ignored cultural practices of marriage, which have proven wisdom of a community through ages. Baroody amends the article by stating that the right to marry and start a family in every country remains to individuals of legal matrimonial age.

The drafters also noted that everybody stands entitled to the right of religion, thought and conscience. The rights include liberty to change beliefs, and manifest faith in practice, teaching, observance, and worship. The first UDHR draft did not mention the right of free religion. Charles Malik, a Lebanon citizen, suggested that the draft should contain the right to freedom

⁴ UNESCO, *Human Rights, Comments, and Interpretations*. New York: Wingate, 1950.

⁵ NOLL VAN DER, J. and VASSILIS, S.: "Anti-Islam or Anti-Religion? Understanding Objection against Islamic Education." In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41, no. 2 (2015): pp. 219-238.

⁶ DAR, S. A.: "Naser Ghobadzadeh, Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State (Oxford, New York: Oxford University Press, 2015), pp. xi+ 267.

religion. Muslim representatives argue that the article ignores the Qur'anic sanction against apostasy (ridda). Islamic nations disagree with the statement stating that people should not change their religions. Khan, a Pakistan resident, agrees with the article and quotes the Quran: "let he who chooses to believe, believe and he who chooses to disbelieve, disbelieve⁷." The prevailing trends in current Islamic views on the rights of human beings start to emerge in the interactions between Baroody, Khan and other Muslim ambassadors in the committee.

The history of Islamic thoughts and politics depends on contemporary Islamic thinkers such as Abdul A 'la Maududi, Abdolkarim Soroush and Sayyid Qutb⁸. The writings of the philosophers supplement the arguments revolving around the establishment of Universal Declaration of Human Rights. Islam custom takes extreme measures on the worth of group identity, a vital political value. Muslim religion depends on four of five the five pillars of the faith, which include shahada, salat, zakat, sawn and Hajj⁹. After the death of Prophet Muhammad the founding father of Islam, Muslims separated into different sectors. Muslims consists of two categories the Sunnis who support the custom of Islam over particular Muslim individuals and the Shi'ite followers believe that justice implications do not rely on soldiers but personal devotion in the Islamic concerns¹⁰. Muslims draw teachings from the Quran, Sunna, Hadith and early Islamic jurisprudence and texts and apply the readings to illuminate the quandaries and events of the present days.

⁷ MARCH, A. F.: "Political Islam: Theory." *Annual Review of Political Science* 18 (2015): pp. 103-23.

⁸ RUNZO, J., NANCY, M. and ARVIND, S.: *Human rights and responsibilities in the world religions*. Oneworld Publications, 2014.

⁹ WOODHEAD, L., PARTRIDGE, Ch., and KAWANAMI, H.: (eds.): *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Routledge, 2016.

¹⁰ NAWAZ, M.: "Right of Justice Among Basic Human Rights in the Light of Islam." In: *VFAST Transactions on Islamic Research* 6, no. 2 (2015): pp. 15-19.

Sayyid Qutb includes one of the significant writers of Islamic resurgence in modern day Arab world. Qutb produced literature on Qur'anic interpretation, criticism, Islamic politics, the Western culture, and economics. Qutb comes from a humble background and observes the unfair treatment of the less fortunate in the society by leaders such as Shaykhs¹¹. His literature *Social Justice in Islam*, he repeatedly highlights how the poor remain oppressed by insincere religious believers. Because of Western modernization, Qutb begins to study the connection between culture and imperialism. Qutb formalized his relationship with Ikhwan, the Muslim society formed by Hassan al-Banna when he returned from the United States where he had gone to further his studies to his hometown in Cairo, Egypt¹². The movement in its adamant stance against the Western culture and endorsement of strength to meet desired results posed a primary threat to the government, which was in disagreement with the unity association. Members' of the movement remain captured and tortured by the Egyptian state including Qutb during the reign of Jamal Abdul Nasser. In 1966, Qutb stood guilty of sedition and hanged.

Maududi born in a middle-class family in India grew into a formidable established religious scholar through his writings. Maududi went to Madrasa classes in the Mosque to study as he combined Muslim and Western Education style in high school and attended a secular college until the death of his father prohibited him from finishing his education. Maududi continued his study independently through the skills he had acquired from Arabic, English, Persian, and Urdu languages¹³. Maududi gained reputation from his contribution in the Muslim newspaper.

¹¹ MUTUA, M.: *Human rights: A political and cultural critique*. University of Pennsylvania Press, 2013.

¹² DONNELLY, J.: *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press, 2013.

¹³ ACCOMAZZO, S., MOORE, S. M. and SIROJUDIN, S.: "Social justice and religion." *Social Justice and Social Work: Rediscovering a Core Value of the Profession* (2013): p. 65.

Maududi argued that separating Muslims from India violates the view of the universal Muslim community. Pakistan condemned Maududi because of his writings and died in 1979 after falling ill.

Abdolkarim Soroush was born in a working-class family and attended schools with high reputation. He spent time with individuals that compared Shi'a Islam to Baha'i religion and identified themselves with a particular set of Sunnis or Shi'a. Soroush studied pharmacy at the University and privately premeditated on Islamic philosophy. He explored the relationship between politics and religion. During the Islamic revolution in 1979, Soroush criticized the Iranian State by expressing his disappointment in leaders during the rebellion period¹⁴.

The views of Qutb, Maududi, and Soroush on Islamic Democracy, equivalence, and participation in National affairs involve the following analysis from the three Philosophers. The thinkers' observe that Muslims, who have the authoritative frame of reference from Islam convict that democracy remains morally right and pursuing the favourable deeds of justice, does not require a person abandoning Islam. Qutb and Maududi contrast their ideas on with the West and present explanatory views on the Islamic Political process¹⁵. Democracy involves a government of the people by the people and exists in various forms. Qutb sees freedom as the modern state. Maududi explains the perfect justice, and Soroush gives details on the religious democracy. Islam remains different from other types of governance since it requires unity of secular, sacred, and spiritual components.

Qutb rarely mentions democracy in his writings and prefers to use words associated with the democracy such as freedom and equality when expressing just rule in a country. Qutb distinguishes Islam from Western forms of governance and understands modern government through Islam. Islam requires material necessities and

¹⁴ BOSTON, A. G.: *Sharia Versus Freedom: The Legacy of Islamic Totalitarianism*. Prometheus Books, 2012.

¹⁵ EL FADL, K. A.: *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*. New York: Harper San Francisco, 2005.

spiritual fulfilment for a just government while the West involves communists, Christian United States, and Europe, and capitalist to acquire a legitimate government¹⁶. Communism and capitalism address the physical side of humanity wrongly while Christianity displays improperly the spiritual side over the material necessity. Qutb emphasizes on equal economic opportunities to eradicate poverty. He states that poverty robs people self-worth and allowing the existence of poverty remains punishable in the afterlife¹⁷. Islamic religion proves that collaboration remains advantageous compared to other forms of the rule since individuals choose any system to order from the methods of governance.

Human Rights and Islam

Maududi believes in perfect democracy and claims that in Human Rights and Islam, Islam stands as a form of democracy different from the western culture. Maududi advocates for popular rule though not grounded on the dominion of people. He mentions the existence of a God fearing community that remains devoted to the sole purpose of maintaining and establishing the authority of God in the world. Maududi reprimands Muslims for meeting the needs of Islam and practicing the worship rituals¹⁸. Maududi states that political life should stand separated from religious life. Soroush advocates for religious democracy and does not mention Islam often in his writings. He embraces modernity and believes it has changed our understanding of the world especially relating to religion. Soroush dismisses the secularists' view of the possibility

¹⁶ MITTERMAIER, A.: "Bread, Freedom, Social Justice: The Egyptian Uprising and a Sufi Khidma." In: *Cultural Anthropology* 29, no. 1 (2014): pp. 54-79.

¹⁷ DORAN, M.: "The Saudi Paradox." *Foreign Affairs*. January/February 2004.

¹⁸ RAMCHARAN, B. G.: *Contemporary Human Rights Ideas: Rethinking Theory and Practice*. Routledge, 2015.

of religious democracy, and he tries to align Islam with politics. Soroush defines democracy as the restriction of power that leaders have and rationalizing policies and deliberations to lower the vulnerability of corruption and errors so that violence remains eliminated. Religious democracy applies secular and religious language to guide the public in decision-making.

The three contemporary thinkers have different views on tolerance, knowledge and dialogue. Qutb and Maududi strive to reconcile Qur'anic sanctions to tolerate people with their perceived coercions of Western traditions. They both invoke the racism of the West in comparing non-Islamic and Islamic countries¹⁹. They demonstrate hypocrisy by praising tolerance and condemning the West as being sinful for their excessiveness in permissiveness. They provide an endless source of frustration because they view the West as sinful, yet they remain wealthy, and progress in economics and science as Muslim countries develop gradually. Soroush believes in the discovery of the truth as opposed to Qutb and Maududi. In all the perspectives, tolerance remains as the assumed value of negotiation²⁰. Until people reach the level of ideal speech condition, tolerance remains the best option to settle for in differences that may arise in conversations.

In the formation of the UDHR and the literature of Qutb, Maududi and Soroush show, that religion offers vital insights into human rights, which theorists do not agree with and consider the relevance of incorporating religion into debates about human rights. Theorists argue that secular thinkers affirm that human rights should focus on practical and political issues and not religious and philosophical agendas²¹. A basis less theory based on the rights of persons appears to have free support from religious leaders. The enforcement of human right should have a common

¹⁹ MULLERSON, R.: *Human Rights Diplomacy*. Routledge, 2014.

²⁰ EL FADL, K. A.: "Islam and the Challenge of Democracy." In: *Boston Review*. April/May 2003.

²¹ RAMCHARAN, B. G.: *Contemporary Human Rights Ideas: Rethinking Theory and Practice*. Routledge, 2015.

foundation from philosophers, theorists, and religion to favor everyone. Differences in opinions will cause controversy in the enactment of the laws. Muslims get teachings on human rights from the Sharia laws that govern Islam. Failure to follow the laws leads to severe punishments by the authority to the lawbreaker. The insights given by the thinkers give importance to Muslims on the value of human rights.

Theorists that support non-religious approach to human rights find baseless models more appealing than religious models, which involve small indulgence of religious traditions and beliefs²². In Muslim countries, exerting human rights relies on the West standards set for the Islamic countries to follow²³. Religious foundations of human rights stand more limiting than motivational due to differences in beliefs in different faiths. Muslims have different views on human rights compared to Christians. Theorists argue that unless religions create a consensus on how to exploit human rights the system should just remain guided under non-religious foundations. Thinkers of Muslim faith suggest that Islamic nations should follow Sharia laws rather than influence from the West. Muslims should use the set of laws contained in the Quran to exert human rights²⁴. Non-religious theorists claim that religion involvement in human rights limits the human will to power. The theorists stand with the notion that it remains impractical for achieving human rights.

Qutb, Maududi and Soroush state that Islam offers awareness on issues of social and material equity that the other belief systems do not deliver. Qutb and Maududi require that Muslim governments should collect effort and organize effective governance, build schools, church, and hospitals, apply modern

²² MULLERSON, R.: *Human Rights Diplomacy*. Routledge, 2014.

²³ ELDRIDGE, P. J.: *Politics of Human Rights in Southeast Asia*. Routledge, 2013.

²⁴ MASYKURI, A.: "Theological responses to the concepts of democracy and human rights: The case of contemporary Indonesian Muslim intellectuals." In: *Studia Islamika* 3, no. 1. (2015).

technology and open charitable organizations²⁵. The development of the Muslim countries eliminates poverty and therefore exercising human rights becomes easy since people will not stay separated on the grounds of socioeconomic status. Maududi and Qutb argue that religion plays a primary role in offering assistance to the less privileged in the society. Soroush provides cross-cultural dialogue through which there stands emergence of understanding religious truth and Islam. Soroush helps the non-religious theorists understand Islamic religion and its role in human rights²⁶. The difference between the theorists and religion can stay eliminated by the assumption of human nature that forms the basis of the ideologies.²⁷

The duty of the government lies beyond providing physical security according to Qutb and Maududi. The philosophers agree that the government has an obligation to ensure that the citizens adequately acquire nourishment, clothing and shelter. A government that abides by Islamic laws should provide the residents with proper security²⁸. The thinkers believe that the Western states emphasis on physical security than paying attention to protecting the emotional and spiritual health of the nationalists. Security remains vital to every individual in a country. Islamic laws advocate for peace and harmony to ensure that every person enjoys the freedom and the right to live. One of the human rights includes the right to live. Without security, violence will erupt and cause destruction in countries such as loss of lives. Muslims do not accommodate the cruel acts of terrorists and encourage people to live in goodwill to avoid a state of insecurity and commotion.

²⁵ MAKAU, M.: *Human rights: A political and cultural critique*. University of Pennsylvania Press, 2013.

²⁶ ABU-RABI, I. M.: *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. Pluto Pr, 2004.

²⁷ SLIVKA, D: et al. 2013. *Židovská kultúra v multikultúrnej edukácii*. Prešov : GTF PU, 2013.

²⁸ RAMCHARAN, B. G.: *Contemporary Human Rights Ideas: Rethinking Theory and Practice*. Routledge, 2015.

Muslims also advocate for the right of individuals to choose suitable leaders through democracy to ensure that their needs stand fulfilled²⁹. The oppressed may lack claim of their human rights when those in authority fail to deliver and perform duties of new human rights.

The non-religious theorists stand right in their practical approach to human rights considering the economic and political features of implementing the law. Religious reasoning in realizing human rights offers the validation that can cause failure or success of projects such as UDHR. Qutb and Maududi state that in implementing human rights, religious reasoning remains vital³⁰. Religious reasoning provides the improvement of understanding and tolerance in discussing human rights. Religion offers assistance to some and harm to others, and this requires an opportunity to rise when implementing human rights. Individuals that use religious reasoning remain unacknowledged in the public when making decisions.

Ethical reasoning has contributed constructively to the society through the following ways. Religion offers resources for analysing social problems through religion assist to safeguard the sanctity of life regardless of a different opinion encouraging the violation of life. Racism and gender violence victims find consolation in places of worship as well as religious texts. Religious views included in political stance promote diversity. Variation in communities reduces when religious views remain incorporated in texts or ideas³¹. Future dangers associated with political oppression can stay eliminated by allowing people to

²⁹ MITTERMAIER, A.: "Bread, Freedom, Social Justice: The Egyptian Uprising and a Sufi Khidma." In: *Cultural Anthropology* 29, no. 1 (2014): pp. 54-79.

³⁰ RIFFAT, H.: "Members, one of another: Gender equality and justice in Islam." In: *Available on the website of Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics*.

³¹ RAMCHARAN, B. G.: *Contemporary Human Rights Ideas: Rethinking Theory and Practice*. Routledge, 2015.

present religious opinions when given a chance. Religious opinions offer emotional support to victims of human rights violation³². Religious speech, songs, poems or rhythms help people heal emotional through its unique diction, imagery, and beats. Religious language and reasoning appear persuasive where non-religious language has no effect.

The literature of Qutb, Maududi and Soroush recommend that the incorporation of Islamic thought into human rights morals remains significant. Including Islamic voices in projects such as the contribution of drafting the UDHR proves that Muslims contribute to the large reception of human rights even in regions that faced colonization by the UN³³. Accepting a variety of Islamic views and engaging Muslims in dialogue conversations assists to break down barriers that view Islam's aggression to human rights. Qutb and Maududi pose clarifications of Islam difficult to the Western states such as America and Europe, to terminate the voices will lead to worsening the conditions that plague people of different religions in the name of human rights. Islam forms a foundation on enforcement human rights through religious reasoning and considering the human nature.

Human rights provide the scholar of relative religious morals with a broad context for thinking about the possibilities and difficulties of projects such as UDHR. The concept of human rights remains powerful because it affects a large number of countries that lead to the signing of the Universal Declaration draft by UN members³⁴. The human right features matters relating to

³² MOGHADAM, V. M.: "Review of" The Sayyid Qutb Reader: Selected Readings on Politics, Religion, and Society," by Albert J. Bergeson (ed.)." In: *Journal of World-Systems Research* 16, no. 1 (2015): pp. 112-114.

³³ MASYKURI, A.: "Theological responses to the concepts of democracy and human rights: The case of contemporary Indonesian Muslim intellectuals." In: *Studia Islamika* 3, no. 1. (2015).

³⁴ HASHAS, M.: "Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism." In: *Studia Islamica* 109, no. 1 (2014): pp. 147-173.

politics, culture and religion in the world. Human rights lay foundations for cross-cultural dialogue, the agreement between debating parties and understanding because it remains a subject affecting people around the globe. Incorporating Muslim opinions through Islamic philosophers such as Qutb, Maududi and Soroush shows the commitment to include Islam in matters of such importance as human rights.

The writings of Qutb and Maududi indicate their defence and acceptance of human rights despite them having a linkage to terrorist groups. They express the evils posed by Western countries through using human rights language in their literature. The philosophers demonstrate the acts of tolerance, freedom and democracy in their writings, which cause tension with Islamic theologies and cultural identification because of contradictions³⁵. They state that religion does not include compulsion. The paradox of freedom, conscience, and cultural context, and ending religious hypocrisy demonstrates the opinions of the philosophers in the Islam community³⁶. Soroush explains that the unity of God interprets to the existence of truth in synchronically and diachronically. To understand the Islamic thinkers, one has to practice ethical imagination. Human rights act as the ideal mediating script for discourse. Failing to include religious views in matters of human rights deprives individuals' understanding and contribution of religious reasoning in human rights.

³⁵ MALEKIAN, F.: "Islamic Law Justice Systems." In: *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice* (2014).

³⁶ EL FADL, K. A.: *Islam and the Challenge of Democracy: A "Boston Review" Book*. Princeton University Press, 2015.

BIBLIOGRAPHY

- ABU-RABI, I. M.: *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. Pluto Pr, 2004.
- ARKOUN, M.: Mohammed. *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Westview, Press, 1994.
- ACCOMAZZO, S., MOORE, S. M. and SIROJUDIN, S.: "Social justice and religion." *Social Justice and Social Work: Rediscovering a Core Value of the Profession*. 2013.
- BOSTON, A. G.: *Sharia Versus Freedom: The Legacy of Islamic Totalitarianism*. Prometheus Books, 2012.
- DAR, S. A.: "Naser Ghobadzadeh, Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State (Oxford, New York: Oxford University Press, 2015. ISBN: 9780199391172." *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 7, no. 1. 2016.
- DONNELLY, J.: *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press, 2013.
- DORAN, M.: "The Saudi Paradox." *Foreign Affairs*. January/February 2004.
- ELDRIDGE, P. J.: *Politics of Human Rights in Southeast Asia*. Routledge, 2013.
- EL FADL, K. A.: *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*. New York: Harper San Francisco, 2005.
- EL FADL, K.: *Islam and the Challenge of Democracy: A "Boston Review" Book*. Princeton University Press, 2015.
- HASHAS, M.: "Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism." In: *Studia Islamica* 109, no. 1. 2014.
- MALEKIAN, F.: "Islamic Law Justice Systems." In: *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. 2014.
- MARCH, A. F.: "Political Islam: Theory." *Annual Review of Political Science* 18. 2015.

- MAKAU, M.: *Human rights: A political and cultural critique*. University of Pennsylvania Press, 2013.
- MALIK, Ch., BOGOMOLOV, A., PENG-CHUN, Ch., CASSIN, R., ROOSEVELT, E., DUKES, Ch., HODGSON, W., SANTA CRUZ, H. and HUMPHREY, J. P.: "The Universal Declaration of Human Rights, UDHR, Declaration of Human Rights, Human Rights Declaration, Human Rights Charter, The Un and Human Rights." In: *UN News Center. UN, nd Web 4*. 2015.
- MASYKURI, A.: "Theological responses to the concepts of democracy and human rights: The case of contemporary Indonesian Muslim intellectuals." In: *Studia Islamika* 3, no. 1. 2015.
- MITTERMAIER, A.: "Bread, Freedom, Social Justice: The Egyptian Uprising and a Sufi Khidma." In: *Cultural Anthropology* 29, no. 1. 2014.
- MOGHADAM, V. M.: "Review of" The Sayyid Qutb Reader: Selected Readings on Politics, Religion, and Society," by Albert J. Bergeson (ed.). In: *Journal of World-Systems Research* 16, no. 1. 2015.
- MULLERSON, R.: *Human Rights Diplomacy*. Routledge, 2014.
- MUTUA, M.: *Human rights: A political and cultural critique*. University of Pennsylvania Press, 2013.
- NAWAZ, M.: "Right of Justice Among Basic Human Rights in the Light of Islam." In: *VFAST Transactions on Islamic Research* 6, no. 2. 2015.
- NOLL VAN DER, J. and VASSILIS, S.: "Anti-Islam or Anti-Religion? Understanding Objection against Islamic Education." In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41, no. 2. 2015.
- PRATT, D.: "Tradition and Modernity: Christian and Muslim Perspectives." In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 26, no. 1. 2015.
- RAMCHARAN, B. G.: *Contemporary Human Rights Ideas: Rethinking Theory and Practice*. Routledge, 2015.

- RIFFAT, H.: "Members, one of another: Gender equality and justice in Islam." In: *Available on the website of Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics*.
- RUNZO, J., NANCY, M. and ARVIND, S.: *Human rights and responsibilities in the world religions*. Oneworld Publications, 2014.
- SLIVKA, D: et al. 2013. *Židovská kultúra v multikultúrnej edukácii*. Prešov : GTF PU, 2013.
- SSENYONJO, M. and MASHOOD, A. B.: (eds.) *International Human Rights Law: Six Decades after the UDHR and Beyond*. Ashgate Publishing, Ltd., 2013.
- UNESCO, *Human Rights, Comments, and Interpretations*. New York: Wingate, 1950.
- WOODHEAD, L., PARTRIDGE, Ch., and KAWANAMI, H.: (eds.): *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Routledge, 2016.
- ZAMAN, A.: "Sayyid Abu'l A 'la Maududi on Islamic Economics: A Review Article." In: *Forthcoming, Expected: March*. 2013.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Pr. conf. univ. dr. Alexandru BUZALIC

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj- napoca

Facultatea de Teologie Greco-Catolică

Oradea, România

doc. ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave

Detašované pracovisko Košice - bl. Z. G. Mallu

Mgr. Marián AMBROZY, PhD.

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM, Prešov

Hubert JURJEWICZ, PhD.

College of St. Elizabeth

Morristown, USA

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

ThLic. Pavol FENÍK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

PhDr. Mária HUMENÍKOVÁ

Pravoslávna bohoslovecká fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Ing. Barbara BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Ivana Ryška VAJDOVÁ

Univerzita Karlova v Prahe

Prírodovedecká fakulta

Katedra filozofie a dejín prírodných vied